

International Journal of Political Thought

Revista Internacional de
Pensamiento
Político



Número 6 / 2011

Promueve, dirige y gestiona:

Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO)

Centro de Investigación de la
Universidad Pablo de Olavide
de Sevilla

Edita: Aconcaqua Libros
Sevilla

aconcaqua@arrakis.es
www.aconcaqualibros.com
aconcaqualibros.blogspot.com

Colaboran:

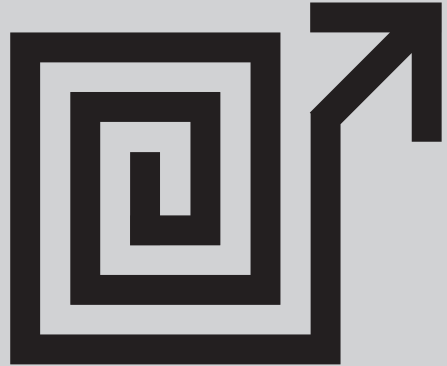
Fundación Tercer Milenio
Universidad de Huelva
Universidad Pablo de Olavide
de Sevilla

ISSN 1885-589X

D.L.: SE-6612-05

International Journal of Political Thought

Revista Internacional de
Pensamiento
Político



Número 6
2011

El monográfico 1 de RIPP trata de la *alianza de civilizaciones*, propuesta de la Presidencia del Gobierno español asumida por Naciones Unidas. José Cepedello aborda la filosofía intercultural de E. Said, uno de los padres de la alianza de civilizaciones y culturas, tras la crítica a la visión errónea e interesada occidental de los países de Oriente. José Pérez Rodríguez se centra en el funcionamiento y retos de la Alianza de Civilizaciones tras el análisis de su caminar hasta la fecha. En tanto María Luisa Soriano González arranca de un proyecto anterior a la Alianza, el Diálogo de Civilizaciones, propuesto por el presidente iraní Jatami, indicado en un análisis comparativo las diferencias entre ambos proyectos. Ramón Soriano aborda las críticas dirigidas en España a la Alianza de Civilizaciones, Jesús Navarro se sitúa en un plano conceptual y establece las relaciones entre tolerancia, autonomía y civilización, teniendo como referencia las opiniones de Tzvetan Todorov.

El monográfico 2 se ocupa de un tema en candelero últimamente y que va entrando en la agenda política de varios países, aunque nunca ha dejado de estar presente en la filosofía política: la *renta básica* concedida a los ciudadanos por el mero hecho de ser ciudadano. María Julia Bertomeu y Camila Vollenwider estudian uno de los aspectos más interesantes del tema: la renta básica y el género, contemplado desde las exigencias del republicanismo, pues esta renta haría que el trabajo doméstico de las mujeres adquiriera el reconocimiento del que carece. David Casassas y Jurgen De Wispelaere se refieren al único caso de ejecución de una renta básica universal en el mundo hasta la fecha: el del Estado de Alaska (hay otras experiencias de renta básica por tramos de edad, como en Argentina para menores de 18 años y Canadá para mayores jubilados). El argentino Rubén Lo Vuolo se aplica a los avances de la renta básica en Latinoamérica estudiando programas de renta básica en Brasil y en Argentina. José Luis Rey sitúa el tema en las relaciones de la renta básica y el trabajo en el marco de la actual crisis económica. Daniel Raventós continúa sus reflexiones sobre los fundamentos de la renta básica contemplándola desde las concepciones del liberalismo y el republicanismo.

Revista Internacional de Pensamiento Político

Número 6

2011

El *In Memoriam* está dedicado al contraste de dos prestigiosos autores musulmanes, *Mohammed Arkoun* y *Nasr Hamid Abu Zayd* uno argelino y otro egipcio, ambos fallecidos en 2010, que han defendido una interpretación abierta y humanista del Corán y demás textos sagrados musulmanes, apoyando la compatibilidad de estos textos con la idea de la separación de religión y estado y la democracia como forma de gobierno tras criticar el uso histórico partidista que de los mismos se ha hecho por parte de las autoridades de los estados árabes-musulmanes.

El *Debate de RIPP* está destinado a un tema que ha saltado inesperadamente a la escena pública española: el denominado *movimiento social del 15-M*. Tras la presentación realizada por los coordinadores Luis de la Rasilla y Francis Jurado el debate se centra en las opiniones de varios miembros destacados pertenecientes al movimiento y un cuadro de políólogos que representan diversas ideologías.

En *Estudios Varios* Yolanda Gamarra aborda la figura de un importante juez español en el Tribunal Permanente de Justicia Internacional de La Haya, desde 1921 a 1939, Rafael Altamira. Dondomè-ib-lè Michel Ange Kambire Somda, experto en migraciones, aborda las muchas perspectivas que presenta el fenómeno de la inmigración en España, aportando soluciones desde el conocimiento práctico. Fernando León, autor de varias publicaciones sobre pensamiento verde, estudia los principios que deberían regir una política sobre el medio ambiente. Fernando Martínez Cabezudo se introduce en un tema tan novedoso como complicado: las relaciones entre la geometría y la filosofía política. Rafael Ramis Barceló aborda y relaciona tres elementos del joven MacIntyre: humanismo, historia y revolución. Rafael Rodríguez Prieto se enfrenta al problema de la sostenibilidad –y por lo tanto las condiciones y las limitaciones de un fuerte capitalismo–, proponiendo como solución una democracia ecológica. Leandro E. Sanchez analiza el discurso político en una esfera no frecuentemente visitada: la del lenguaje en el ámbito político internacional. Finalmente Horacio Spector se refiere a las limitaciones de una concepción habermasiana de la democracia.

En *Pensamiento político español* Manuel Jesús López Baroni se atreve con un estudio sobre la izquierda derivada del pensamiento del filósofo José Ortega y Gasset, aventurándose en el complejo problema de si algunos pensadores españoles pueden de alguna manera ser proclamados discípulos de Ortega.

En la nueva sección de RIPP *Testimonio* un equipo de investigación formado por profesores y alumnos de Ciencias Políticas de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla realizan un trabajo de campo en los campamentos del pueblo saharauí en Tinduf, aportando elementos críticos de la situación y propuestas concretas.

Recensiones contiene comentarios sobre publicaciones correspondientes a los temas monográficos de la revista.

I. Monográfico

La Alianza de Civilizaciones

José Cepedello Boiso: Del discurso imperial a la <i>Teoría del Contrapunto</i> . Bases semiológicas para el diálogo entre civilizaciones en la obra de Edward Said	pág. 15
Jesús Navarro Reyes: Autonomía, tolerancia y civilización	pág. 33
José María Pérez Rodríguez: Balance y perspectivas de la Alianza	pág. 53
María Luisa Soriano González: Del <i>Diálogo de Civilizaciones</i> a la <i>Alianza de Civilizaciones</i> . Continuidad y contrastes de dos iniciativas de Naciones Unidas	pág. 89
Ramón Soriano: La Alianza de Civilizaciones en España.	pág. 109

2. Monográfico

La renta básica

María Julia Bertomeu y Camila Vollenwider: Ingreso ciudadano y equidad de género: una defensa republicana	pág. 151
David Casassas y Jurgen De Wispelaere: Elementos para una economía política del republicanismo: un análisis crítico de la renta básica de Alaska	pág. 165
Rubén M. Lo Vuolo: Los programas de transferencias monetarias condicionadas en América Latina y las perspectivas de la renta básica o ingreso ciudadano	pág. 193
Daniel Raventós: De qué hablamos cuando decimos que la renta básica es (o no) justa. Sobre liberalismos y republicanismos	pág. 223
José Luis Rey Pérez: La renta básica, la fuerza de trabajo y la crisis	pág. 241

3. El debate de RIPP

El movimiento social del 15-M. A modo de presentación por Francisco Jurado Gilabert y Luis de la Rasilla	pág. 263
--	----------

4. In Memoriam

José Cepedello Boiso: Dos hitos en el camino hacia una concepción democrática y humanista del Islam: Mohammed Arkoun y Nasr Hamid Abu Zayd	pág. 287
--	----------

5. Estudios Varios

Yolanda Gamarra: Rafael Altamira, un historiador del Derecho en el Tribunal permanente de Justicia Internacional (1921-1939)	pág. 303
Dondomè-ib-lè Michel Ange Kambire Somda: Inmigración, fenómeno de miles de facetas: enfoque para una sana convivencia	pág. 327
Fernando León Jiménez: El pensamiento político verde	pág. 347
Fernando Martínez Cabezudo: Visión fractal y euclidiana en el imaginario político	pág. 357
Rafael Ramis Barceló: Humanismo, historia y revolución en el joven MacIntyre	pág. 375
Rafael Rodríguez Prieto: Democracia y ecología. Un análisis de las condiciones de sostenibilidad en el capitalismo de alta intensidad	pág. 395
Leandro E. Sánchez: Elementos para el análisis del discurso político en el escenario internacional	pág. 419
Horacio Spector: Tres problemas para la concepción habermasiana de la democracia	pág. 435

6. Pensamiento político español

Manuel Jesús López Baroni: La izquierda orteguiana	pág. 463
--	----------

7. Testimonio

Medina Martín; Gómez Justo; García Sánchez; Rodríguez Morillo: Una visita a los campamentos de refugiados y refugiadas saharauis en Tindouf (Argelia): derecho, política y capital en los cuerpos	pág. 495
---	----------

8. Reseñas	pág. 511
------------	----------

9. Reseñas de los autores	pág. 527
---------------------------	----------

10. Normas par el envío de originales y suscripciones	pág. 535
---	----------

Revista Internacional de Pensamiento Político

Comité Científico

Carlos Alarcón (España)
Benjamin Barber (USA)
Norberto Bobbio (Italia) †
Noam Chomsky (USA)
Eliás Díaz (España)
Luigi Ferrajoli (Italia)
Franz Hinkelammert (Costa Rica)
William Kyllmeck (Canadá)
Martti Koskenniemi (Finlandia)
Edgar Morin (Francia)
David Kennedy (USA)
Anthony Pagden (Reino Unido)
Antonio E. Pérez Luño (España)
Carlos Petit (España)
Quentin Skinner (Reino Unido)
James Tully (USA)

Número 6

2011

Revista Internacional de Pensamiento Político

Comité de Programación y Redacción

Directores:

Ramón Soriano [Universidad Pablo de Olavide, España].

Juan Jesús Mora [Universidad de Huelva, España].

Secretario:

Ignacio de la Rasilla [Universidad de Florencia, Italia].

Vicesecretaria:

María Nieves Saldaña [Universidad de Huelva, España].

Vocalías:

Pierre Brunet [Universidad Paris X Nanterre-La Defense, Francia].

Stefan Gandler [Universidad de California, EE.UU.].

Giuseppe Lorini [Universidad de Pavía, Italia].

Vincent Mosco [Queen 's University, Reino Unido].

Jaime Rafael Nieto [Universidad de Medellín, Colombia].

Gloria Trocello [Universidad de San Luis, Argentina].

Revista Internacional de Pensamiento Político

La *Revista Internacional de Pensamiento Político* se aparta del modelo erudito tradicional y del nuevo modelo de revistas misceláneas, donde se trata de cualquier asunto sin unidad temática. Ni revista para unos pocos ni revista para cualquier asunto. Incluso su programación compagina capítulos fijos de corte tradicional con capítulos variables en consonancia con la cambiante realidad política. Intenta ser una revista para el público medio sin abandonar la calidad de sus contenidos. Viene a continuación la reseña de las secciones habituales.

Parte nuclear de la revista son los artículos que desarrollan el *tema monográfico*. Trabajos de alto contenido teórico por encargo. El Consejo de Redacción y Corresponsalía selecciona con un criterio pluralista a investigadores expertos en la materia y les invita a redactar para la revista un artículo original.

Entrevista presenta y dialoga con uno de los autores de mayor proyección internacional por las cualidades de su obra o la relevancia de sus iniciativas y proyectos.

In Memoriam y *Semblanza* están dedicados a recordar y resaltar el pensamiento y la obra de un destacado filósofo de la política.

El debate de RIPP es un capítulo de la revista que recogerá uno de los acontecimientos políticos actuales de mayor dimensión nacional o internacional o una temática controvertida de gran resonancia, entrevistando a los principales actores o a los expertos en el tema.

Estudios Varios es un apartado tradicional de las revistas científicas. Es el contrapunto complementario de los temas monográficos, cuyos artículos son objeto de encargo e invitación, mientras que los de este apartado son trabajos pro-

puestos para su publicación en la revista por sus autores y seleccionados después de superar un procedimiento consiguado al final de la revista para avalar su calidad.

Pensamiento político español no olvida los aportes de la filosofía política hispana, con seguridad más desconocida de lo que se merece.

Testimonios pretende complementar las colaboraciones teóricas con la vivencia de la política, el pensamiento con la práctica. Desde ambos lados: el de los que ocupan cargos de responsabilidad política y el de los simples ciudadanos, que se topan con las normas, instituciones y actuaciones de los políticos profesionales. No tiene por objeto la simple narración de hechos, sino también y principalmente las reflexiones críticas y propuestas extraídas de los mismos.

Los grandes pensadores suelen dejar trabajos inéditos, cuya publicación ha servido para culminar el significado y alcance de su pensamiento o para aportar la interpretación definitiva de su obra rica y controvertida. *Inéditos* recogerá los trabajos, que reúnan dos características: pertenecer a un autor de relieve y contener materiales significativos.

Las *recensiones bibliográficas* se refieren exclusivamente a los temas monográficos, pues sería inabarcable pretender una lista bibliográfica generalista. Esta sección abarca una selección cuidadosa de las obras recientes y significativas.

RIPP invita a los lectores a la comunicación al Consejo de la Revista de las obras que consideren idóneas para ser recensadas. El próximo número de la revista versará sobre las nuevas tecnologías, la democracia y la primavera árabe.



Monográfico
La Alianza de
Civilizaciones



DEL DISCURSO IMPERIAL A LA *TEORÍA DEL CONTRAPUNTO*. BASES SEMIOLÓGICAS PARA EL DIÁLOGO ENTRE CIVILIZACIONES EN LA OBRA DE EDWARD SAID

FROM THE IMPERIAL DISCOURSE TO THE *COUNTERPOINT THEORY*. SEMIOLOGICAL BASES FOR THE DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS IN EDWARD SAID'S OEUVRE

José Cepedello Boiso
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
E.mail: jcepbói@upo.es

Recibido: enero de 2011.
Aceptado: mayo de 2011.

Palabras claves: teoría del contrapunto, discurso hegemónico imperial, Foucault, Gramsci, discursos alternativos, diálogo intercultural

Keywords: Counterpoint Theory, Hegemonic Imperial Discourse, Foucault, Gramsci, alternative discourses, Intercultural Dialogue

Resumen: En el presente artículo se exponen las ideas principales del pensador palestino Edward Said acerca de la posibilidad de establecer las bases para el diálogo intercultural, mediante la superación de los modelos semiológicos excluyentes, entre ellos, el ofrecido por el discurso hegemónico imperial. Frente a la teoría del enfrentamiento cultural entre estructuras hegemónicas irreconciliables, ofrecido por autores como Samuel P. Huntington en su teoría del *choque de civilizaciones*, Edward Said apuesta por establecer las bases discursivas que faciliten la convivencia, el diálogo y el enriquecimiento mutuo entre pueblos y naciones siguiendo el modelo de la técnica musical del *contrapunto*.

Abstract: In this article we show the main ideas of the Palestinian thinker Edward Said about the possibility to establish bases for the Intercultural Dialogue by overcoming the exclusive semiological models, including that offered by the Hegemonic Imperial Discourse. Opposite to theory of cultural conflict between irreconcilable hegemonic structures, as proposed by authors like Samuel P. Huntington with his *Clash of Civilizations* paradigm, Edward Said advocates to promote discursive bases that facilitate coexistence, dialogue and mutual enrichment among people and nations, following the model provided by the musical technique of *counterpoint*.

I. De la estructura semiológica del discurso dominante a la posibilidad de los discursos alternativos

En su libro *Beginnings*,¹ Said se plantea la tarea de analizar la situación específica en la que se halla el autor literario en el momento teórico en que da *inicio* a su obra. *Beginnings* es definido, en este sentido, como el primer paso en la producción intencional de sentido. En ese preciso instante se realiza, en su opinión, una específica articulación entre la narrativa y la textualidad, en la medida en que la creación del texto literario se presenta como la forma y representación de ficciones narrativas que, surgiendo en un punto determinado (*su inicio*) se desarrolla, posteriormente, en un proceso vital de generación, florecimiento y muerte. En todo este desenvolvimiento textual, el autor posee la capacidad de manipular y controlar el discurso con el fin de determinar las condiciones básicas de la representación. Esta capacidad de control, no obstante, va a estar muy mediatizada por el punto de partida elegido. En el inicio, dado su carácter de precedente y prioritario, se establecen las pautas originales que condicionaran todo el discurso posterior, convirtiéndose en un auténtico eslabón determinante en la producción intencional del sentido de la obra². El encadenamiento del texto a sus inicios provoca que la actividad discursiva suponga, más que un desenvolvimiento lineal, una constante labor de repetición y retorno al origen, encauzada por las coordenadas establecidas en él. La creación de

discursos se convierte, de esta forma, en una ardua intención de *hacer o producir diferencias*, a partir de la repetición de los elementos determinados en su inicio.

El problema del inicio nos descubre la especial articulación que se produce, en el seno del discurso, entre el conocimiento, el lenguaje y el poder, tal y como queda manifestado en el concepto de *episteme* de Foucault. Para el autor francés, en toda cultura no hay más que una *episteme* que define las condiciones de posibilidad de todo conocimiento. Esta *episteme* está determinada por el lenguaje, ya que todo el conocimiento debe desenvolverse en los estrechos límites de la estructura lingüística. Dentro de la estructura lingüística, existen ciertas palabras que poseen un poder especial para dominar grandes masas de palabras, manifestando una patente autoridad sobre ellas. A través de esta capacidad de control, se crean justamente esos *espacios de representación* que Foucault denomina *episteme*. La *episteme* se configura como una tupida red en la que se insertan todas las producciones discursivas de los sujetos. En consecuencia, son los discursos, condicionados por la *episteme*, los que crean los criterios de realidad. Por esta razón, cualquier estudio de esa realidad exige el análisis de las reglas *epistémicas* sobre las que se sustenta la producción de los discursos, entendidos como un conjunto organizado y reconocible de enunciados de intencionalidad que transmiten información o conocimiento de un sujeto a otro. El poder del discurso *epistémico* es tal que acaba por poner en peligro la noción misma de suje-

to, en la medida en que, en el acto discursivo, el emisor y el receptor terminan operando como meras funciones discursivas, ya que la relación entre discurso y hablante está gobernada por reglas anteriores tanto a los sujetos como al propio acto de habla. Es el fenómeno que Foucault denomina *découpage*, *raréfaction* o *coupure épistemologique*, y, por el cual, la unidad discursiva aparece como una rarificada aparición de la existencia individual encerrada entre un gran número de condiciones que la sobrepasan y determinan en su totalidad. De esta forma, a partir del inicio establecido, cada autor produce su discurso a través de una alternancia entre repetición de reglas formales, por un lado, y, por otro, las variantes admitidas por las propias reglas discursivas. El discurso aparece, así, como un acontecimiento lingüístico con aspiraciones cognitivas, limitado, en todo momento, por la estrecha red *epistémica* en la que se desenvuelve. El lenguaje delimita la realidad, la corta, la secciona y, para devolverle al sujeto una imagen ordenada de la misma, le ofrece, como marca de racionalidad, el conjunto sistemático de unas reglas determinadas por su propia estructura. Imbuido en la espesura de la *episteme*, para el sujeto, la aprehensión lingüística de la realidad se configura como la manera más importante de *cortar la realidad* a medida de la racionalidad.

Al encontrarse inserto, sin posibilidad de huida, en la maraña epistémica, el discurso no se constituye como la representación mimética de la idea, sino como la repetición, más o menos renovada, de otro discurso, hasta el punto

que es posible afirmar que la historia del ser humano puede ser definida como la sucesión acumulativa de discursos. Cada época define sus formas y sus límites de expresión, de conservación, de memoria y de reactivación y apropiación de las culturas precedentes y ajenas, esto es, cada formulación discursiva articula los límites y formas de su existencia, inseparable de las de los demás. Ahora bien, las relaciones entre formulaciones discursivas diversas no dependen de ninguna esencia de raíz ontológica. Sus apelaciones a una identidad real no son sino llamadas recurrentes a las condiciones iniciales de su estructuración discursiva, esto es, de su *episteme*. La configuración de la identidad no se produce, pues, mediante la síntesis de rasgos identitarios radicados en la realidad natural o social. Muy al contrario, dado que las palabras funcionan siguiendo sus propias leyes, lo que es completamente regular en un discurso es, por el contrario, desde el punto de vista natural, perverso y antinatural. Como afirma Foucault, en su *Les mots et les choses*, se produce una doble violencia: del discurso respecto de las cosas y de cada estructura discursiva respecto de las demás. De esta forma, la aparente lógica inherente al conocimiento no es sino el producto de la manipulación discursiva. La estructura lingüística, aunque ofrece al conocimiento unos límites de racionalidad, no es, en sí, racional, ya que no es un acto de pensamiento, sino mera posibilidad discursiva de ejercicio para la actividad cognitiva. La estructura lingüística se presenta como el auténtico inicio racional del conocimiento, mediante el esta-

blecimiento de un orden sistemático de relaciones semiológicas. Como afirma Borges, el mundo acaba siendo creado a partir de un conjunto impecablemente organizado de discursos.

En esta línea, en palabras de R. Barthes, el estructuralismo surgió como un intento de desenmascarar la esclavitud del sujeto en relación con el lenguaje, en virtud del poder de las situaciones lingüísticas predeterminadas por la estructura semiológica. El estructuralismo descubre que las palabras no derivan su sentido de un referente intrínseco, sino de un doble sistema de metáforas y metonimias que une las palabras unas a otras, con la finalidad de garantizar su inteligibilidad. El significado de un término no reside en sus relaciones con el objeto significado ni con la idea mental del mismo, sino en una interminable dispersión de sus lazos significativos con el resto de los términos, a lo largo de las innumerables cadenas lingüísticas. En consecuencia, la intencionalidad discursiva está completamente domesticada por las reglas semiológicas del sistema, en la medida en que la *episteme*, a partir de su determinación de las relaciones significativas, crea un orden más allá del cual no se puede ir y, sin el cual, no se puede pensar. Esta potencialidad del lenguaje hace que sea concebido por los estructuralistas como un sistema totalitario³. En palabras del escritor palestino, el estructuralismo sustituye el cristal oscuro de la religión tradicional y el supuesto velo clarificador del racionalismo por una preparada sinfonía de signos y sonidos. El lenguaje se convierte, en definitiva, en la auténtica herramienta de poder y control social, al determi-

nar, mediante la creación de una supuesta racionalidad, las formas de conocimiento de todos los sujetos. Paradójicamente, la estructura lingüística *epistémica* otorga aparente racionalidad, pero es, en sí, irracional, ya que, al establecerse como límite del pensamiento, no es posible pensar sobre ella. En consecuencia, todas las vías racionales de acceso a la misma acaban, para Foucault, en el mayor de los fracasos, ya que, por más que intenten alcanzarla, se ven envueltos en las trampas racionales de la estructura que los reintegra, una y otra vez, en su seno, sin que consigan, por tanto, resquebrajar lo más mínimo su consistencia, en tanto que sistema totalizador de intención y sentido. De ahí que el pensador francés concluya que el aparente carácter liberador otorgado por la modernidad a la razón es, en el fondo, un trampa artera de la estructura, creada con el objetivo de mantener vivo el sueño de algo que, por definición, es inalcanzable: socavar, lo más mínimo, el poder de la *episteme*.

Said acepta y admira la valía de los análisis lingüísticos de Foucault y los principales estructuralistas franceses, pero se muestra muy crítico con dos aspectos: su radical transcendentalización del lenguaje y la actitud conformista derivada de este proceso⁴. En su opinión, las aportaciones de Foucault y los estructuralistas son especialmente relevantes en la medida en que muestran el poder de los elementos comunicativos en la edad de la cultura de masas, pero considera que, extasiados ante esta capacidad de la estructura lingüística, han magnificado en exceso su potencialidad. Para conseguirlo, han acabado por con-

vertir el lenguaje en una realidad trascendente al sujeto y a la sociedad, por lo que han obviado, en él, un elemento central, clave en todo el pensamiento de Said, la *mundanidad*. El lenguaje es una entidad que surge no en un estrato superior y diferente a la realidad social, sino en el seno mismo de ese ámbito comunicativo. Es un ente que condiciona y determina las formas que los sujetos tienen de concebir el mundo, pero que se ha formado justamente en los juegos de relaciones forjados en el interior de ese mismo mundo. El lenguaje es la matriz inicial para concebir y producir la actividad humana, pero la totalidad de ésta no puede ser entendida única y exclusivamente a partir del lenguaje, sino sólo derivada parcialmente de sus reglas de juego⁵. El lenguaje no es un modelo de construcción de realidades que opera desde *fuera* del mundo, sino que ha surgido en el interior de ese mundo. En consecuencia, no debe ser concebido como una entidad ontológicamente monolítica e inabordable, a la que hay que someterse sin remedio, sino como una consciente, intencional y productiva actividad humana y, como tal, perfectamente modificable. Por el contrario, Foucault, según Said, realizó una acertada, aunque excesivamente hipertrofiada, descripción de los mecanismos del poder imperante, pero, con posterioridad, acabó posicionándose *con* el poder en lugar de *contra* él, al no interesarse en definir las condiciones para crear poderes alternativos que consiguieran enfrentarse a ese poder dominante, ni plantear la posible existencia de ámbitos de la realidad no concebidos por el *hegemón epistémico* y que, por lo tan-

to, supusieran fisuras en su aparente homogeneidad cognoscitiva totalitaria. Said sostiene, en este sentido:

«No es mi intención llegar a afirmar que Foucault racionalizó el poder, o que legitimó su dominio y sus abusos al declararlos inevitables, pero sí diría que su interés por la dominación era crítico pero no tan contestatario o de oposición como pudiera parecer en la superficie. Esto se manifiesta en la paradoja de que la imaginación del poder de Foucault revelaba, de forma analítica, su injusticia o crueldad, pero, posteriormente, su teorización mantenía, en gran medida, intactos la mayor parte de los aspectos negativos del poder».⁶

Sólo superando la trascendentalidad de la estructura, que conduce inevitablemente a la crítica ineficaz en la medida en que deriva en el conformismo, podremos plantear la posibilidad de llevar a cabo nuevos discursos alternativos, esto es, «sistemas, distribuciones y estructuras que, en virtud de su variedad y número, superen el poder del discurso dominante»⁷, esto es, que se enfrenten al *hegemón* cultural, económico, social y político derivado de la específica y única conformación estructural de la *episteme*. Para reafirmar esta idea, se apoya en Gilles Deleuze, para quien el conocimiento no es una entidad monolítica, sino que sólo es aprehensible en términos de *centros nomádicos*, esto es, estructuras provisionales que, aunque intenten crear la apariencia contraria, nunca son permanentes. Said reconoce que Foucault mostró el confinamiento y la elisión sufrida por grupos marginales, de oposición y excéntricos,

permitiendo que salieran a la luz los testimonios de aquellos sujetos que afirman su derecho de auto-representación en el seno de la economía total del discurso, pero añade que «lo que de hecho no parecía tan dispuesto a asegurar es el éxito relativo de estas tentativas contradiscursivas, primero, a la hora de sacar a la luz las distorsiones del poder discursivo, de mostrar, en palabras de Fanon, la violencia infligida, física y políticamente, sobre los inferiores reprimidos en el nombre de una cultura». En definitiva, Said denuncia la ausencia en Foucault de lo que se convertirá en un eje central del pensamiento del escritor palestino: la necesidad de enfrentarse a la violencia del discurso dominante mediante un elaborado «proyecto de formulación del discurso de liberación»⁸. Por esta razón, considera que es conveniente que la teoría del discurso de Foucault sea completada con las aportaciones de autores como Gramsci o Raymond Williams quienes defienden la necesidad de promover la acción y dar voz a los grupos emergentes o alternativos en el seno de la sociedad discursiva dominante. Tanto Gramsci como Williams muestran cómo el poder del discurso dominante es inmenso, pero no deja de ser inmanente y, en consecuencia, contingente, ya que, al estar constituido por seres humanos no es ni invencible, ni absolutamente impermeable, unidireccional o inquebrantable. Por muy dominante que sea una estructura discursiva, su poder conlleva inevitables limitaciones, ya que supone una determinada selección de los hechos mundanos que, aunque intenta simular que lo consigue, no puede agotar toda la

experiencia social, por lo que deja siempre espacios para discursos e intenciones alternativas. Éste debe ser, según Said, el auténtico papel del intelectual; no la puesta en práctica de un proceso analítico de racionalización, aparentemente crítica pero, en el fondo, conformista, del discurso dominante que, por la contradicción inherente a su formulación, acaba constituyéndose como una forma de legitimación del mismo, sino la lucha contra el poder hegemónico, a través de la consideración de los discursos alternativos. En esta línea, al final de su libro *Beginnings*, Said formula uno de los elementos programáticos centrales de toda su obra posterior: el problema de la dominación cultural de unas naciones sobre otras, mediante la utilización de estructuras discursivas hegemónicas y la necesidad de darle voz a los dominados, mostrando la existencia, en ellos, de discursos alternativos con capacidad para enfrentarse al impuesto por las potencias dominantes⁹.

2. La disección del discurso hegemónico contemporáneo: del orientalismo al imperialismo

Las herramientas conceptuales que Said comenzó a delinear en su obra *Beginnings*, desde una perspectiva, en principio, estrictamente lingüístico-literaria, sirvieron de base para toda su producción posterior, enmarcada ya en un ámbito que superaba los límites disciplinares iniciales, ampliando su campo de acción hacia la antropología, la so-

ciología y la política, fundamentalmente. En esta línea, en una de sus obras más conocidas, *Orientalism*, se dedica a analizar el amplio campo de investigación conocido como *estudios orientalistas*, utilizando, como instrumento teórico, las conclusiones obtenidas en su obra *Beginnings*, acerca del funcionamiento de los discursos en la esfera social y política. Aplicando este método de análisis del discurso, Said parte de una premisa inicial: en la práctica totalidad de los estudios occidentales sobre esta materia, Oriente aparece como una invención europea, esto es, como una representación ficticia elaborada a partir de las técnicas características de los discursos dominantes. El orientalismo es, así, definido por Said como un estilo discursivo occidental que pretende dominar, reestructurar y desplegar su autoridad sobre Oriente, mediante la manipulación y el control político, económico, social, cultural, militar, literario y artístico de todas las coordenadas discursivas que condicionan la creación de su objeto¹⁰.

Para conseguir esta meta, el orientalismo, a pesar de su diversidad y pluralidad textual, elabora una única lógica cerrada de representación del otro, creando una coherencia interna en su discurso sobre Oriente, que se ve constituido como tal con independencia de los auténticos rasgos definitorios del Oriente real. Los estudios sobre Oriente, que supuestamente debían realizar un estudio científico y objetivo del mismo, se dedicaron a elaborar un discurso hegemónico sustentado en la solidez del entramado semiológico, esto es, en la *episteme* descrita por Foucault, con

la finalidad de convertir la voluntad o intención de conocer en voluntad o intención de poder o dominio. De esta forma, se logró que fuera fructífero el intercambio dinámico entre los autores culturales individuales, o creadores del discurso orientalista, y las poderosas iniciativas políticas que generaron los grandes imperios, mediante la creación de territorios intelectuales e imaginarios producidos por los propios escritos, estableciéndose una alianza sin límite entre los principales actores del panorama intelectual y las fuerzas políticas impulsoras del imperialismo, con la intención decidida de elaborar una idea de los territorios dominados que incluyera, en su seno, la necesidad ineludible de su dominación.

Con la intención de facilitar la imposición social, militar, económica y política, Oriente se configura como una representación discursiva de Occidente que excluye al Oriente real, en la medida en que se constituye como una formidable estructura de dominación cultural, como un *hegemón* cuya finalidad no es cognitiva o comprensiva sino de poder¹¹. En la medida en que se trata de conocer un objeto para dominarlo, esto es, para tener autoridad sobre él, la construcción discursiva se sustenta sobre la base de que Oriente no posee entidad real en sí, sino que sólo es tal y como es conocido por Occidente. Toda la elaborada construcción discursiva parte de una premisa de poder inamovible: a Occidente le compete *dominar*, mientras que el rasgo más característico de Oriente es justamente *ser dominado*. Esta definición inicial implica, de forma necesaria, que su territorio sea

ocupado, sus asuntos sociales y políticos controlados y sus riquezas puestas a disposición del poder occidental, dado que los pueblos dominados desconocen lo que es mejor para ellos, ya que esta tarea compete, en exclusiva, a los países dominadores. La lógica discursiva *dominador-dominado* se va a sustentar en una supuesta raíz ontológica de los objetos que ocupan los dos lugares de la relación de poder. Oriente y Occidente son definidos, en este sentido, a partir de una dialéctica negativa que va configurando el supuesto *ser* de ambos, a partir de la negación o contraposición con los rasgos del *Otro*. Se produce, así, una tautología negativa que acaba incriminando a Oriente, debido a que Oriente es todo aquello negativo que *no* es Occidente. A través de un elaborado entramado discursivo o *episteme*, Oriente queda convertida en una realidad estática (*es lo que es*) y esencialmente negativa (*es lo que no es Occidente*). En último término, tanto el estatismo ontológico como la negatividad dialéctica se configuran como las justificaciones metafísicas últimas de la dominación colonial.

A pesar de que la cultura occidental intenta mostrar esta caracterización de Oriente como fruto de la mirada del realismo ontológico, para dotarla de un halo falaz de objetividad, en realidad, se trata de la creación de un sistema discursivo cerrado que se contiene y se refuerza a sí mismo, esto es, de una maraña o red semiológica que devora los objetos de estudio y los convierte en estáticos, al circunscribirlos a los estrictos límites determinados por la *episteme*¹². El falso realismo tiene como con-

secuencia la trascendentalización imaginaria de Oriente, que acaba siendo caracterizado como un territorio onírico dominado por el despotismo, la sensualidad, el fatalismo, la excentricidad y la extravagancia, esto es, por el *no ser* del supuesto *ser* occidental. Al quedar confinados al ámbito del *no ser*, de lo imaginario y de lo onírico, los orientales traicionan su propia esencia, por lo que son incapaces de interpretarse o descubrirse a sí mismos. Sólo Occidente puede librar a Oriente de las garras de su negatividad autoasumida. La política de dominación queda justificada como una tarea humanizadora, cuando, en realidad, parte de un pensamiento marcadamente deshumanizador, erigido sobre el principio metafísico de que sólo el occidental es el auténtico ser humano verdadero y legitimado, por tanto, para dominar a todos los demás en pro de una humanización que ellos, por sí mismos, no pueden alcanzar. De esta forma, se crea un *hegemon epistémico* que consigue transformar los vastos dominios geográficos en espacios imaginarios susceptibles de dominación y control¹³. El discurso orientalista se constituye, en este sentido, como una preparación para el dominio militar, administrativo, social, económico y político, esto es, como una de las herramientas más útiles para la legitimación del poder imperial.

Una vez identificados los ejes sustentadores de la política cultural de dominación imperial, Said los desarrolla, en toda su plenitud, en una de sus obras más conocidas *Culture and Imperialism*¹⁴. En este texto, Said parte de la siguiente tesis central: el sentido y la intención del discurso imperialista, por

más que se intente ocultar de forma interesada, se mantiene, como ideología política y cultural, en la actuación de la gran potencia de nuestro tiempo, los Estados Unidos de América. Al iniciar su expansión imperial, este estado heredó las artes de la representación que habían facilitado el dominio del mundo colonizado por parte de las potencias europeas. Perviven, en este sentido, las teorías esencialistas que impiden el auténtico conocimiento y diálogo entre culturas, mediante la construcción de identidades raciales, nacionales o religiosas que se ofrecen como identidades ontológicamente inmutables, cuando no son sino fruto de todo un conglomerado de interpretaciones condicionadas históricamente y cuyo objetivo sigue siendo delinear un mundo dividido entre dos grandes bloques: los que *son* (libres, democráticos, pacíficos, defensores de los derechos humanos) y los que *no son* y, por tanto, deben ser educados en el lento y difícil camino hacia la plenitud óptica dictada por las fuerzas imperiales¹⁵. De esta forma, el *hegemón epistémico* imperial estadounidense se forjó sobre la herencia del modelo europeo, caracterizado por haber alcanzado la fusión casi absoluta entre su proyecto cultural y su intencionalidad política, esto es, entre los códigos de una escritura discursiva, que proponía la posibilidad de abarcar un mundo universal y objetivamente accesible, y el deseo de alcanzar un mundo políticamente colonizado. En esta línea, el pensador palestino constata el alineamiento acrítico de los intelectuales e instituciones de poder que se limitan a reproducir el modelo imperialista, bajo el aura de un aparen-

te discurso apolítico, y cuyo auténtico objetivo no es sino ofrecer explicaciones técnicas, supuestamente objetivas, para legitimar el dominio imperial¹⁶. Para Said, en las últimas décadas del siglo XX, el panorama intelectual era realmente desolador, ya que la mayor parte de los pensadores contemporáneos veían condicionadas sus producciones culturales por el poderoso *hegemón epistémico* del discurso imperial, aun cuando se preocupaban mucho de crear la apariencia de que la interpretación de las culturas de los pueblos dominados era universal, objetiva, imparcial y desinteresada. Se creó, incluso, una ficticia escisión entre un mundo cultural libre y una política degradada, intentando aparentar que la cultura había logrado vaciarse de cualquier vínculo con el poder, pero esto no era sino una argucia más para fortalecer la vigencia del *hegemón epistémico* imperial, ya que, en el fondo, seguían vigentes todos los mecanismos desarrollados

«...con el objetivo de hacer desaparecer las memorias contrarias a la dominante, así como la violencia oculta tras ella, que permite reemplazar la impresión del poder por las seducciones de la curiosidad, en la medida en que la imperial presencia de dominio convierte en imposible cualquier esfuerzo por separarla de su necesidad histórica. Todos estos factores juntos crean una amalgama de artes de la narración y la observación acerca de los territorios acumulados, dominados y regulados, cuyos habitantes parecen destinados a no escapar nunca, como criaturas condenadas a permanecer por siempre ancladas en los deseos de la voluntad europea».¹⁷

Para Said, es absurdo defender que el imperialismo hubiera desaparecido a finales del siglo XX. La persistencia del imperio era un hecho manifestado, entre otros datos, por el abismo económico existente entre los países ricos y los pobres o por el nimio poder de las naciones escasamente desarrolladas en la toma de decisiones políticas a nivel global. En el ámbito cultural, además, se suceden los autores que se muestran como auténticos herederos del *hegemon epistémico* imperial; como Lippman, quien apoya la necesidad de erigir un poder estadounidense sin par sobre todo el planeta o Kennan, quien defiende que su país era el protector de la civilización occidental. Por esta razón, Said, apoyándose en las afirmaciones de pensadores como R. Bainton o N. Chomsky, afirma que las acciones de los EE.UU. poseen todos los elementos de un poderoso credo imperial, cargado con un fuerte sentido de misión, de necesidad histórica y de fervor evangélico, por lo que se constituye como un país que intenta imponer, en todo el mundo, sus puntos de vista sobre la ley y la paz. Todo ello con un gran consenso que roza la unanimidad, por parte de una esfera pública construida expresamente para forjar un espacio cultural cuya función es representar, explicar y legitimar el mantenimiento de las formas del poder imperial, mediante la ardua y compleja tarea de fabricación del consentimiento común.

3. Las fisuras en el interior del discurso dominante

Aunque se había instalado, con relativa comodidad, en el modelo cultural previamente diseñado por las potencias europeas, la política imperialista estadounidense deberá enfrentarse a un nuevo fenómeno que, durante las décadas anteriores, sólo se había manifestado de forma germinal y desorganizada: los movimientos de resistencia. En el ámbito cultural, la literatura poscolonial va a significar el primer atisbo de resquebrajamiento del discurso dominante. Representan, en terminología que Said recoge de Gramsci, las primeras rupturas de tipo orgánico que intentan delinear alternativas a la concepción imperialista¹⁸. Su consolidación y desarrollo se ve favorecido por el hecho de que, a pesar del carácter aparentemente monolítico del discurso imperial, su consistencia última deriva no de axiomas inamovibles sustentados en referencias reales, sino de las múltiples e interesadas convenciones discursivas con las que se fue tejiendo su entramado *epistémico*. El carácter auto-referencial del discurso imperial le había permitido durante décadas consolidarse como modelo único, pero, al mismo tiempo, acabó facilitando la creación de fisuras que comenzaron a poner en cuestión los basamentos últimos de los principios sobre los que había sustentado su dominación. De esta forma, a pesar de que la mayoría de las formaciones culturales creía en la primacía permanente del poder imperial, a partir de 1945, las antiguas potencias imperiales comienzan a desmoronarse, al mismo tiempo que se

multiplican las visiones alternativas al discurso dominante. En Occidente, la confianza en el poder del *hegemón epistémico* imperial hizo que se extendiera la idea de que fueron, justamente, los principios de libertad, contenidos en éste, los impulsores de los movimientos de liberación, pero, para Said, esta afirmación supone desdeñar el poder de las fuerzas autóctonas que, desde sus inicios, con mayor o menor éxito cultural o político, se opusieron al imperialismo. La realidad es que las fisuras se produjeron en dos frentes: por un lado, en las colonias, con el surgimiento de los movimientos de resistencia y liberación y, por otro, en las distintas metrópolis, con la multiplicación de las opiniones que cuestionaban los principios teóricos en los que se sustentaba la dominación, anticipadas ya, desde principios del siglo XX, por autores como Hobson, Porter o Thornton.

En todo este proceso, es inevitable que los discursos liberadores, en tanto que fisuras, se produzcan en el seno del *hegemón epistémico* dominante y, por tanto, aunque busquen alternativas, éstas se encuentren, de forma necesaria, condicionadas por las coordenadas establecidas en el discurso imperial, en la medida en éste sigue funcionando como estructura semiológica de referencia. Esta incapacidad para salir de las redes del discurso dominante había conducido a autores como Lyotard o Foucault a una actitud de desencanto ante los relatos de emancipación y liberación, al entender que no mostraban una auténtica salida, ya que continuaban encajados en la cinemática creada por las estructuras originales del discurso en

cuyo interior se formulaban. Sin embargo, Said, como ya vimos anteriormente, entiende que esta opción ideológica no representa sino una forma de legitimar una construcción discursiva creada para la dominación, justamente después de haber denunciado sus excesos. Es necesario, en su opinión, desarrollar herramientas discursivas que permitan que las fisuras se consoliden como discursos alternativos, fortaleciendo, en su seno, los elementos liberadores y emancipadores, al mismo tiempo que se llevan a cabo estrategias para limitar los perjudiciales efectos derivados de los inevitables influjos del discurso imperial. Se trataría de romper el carácter monolítico de la antigua *episteme*, no a través de la consolidación de las formas discursivas alternativas en tanto que entidades tan impenetrables como el propio discurso original, sino mediante la búsqueda de la permeabilidad de ambos sistemas discursivos a través de las formas enriquecedoras del diálogo. Es lo que Said denomina, utilizando uno de esos símiles musicales tan de su agrado, *método del contrapunto*.¹⁹

En esta tesitura, dos son los grandes conceptos que, como herencia del discurso imperial, pueden poner en peligro el carácter emancipador de los discursos de resistencia, así como la posibilidad de establecer las bases para el diálogo entre civilizaciones y pueblos: el principio de identidad y el nacionalismo acrítico²⁰. En primer lugar, el principio de identidad se había manifestado como una de las bases del discurso imperial, a través de esa dialéctica óptica negativa que había dividido el mundo entre nosotros (*los que somos, los domina-*

dores) y ellos (*los que no son, los dominados*), erigiendo, de esta forma, una concepción totalizadora, reductora, lineal y jerárquica de la identidad, profundamente interesada, en la medida en que su objetivo último no era sino justificar las prácticas de explotación de los territorios y de los pueblos colonizados. En esta tesitura, el reforzamiento de los rasgos identitarios se concebía como la mejor fórmula para mantener vigentes los mecanismos de sometimiento militar, económico, social y político (*cuanto más seamos lo que somos, más dominadores seremos, al mismo tiempo que, cuanto más no sean ellos lo que nosotros somos, más dominados serán*). Desde el punto de vista cultural, el afianzamiento del concepto de identidad provoca la creación de estructuras monolíticas que sólo conciben la comunicación con aquellas entidades que manifiesten elementos compartidos de identidad, pero que, al mismo tiempo, se muestran incapaces de reconocer o asimilar cualquier atisbo de diferencia. El poder otorgado al principio de identidad sedujo a gran parte de los creadores de los distintos discursos de resistencia, por lo que se afanaron en constituir nuevas identidades autóctonas que pudieran hacer frente a la identidad imperial. Se trataba de intentar redescubrir todo aquello que había sido suprimido del pasado, en un intento de *reimaginar* qué habría sido de las colonias, si se pudiera desgajar el peso de la dominación cultural. Por esta razón, una de las primeras tareas de la cultura de resistencia fue volver a nombrar la propia tierra, esto es, redefinir los contornos geográficos que habían sido moldeados en vir-

tud de los intereses de las potencias imperiales. Se crea, así, en palabras de Said, toda una «imagería nacionalista de identidad descolonizada»²¹, que, en la mayoría de los casos, conduce a estos movimientos identitarios a la vuelta a una metafísica de las esencias, de herencia imperial, que dará lugar al llamado *nativismo*. Said se muestra muy crítico con estas formulaciones basadas en la identidad ya que, en su opinión, suponen aceptar, al extremo, las consecuencias del imperialismo, en la medida en que se entregan a unas *esencializaciones identitarias* cuyo último objetivo no es el consenso ni el diálogo, sino el enfrentamiento continuo y el disenso infructífero, deseado y buscado, desde siempre, por el *hegemón* imperial²². En opinión del autor palestino, el nativismo no es la única opción para reaccionar frente al imperialismo, existe la posibilidad de crear un mundo plural, en el que persistan las posibilidades de liberación, no sólo de los antaño dominados, sino también de los propios dominadores, sin desembocar en la exclusión radical de todo aquello que se considere diferente o simplemente *otro*, al no coincidir con los estrechos límites definidos por los contornos ópticos de la identidad propia.

En el plano político, la principal consecuencia del principio de identidad es el surgimiento del nacionalismo acrítico, que no supone sino el adoctrinamiento en una identidad excluyente, llevado a cabo por parte de una sociedad política que utiliza esta herramienta conceptual para engullir a la sociedad civil. El nacionalismo acrítico y excluyente se caracteriza por la puesta en práctica de una serie de elementos que impiden

cualquier posibilidad de diálogo entre pueblos y que dan lugar, en los territorios antiguamente colonizados, a un nacionalismo defensivo, reactivo y con rasgos marcadamente paranoides, manifestados en el patriotismo, el solipsismo relativista, el autoritarismo social y la agresividad sin restricción hacia todo lo que se considere no nacional, lo diferente o lo otro. En la práctica, amparándose en el nacionalismo, los antiguos movimientos de liberación acabaron consolidando regímenes dictatoriales que no hicieron sino reproducir, en el interior de cada territorio, las antiguas formas impuestas por el poder imperial. El nacionalismo se convirtió en el mecanismo ideológico utilizado por las élites para acceder al poder, evitando, al mismo tiempo, enfrentarse a los auténticos problemas de los pueblos colonizados: las disparidades económicas, la injusticia social o el acceso a la educación, entre otros. El resultado de toda esta dinámica es, para Said, realmente desesperanzador. Se ha ido imponiendo una especie de tribalismo que renueva el discurso imperial y en el que un Occidente monolítico y esencialista se enfrenta a toda una diversidad de esencialismos nacionalistas, que han ido derivando hacia fórmulas raciales o religiosas, creadas a través de renovados imaginarios sociales heredados del *hegemon* imperial. En estas coordenadas, la mayor parte de las fisuras que se declaran, en un primer momento, liberadoras, acaban por asumir las estructuras de poder y sumisión contra las que surgieron, en la medida en que la voluntad de oposición se institucionaliza, la marginalidad inicial se torna separa-

tismo y la resistencia crítica se convierte en esencialismo dogmático. Además, estas teorías esencialistas impiden el conocimiento mutuo, ya que suponen un obstáculo difícil de salvar para acceder a la auténtica vía que permitiría el diálogo entre culturas y pueblos: una política interpretativa que, asimilando la técnica musical del contrapunto, haga concurrentes la multiplicidad de visiones y experiencias culturales que coexisten en el mundo contemporáneo.

Ahora bien, que las circunstancias sean difíciles no significa, como pensaba Foucault, que los obstáculos sean insalvables. También existe un nacionalismo crítico que busca el consenso entre culturas y pueblos y que supone la auténtica tendencia de liberación humana que surge como resistencia tanto frente al imperio como ante sus herederos, los nacionalismos acríticos y excluyentes. Said reconoce que el nacionalismo desempeñó una función esencial como fuerza liberadora, pero ve necesario que, una vez adquirida la independencia, se desarrollen nuevas e imaginativas reconceptualizaciones de la sociedad y la cultura que eviten la recaída en las antiguas injusticias, basadas en la sumisión y la dominación, propias del imperialismo.

4. Del choque ontológico entre civilizaciones al diálogo entre pueblos y culturas

En estas coordenadas, no resulta sorprendente el interés despertado por el

inicial artículo de Samuel Huntington, publicado en 1993 en la revista *Foreign Affairs*, convertido luego, en 1995, en un libro, en palabras de Said, «pesadamente ineficaz», en donde éste plantea el *choque de civilizaciones*, como el rasgo más determinante de nuestro tiempo²³. El pensamiento de Huntington supone una nueva reformulación del antiguo modelo del *hegemón epistémico* imperial, sustentado en la autorreferencialidad discursiva enmascarada bajo un supuesto manto de análisis objetivo que impregna a sus objetos de ese halo óntico monolítico, inamovible y absolutamente impermeable de las identidades establecidas y que, en consecuencia, desemboca en la imposibilidad absoluta del diálogo entre entidades discursivas en las que no se admite el disenso ni la diferencia. Por esta razón, para Huntington, el escenario actual no es sino el resultado de las distintas fisuras surgidas, por fuerzas tanto externas como internas, en el seno de *hegemón* imperial y que desencadenan una lucha permanente entre diversos sistemas culturales y políticos que luchan por arrebatar la soberanía al modelo occidental. La asunción de la noción dominio y supremacía, por parte de los otros modelos que se ofrecían como posibles alternativas, provoca que el resultado ineludible del contacto entre culturas y pueblos no sea sino el conflicto y la lucha. Huntington se esfuerza, en todo momento, no sólo en mantener vivos los elementos esenciales del *hegemón epistémico* imperial, sino en intentar que éstos sigan favoreciendo a sus creadores originales: las grandes potencias occidentales, con los Estados

Unidos de América como gran valedor actual de la herencia imperial. En esta línea, se preocupa mucho de aconsejar lo que Occidente puede y debe hacer para seguir siendo fuerte y mantener a sus oponentes débiles y divididos, esto es, cómo conseguir que Occidente se consolide en el ámbito del *ser*, manteniendo al resto del mundo en el reducto del *no ser*.

Utilizando las armas del periodismo populista y demagógico, revestido de un aura pseudocientífica por autores como B. Lewis, auténtico creador de la expresión *choque de civilizaciones*, Huntington, en palabras de Said, va escogiendo las opiniones que resaltan la belicosidad y la predisposición hacia el conflicto, en lugar de favorecer la verdadera comprensión y el modelo de cooperación entre pueblos necesario para nuestro planeta²⁴. Con tal fin, y bajo la égida de B. Lewis, utiliza todo ese amplio abanico de herramientas conceptuales que, desde hacía ya algo más de dos siglos, se habían mostrado como más apropiadas para la creación de un imaginario social propicio para la legitimación de los excesos e intereses espurios del *hegemón* imperial: las generalizaciones vagas, las interpretaciones distorsionadas de los hechos históricos o la ontologización de entidades ficticias, entre otras. De esta forma, lleva a cabo una técnica discursiva hegemónica que Said denomina *poética de la gerencia*, como estrategia que consiste en suponer la existencia de entidades metafóricas estables y perfectamente definidas, llamadas civilizaciones, que, dada su absoluta limitación conceptual, pueden

ser manipuladas por Huntington a su antojo. Con estos procedimientos discursivos, basados en la identidad y el conflicto, se busca que cada una de las múltiples culturas se conciba a sí misma como más poderosa, cuanto más se encuentre encerrada en unos estrechos límites que considera propios, pero que no son sino el vestigio del enclaustramiento discursivo provocado por el *hegemón epistémico* imperial, que, ante la posibilidad de su desintegración como discurso único, desarrolla mecanismos que impidan la auténtica creación de discursos alternativos mediante la vía del diálogo y de la permeabilidad ante las diferencias. El resultado de todo este proceso de manipulación cultural, con claros objetivos políticos, no es sino reinstaurar la antigua idea de la existencia de las civilizaciones como entidades monolíticas y homogéneas y su posterior división en dos grandes categorías ontológicas: *las que son y deben dominar y las que no son y deben ser dominadas*. Actitudes como las de Huntington favorecen en la actualidad

«(...) lo cotidiano que ha llegado a ser entre la gente común expresarse en nombre de vastas, y en mi opinión vagas y manipulables, abstracciones como Occidente, la cultura japonesa o eslava, el Islam o el Confucionismo; etiquetas que reducen las religiones, las razas y los rasgos étnicos a ideologías que son considerablemente más burdas y provocativas que las de Gobineau y Renan de hace ciento cincuenta años. Por extraño que pueda parecer, estos ejemplos de crecimiento inusitado de la psicología de grupo no son nuevos, y, en verdad, no son edificantes en absoluto».²⁵

En esta tesitura, en opinión de Said, el mundo actual se encuentra en una encrucijada en la que se le ofrecen dos alternativas. Por un lado, la de aquellos que defienden la necesidad de establecer un modelo general de integración y armonía entre los pueblos y, por otro, la línea de pensamiento que sostiene que todas las civilizaciones se configuran sobre un sustrato de identidad tan consistente e impermeable que, en el momento en que entran en contacto con otras, para continuar en su ser y no verse amenazadas, desarrollan todos los cauces de acción que les permitan imponerse sobre las demás, evitando, a toda costa, ser dominadas. Esta segunda vía es, para Said, la elegida por el *discurso oficial*. Los portavoces de este discurso intentan expresar, de forma totalizadora y reduccionista, amplios conceptos como la voluntad general o la ética común, bajo la suposición de que existe un único hilo argumental sobre el que se sustenta toda la inabarcable diversidad cultural que se encierra bajo la etiqueta omnicompreensiva que da nombre a una civilización, excluyendo, en todo momento, todo lo que se considera extraño o ajeno a la misma, aun cuando se haya forjado en el lugar más profundo de sus entrañas hegemónicas. Pero, además del discurso oficial, hay culturas disidentes, alternativas, no ortodoxas o heterodoxas que cobijan en su seno infinidad de formulaciones no autoritarias. Es lo que Said denomina *contracultura*, «un conjunto de prácticas asociadas con diferentes clases de marginados; los pobres, los inmigrantes, los bohemios, los trabajadores, los rebeldes o los artistas».²⁶ Los

debates provocados por estas fisuras en el sistema desautorizan la idea monolítica de esa identidad inamovible inherente a los pueblos y las culturas y que desencadena el supuestamente inevitable choque de civilizaciones, descubriendo, mediante un elaborado proceso *deconstructivo*, realizado desde múltiples frentes, el componente de fantasía, manipulación, ficción y construcción interesada, que se oculta tras la idea de identidad.

Considerar las culturas como entidades encerradas en los límites estrictos delineados por el peso de una supuesta tradición inamovible no es sino una falacia intelectual surgida por la necesidad de legitimar estrategias políticas y militares basadas en el conflicto, para encubrir los intereses económicos subyacentes perseguidos por las élites corporativas que intentan imponer su ley, por encima de la auténtica voluntad de las naciones y pueblos. Con esta finalidad, utilizan sus poderosos medios de propaganda para imponer como tradición todo un conglomerado de mentiras afines a sus intereses, cuando, por el contrario, si algo caracteriza a las culturas, no es su ensimismamiento ontológico identitario, sino su continua permeabilidad a los influjos de otras culturas. No existe ese supuesto consenso universal sobre el contenido intangible de una cultura. Los considerados rasgos de identidad son, en realidad, creaciones *a posteriori* que intentan ocultar el carácter esencialmente híbrido y mestizo de toda cultura. No existen civilizaciones idénticas a sí mismas, erigidas sobre unos componentes de identidad universalmente válidos, en el seno de su

monolítica cultura subyacente. Para Said, los «elementos objetivos comunes» que, según Huntington, permite identificar las civilizaciones a partir de su cultura única, son categorías inventadas, carentes, por completo, de sentido²⁷. No hay culturas o civilizaciones homogéneas, aisladas o excluyentes. Todas las culturas y civilizaciones «constituyen un inmenso todo cuyos contornos exactos son imposibles de abarcar», por lo que el rasgo más característico de las mismas no es la exclusión, sino la integración. Así pues, frente a los que apuestan por crear espacios ficticios de conflicto, con la finalidad de favorecer las dinámicas de expansión económica y militar más afines a sus intereses, Said defiende la necesidad de desarrollar:

«...una nueva mentalidad global que sea capaz de detectar los peligros a los que nos enfrentamos como raza humana. Estos peligros incluyen el empobrecimiento de la mayor parte de la población del globo, la emergencia de virulentos sentimientos locales, nacionales, étnicos y religiosos (...), la debilidad de los procesos de alfabetización, el surgimiento de un nuevo analfabetismo basado en los medios de comunicación electrónicos, la televisión y las nuevas autopistas de la información global y la fragmentación y la amenaza de la desaparición de las grandes narrativas de emancipación e ilustración».²⁸

Se trataría, en definitiva, de disolver las falaces barreras culturales que conducen a una concepción de la globalización basada en la sumisión y la imposición. Esta tarea exige desmontar la concepción identitaria de las civilizaciones y las

culturas y demostrar que estas descripciones no se corresponden con el comportamiento real de las mismas, sino que forman parte de un elaborado plan de incitación al conflicto, con la finalidad de legitimar actitudes políticas de raíz autoritaria que, en ese clima de enfrentamiento permanente, se consideran imprescindibles. En este punto, es esen-

cial el desarrollo de la técnica del *contrapunto*, esto es, la elaboración multipolar de discursos alternativos que, liberándose del poder hegemónico del discurso dominante, faciliten la creación de espacios de representación híbridos y mestizos, como sustrato inherente al genuino diálogo democrático y emancipador.

Notas

¹ Said, E., *Beginnings: Intention and Method*, Granta Books, London, 1997.

² *Ibid.*, pp. 3-5.

³ *Ibid.*, p. 337.

⁴ Said, E., «Foucault and the Imagination of Power», *Reflection on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, pp. 239-245.

⁵ Said, E., *Beginnings...*, *op. cit.*, p. 332.

⁶ Said, E., «Foucault and the Imagination of Power», *op. cit.*, p. 242.

⁷ Said, E., *Beginnings...*, *op. cit.*, p. 374.

⁸ Said, E., «Foucault and the Imagination of Power», *op. cit.*, p. 244.

⁹ Said, E., *Beginnings...*, *op. cit.*, p. 381.

¹⁰ Said, E., *Orientalism*, Penguin Books, London, 2003, p. 3.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹² *Ibid.*, pp. 69-73. Para Said, las raíces de este discurso de dominación se encuentran en Napoleón quien, en un discurso pronunciado en Alejandría en 1798, llegó a afirmar que «nous sommes les vrais musulmans», es decir, que los franceses *eran* lo que los propios egipcios *no eran*, intentando demostrar que los ejércitos napoleónicos combatían por el Islam y admiraban el Corán, al mismo tiempo que presionaba a los imanes para que interpretaran los textos sagrados a favor de sus operaciones de conquista. Curiosamente, y anticipando estrategias políti-

cas contemporáneas, Napoleón llegó a redactar un *Manifiesto* con el que buscaba excitar el fanatismo musulmán, con el objetivo de crear una situación de conflicto que les llevara a enfrentarse a los rusos ortodoxos.

¹³ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴ Said, E., *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1994.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 35-36.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 55-56.

¹⁷ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 56-58.

¹⁹ *Ibid.*, p. 234.

²⁰ *Ibid.*, pp. xxvi-xxix.

²¹ *Ibid.*, p. 273. Véase, igualmente, Said, E., «Fantasy's Role in the Making of Nations», *Reflection on Exile and Other Essays*, *op. cit.*, pp. 493-499.

²² Said, E., «Nationalism, Human Rights and Interpretation», *Reflection on Exile and Other Essays*, *op. cit.*, pp. 411-436. En este texto, Said afirma: «(...) el discurso de identidad nacional era, si no el primero, al menos uno de los más importantes elementos del armazón del poder y del celo legitimador, defendido por los teóricos y los administradores imperiales» p. 418.

²³ Said, E., «The Clash of Definitions. On Samuel Huntington», en *Reflection on Exile and Other Essays*, *op. cit.*, pp. 569-590.

²⁴ *Ibid.*, pp. 571-572.

²⁵ *Ibid.*, p. 574.

²⁶ *Ibid.*, p. 578.

²⁷ Said, tal y como había demostrado, de forma extensamente documentada, en su obra *Covering Islam* (Routledge and Keagan Paul, 1981) pone, como ejemplo, la descripción de la civilización islámica como «una cons-

trucción fabricada para fomentar sentimientos de hostilidad y antipatía contra una parte del mundo que se manifiesta como de una singular importancia estratégica por su petróleo, su amenazadora cercanía al mundo cristiano y su formidable historia de competencia con Occidente», *Ibid.*, p. 586.

²⁸ *Ibid.*, p. 589.

AUTONOMÍA, TOLERANCIA Y CIVILIZACIÓN

AUTONOMY, TOLERANCE AND CIVILIZATION

Jesús Navarro Reyes
Universidad de Sevilla
E.mail: jnr@us.es

Recibido: febrero de 2011.
Aceptado: mayo de 2011.

Palabras clave: Autonomía, tolerancia, choque de civilizaciones, cultura, identidad humana
Key words: Autonomy, tolerance, clash of civilizations, culture, human identity

Resumen: En este artículo analizo las posiciones contrapuestas de Samuel P. Huntington y Tzvetan Todorov acerca del llamado ‘choque de civilizaciones’. Aun defendiendo la posición de Todorov, dirijo dos críticas a su planteamiento. En primer lugar, sostengo que la distinción entre «civilización» y «cultura» ha de ser preservada, pues se trata de conceptos que pertenecen a distintas categorías, y ambos tienen un interesante poder explicativo. En segundo lugar, cuestiono que el modelo de convivencia que defiende Todorov, apoyado sobre los pilares de la autonomía y la tolerancia, sea tan neutro y susceptible de universalización como él lo plantea. Por el contrario, sostengo que se concreta necesariamente en un modelo de identidad humana muy específico y no exento de controversia, cuyos rasgos describo aquí.

Abstract: In this paper I analyse Samuel P. Huntington’s and Tzvetan Todorov’s opposed opinions on the so called ‘clash of civilisations’. I defend Todorov’s views, but my aim here is to level two pieces of criticism at his position. Firstly, I claim that the distinction between «civilization» and «culture» ought to be preserved, since each concept belongs to a different category, and both of them are valuable from an explanatory point of view. Secondly, I question that the model of coexistence defended by Todorov—which is based on the respect for autonomy and tolerance—is so neutral as he believes, and so susceptible to be universalised. On the contrary, I claim that it is necessarily fulfilled in a very specific and controversial conception of human identity, whose main traits I describe here.

1.

¿Cuál es la mejor manera de describir la situación internacional actual? ¿Estamos ante un choque entre civilizaciones irreconciliables, o más bien asistimos al enfrentamiento de *la* civilización con *la* barbarie, pudiendo ambas tener lugar en unas culturas o en otras? Samuel P. Huntington defendió a mediados de los noventa la primera de estas dos posibilidades, sosteniendo que, tras el fin de la guerra fría y la caída del bloque del Este, el mundo se encontraba ante una nueva coyuntura donde quedarían enfrentadas distintas civilizaciones, dominadas por concepciones religiosas antagónicas¹. La tesis ha gozado desde entonces de gran popularidad y, a pesar de haber recibido duras críticas desde el primer momento, hay quien sostiene incluso que se ha convertido en el paradigma dominante a la hora de analizar el contexto internacional. Y lo cierto es que, a primera vista, parece que los eventos de la *era Bush*, desde el 11 de septiembre hasta las guerras de Afganistán e Irak y los atentados de Londres y Madrid, no sólo hayan dado la razón a Huntington, sino que incluso le hayan otorgado cierto carácter profético, fundamentalmente en lo referente al enfrentamiento entre las civilizaciones occidental y musulmana. No obstante, es posible que estemos, al menos en parte, ante una de esas profecías que contribuyen perversamente a su propio cumplimiento. ¿Es la idea del choque de civilizaciones una descripción correcta de la situación actual? La respuesta es incierta, pero una cosa es segura: la idea de que *esa* es la descripción correcta ha comenzado a formar parte del ima-

ginario colectivo, constituyendo un prejuicio determinante a todos los niveles, desde la alta política internacional hasta las relaciones con nuestros vecinos de barrio.

Más recientemente, Tzvetan Todorov ha criticado el análisis de Huntington, denunciando los límites y peligros de esta concepción beligerante de las relaciones interculturales². En lugar de presentar la situación como un enconado enfrentamiento entre civilizaciones irreconciliables, Todorov propone comprenderla apelando a la distinción entre la civilización y la barbarie. La palabra «civilización», sostiene Todorov, es ambigua, teniendo dos significados profundamente distintos según la usemos en plural o en singular. En plural viene a significar algo parecido a «cultura»: hay distintas civilizaciones o culturas en el mundo, cada una de ellas con su propia idiosincrasia particular. En singular, en cambio, apela a un valor que en sí mismo no corresponde más a una cultura que a otra, siendo un concepto transcultural que se contrapone al de barbarie. *Dentro* de cada cultura está la posibilidad de ser civilizado o de ser bárbaro y, en ese sentido, sólo hay *una* civilización: aquella a la que pertenecen las personas *civilizadas*, sean de la cultura que sean. ¿Cómo hablar de *la* civilización, habida cuenta de la manifiesta diversidad de culturas y tradiciones que pueblan nuestro planeta? ¿Hay algún concepto de civilización (en singular) que pueda atravesar transversalmente las distintas civilizaciones (en plural)? Lo hay, según Todorov, y el rasgo definitorio de este concepto de lo civilizado es el respeto al otro: la aceptación de que el otro

forma parte también del ámbito de lo humano. Negar al otro, por el contrario, es lo que caracteriza a la barbarie: algo muy extendido, lamentablemente, entre las distintas civilizaciones actuales, incluida la occidental.

El cambio léxico propuesto por Todorov obliga a reconsiderar toda la escena. Frente al choque de civilizaciones abocadas al enfrentamiento, Todorov defiende la posibilidad del encuentro entre distintas culturas en el seno de *la* civilización: un encuentro regido por la decisión de respetar las diferencias y no excluir al otro. *La* civilización, en este sentido, sería un valor transcultural, y no un rasgo cultural específico, destinado en principio a ser aplicado universalmente. Su defensa más explícita y razonada es, con toda probabilidad, el legado de la Ilustración, y como tal su denominación de origen es europea; pero este hecho es meramente histórico y contingente. La idea en sí no es más europea que árabe, judía, china o africana, y define el marco en el que es posible el encuentro entre las distintas culturas o civilizaciones. De ser correcto el marco descrito por Todorov, el esfuerzo por extender *la* civilización no respondería a un afán colonizador, ni perseguiría la negación de las civilizaciones bárbaras en beneficio de la civilización ilustrada, sino que aspiraría a reconciliar las distintas culturas bajo un marco común, desprovisto de idiosincrasia propia.

Creo que la propuesta de Todorov es encomiable, sobre todo porque apuesta decididamente por la convivencia como horizonte de futuro, frente a la condena a la beligerancia que parece implicar la

perspectiva de Huntington (a pesar de su breve y poco convincente exhortación final al mutuo entendimiento pacífico entre los pueblos)³. Aun coincidiendo en líneas generales con el planteamiento de Todorov, es mi intención en el presente artículo dirigirle dos objeciones. En primer lugar, quisiera cuestionar la identificación que establece entre la noción de civilización y la de cultura, pues borra una distinción que, en mi opinión, debería mantenerse. En segundo lugar, discutiré hasta qué punto el modelo de convivencia social basado en la autonomía y la tolerancia por el que aboga Todorov es efectivamente susceptible de ser exportado más allá de la civilización occidental sin que ello sea asumido como una imposición colonizadora por parte de las sociedades a hayan de recibirlo. Sostendré en este segundo punto que el éxito del modelo de autonomía y tolerancia que rige nuestras sociedades occidentales responde a un modelo específico de identidad humana que no es tan fácilmente extrapolable, y que no está exento de controversia incluso dentro de la propia civilización occidental.

2.

No creo que la identificación que establece Todorov entre civilizaciones (en plural) y culturas sea adecuada⁴. En nuestro uso ordinario, la palabra civilización parece estar reservada para marcos espaciales y temporales más amplios, pues una misma civilización puede englobar muchas culturas, tanto en sucesión diacrónica como en coexistencia sincrónica. Por ejemplo: sería sin duda exagerado y ampuloso hablar de

la «civilización» española, británica o francesa, mientras que no resulta extraño referirnos a ellas como «culturas». Parece más apropiado en este caso reservar la expresión «civilización» para una unidad que las englobe a todas ellas, la civilización occidental, asumiendo que ésta está compuesta por un conjunto de culturas muy diferentes. Reconocemos con cierta facilidad, por ejemplo, que tanto los griegos clásicos como la actual Unión Europea pertenecen a una misma civilización, a pesar de tratarse de culturas muy distintas, en la que también se encuentran Europa feudal del Medioevo o la Alemania Nazi (por mucho que ésta represente el paradigma de *lo incivilizado*). Y esta civilización es distinguible a su vez de otras. Un caso extremo e inapelable es la América precolombina, donde distintas culturas se sucedieron en el tiempo, o convivieron entre ellas, en un marco específico, debido a un aislamiento radical. Normalmente no existe tal grado de aislamiento (y es previsible que cada vez exista menos), pero el hecho de que en el resto de los casos haya habido a lo largo de la historia intercambios más o menos constantes no debe incitarnos a abandonar completamente la distinción entre civilización y cultura, que está muy presente tanto en los usos ordinarios como en los académicos.

Ahora bien: a pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, no diría que la diferencia a la que responde esta distinción sea mera cuestión de grado o de tamaño. Las civilizaciones no son culturas amplias, como si pudiéramos pasar del concepto de cultura al de civilización empleando un criterio más laxo en

el tiempo, en el espacio, o en la atribución de ciertos rasgos definitorios. Esto salta a la vista si vemos que, por ejemplo, parece natural hablar de «la civilización de la isla de Pascua», mientras que, como veíamos antes, hablar de «la civilización española» resulta exagerado. Una civilización no es una cultura identificada de modo laxo, de manera que englobe muchas pequeñas culturas en un ámbito mayor de aplicación: no es ahí donde reside la diferencia entre estos dos conceptos. Por el contrario, parece más acertado sostener que las culturas nacen, se desarrollan y mueren *en* el seno de civilizaciones, y que las civilizaciones se concretan siempre, a cada momento, en una o un conjunto de culturas, sin que su sucesión o variabilidad implique necesariamente una ruptura civilizatoria. Se trata de dos niveles de articulación distintos, dos *categorías* diferentes, de modo que la confusión de ambos conceptos sería un caso de *error categorial*. Del mismo modo que una sociedad puede compartir una cultura, pero no puede *ser* una cultura, una cultura no puede sencillamente *ser* una civilización. Estos conceptos pertenecen a categorías diferentes: las culturas se dan en el seno de civilizaciones, que les aportan una articulación histórica, concatenando sus devenires en una cierta continuidad, más o menos interna, de causas y efectos.

Lo cierto es que no parece que el concepto de civilización, a diferencia del de cultura, esté determinado por la unidad y estabilidad de rasgos definitorios. No es la permanencia de ciertas características culturales lo que permite seguir hablando de una misma civilización por

encima de las culturas que la componen a lo largo del tiempo: es más bien la posibilidad de enlazar esta sucesión de rasgos en una unidad narrativa, una historia común que responde prioritariamente a un despliegue interno. Las transformaciones de una cultura, por mucho que se deban a factores internos, llegan a producir una cultura *distinta* si son lo suficientemente profundos, pues la identidad del concepto de cultura sí depende de esos rasgos. En cambio, no parece que los cambios culturales que sufra una civilización, por muy profundos que sean, hayan de implicar que nos encontramos ante una civilización diferente si ha habido la suficiente continuidad histórica, y la transformación ha respondido a un dinamismo prioritariamente interno a la propia civilización de que se trate. La identidad de cada civilización depende de la concatenación de sus momentos históricos, mientras que la identidad de cada cultura depende de la estabilidad de los rasgos que la caracterizan en cada momento.

Por supuesto, también las civilizaciones, al igual que las culturas, están sujetas al intercambio y la relación constante con otras civilizaciones, de modo que el carácter estrictamente interno de su despliegue siempre resultará problemático (excepto en casos puntuales de aislamiento, como el antes señalado). En este sentido, la crítica de Todorov al esencialismo de Huntington es perfectamente pertinente⁵. Pero que haya cruces históricos entre distintas civilizaciones, no quiere decir que no existan las civilizaciones mismas (como tampoco el hecho de que existan préstamos entre

las culturas niega la existencia de éstas). Tales mescolanzas hacen que en ocasiones no sea tarea fácil atribuir una cultura en particular a una determinada civilización o a otra: hay culturas 'criollas', que precisamente emergen de esos encuentros. Pero sería difícil imaginar una cultura que no emergiera en el seno de *ninguna* civilización.

Puesto que de hecho están en constante intercambio y sus identidades no son puras, la cuestión de si existen efectivamente distintas civilizaciones puede ser controvertible; pero no creo que lo sea mucho más que el hecho mismo de si efectivamente existen *culturas*. En ambos planos habría que huir del esencialismo cerrado, intentando no considerar los conceptos como tipos naturales más allá de la nebulosa de datos concretos en los que han de ser aplicados. No creo que las distintas civilizaciones respondan a espíritus particulares, que hayan estado ahí desde siempre ni hayan de persistir hasta el fin de los tiempos. Probablemente la idea de civilización no sea más que un constructo simplificador y algo artificioso con el que intentamos comprender una realidad compleja y heterogénea. Pero, como digo, no es muy distinta la situación del concepto de cultura, pues también las culturas tienen márgenes imprecisos e identidades precarias. Estando ambas nociones sujetas a las mismas salvedades, me parece que aun así es útil mantenerlas las dos, pues ignorando que las culturas se inscriben en civilizaciones estaríamos perdiendo el poder explicativo de este último concepto, que no parece despreciable. Y es que sólo si somos capaces de articular na-

rrativamente las distintas culturas en el marco de civilizaciones estaremos en condiciones de acceder a las claves de su devenir histórico. Puede que al final del trayecto haya que abandonar esos conceptos que nos han ayudado a comprenderlo, pero probablemente no habríamos podido recorrerlo sin ellos.

Las culturas se articulan por tanto en civilizaciones que, nos guste o no, pueden chocar entre sí de manera más o menos violenta y, por desgracia, la historia nos puede proporcionar no pocos ejemplos. Éste fue sin duda el caso de la conquista de América, y probablemente también el de las cruzadas, o el de los conflictos colonialistas de los siglos XIX y XX. Cabría esperar que el enfrentamiento entre distintas civilizaciones fuera más virulento que el de las meras culturas en el seno de una misma civilización, al ser más radicales las diferencias entre los adversarios, pero la historia nos indica tozudamente lo contrario: los enfrentamientos más enconados, violentos y letales que ha conocido la humanidad se han dado generalmente en el seno de una misma civilización, o al menos han tenido ahí su origen, y ambas guerras mundiales son ejemplos patentes. Aún hoy, la mayoría de los conflictos donde se desangra la humanidad suelen ser guerras civiles, conflictos locales que ni siquiera suelen llegar a la primera plana de los periódicos más que en momentos muy puntuales. Y no ha de extrañar que así sea, pues lo cierto es que sólo donde hay coincidencia en algún sentido puede también haber choque, y precisamente por el hecho de que la coincidencia es menor, también se

minimiza la posibilidad del enfrentamiento entre distintas civilizaciones.

En cualquier caso, hay un punto en el que Todorov está cargado de razón⁶: los motivos que están en el origen de las guerras no suelen ser de carácter cultural ni, podríamos añadir, civilizatorio. No es la cultura, ni en concreto la religión, como plantea Huntington⁷, lo que suele provocar los conflictos, sino que éstas suelen ser más bien la fachada para otro tipo de motivaciones menos confesables. Incluso en los casos de supuestas *guerras de religión*, suelen ser causas económicas y estratégicas las que en realidad están produciendo el enfrentamiento. La infraestructura del poder, por decirlo al modo marxista, suele determinar el curso de la historia, no siendo la superestructura de las ideas en muchas ocasiones más que un mero epifenómeno: ideología puesta al servicio de unos intereses que no suelen ser tan elevados como nos gustaría reconocer. Por eso hay que evitar ante todo que las motivaciones económicas y estratégicas usen como excusa los enfrentamientos entre civilizaciones o culturas para justificar la guerra y la violencia. En este sentido es cierto que el planteamiento de Huntington está profundamente equivocado al localizar las razones del supuesto choque en un nivel que, probablemente, corresponda más al de la justificación ideológica que al de las verdaderas motivaciones.

3.

Aunque, como digo, creo que convendría preservar el sentido de «civilizaciones» (en plural) como algo distinto de

«culturas», me parece pertinente la distinción que realiza Todorov entre «civilizaciones» (en plural) y «civilización» (en singular). Ser civilizado en este sentido no estaría determinado por la pertenencia a una civilización en particular, ni mucho menos a una cultura, sino por contraposición a la barbarie. Ser civilizado es ser capaz de aceptar la diferencia del otro, no negarle su humanidad. Todorov se empeña loablemente en mostrar que en todas las culturas (y, podríamos añadir, en todas las civilizaciones, si efectivamente mantenemos la distinción) hay una tendencia al reconocimiento del otro (incluida sin duda la civilización musulmana, a pesar de que haya sido tan denostada desde algunos ámbitos occidentales por su supuesta tendencia a la barbarie). El valor de la aceptación de la diferencia no tiene marchamo cultural específico, no pertenece idiosincráticamente a una civilización en concreto más que a las otras, sino que es un rasgo localizable en toda forma cultural: un valor que, de un modo u otro, está presente en todas las culturas (y este «de un modo u otro», como quisiera señalar a continuación, es importante). Del mismo modo, tampoco puede negarse lo contrario: que también hay barbarie *dentro* de cada civilización, en la medida en que cada una de ellas tiene pulsiones que incitan a negar la diferencia. También la civilización europea, en las culturas que actualmente la componen, está marcada por esa tendencia a la negación del otro. El libro de Todorov está plagado de análisis perspicaces de distintos episodios recientes donde se ha dado rienda suelta a esta tendencia xenófoba, que forma

parte constitutiva de nuestra propia tradición. Lo distintivo de nuestro momento histórico no es que la civilización europea haya logrado eliminar el instinto de la barbarie, sino que hemos sido capaces de articular ese instinto en un marco de convivencia especialmente exitoso. Dicho marco se ve constantemente amenazado por la pulsión bárbara a la exclusión del otro –y, correlativamente, a la depuración del *mismo*–; una pulsión que, mal que nos pese, suele venir tanto de dentro como de fuera –tanto de nosotros mismos como de los otros–.

Ese marco de convivencia se construye sobre dos pilares que en los países occidentales nos parecen hoy irrenunciables: la autonomía individual y la tolerancia social. Gracias al primer pilar, cada cual tiene derecho a elegir libremente los componentes de su propia identidad en todos los ámbitos: desde la política hasta la religión, desde la moralidad hasta los hábitos de consumo. Gracias al segundo, se establece un entramado normativo, sostenido por un estado aconfesional, que evita que la libertad de cada individuo interfiera con la de los demás. Autonomía absoluta con respecto a la propia identidad –que queda abierta al libre desarrollo que cada cual quiera darle–, unida a una tolerancia históricamente inusitada con respecto a las elecciones de los demás: ésta es, a grandes rasgos, nuestra receta para haber conseguido una convivencia pacífica duradera. El marco legal queda así desvinculado no sólo de la religión, sino incluso de la moralidad, en la medida en que las opciones que tome cada ciudadano en su foro interno no afecten a

sus conciudadanos. Las leyes del estado en los países occidentales no aspiran ya a perfeccionar nuestras almas, ni a purificar nuestra moral: se limitan a articular nuestra convivencia⁸.

Frente al inevitable choque de civilizaciones planteado por Huntington, basado en las diferentes opciones identitarias de cada sociedad, y con un enfoque prioritario en la problemática religiosa, Todorov defiende abiertamente la universalidad de este marco de autonomía y tolerancia. Su concreción en un sistema normativo y un nuevo orden político fueron, difícil es dudarlo, el fruto de la Ilustración europea; pero esa procedencia, según Todorov, no debería de ser obstáculo para que aspiremos legítimamente a extenderlo más allá de esos límites. Tiene raíces culturales específicas, aunque sólo como un hecho histórico contingente. Estableciendo una analogía aproximada con una distinción bien conocida en epistemología, podríamos decir que el origen histórico de este modelo social es una cuestión que pertenece a su *contexto de descubrimiento*, pero que es irrelevante con respecto a su *contexto de justificación*: se descubrió concretamente en la civilización occidental, pero es igualmente válido para todas. La cuestión que cabría plantearse ahora es si la aspiración a la universalidad de este modelo occidental ilustrado (autonomía y tolerancia, libertad y convivencia) no esconde en el fondo una intención colonizadora: si la integración en ese marco normativo supone o no de hecho una *occidentalización* de otras civilizaciones; si la voluntad de extender ese modelo de sociedad no es en realidad el esfuerzo de una

civilización concreta (en el sentido antes descrito) por imponerse sobre las demás; y, en definitiva, si tal proceso no implicará, probablemente, la inevitabilidad de la violencia.

4.

Probablemente Todorov tenga razón al sostener que la idea neutra y abstracta del respeto al otro, de su inclusión en el ámbito de lo humano, va más allá de las culturas, e incluso de las civilizaciones, y como tal es un elemento constitutivo de toda cultura y de toda civilización. Es probable que esa idea sea incluso condición de posibilidad de toda civilización, y que por lo tanto no sea siquiera concebible una cultura sin ella. Lo que resulta ya más discutible es que también lo sea su concreción en el marco normativo antes señalado, constituido sobre los pilares de la autonomía y la tolerancia. Sobre todo porque, como quisiera señalar a continuación, el éxito de dicho marco no responde únicamente a estas dos ideas en abstracto, sino también a un cierto modelo de la identidad humana que les es concomitante hoy en los países occidentales, y que no está exento de controversia ni siquiera dentro de éstos.

El análisis que sigue es fruto de una serie de abstracciones que algún lector podrá encontrar abusivas; y probablemente lo sean, pues dejan de lado aspectos que son determinantes. A tal lector sólo quisiera pedirle que las aceptara, por decirlo con Descartes, *metódicamente*: aunque sólo sea a modo de hipótesis transitoria que más tarde haya de ser abandonada por un análisis más

complejo. Estas abstracciones se construyen sobre una idea a la que me referiré de modo reiterado: la de *rasgo identitario*. Con este término me voy a referir a cualquier característica que defina la identidad de un individuo en una sociedad, determinando a qué grupos y subgrupos pertenece dentro de ella, en función de con quién comparte sus rasgos. El sentido es deliberadamente tan laxo que puede abarcar desde la religión hasta la vestimenta, desde las preferencias musicales hasta la opción política, desde los valores morales hasta las preferencias culinarias. Entre estos rasgos no estableceré jerarquía alguna, ni asumiré, como hace Huntington⁹, que unos son más importantes o relevantes que otros a la hora de explicar el comportamiento humano. Creo que asumir este nivel de abstracción, por mucho que pueda parecer evidentemente falso y simplificador, nos puede permitir comprender ciertos aspectos esenciales del fenómeno que quisiera describir.

La civilización occidental está desarrollando una manera de entender los rasgos identitarios que responde a una serie de características, que resumiré en cinco puntos: indeterminación, optatividad, modularidad, fluidez y reticularidad. Estos puntos esbozan una especie de ideal tácito y compartido en estas sociedades, que se va extendiendo progresivamente con ese carácter silencioso, incuestionable e incuestionado, que suelen tener los prejuicios más arraigados. Constituyen, qué duda cabe, una suerte de ideología, en el sentido de que no pretenden ser tanto una descripción correcta de lo que ocurre con nuestra

identidad como una descripción del modo como tendemos cada vez más a vivirla de modo impremeditado.

(a) Indeterminación

Tendemos a considerar cada vez más que los rasgos identitarios son el resultado de elecciones más o menos libres y autónomas: actos en los cuales ejercitamos el juicio personal a la hora de adquirirlos. Por supuesto, a nadie escapa que muchos de estos rasgos se desarrollan en nosotros antes de que siquiera tengamos uso de razón, y que por lo tanto no son propiamente el resultado de decisión alguna. Pero parece que siempre esté la posibilidad de identificarse con esos rasgos más adelante, o por el contrario abandonarlos. Que no sea fácil desembarazarse de muchos de ellos no quiere decir que no sea deseable, al menos, estar en disposición de conseguirlo, o que se nos permita intentarlo.

Rasgos que tradicionalmente se habían considerado definitivos y determinados por cuna pasan cada día a ser asumidos como opciones personales. Proliferan los ejemplos, y probablemente el más conocido sea el ideal del 'sueño americano', según el cual el lugar de origen en la escala social no determina la posición que se podrá alcanzar al final de la propia vida. Toda biografía aparece así como un folio en blanco, donde el talento y el ingenio pueden terminar transformando la miseria en fortuna (o la fortuna en miseria, pues el 'sueño americano' también es, necesariamente, su pesadilla). Del mismo modo, más

allá del ámbito económico, se considera cada vez más que los rasgos de origen no tienen por qué determinar los que se puedan adquirir en el futuro: el católico puede acabar siendo ateo, el progresista, conservador, y no hay gordura o fealdad que no pueda ser solucionada por la fuerza de la voluntad o de la técnica. Quizás el ejemplo más radical sea hoy el de la sexualidad: progresivamente, se va asumiendo que el propio género no es un rasgo determinado de origen, con el que uno no tenga más remedio que reconocerse, sino una opción personal. Y la opción no es ya la orientación sexual, sino incluso el sexo: la alternativa no es sólo si se es heterosexual u homosexual, sino incluso si se es hombre o mujer. Esa posibilidad de lo 'trans' (trans-económico, trans-sexual, trans-moral, trans-religioso,...) se extiende a todos los rasgos identitarios. Cualquiera cosa que se es, se es porque así se lo desea. Cada vez es más inasumible que exista lo absolutamente determinado, lo que no se tiene más remedio que ser, pues dicha determinación aparece como un atentado inaceptable contra la autonomía personal.

(b) Optatividad

Para que la indeterminabilidad sea factible, es preciso que haya donde elegir, y las sociedades occidentales contemporáneas multiplican las ofertas disponibles gracias a la globalización de los medios de información y comunicación. El individuo no tiene ya por qué tener limitado su ámbito de elección al espectro de alternativas que le ofrece su pro-

pia cultura, sino que está abierto en todas sus elecciones a las posibilidades más exóticas. La actitud con la que se acude a esta ingente oferta es la de un consumidor en una sociedad de libre mercado que, mediante el ejercicio de su juicio personal, *opta* entre los distintos productos identitarios que se le ofrecen para un mismo fin. Cada adquisición de un rasgo es concebido según el modelo del acto de compra: como una apelación independiente a nuestro criterio autónomo y espontáneo, a nuestra capacidad para auto-constituirnos decidiendo cómo emplear nuestro dinero, nuestro tiempo, nuestra atención, y nuestro compromiso con los otros. Aunque, por supuesto, siempre nos queda la opción de no adquirir nada: se puede ser un consumidor responsable o irresponsable, compulsivo o moderado, o incluso se puede no consumir, y no por ello se está incumpliendo ley alguna.

En esta sociedad de libre mercado identitario es imprescindible que los productos aparezcan categorizados en función del rasgo que aspiran a cubrir: idearios políticos, morales personales, estilos de peinado, estrategias para educar a los propios hijos, credos religiosos, *gadgets* tecnológicos, equipos de fútbol... Todo consumidor quiere saber exactamente *qué* es lo que se le ofrece, es decir, *qué* rasgo identitario es el que se pretende cubrir con un determinado producto, pues de lo contrario no sabe cómo afrontar la oferta que se le hace, ni con qué otras alternativas compararla. Son inconcebibles, por ejemplo, las ofertas aisladas, sin que se presenten a su vez otras alternativas disponibles, pues tal monopolio incurriría en contra-

dición con aquella indeterminación de nuestra identidad, a la que no estamos dispuestos a renunciar. Por ello, cualquier rasgo que se ofrezca tiene que indicar claramente a qué categoría pertenece y cuáles son las alternativas al uso, pues esa es una condición imprescindible para que sea siquiera concebible la opción de compra.

Mientras que las ofertas identitarias estén correctamente etiquetadas y no interfieran con el orden de la convivencia, ni el estado ni la sociedad entran propiamente a valorarlas. Son, sencillamente, ofertas alternativas, y cualquier intervención por parte del estado se consideraría una injerencia injustificada en una sociedad de libre mercado. Que el estado sea laico y aconfesional no es más que un ejemplo particular: tampoco en el resto de rasgos identitarios tiene propiamente nada que decir, ni nadie parece en el fondo legitimado para cuestionar las opciones ajenas, pues sobre gustos no hay nada escrito.

(c) Modularidad

Podríamos decir con Ernest Gellner que el hombre occidental es cada vez más *modular*.¹⁰ Cada aspecto identitario es como un módulo independiente que se puede articular con los demás según se estime conveniente, sin que la elección de uno de ellos haya de tener necesariamente consecuencias en el resto de nuestras elecciones. Vemos cada vez con peores ojos los ‘packs’ de ofertas cerradas, que nos ofrecen un conjunto establecido de productos que cubren distintos rasgos identitarios simultánea-

mente; y el motivo es evidente: en la medida en que el valor de cada rasgo adquirido se determina idealmente en un acto independiente y autónomo por el cual ejercemos el ‘juicio de compra’, las ofertas globales aparecen como violentas imposiciones en las que rasgos que pertenecen a distintas categorías aparecen rígidamente unidos entre sí, de modo que nos vemos cohibidos en nuestra libre capacidad de elección. Estando cada vez más desprestigiada la elección inercial, que opta por seguir un modelo al completo, tendemos a apreciar el atrevimiento en la combinación de rasgos y la osadía a la hora de iniciar nuevas tendencias: ¿quién podía imaginar que esa religión iría bien con esa música, o con ese peinado?; ¿a quién se le iba a ocurrir combinar esa moral con esa ideología política, y esa manera de vestir? Y así producen cada vez más admiración las rupturas del estereotipo, como cuando aparece un cura rockero, tan dispuesto a escucharte en confesión como a aporrear su distorsionada guitarra eléctrica, en una versión libre del *Ave María* de Schubert; cantantes pop que combinan con desparpajo una moral promiscua de la que dicen no arrepentirse con una educación estricta y puritana para sus hijos; políticos conservadores que deciden salir del armario y anunciar a los cuatro vientos su nueva opción sexual sin abandonar su partido. Parece que sólo por una comodidad perezosa e inercial tendamos a adquirir los modelos al completo, tal y como los encontramos en los maniqués de las tiendas. Un espíritu verdaderamente libre y autónomo está abierto a combinaciones imprevisibles, que inician nuevas

tendencias y abren nuevos caminos por los que nuestra opcionalidad se multiplica.

Esta apología del sincretismo, qué duda cabe, tiene sus inconvenientes, pues parece condenarnos al pastiche y la incoherencia. Por eso aún hay quien se toma muy en serio la necesidad de articular todo esto, jerarquizando sus propios rasgos identitarios, manteniendo, por ejemplo, la religión como eje organizador, o la moral, o la política, lo cual exige atentar contra la modularidad, y elegir en distintos ámbitos simultáneamente, con un mismo acto de juicio. Exige anudar distintos ámbitos de elección con los sólidos lazos de la coherencia. Pero ésta es una opción personal que no cabe imponer a nadie, ni es sensato recriminar a alguien que opte por la alternativa contraria, pues dicha opción pertenece al ámbito de lo privado, y ¿quiénes somos nosotros para imponerle al otro un requisito interno en la constitución de su propia identidad? ¿No denotamos con ello cierta intolerancia? ¿Por qué restringir la libre elección de rasgos de un modo tan mojigato?

Además, en caso de optar por la articulación entre los módulos, parece que estén disponibles distintas maneras de afrontar la tarea: sea con criterios estrictamente racionales o argumentativos (de los que nosotros los filósofos, cortos de miras, solemos creer que son los únicos), sea con criterios narrativos (donde se concede más importancia a la génesis biográfica del conjunto resultante que a su estricta justificación racional), o vagamente estéticos (apelando a nuestra propia espontaneidad para

afirmar que tales rasgos ‘pegan’ los unos con los otros, o que ‘se llevan bien’, pues su conjunción es ‘lo que me pide el cuerpo’). Hay mil formas de encontrar una defensa para las combinaciones más atrevidas —desde el judío neonazi hasta el millonario comunista, o el proxeneta apostólico romano— y el discurso argumentado, el relato biográfico o el gusto estético son sólo tres ejemplos de cómo puede aspirarse a ello. Pero ante todo está siempre ahí la opción de, sencillamente, no justificarlo, pues nadie está en una posición de autoridad para exigir tal justificación, dado que pertenece al ámbito de lo privado, y no afecta a la convivencia.

En cualquier caso, incluso aquellos que persiguen aún la coherencia entre los rasgos como ideal personal sospechan de la uniformidad cuando es excesiva en una comunidad en particular. Vemos riesgo en los paquetes de productos identitarios que se venden como un todo, pues tras ellos creemos detectar el hedor de lo sectáreo. Las comunidades donde los sujetos comparten numerosos rasgos de su propia identidad nos resultan inmediatamente sospechosas, pues no parece creíble que cada uno de sus componentes haya ejercido la libertad y la autonomía al adquirirlos. Que no haya evidencia de un ‘juicio de compra’ independiente en cada uno de ellos parece indicar que se ha perdido la autonomía en la elección. Cuando en una comunidad el paquete de opciones identitarias es tan rígido que elimina la originalidad del individuo, nos da la impresión de que se hayan sobrepasado los límites sensatos de la convivencia

tolerante. Algo tiene que ir mal en esa comunidad donde la uniformización ha eliminado la diferencia. Aun siendo estrictamente posible que cada uno de esos individuos hubiera elegido libremente su religión, su moral, el uso de sus fondos, la forma de educar a sus hijos, e incluso su manera de vestir y de comunicarse, al pasar la uniformidad de ciertos límites se convierte inmediatamente en sospechosa, lo cual exige imperiosamente la intervención del estado para comprobar si, efectivamente, algo está yendo mal. La modularidad de los rasgos identitarios no es sólo una alternativa más: es un elemento aparentemente irrenunciable para que nuestro modelo de convivencia efectivamente funcione. Negar la modularidad es, según esta perspectiva, atentar contra la autonomía, y sobrepasar los límites de la tolerancia.

(d) Fluidéz

Nos adentramos progresivamente en lo que Zygmunt Bauman ha llamado la *modernidad líquida*:¹¹ no se trata ya de que los rasgos identitarios hayan de ser el resultado de elecciones personales, sino que esas elecciones se consideran siempre, necesariamente, como provisionales y revisables; nunca sólidas y sempiternas, sino fluidas y maleables. No soportamos el compromiso definitivo, pues lo asumimos como una restricción insoportable de nuestra indeterminabilidad, por mucho que la opción fuera en su origen autónoma. Ningún rasgo ha de ser tan definitivo que implique rigidez irreversible, pues vivimos en un

contexto con tal dinamismo que ese estancamiento implicaría rápidamente inadaptabilidad y decadencia. Dentro de cada uno de los módulos donde realizamos nuestras opciones nuestros compromisos son revisables, fluidos, condicionados, y pocas veces categóricos y definitivos.

Puesto que nuestra pertenencia grupal depende de nuestras opciones identitarias (pues construimos los *nosotros* a los que pertenecemos en función de los rasgos que compartimos con los otros), las comunidades en las que nos inscribimos están igualmente sometidas a esta fluidez: los lazos que establecemos con los demás son tan revisables como los rasgos que nos atribuimos, pues la pertenencia grupal es el efecto de la comunidad de rasgos elegidos. De ese modo, parece imponerse el desarraigo: no es posible ni deseable echar raíces en un mundo cambiante y mutable, en el que no sabemos cómo será mañana el terreno que pisamos hoy. Viajamos ligeros de equipaje, o más bien rodeados de objetos y sujetos que estaríamos dispuestos a abandonar si vemos que nuestra vida ha de seguir un curso distinto.

(e) Reticularidad

Los que aún defienden modelos pretéritos avisan del peligro de atomización social que implica esta fluidez modularizada. En sociedades y culturas que no han sufrido esta transformación, la unidad de la sociedad se mantenía gracias a la asunción global de ciertos rasgos identitarios en comunidades más o

menos permanentes, que compartían sólidamente muchos de ellos. Desde la identidad nacional, pasando por la de tribu, clan o etnia, hasta la mera identidad de barrio, los grupos sociales solían requerir de sus miembros una aceptación global de muchos rasgos distintos: tradiciones, ideales, prejuicios compartidos, afiliaciones deportivas, maneras de expresarse, de vestir, o incluso gustos y aficiones. Estos elementos eran compartidos de manera holista, como bloques cerrados, de modo que la desvinculación con respecto a algunos de ellos podía conducir con facilidad a la exclusión social más absoluta. En las sociedades occidentales, en cambio, la modularidad de la identidad está conduciendo hacia nuevas agrupaciones donde los rasgos identitarios que se comparten son escasos, a menudo sólo uno, de modo que la pertenencia al grupo pende de un hilo, y la cohesión social parece resentirse.

No obstante, el efecto de hecho está siendo el contrario: aun siendo su pertenencia a grupos débil y transitoria, cada individuo pertenece a muchos grupos distintos, en función de las alternativas por las que opta dentro de cada módulo de elección, de manera que la fuerza de cohesión social no sólo se mantiene, sino que incluso se refuerza. Eso sí: de la rígida solidez de la roca estamos pasando a la flexible firmeza de la red: no se escapa a la atomización de la sociedad mediante la pertenencia a un grupo estable y permanente, basada en la rígida compartición de un buen número de rasgos identitarios, sino mediante múltiples pertenencias a distintos grupos, con cada uno de los cuales

es poco lo que se comparte. Los nuevos vínculos son inestables y revisables, lo cual da la impresión de una identidad mucho más falible y delicada; pero el hecho de que los vínculos sean numerosos suple esa debilidad. Cada nódulo es menos firme que la piedra original, pero en conjunto con el resto confieren a la totalidad una cohesión más efectiva.

La aparición de esta multiplicidad de grupos ha sido posibilitada en buena medida por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, que han ampliado exponencialmente las posibilidades de establecer contactos, intercambios y asociaciones a distancia. La atomización de una sociedad que tiende al individualismo se compensa con estas pertenencias, débiles y fluidas pero múltiples y entrelazadas, con lo que se minimiza el riesgo de caer en la exclusión total y definitiva del entramado social. La caída en una exclusión social absoluta parece más difícil en el momento en que romper uno de los nodos de la red no implica *ipso facto* romper el resto (como sí implicaba en las sociedades donde el modelo de identidad buscaba la rigidez de una comunidad sólidamente unida por un amplio conjunto de rasgos, implicando el abandono de uno de ellos una apostasía imperdonable). La ruptura con un grupo de pertenencia no resulta ya tan definitiva, en la medida en que también se pertenece a otros, gracias al carácter modular de la identidad individualista. La proliferación del hombre modular conduce necesariamente a una sociedad reticular.

5.

Estos cinco rasgos, como indicaba anteriormente, son fruto de un análisis del entramado de opciones identitarias que es decididamente abstracto, simplificador incluso, pero que no parece falto de razón. Muchos establecemos aún, qué duda cabe, una jerarquía entre esos rasgos, pero el valor interno de cada alternativa, e incluso la importancia relativa de cada ámbito de elección, es algo que va quedando relegado también a la opción personal, en una sociedad donde la tolerancia se constituye como valor irrenunciable. La elección de un rasgo que, para unos, es esencial y determinante para el resto de alternativas –pongamos por caso, un cierto credo religioso–, para otros ni siquiera es relevante. No se trata ya de si se puede elegir otra alternativa, sino incluso de si es preciso elegir en ese campo, pudiendo uno sencillamente abstenerse de realizar adquisición alguna, sin que ello tenga necesariamente implicaciones en el resto de ámbitos de elección identitaria.

Pero quizás convenga señalar de nuevo que no he presentado tales rasgos como una descripción efectiva del funcionamiento de la identidad occidental, pues las determinaciones son de hecho mucho mayores de lo que nos gustaría admitir. Constituyen, más bien, la descripción –que no la apología– de un modelo idealizado y un tanto extremo. Como si de una pasarela de moda se tratara, este modelo identitario –indeterminista, opcional, modular, fluido y reticulado– es histriónico, exagerado e impactante, y pocos se atreverían a ‘vestirlo en la calle’; pero eso no quiere decir que no marque tendencias.

Ahora bien, por retornar a la cuestión de Todorov, sospecho que el éxito de la convivencia occidental, basada en la autonomía y la tolerancia, no habría resultado tan arrollador si no hubieran estado acompañadas de la tácita aceptación de estos cinco rasgos. La apelación a la autonomía por sí misma no otorga al sujeto más que una cierta independencia con respecto a factores externos en la determinación de su curso de acción, pero esa independencia no puede propiamente ejercerse si no hay alternativas, y para ello el sujeto debe de estar de algún modo indeterminado, tener donde elegir, poder optar libremente en cada caso que se le presente, ejerciendo su juicio libremente y pudiendo cambiar de opinión. De un sujeto absolutamente determinado, sin opciones, sin modularidad ni fluidez alguna, difícilmente podríamos decir que es autónomo en un sentido relevante –aunque sí podría serlo en sentido estricto–. Por otra parte, hemos visto que la tolerancia tiene sus límites en el momento en que las identidades se solidifican, impidiendo la modularidad. Si sospechamos inmediatamente de las comunidades no reticulares, donde los rasgos son compartidos más allá de lo razonable, no es sólo porque supongan probablemente un atentado contra la autonomía de sus componentes, al modo de la secta, sino porque tememos que en esas comunidades esté el germen del fundamentalismo: la inclinación a negar que sea preciso tolerar las alternativas. Las sociedades donde no hay modularidad de los rasgos identitarios tienden a polarizarse en grupos irreconciliables, entre los cuales la tolerancia sólo puede ser

precaria y provisional, siendo caldo de cultivo para instrumentalizaciones que, más tarde o más temprano, acabarán dando rienda suelta a la violencia. Por estos motivos, me inclino a pensar que autonomía y tolerancia son en sí mismos dos principios tan abstractos como poco efectivos, si no se acompañan de al menos algunos de estos cinco aspectos que acabo de señalar como tendencias ideológicas en las sociedades occidentales.

Si bien no le falta razón a Todorov al sostener que, de algún modo, los conceptos de autonomía y tolerancia son transculturales, e incluso transcivilizatorios –pues no hacen más que desarrollar de modo neutro la idea de civilización como respeto e inclusión del otro–, resulta discutible que estos otros aspectos puedan también ser objeto de una universalización exenta de controversias. Más bien parece todo lo contrario, pues cada uno de ellos resulta discutible para individuos de tradiciones distintas, e incluso para muchos ciudadanos de nuestra propia civilización.

En primer lugar, no parece que la idea de que ciertos rasgos identitarios sean fruto de elecciones personales, sin que el sujeto esté predeterminado de una vez y para siempre, sea fácil de aceptar para miembros de otras culturas. Incluso a nosotros nos cuesta trabajo admitir que nuestros propios hijos, por ejemplo, tengan efectivamente tal capacidad de auto-definición, aunque lo asumamos con más facilidad para los hijos de los demás. El problema es que en otras sociedades se tiende a considerar que ni siquiera un adulto está en disposición

de tomar ciertas decisiones acerca de sí mismo: hay rasgos definitorios y cruciales para determinar la pertenencia –a casta, a tribu, a credo, por ejemplo– cuya elección propiamente nunca tiene lugar, y cuyo rechazo implicaría la pérdida de todo derecho y de toda dignidad como persona. Resulta ciertamente difícil desvincular por completo el ideal de autonomía y tolerancia de la cultura de lo ‘trans’.

En segundo lugar, con respecto a la optatividad, el problema no es sólo que en otras culturas la oferta de rasgos a elegir esté de hecho mucho más restringida. La cuestión es que se considera generalmente que las opciones mismas han de ser valoradas socialmente en función de su contenido, sancionadas y prohibidas incluso por el Estado, a pesar de que no interfieran directamente con la convivencia. La sociedad occidental tiende a no valorar el contenido de las opciones más que si afectan a la libertad ajena, pero en otras culturas aún se considera imprescindible que la sociedad y el estado tengan el derecho y la obligación de considerar su aceptabilidad en función del contenido mismo de la opción: de si es conforme a una ley, costumbre o revelación que se considera más allá de lo cuestionable.

En tercer lugar, la modularidad probablemente sea una de las cuestiones más difícilmente exportable, pues el problema aquí es que las culturas de civilizaciones alejadas tienden a categorizar de modo distinto los ámbitos de elección, de modo que no se considera que un sujeto pueda modificar libremente cierto rasgo sin que a su vez cambien tam-

bién otros –no ya como una consecuencia causal diferida y contingente, sino como un efecto inmediato–. Y de ese modo nos llegan noticias que resultan difícilmente digeribles para una mentalidad occidental, como que un padre haya llegado a matar a su hija por haber comenzado a vestir vaqueros, o haber decidido no seguir llevando velo¹². Para ese padre resulta inconcebible que su hija pueda cambiar a voluntad un rasgo identitario que nos parece banal, como es el vestido, sin que a su vez cambie en otro que él considera trascendental, como la moral o la religión. Creo que es simplista considerar que en casos así el parricida actuó por vergüenza ante su comunidad, por miedo al que dirán ante la *apariencia* de su hija: parece que actúe más bien en respuesta *al acto mismo*, pues le resulta inconcebible que sus efectos queden restringidos al ámbito modular donde nosotros, occidentales, tendemos a considerarlo como un aspecto aislado. Para él no es sólo un cambio de vestimenta, sino que implica de suyo, de modo inmediato y necesario, un cambio en otros aspectos que rompen todo lazo de pertenencia. El cambio de vestimenta no es ni siquiera un *signo* de una transformación más profunda, como si se tratara de un indicio o de un síntoma: es, él mismo, de inmediato, un cambio que afecta a otros niveles, pues no se concibe su independencia o modularidad. Del mismo modo, la distinción entre literatura o arte y política o religión, que el mundo occidental asume hoy con bastante naturalidad, no es fácilmente asimilable en culturas donde estos ámbitos no se han independizado, y nos encontramos con fe-

nómenos a nuestros ojos desconcertantes, como la *fatwa* contra Salman Rushdie o la voladura de los budas de Bamiyan.

Es probable que aquí esté precisamente uno de los rasgos distintivos entre el nivel de las civilizaciones y el de las culturas. En una hipótesis tentativa, que requeriría no pocas matizaciones, se podría sostener que las culturas que pertenecen a una misma civilización son más propensas a compartir entre sí la categorización de esos rasgos identitarios (a lo largo de una variabilidad histórica más o menos continuada), por mucho que cada una de ellas tienda a ofrecer prioritariamente opciones muy distintas. Por el contrario, culturas procedentes de distintas civilizaciones parecen no compartir ni siquiera los ámbitos de elección: la matriz que ordena y categoriza los posibles rasgos identitarios, y que indica qué rasgo puede cambiar sin que afecte a otros. Con cierta condescendencia, tendemos a creer que los miembros de otras civilizaciones *aún* no han encontrado las fisuras entre ámbitos de elección identitaria que nosotros tenemos ya por claras y evidentes, como que una cosa es vestir de tal o cual modo, y otra mantener la fe; que un rasgo es el vello facial y otro la masculinidad; que una cosa es escribir una obra literaria y otra un panfleto antirreligioso; o que se puede reconocer la belleza de un objeto con independencia de su simbología. Nos parece tan evidente que un sujeto puede acogerse a uno de estos rasgos sin que por ello cambie en los otros que no comprendemos la cerrazón de aquellos que niegan esa posibilidad. Pero probablemente la si-

tuación así no esté bien descrita, pues no se trata de que ellos no hayan sido capaces de *ver* aún lo que nosotros ya sí hemos visto, sino de que ellos no parecen dispuestos a *realizar* los cortes categoriales donde los hemos hecho nosotros. Porque estos cortes parecen más el fruto de actos (inconscientes y colectivos, probablemente, pero efecto de una cierta *decisión* social) que propiamente de descubrimientos. Es una *decisión* social cuántos cortes categoriales hayan de establecerse, dónde han de ser realizados, y hasta qué punto ha de admitirse que la libertad de cada individuo puede ejercerse modularmente en cada una de estas opciones identitarias.

En cuarto lugar, la fluidez de elecciones e identificaciones que caracteriza a nuestra modernidad parece incompatible con concepciones de la identidad que aspiran a anclarla ritualmente de una vez y para siempre, encastrada en el orden de lo sagrado. Cuando la pertenencia ni siquiera es propiamente una opción, difícilmente se podrá aceptar la laxitud en su mantenimiento sino que, por el contrario, el mantenimiento de la propia dignidad parece depender de la solidez, rígida e inapelable, con que se persevera en ciertos rasgos identitarios.

Y, en quinto lugar, otras sociedades parecen decididas a luchar por mantener su cohesión mediante el mantenimiento de opciones en bloque, 'packs' identitarios globalmente compartidos, siguiendo el modelo de la roca, y no el de la red. En sociedades como éstas se podrá desarrollar cierto ideal de tolerancia que admita la existencia de distintos

grupos, donde sus individuos compartan un conjunto de rasgos como un todo; pero esa tolerancia difícilmente podrá echar raíces, como señalaba anteriormente, pues las posiciones antagónicas e irreconciliables entre castas, etnias, tribus o bandas terminarán más tarde o más temprano siendo instrumentalizadas por otros intereses, lo cual acabará conduciendo a enfrentamientos abiertos.

Ahora bien: si la autonomía y la tolerancia no son suficientes, y han de implementarse en un modelo identitario cuyos rasgos son parecidos a los anteriormente descritos, resulta difícil sostener, con Todorov, que su extrapolación a culturas lejanas no haya de implicar también una cierta colonización, pues estos aspectos ni son universales ni están exentos de controversia. Difícilmente podría haberse hecho efectiva la convivencia sobre el marco de la autonomía tolerante sin esos cambios profundos en nuestra autoconciencia, cambios a los que nuestras sociedades han llegado por un proceso cuya causalidad ha sido más o menos interna. Este modelo es el fruto de nuestra propia historia, y no parece claro que los individuos de otras civilizaciones estén dispuestos a asumirlo fácilmente como algo propio. ¿Están por ello sencillamente *equivocados*? Puede que sí, pero no conviene tampoco ignorar que este modelo acarrea una serie de problemas, limitaciones y aporías en las que parece estar enfangada nuestra identidad como occidentales. De hecho, no pocos sostendrían que este modelo denota cierta crisis y decadencia de nuestra civilización, en la medida en que esa tolerancia se hace en el fondo re-

presiva, homogeneizadora y banal, dejando en blanco la interioridad, y abandonando nuestra identidad a un decisionismo vacío e inconsecuente. Por motivos en ocasiones contradictorios e irreconciliables, el modelo descrito sufre constantemente envites que proceden tanto de posiciones tradicionalistas como revolucionarias. En cualquier caso, lo cierto es que, para posibilitar la convivencia de un modo efectivo, este modelo identitario exige un cierto precio por ello; precio que no todos están dispuestos a pagar.

En definitiva: parece que si el modelo de identidad y tolerancia que intentamos extrapolar es verdaderamente neutro desde un punto cultural, y no responde a estos rasgos controvertibles, está condenado al fracaso, pues en sí mismo el

tándem autonomía/tolerancia es insuficiente; empero, si el modelo que aspira a extenderse responde a una concepción de la identidad humana más o menos similar a la que aquí he descrito, y se hace con ello eficiente a la hora de posibilitar la convivencia, pierde su carácter transcultural, y aparece como efecto de la idiosincrasia de una civilización específica, la occidental, que está lejos de haber superado ciertas contradicciones internas. De ser correcto este análisis, habría que tomar consciencia de que el sueño ilustrado de Todorov, lograr que la autonomía y la tolerancia sean valores aceptados de modo universal, está más lejos de ser realizable de lo que él parece creer –sin que ello implique necesariamente abandono ni derrotismo para aquellos que nos reconocemos en su proyecto—¹³.

Notas

¹ *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 2006 (publicado originalmente en 1996).

² *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2008.

³ *Op. cit.*, p. 321.

⁴ Por ejemplo, en *op. cit.*, p. 45.

⁵ Todorov, *op. cit.*, pp. 131-133.

⁶ *Op. cit.*, p. 134.

⁷ *Op. cit.*, p. 304.

⁸ Ver al respecto mi capítulo «La fía como cultivo de sí», en Gabriel Arnáiz et al, *Saber pensar para saber vivir: filosofía aplicada, identidad y sufrimiento*, Fénix Editora, Sevilla, 2008, pp. 139-160.

⁹ «What ultimately counts for people is not political ideology or economic interest. Faith and family, blood and belief, are what people identify with and what they will fight and die for. And that is why the clash of civilizations

is replacing the Cold War as the central phenomenon of global politics, and why a civilizational paradigm provides, better than any alternative, a useful starting point for understanding and coping with the changes going on in the world». Samuel P. Huntington, «If Not Civilizations, What?», *Foreign Affairs*, vol. 72, 1993, p. 16.

¹⁰ *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 99 y siguientes. La noción de modularidad a la que se refiere Gellner es cercana, mas no idéntica, a la aquí utilizada.

¹¹ Cfr. *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa, Barcelona, 2007; y *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

¹² Ver casos similares en Todorov, *op. cit.*, p. 124.

¹³ Quiero agradecer a Federico Rodríguez Gómez y José María Pérez Rodríguez sus comentarios a una versión anterior de este artículo.

BALANCE Y PERSPECTIVAS DE LA ALIANZA

THE ALLIANCE: ASSESSMENT AND PERSPECTIVES*

José M^a Pérez Rodríguez

Letrado de la Administración de la Seguridad Social

Recibido: febrero de 2011.

Aceptado: mayo de 2011.

Palabras clave: alianza de civilizaciones, cultura de paz, derechos humanos, terrorismo, diplomacia preventiva.

Keywords: alliance of civilizations, culture of peace, human rights, terrorism, preventive diplomacy.

Resumen: El artículo pretende mostrar el alto respaldo internacional conseguido por la Alianza de Civilizaciones e indagar en sus causas. Procede asimismo a exponer lo que la iniciativa es actualmente en términos de organización y funcionamiento, intentando esclarecer sus principales puntos críticos y señalando los fundamentales desafíos que se le presentan.

Abstract: the aim of this paper is to show that the Alliance of Civilizations has received a broad international support, and to inquire into its reasons. Furthermore, it describes the current state of the initiative, both in terms of organization and performance, trying to clarify its main critical points and to identify its most important challenges.

(*) El presente artículo constituye una adaptación, ampliada en algunos puntos, de la memoria de investigación presentada para la obtención del DEA en Derecho. Agradezco a los profesores Alcaide Fernández y Navarro Reyes las valiosas indicaciones y el apoyo brindado en la preparación de ambos trabajos.

1. Introducción

Pocas iniciativas de política exterior han resultado, al menos en nuestro país, tan polémicas como la de la Alianza de Civilizaciones, presentada en septiembre de 2004, ante la 59ª Asamblea General de Naciones Unidas, por el Presidente del Gobierno José Luis Rodríguez Zapatero. Las hemerotecas registran una amplia variedad de opiniones de destacados comentaristas políticos no precisamente favorables al proyecto¹. Y, sin embargo, la Alianza ha cosechado en sus siete años de existencia un respaldo internacional más que notable, traducido en lo fundamental en su asun-

ción por la Secretaría General², por la Asamblea General de la ONU³ y por un conjunto hasta el momento de 130 Estados y Organizaciones Internacionales, activamente integrados en su denominado Grupo de Amigos⁴.

Hay razones que respectivamente pueden explicar esa desigual acogida, aunque lo fundamental es que la Alianza ha entrado ya en una fase de normalización política, a nivel nacional e internacional. La adhesión a la iniciativa del Partido Popular, formalizada en octubre de 2009 a través de su portavoz en la Comisión de Exteriores del Congreso de los Diputados, y la incorporación formal de Estados Unidos en mayo de 2010, como última gran potencia en sumarse al Grupo de Amigos, confirman sin duda esta nueva etapa de consolidación. El cambio de actitud del Partido Popular reviste una especial significación en cuanto garantiza y refuerza a nivel interno la consideración de la Alianza de Civilizaciones como auténtica cuestión de Estado, ante la eventualidad de posibles cambios de Gobierno.

El argumento que ha justificado la reconsideración del entonces principal partido de la oposición se basa en la evolución positiva que la Alianza ha experimentado con los años, variando en contenidos y objetivos respecto a la propuesta inicial⁵. La Alianza es cierto que surgió de forma embrionaria y que sus logros iniciales, como señaló el ex-diplomático británico Shaun Riordan, se cifraron más «en términos de presentación que de contenido»⁶. Los propios documentos oficiales de la Alianza admiten también esa dimensión evolutiva al decir que «la Alianza, en su calidad

*de plataforma incluyente... se ha ido creando su propia función en el sistema de las Naciones Unidas»*⁷. Se trata, no obstante, de un procedimiento de gestación que no es extraño en la práctica internacional contemporánea, pudiendo recordarse cómo la propuesta francesa de creación de la Unión por el Mediterráneo se encontraba igualmente en fase de elaboración por la época de su presentación en julio de 2008, según destacara por entonces el profesor Sami Naïr⁸. Son proyectos que surgen con vocación global o regional y es lógico que se perfilen enteramente a esa misma escala. De ahí la creación, en el caso de la Alianza de Civilizaciones, de un Grupo de Alto Nivel que había de concretar sus posibilidades y que, tras una serie de reuniones, emitió un Informe, presentado en Estambul el 13 de noviembre de 2006, cuyas recomendaciones constituyen actualmente el eje nuclear de la iniciativa⁹. A partir de dicho Informe, la Alianza centra sus actividades en cuatro campos de acción fundamentales: educación, juventud, migraciones y medios de comunicación.

La Alianza de Civilizaciones, que cuenta con el copatrocinio de España y de Turquía, no es, por otra parte y como se verá, una realidad desprovista de antecedentes sino, al contrario, una plataforma resultante del proceso de especialización a que las estructuras internacionales se ven normalmente abocadas.

Su finalidad última se concreta en «*mejorar el entendimiento y las relaciones de cooperación entre las naciones y los pueblos de diversas culturas y civiliza-*

ciones y así ayudar a contrarrestar las fuerzas que alimentan la polarización y el extremismo»¹⁰. Se trata, por tanto, de uno de los mecanismos internacionales que deben coadyuvar a la superación de la intolerancia y de la discriminación basadas principalmente en la religión y en la cultura, y que vienen determinando la comisión de graves actos de violencia contra los derechos humanos¹¹. La estrategia se formuló inicialmente para mejorar las relaciones entre Occidente y el mundo árabe y musulmán y para corregir, en consecuencia, las alarmantes derivas que se vienen suscitando hacia la islamofobia y el *yihadismo* radical. Como indica el segundo Plan de Acción global, vigente para el periodo 2009-2011, esas relaciones con el mundo islámico siguen siendo prioritarias para la Alianza, aunque sin dejar ésta de revestir una vocación intercultural de alcance universal, de la que es exponente la Estrategia Regional Iberoamericana que ha comenzado a fraguarse en el III Foro Anual de Brasil de los días 28 y 29 de mayo de 2010.

Una mera aproximación a la actualidad de la Alianza, a su organización y actividades, debe demostrar hasta qué punto la comunidad internacional se está volcando en su implementación, en unos términos que sirven de contraste respecto de los comentarios dubitativos, o directamente desfavorables, que siguen apareciendo en nuestra prensa escrita¹². La insistencia de sus críticos hace necesaria la revisión de los reparos que se le dirigen, una tarea que estas mismas páginas han abordado con anterioridad¹³. De momento, debemos centrarnos en esa mínima exposición de la enti-

dad internacional que la Alianza ha adquirido con los años.

2. Organización y actividad de la Alianza de Civilizaciones

La Alianza actúa orgánicamente al amparo de la Organización de Naciones Unidas en cuanto iniciativa de su Secretario General, pero trabaja fuera de su estructura y no se beneficia del apoyo financiero de ninguno de sus Fondos¹⁴. No obstante, por mandato de la Resolución de la Asamblea General A/RES/61/221, de 20 de diciembre de 2006, se ha acabado designando a la Oficina de Coordinación y Apoyo al Consejo Económico y Social, del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la propia Secretaría General, como *centro de coordinación* de todas las actividades que dentro del Sistema tienen por referencia la cooperación entre religiones, culturas y civilizaciones¹⁵.

2.1. Estructura orgánica

La Alianza de Civilizaciones ha sido dotada de una estructura institucional reducida y flexible a partir de dos mecanismos de gobernanza fundamentales: el Alto Representante de las Naciones Unidas para la Alianza de Civilizaciones y una Secretaría propia de la misma. La organización se completa con el Grupo de Amigos, la red de Embajadores y el Consejo Consultivo del Fondo Fiduciario Voluntario.

El *Alto Representante de la Alianza*, que actúa bajo la dependencia directa del Secretario General, tiene por misión proporcionar liderazgo a la iniciativa, elaborar y supervisar la ejecución de los Planes de Acción globales, presentar un informe anual sobre la gestión de la Alianza y servir de portavoz de la misma¹⁶. Desde el 26 de abril de 2007, el cargo viene siendo desempeñado por el expresidente de Portugal, Jorge Sampaio. Hasta el momento el Alto Representante ha presentado tres Planes de Acción Global y cuatro Informes al Secretario General. Está previsto que cuente para su gestión con un *Grupo Consultivo* de personalidades independientes¹⁷. La *Secretaría de la Alianza de Civilizaciones* es responsable, por su parte, del desarrollo de las relaciones de asociación y de obtener la colaboración de sus asociados, encargándose asimismo de tareas de información, promoción, comunicación y movilización de recursos.

El *Grupo de Amigos* forma, por su parte, una comunidad cuyos integrantes se consideran los «*socios principales*» de la Alianza. En la actualidad cuenta, como se dijo, con la participación de 127 miembros, 106 países y 21 Organizaciones Internacionales. Entre éstas últimas se encuentran las de mayor rango dentro del mundo árabe y musulmán, fundamentalmente la Liga Árabe, la Organización de la Conferencia Islámica y la Organización Islámica para la Ciencia, la Cultura y la Educación (ISESCO), lo cual es expresivo de su grado de compromiso con el diálogo intercultural frente al extremismo. La colaboración de las Organizaciones Internacionales viene

canalizándose a través de los *memorandos de entendimiento* que se están concertando con cada una de ellas¹⁸. Y para articular eficazmente los trabajos del Grupo se ha creado una *Comunidad de Puntos Focales* que parte de la determinación, por cada uno de sus miembros, del órgano o institución que debe servirle de enlace y coordinación¹⁹.

La estructura organizativa se completa, en primer lugar, con los denominados *Embajadores de la Alianza*,²⁰ un grupo de colaboradores designado por el Secretario General con la misión de promocionar la labor de la Alianza y de contribuir al desarrollo de los Planes Nacionales y de las Estrategias Regionales²¹.

Y, en segundo lugar, con el *Consejo Consultivo del Fondo Fiduciario Voluntario de la Alianza de Civilizaciones*. Económicamente, la Alianza no se nutre de los Fondos existentes en Naciones Unidas y su presupuesto no se integra en el de éstas. No obstante, el capital necesario para la financiación de la Alianza tiene la condición de Fondo Fiduciario de las Naciones Unidas, sujeto al Reglamento y a la Reglamentación Financiera Detallada de la Organización. El Fondo se compone de aportaciones voluntarias de la más variada procedencia: Gobiernos, organizaciones e instituciones internacionales, entidades del sector privado, fundaciones y personas donantes. La función fundamental del Consejo Consultivo reside en el asesoramiento y supervisión de la gestión del propio Fondo.

2.2. Funciones, objetivos y áreas de implementación de la Alianza

En atención a su carácter concurrente con otras iniciativas de dentro y fuera del Sistema de Naciones Unidas, las funciones asignadas a la Alianza responden a un principio de especialización. Sus funciones son, al mismo tiempo complementarias o si se quiere subsidiarias, respecto de las iniciativas de sus asociados y respecto de las gestiones internacionales de primer rango político. Como se decía en el Primer Plan de Acción global 2007-2009, «*la Alianza no pretende crear una 'tercera vía'... respecto de los procesos de negociación en curso en los distintos terrenos políticos...*», desarrollando su influencia, por el contrario, en el nivel anterior y posterior al de los acuerdos correspondientes²². De ahí que, como reconoce el segundo Informe²³, la Alianza haya funcionado cada vez más como un «*intermediador mundial*» o como un catalizador dirigido a captar el apoyo político y financiero necesario para los proyectos propios de sus socios²⁴.

A partir de esa caracterización de sus funciones, el Primer Plan global estableció, con vocación de permanencia, tres *objetivos clave* y tres objetivos programáticos. Entre los primeros destacan el desarrollo de una red de partenariados a formar entre Estados, organizaciones internacionales, grupos de la sociedad civil y entidades del sector privado (The AoC Global Net-work)²⁵, la formación de una Coalición Empresarial Global para la Cooperación Intercultural (*Global Business Coalition for Intercultural*

Cooperation) en colaboración con el Pacto Global de Naciones Unidas²⁶, y el establecimiento, finalmente, de una *feria de ideas (marketplace of ideas)*, que el II Plan de Implementación 2009-2011 pretende convertir en permanente y dotar de un *Clearinghouse*.

Los *objetivos programáticos* de la Alianza se refieren a la celebración de los Foros Anuales, a la aprobación y ejecución de los Planes Nacionales y de las Estrategias Regionales y al desarrollo de proyectos en colaboración y de otros proyectos propios. El *Foro Anual* se considera el principal evento anual de la Alianza y está abierto a una participación muy plural. Debe centrarse en un ámbito específico de entre las cuatro grandes áreas previstas en el Informe del Grupo de Alto Nivel y servir para detectar problemas, intercambiar información y buenas prácticas y consolidar el compromiso de los socios. Hasta el momento se han celebrado cuatro Foros anuales, en Madrid (2008), Estambul (2009) y Río de Janeiro (2010) y Doha, Qatar (2011). El *Plan Nacional para el Diálogo Intercultural* se concibe, por su parte, como la principal herramienta política con que cuenta la Alianza. Debe servir para desarrollar políticas que garanticen el derecho a la diversidad y que fomenten el respeto de los derechos humanos y la difusión de una cultura de paz, especialmente en relación con las minorías y la población inmigrante. Los objetivos del Plan deben instrumentarse a través de todos los currículos de la educación, debiendo impulsar al mismo tiempo la llamada alfabetización multimedia (*media literacy*). Hasta el momento se han establecido Planes

Nacionales en 25 países²⁷, habiéndose aprobado dos en España, el último de ellos con vigencia para el quinquenio 2010-2014 (vid. BOE de 22/05/2010).

Actualmente se están implantando, por su parte, tres *Estrategias Regionales* que se hallan en diversas fases de diseño y ejecución, aunque se contempla la posibilidad de establecer dos más, una para los países del Golfo Pérsico y otra para Asia Central. La *Estrategia Regional del Sudeste Europeo*²⁸ ha sido la primera en aprobarse y forma parte de la *Declaración de Sarajevo sobre la Estrategia Regional de la Alianza de Civilizaciones para el Diálogo y la Cooperación Intercultural en el Sudeste de Europa*.²⁹ Suscrita el 14 de diciembre de 2009, la Estrategia ha establecido un Plan de Acción 2010-2012, presentado en el III Foro de Brasil de 2010. La *Estrategia Regional Iberoamericana* está actualmente en fase de elaboración y deberá llevarse a efecto de acuerdo con la Secretaría General Iberoamericana. La *Estrategia Regional Euromediterránea*³⁰ ha sido en cambio aprobada, a partir del llamado Comunicado de Alejandría de mediados de julio de 2010, en la Conferencia Regional celebrada en Malta los días 8 y 9 de noviembre de 2010, estableciéndose un *Plan Euromediterráneo de Acción* para el quinquenio 2011-2015³¹. La Alianza está trabajando en este punto en estrecha colaboración con la Unión por el Mediterráneo, heredera del denominado Proceso de Barcelona. La Unión ha previsto, de hecho, la creación de una *Universidad Euromediterránea* y de un *Observatorio de las tendencias interculturales*, con la finalidad de mejorar las percep-

ciones mutuas entre las sociedades de los respectivos Estados ribereños. La Estrategia Regional, dice el Comunicado de Alejandría, pretende favorecer, por lo demás, el progreso de las negociaciones de paz en Oriente Medio, en vistas a la solución de dos Estados que convivan «en paz y seguridad», todo ello en línea con las indicaciones del informe del Grupo de Alto Nivel y sin llegarse, como se ha dicho, a la directa participación en las negociaciones políticas.

En el apartado sobre *áreas de implementación de la Alianza*, dejaremos simplemente constancia de los instrumentos e iniciativas principales con los que la Alianza está llevando a efecto sus objetivos. En lo que concierne a su estrategia de comunicación se ha dispuesto la formación de un *Clearing House*, que además debe asociarse a la *Cátedra UNESCO-UNITWIN de la Alianza de Civilizaciones sobre Alfabetización Mediática y Diálogo Intercultural (UNESCO UNITWIN AoC Chair on Media Literacy and Intercultural Dialogue)*. Se ha dispuesto también el establecimiento de un *Centro de intercambio de información* de la Alianza con referencia especial a la educación sobre religiones y creencias³². En el apartado correspondiente a *educación*, las actividades fundamentales vienen siendo las siguientes: *programas de intercambio de estudiantes*, establecimiento de una *red de investigación de la Alianza*, programa de becas, iniciativa de «*El Camino de Abraham*», difusión de la *Historia de la Humanidad* elaborada por la UNESCO, etcétera. En relación con la *juventud*, se ha promovido la creación de un *Fondo de la Alianza de Civilizaciones de Soli-*

daridad con los Jóvenes³³, así como un Centro de Empleo Juvenil para la región de Oriente Medio (iniciativa Silatech); se ha iniciado un Programa de Asociación de la Alianza (Alliance Fellowship Program), destinado a la realización de giras programadas de jóvenes; se ha establecido una Estrategia para la Juventud (Youth Strategy), un sitio web específico con un foro on line y un clearinghouse, un Comité Consultivo para la Juventud (Youth Advisory Comitee), un Movimiento Global de la Juventud por la Alianza de Civilizaciones (Global Youth Movement) y una plataforma de certámenes de vídeo, de temática relacionada con las migraciones y la diversidad, denominada Plural+.³⁴ Respecto de los objetivos sobre migraciones, se ha dispuesto un Clearinghouse sobre Migración-Integración y un sitio web específico.

En el área de medios de comunicación, la Alianza ha desarrollado, como proyecto propio, un mecanismo de respuesta rápida en los medios de comunicación (Rapid Response Media Mechanism), para afrontar adecuadamente las tensiones interculturales de alcance global, promoviéndose su expansión a través de la red de periodistas, editores y productores con acceso a la tecnología GEF (Global Expert Finder); se ha establecido un foro on line destinado a la interconexión vía blog de periodistas de regiones especialmente sensibles a las tensiones interculturales (online bloggers' forum); se ha desarrollado una específica red de expertos de la zona euromediterránea y una red de líderes de opinión, que deben ayudar a afrontar los estereotipos y las narrativas de la polarización; se ha promovido la creación de un

Fondo de la Alianza de Civilizaciones para los medios de comunicación («AoC Media Fund») y se ha desarrollado, finalmente, la iniciativa Diálogo Café, impulsada desde el Foro de Estambul en colaboración con la multinacional Cisco Systems. Según el segundo Informe del Alto Representante, de 1/07/2009 (A/63/914), este último proyecto «se basa en una idea simple pero radical: la gente normal tiene mucho en común y, si tiene la oportunidad, considerará sus intereses comunes incluso a través de fracturas geopolíticas».

3. Estrategias concurrentes dentro del sistema de Naciones Unidas

Uno de los motivos del refrendo internacional obtenido por la Alianza de Civilizaciones reside en el hecho de no ser un proyecto aislado, dentro o en el contexto próximo al Sistema de Naciones Unidas. Con ella concurren, por el contrario, una serie de instituciones y de programas que o bien la han antecedido en el tiempo o bien se han ido desarrollando paralelamente. Un somero enunciado de dichas programas convergentes sería el siguiente:

3.1. Gestión de la Diversidad Cultural en el ámbito de la UNESCO

En su 31ª reunión celebrada en París el 2 de noviembre de 2001, la Conferencia General de la Organización de las

Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura adoptó por unanimidad la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*.³⁵ Desde entonces la UNESCO viene promoviendo una serie de iniciativas entre las que merecen destacarse las contempladas en su Informe Mundial *«Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural»*, del año 2009. El Informe contiene un conjunto de recomendaciones de las que habría que resaltar la *«posibilidad de crear un Observatorio Mundial de las repercusiones de la mundialización sobre la diversidad cultural»*. Y el tercer Informe del Alto Representante concibe a la Alianza de Civilizaciones como un instrumento para la gobernanza eficaz de la diversidad cultural (A/65/349, apartado 1).

3.2. El Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones

El propósito de institucionalizar el Diálogo de Civilizaciones se remonta a la década de 1970. El filósofo francés Roger Garaudy propuso la creación y presidió en Ginebra un Instituto Internacional para el Diálogo de Civilizaciones³⁶. Y en el Irán anterior a la Revolución Islámica existió una Organización para el Diálogo de las Civilizaciones, creada por el Sha en 1976. La Organización debió basarse en el Centro Iraní para el Estudio de las Civilizaciones, fundado en la Universidad de Teherán por el filósofo Daryush Shayegan, quien fuera su Director entre 1976 y 1979³⁷. Como ha escrito Antonio Elorza, la Organización impulsada por el Sha *«no parece que*

alcanzara el menor resultado»,³⁸ al tratarse probablemente de uno de los proyectos que la Revolución de 1979 sumió en el abandono. En cualquier caso, estos antecedentes institucionales no consta que alcanzaran acuerdo alguno de asociación con los organismos del Sistema de Naciones Unidas, derivando su interés de que el *Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones* de Naciones Unidas partió en 1998 de una propuesta del Presidente iraní Mohammed Jatami.

Acogiendo la iniciativa, la Asamblea General de la ONU aprobó la Resolución A/RES/53/22, de 4 de noviembre de 1998, por la que se proclamó el año 2001 como Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones. Entre los años 1999 y 2001 se producen una serie de actividades de entre las que destaca el nombramiento de un Representante Especial y la emisión por el mismo de un Informe distribuido en noviembre de 1999³⁹. Las actividades en torno al Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones 2001 fueron promovidas por la Asamblea General a través de su Resolución A/RES/54/113, de 10/12/1999 y el Secretario General constituyó, por su parte, un *Grupo de Personalidades* cuyos debates dieron origen a un libro, al que más tarde nos referiremos, con el título *Crossing the Divide. Dialogue among civilizations*. El trabajo en torno al Año Internacional culminó con la aprobación de la Resolución de la Asamblea A/RES/56/6, de 9 de noviembre de 2001, que contiene el *Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones*. El Programa contiene, en realidad, un llamamiento a los Esta-

dos, a las Organizaciones del Sistema de las Naciones Unidas y, en general, a la sociedad civil mundial, para continuar la labor realizada en torno al Año Internacional, aunque no creó una estructura estable que sirviera para gestionarla. El Programa de Acción encargaba, por lo demás, un Informe al Secretario General que tendría que evaluar, cuatro años después, las actividades desplegadas en torno al Programa Mundial, Informe que se emitió finalmente en agosto de 2005.⁴⁰

Entre tanto, la UNESCO había incluido en su Estrategia a Medio Plazo para los años 2002-2007 un objetivo estratégico en orden a «salvaguardar la diversidad cultural y promover el diálogo entre culturas y civilizaciones». Y en 2007 aprobó la Estrategia 2008-2013, en la que la Organización manifiesta su disposición a participar activamente en el Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones, bajo la inspiración, precisamente, de las recomendaciones del Informe del Grupo de Alto Nivel para la Alianza de Civilizaciones. Dentro de ese diálogo, a la UNESCO le corresponde, sobre todo, el relativo a los pueblos indígenas, al diálogo interconfesional y al diálogo como forma de promoción de los derechos de la mujer. El Diálogo entre Civilizaciones queda hoy ubicado, pues, dentro de la UNESCO, con especial énfasis en sus dimensiones culturales, religiosas y educativas y con aplicación preferente a los ámbitos regional y subregional. La Alianza de Civilizaciones, con una estructura organizativa más específica, complementa el Diálogo desde una dimensión política y geográfica de mayor alcance.

3.3. El Programa de Acción sobre una Cultura de Paz y la promoción de la Educación para la Paz

La concepción y promoción de una cultura de paz comenzó a gestarse en el Congreso Internacional sobre la Paz que tuvo lugar en julio de 1989 en Yamusukro (Costa de Marfil). La llamada *Declaración de Yamusukro* propuso a la UNESCO liderar el proceso de construcción de «una nueva concepción de la paz, mediante el desarrollo de una cultura de la paz, fundada en los valores universales del respeto a la vida, la libertad, la solidaridad, la tolerancia, los derechos humanos y la igualdad entre mujeres y hombres».⁴¹ El propósito de hacer efectiva esa Cultura de Paz ha sido asumido no sólo por la UNESCO sino también por la ONU a través de las Resoluciones de la Asamblea General 50/173, de 22 de diciembre de 1995, 51/101, de 12 de diciembre de 1996, 52/13, de 15 de enero de 1998, y 53/25, de 10 de noviembre de 1998. La Resolución de la ONU A/RES/53/243, de 13 de septiembre de 1999, aprobó finalmente la *Declaración y el Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*, donde se concretan los principios aplicables. La *Declaración* consta de nueve artículos que contienen los objetivos y premisas de esa cultura de paz. La enumeración de los mismos está basada en una reivindicación de los principios inspiradores del propio Sistema de Naciones Unidas y, junto a unos objetivos generales, se establecen otros específicos plenamente concordantes con los de la Alianza de Civilizaciones.

Por lo que se refiere específicamente a la educación para la paz, el artículo 26.2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 ya establece que *«la educación... favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz»*. En su 28ª reunión de noviembre de 1995 la Conferencia General de la UNESCO aprobó el *Plan de Acción Integrado sobre la Educación para la Paz, los Derechos Humanos y la Democracia*, donde se establecen los contenidos indispensables. Para avanzar en los objetivos de esta cultura de paz la UNESCO encargó un informe a la Comisión Internacional de la Educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors. A partir de esos instrumentos, la UNESCO ha establecido las pautas para una educación integral en todas las etapas de la formación. Pieza clave de esa educación en el sistema español es la asignatura de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos, cuya implantación ha sido recibida desde determinados sectores con una fuerte contestación y una litigiosidad nada desdeñable. Síntoma, se dice, de los intentos gubernamentales de adoctrinamiento de la juventud, la asignatura demuestra la dificultad de llevar a la práctica este tipo de iniciativas.

3.4. La Estrategia Global contra el Terrorismo

La Alianza de Civilizaciones no aparece destinada a lo que es la prevención propiamente dicha del terrorismo internacional, en el sentido jurídico que comenzó a perfilarse, como indica el profesor Alcaide Fernández, por la época de la Sociedad de Naciones⁴². La actividad de los Estados y de las Organizaciones Internacionales en ese sentido de prevención específica viene remitida en el Informe del Grupo de Alto Nivel al marco de la Estrategia Mundial contra el Terrorismo, establecida por la Asamblea General de Naciones Unidas mediante Resolución 60/288, de 20 de septiembre. A través de dicha Resolución, los Estados miembros de la ONU se han comprometido, entre otras cosas, a *«seguir organizando iniciativas y programas auspiciados por las Naciones Unidas para promover el diálogo, la tolerancia y el entendimiento entre civilizaciones, culturas, pueblos y religiones, y promover el respeto mutuo de las religiones, los valores religiosos, las creencias y las culturas, y prevenir su difamación. A este respecto (sigue diciendo la Resolución) celebramos que el Secretario General haya puesto en marcha la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones»*.⁴³

El papel de la Alianza de Civilizaciones en este terreno es, pues, complementario del de la Estrategia Mundial, concibiéndose en el tercer Informe del Alto Representante como una forma de diplomacia preventiva (documento A/65/349, apartados 6 y 27), con la que se

designan, recordémoslo, aquellas «*medidas destinadas a evitar que surjan controversias entre dos o más partes, a evitar que las controversias existentes se transformen en conflictos y a evitar que éstos, si ocurren, se extiendan*» (Informe del Secretario General de 17 de junio de 1992, documento A/47/277-S/24111). Se trata, en definitiva, de combatir la radicalización religiosa, ideológica y cultural por medio de la acción en áreas consideradas sensibles (situación de la población inmigrante, tratamiento de los conflictos interculturales en los medios de comunicación, valores transmitidos a través de la educación y oportunidades abiertas a la juventud).

3.5. Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA)

Como recuerda el Informe del Secretario General de 25/09/2007, sobre el diálogo, la comprensión y la cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz⁴⁴, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) ostenta una acreditada experiencia en el trato con dirigentes religiosos y organizaciones confesionales. Esa experiencia se ha fraguado en la gestión de los asuntos de competencia del Fondo: dinámica de la población, salud reproductiva e igualdad de género. Pero le ha permitido a la vez ocuparse de temas, relacionados con el diálogo entre religiones y culturas, que condicionan la adecuada culminación de aquellas competencias. El Fondo de Población ha organizado, por ello, algunas actividades en coordinación con la Alianza, a pesar de no

existir todavía memorando de entendimiento entre ambas instituciones (Tercer Informe, apartados 26 y 43).

3.6. Organización Internacional de las Migraciones (OIM)

El 6 de abril de 2009, durante el II Foro Mundial de Estambul, la OIM firmó con la Alianza un memorando en el que se prevé la acción conjunta para el desarrollo e implementación de proyectos de interés común⁴⁵. Entre otras, las principales áreas de colaboración previstas son las siguientes: promoción del diálogo intercultural y de la integración, elaboración de un catálogo de buenas prácticas en materia de empoderamiento de los inmigrantes, susceptible de promoverse a nivel global, promoción de programas educativos y promoción de la disponibilidad y utilización de la información mediática relevante. El tercer Informe anual del Alto Representante, presentado en septiembre de 2010, detalla las actividades desarrolladas en colaboración con la Alianza (documento A/65/349, apartados 70-75).

3.7. El cuarto pilar del Desarrollo Sostenible

El Segundo Informe del Alto Representante, de 1 de julio de 2009, viene a decir que la adecuada gestión de la diversidad cultural, atribuida a la Alianza de Civilizaciones, se integra en el llamado cuarto pilar del desarrollo sostenible, y una referencia similar se contiene en el

Tercer Informe de septiembre de 2010 (apartado 2). El concepto de desarrollo sostenible se estableció por primera vez en el *Informe Brundtland* elaborado para Naciones Unidas en 1987. El desarrollo sostenible, que ha dado origen a una gran cantidad de resoluciones de Naciones Unidas, y que cuenta con una División específica dentro del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la Secretaría General, descansa, en principio, sobre tres pilares: ambiental, económico y social. Hubo muchas resistencias, desde luego, para admitir un cuarto pilar, el cultural, hasta que la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, de 2 de noviembre de 2001, acabó estableciéndolo en su artículo 3.

La UNESCO y Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU) están ya trabajando en profundidad en esta cuarta dimensión del desarrollo. Las líneas fundamentales de esta orientación pretenden sentar las siguientes bases: inclusión de una perspectiva cultural en todas las políticas públicas, profundización de la relación entre cultura y desarrollo sostenible en una perspectiva comparada (teniendo en cuenta que la palabra y el concepto «cultura» carecen de significados precisos en muchos idiomas no europeos), reconocimiento de las limitaciones de la institucionalización de la diversidad cultural, reconocimiento de que cualquier política cultural debe contar con las competencias de las ciudades y gobiernos locales, y dedicación, finalmente, a cinco áreas fundamentales: núcleo básico, gobernanza, cultura y economía, cultura e inclusión social y cultura y medio ambiente.

4. El enfoque de las relaciones internacionales en términos de civilización

Otra de las razones de la amplia aceptación que la Alianza ha obtenido remite al hecho de que la filosofía política, la antropología cultural o la teoría de las relaciones internacionales no han sido ajenas históricamente a planteamientos emparentados con una determinada concepción de la civilización. En la antigüedad la cuestión no fue expresamente tematizada, aunque la noción griega de la *paideia* o la *cultura animi* de Cicerón responden a sus mismos presupuestos⁴⁶. Lo que sí se aprecia en la antigüedad y, en general, en épocas anteriores al XVIII es la referencia, más o menos constante, a las contrafiguras negativas de la civilización, a la barbarie sobre todo⁴⁷.

En su sentido actual el término civilización data, pues, de esta última época. Con anterioridad, la expresión se aplicaba exclusivamente en el plano jurídico y se refería a la conversión en acción civil de un previo procedimiento penal. El cambio de sentido en Francia se atribuye a los fisiócratas Turgot y Mirabeau, quienes la emplearon entre los años 1752 y 1756 con connotaciones referidas al progreso moral que cualquier sociedad humana ha de experimentar⁴⁸. Como tal neologismo, *civilisation* accedió al Diccionario de la Academia Francesa en 1798 para designar genéricamente aquel proceso por el que los pueblos más atrasados, descritos por etnólogos y exploradores, alcanzaban el

nivel superior de la cultura que Francia representaba⁴⁹. En inglés el término aparece también en el siglo XVIII y en concreto en *An Essay on the History of Civil Society*, obra del filósofo Adam Ferguson de 1767. Ferguson utiliza en ella la metáfora biológica del tránsito de las edades del hombre, que Oswald Spengler empleará también en *La decadencia de Occidente*, de 1918:⁵⁰ «No sólo (dice Ferguson) el individuo avanza desde la infancia a la edad adulta, la especie misma se dirige también de la barbarie a la civilización»⁵¹. Este breve apunte filológico nos sitúa, por tanto, ante los rasgos con que el término civilización se instaura en la modernidad: se trata de un fenómeno evolutivo que afecta a la humanidad en general y a cada sociedad en particular, un movimiento de progreso moral, científico y técnico que tiende a la universalidad y que nos aleja de la barbarie⁵².

Sin perjuicio de esa unicidad originaria, lo cierto es que los relatos del Nuevo Mundo comenzaron a demostrar que la civilización, por su complejidad, podía al mismo tiempo cristalizar en una amplia variedad de formas. De ahí que, según el historiador Lucien Febvre, comenzara en 1819 a utilizarse el término también en plural. En el siglo XIX prevaleció, no obstante, la concepción originaria del XVIII. En su último tercio, los británicos Lewis H. Morgan y Edward B. Tylor insistieron con sus investigaciones en los fundamentos etnológicos de una triple clasificación, sobre la base de la traslación al estudio de las poblaciones de los esquemas del evolucionismo darwiniano. *La sociedad primitiva (Ancient society)* de Morgan, de 1877, dis-

tinguía así entre el salvajismo inferior, medio y superior, la barbarie con idénticas subdivisiones y, finalmente, el estadio último de la civilización. Y la misma clasificación básica puede encontrarse en las obras fundamentales de Tylor, sobre todo en *La cultura primitiva (Primitive culture)*, de 1871.⁵³

Estas concepciones tuvieron una influencia profundísima en el internacionalismo de la época, que se sirvió de ellas para la justificación del imperialismo y de la colonización a cargo de Occidente. *Las instituciones del Derecho de las Naciones* de James Lorimer y el tratado de Derecho Internacional de Franz von Liszt⁵⁴ contenían clasificaciones de las sociedades que suponían legitimar el dominio de amplios territorios por parte de las potencias europeas, de Estados Unidos y de Japón. Lorimer, por ejemplo, dividía a la humanidad en civilizada, bárbara y salvaje⁵⁵ y Franz von Holtendorff defendía hacia 1885 que la «condición previa para la pertenencia de una colectividad humana a la sociedad internacional preexistente» era la «comunidad de civilización».⁵⁶ La sociedad internacional de la época no se concebía, por tanto, con el carácter universal de hoy en día sino con un criterio, evidentemente restringido, que sirvió, como se ha dicho, de impulso de la colonización a través de la «misión sagrada de civilización» invocada en el Congreso de Berlín de 1885.⁵⁷ De igual forma se justificó la desigual aplicación en cada área geográfica del Derecho Internacional de la época, concebido como un Derecho Público de Gentes de inspiración occidental, y ello hasta el punto de que von Liszt pudo sostener que «la

comunidad internacional, en sus tratos con otros Estados no adheridos a ella completamente, está amparada exclusivamente por su fuerza efectiva, sin más límites que los principios fundamentales del cristianismo y de la humanidad»⁵⁸. El Derecho Internacional de la época consagró con ello la práctica de los llamados «*tratados desiguales*» que establecían un régimen hegemónico bajo determinadas fórmulas típicas. Sancionó asimismo el denominado *estándar de civilización*, configurado al modo occidental y codificado progresivamente en los tratados de finales del XIX y principios del XX, y con él estipuló una serie de cánones cuya asimilación permitía la admisión de un país en la comunidad internacional de entonces⁵⁹.

El abandono del paradigma evolutivo y de unicidad de la civilización comenzará a imponerse más tarde, a partir de la década de 1920, tanto en el ámbito de la antropología cultural como en el de las relaciones internacionales. En un seminario celebrado en 1929 el citado Lucien Febvre se hace eco de la larga vigencia del «*concepto de una civilización de gentes no civilizadas*»⁶⁰, una expresión paradójica similar a la de la «*civilización bárbara*» que utiliza el también historiador Barthélémy Courmont⁶¹. Estas expresiones aparentemente contradictorias ilustran el cambio de significado que experimenta el término según se utilice en singular o en plural. En este último caso (el que permitiría hablar de las civilizaciones bárbaras frente a las ilustradas) el concepto de civilización se identifica necesariamente con el de cultura. La antropología

cultural contemporánea ha ido profundizando, paulatinamente por lo demás, en este planteamiento favorable a una pluralidad de civilizaciones. Puede encontrarse una muestra significativa de esta evolución en la obra por ejemplo de Lévi-Bruhl, quien pasó de distinguir entre la mentalidad civilizada y la primitiva, sobre la base del carácter místico y pre-lógico de esta última, a entender que tales cualidades se encuentran en distintos grados en todas las sociedades, cualquiera que sea su nivel de desarrollo⁶². Claude Lévi-Strauss, quien calificaría las doctrinas del primer Lévi-Bruhl de segregacionistas, sostiene, en *Mito y significado*, que más que de pueblos primitivos habría que hablar de pueblos ágrafos y que también las sociedades menos avanzadas dan evidencias de un pensamiento desinteresado e intelectual, y no meramente mítico o emocional⁶³. Esa antropología, a diferencia de la del XIX, tiende, pues, a la admisión de una pluralidad de civilizaciones sobre la base de una nivelación en dignidad de las distintas sociedades humanas. Se trata de una igualación que la etnología ha hecho por referencia a las poblaciones más atrasadas, a las tribus aisladas marginadas de las grandes influencias culturales. Pero resulta evidente que esa misma nivelación habría de predicarse, *a fortiori*, respecto de las civilizaciones que han experimentado un desarrollo histórico amplio.

En paralelo con esto último, el Derecho Internacional del siglo XX se apartó, progresiva pero decididamente, del excluyente filtro del estándar de civilización. El Pacto de la Sociedad de Naciones,

de 28 de junio de 1919, no modificó la composición mayoritariamente occidental de la sociedad internacional de la época, aunque ya no contenía referencia alguna a aquel estándar como requisito de acceso a la condición de miembro de la Organización. No obstante, el artículo 22 del Pacto seguía refiriéndose a la «*misión sagrada de civilización*» y al «*alejamiento de los centros de civilización*», en relación con las colonias y con los territorios susceptibles de administrarse bajo régimen de Mandato. Tras la Segunda Guerra Mundial, el artículo 4 de la Carta de las Naciones Unidas, de 26 de junio de 1945, no contiene tampoco referencia al grado de civilización de los Estados que pretendan incorporarse a la Organización y ni siquiera hay menciones a un posible déficit de civilización en sus Capítulos XI y XII, relativos a los territorios no autónomos y al régimen internacional de administración fiduciaria. Con ello, la referencia a la civilización quedó marginado de las relaciones internacionales, subsistiendo solamente en alguna disposición aislada como la del artículo 38.1.c) del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia (anexo a la propia Carta de las Naciones Unidas), que remite a «*los principios generales de derecho reconocidos por las naciones civilizadas*». Se trata de una norma, sin embargo, que nació desfasada hasta el punto de que la propia Corte interpreta el precepto en el sentido de que todos los Estados admitidos en la Organización de Naciones Unidas deben ser tenidos por civilizados⁶⁴. Aún así, el abandono de las categorías relacionadas con la civilización en la práctica internacio-

nal del siglo XX no habría de ser definitivo, como ponen de manifiesto las posibles influencias intelectuales de la Alianza que a continuación examinamos y aún este mismo tipo de iniciativas.

5. Antecedentes intelectuales de la Alianza de Civilizaciones

Una de las causas que probablemente ha contribuido al respaldo internacional de la Alianza hay que establecerla en la existencia de corrientes intelectuales que, desde los años setenta del siglo pasado, vienen reivindicando principios próximos a los de la Alianza de Civilizaciones. Nos centraremos en este apartado en el comentario a una serie de obras cercanas a su ideario si bien que de forma sumaria, dado que no hay datos concretos de su influencia concreta sobre la iniciativa. Salvo las alusiones a la tesis del choque de civilizaciones, realizadas sin cita de su autor por ejemplo en el Informe del Grupo de Alto Nivel, no hay en los documentos oficiales de la Alianza referencia alguna a posibles tesis inspiradoras del proyecto. Nos referimos, por otra parte, a una serie de obras orientadas directamente a una política en términos de civilización, dejando aparte reflexiones más amplias sobre cuestiones como el multiculturalismo o la interculturalidad.

5.1. Los planteamientos de Alí A. Mazrui y de Roger Garaudy

El politólogo Alí Mazrui publicó en 1976 un libro con el título de *Una federación mundial de las culturas. Una perspecti-*

va africana,⁶⁵ inscrito dentro de las corrientes ligadas, en materia de relaciones internacionales, a la investigación para la paz, al postbehaviorismo y a la prospectiva. El libro de Mazrui analiza una amplia variedad de cuestiones en las que no podemos entrar, proponiendo una arquitectura renovada de las organizaciones internacionales de ámbito mundial, a través de una federación en la que habría de cristalizar una verdadera comunidad globalizada de las culturas. La base tendría que ser un sistema de adscripción lingüística que ligara al Estado con alguna de las lenguas actuales de difusión universal. La federación establecería un modelo de relaciones culturales basado en tres principios: la aceptación de la interdependencia cultural entre las partes constituyentes, la aceptación de un principio de igual valoración de las unidades culturales integrantes de la federación y la promoción, finalmente, de un nivel federal de fusión cultural, equivalente del poder central en una federación política.

De entre todas las cuestiones que el libro plantea hay una que nos parece decisiva y es la duda de si efectivamente la culminación de un proceso de fusión cultural, máxima expresión de la convergencia cultural, puede contribuir a minimizar la violencia. Como Mazrui recuerda, en la Alemania de Hitler los judíos estaban plenamente asimilados al resto de la población desde el punto de vista cultural y en Ruanda, Zanzíbar y Burundi, un alto grado de cohesión cultural no impidió tampoco el estallido de la violencia. La experiencia de estos tres últimos países demuestra que la

búsqueda de alguna forma de privilegio racial o interétnico (de los árabes en Zanzíbar, de los tutsis en los otros dos casos) estuvo en el origen de la confrontación, al margen de la proximidad cultural existente entre los grupos. Mazrui parte de una serie de premisas para la resolución de esta objeción: el consenso sobre los valores representativos de una cultura compartida, para que pueda garantizar la paz y la estabilidad social, debe, en primer lugar, buscarse en el ámbito de los *criterios de estratificación*, ubicados en aquella parte del sistema social que sitúa las diferencias de renta y distribuye el poder y la influencia de forma jerárquica. La búsqueda de una cultura y de unos valores compartidos debe garantizar, en segundo lugar, que tales criterios son verdaderamente justos o son al menos percibidos como tales, teniendo en cuenta que la justicia social aparece en la práctica sujeta a condicionamientos culturales (*culture-bound*) que, sin duda, deben superarse. El consenso efectivo deberá recaer, por tanto y en tercer lugar, sobre principios interculturales que logren abandonar su particularismo de origen y que coincidan a su vez en la determinación de los procedimientos adecuados de resolución de conflictos.

Por la misma época que Mazrui, el filósofo francés Roger Garaudy publicó, por su parte, una obra bajo el título de *Diálogo de civilizaciones*.⁶⁶ Ya desde la década de 1960 existía un contexto favorable a una mayor implicación intercultural a nivel global. El escritor y dirigente político senegalés Léopold Sédar Senghor, en un artículo de finales de 1963, hablaba, por ejemplo, de «un

movimiento de convergencia panhumano» del que tendría que nacer una «Civilización de lo Universal, simbiosis de todas las civilizaciones diferentes». ⁶⁷ Sin embargo, aunque la idea aparece diseminada en diversos capítulos de *El diálogo de las culturas* de Senghor, éste no llegó a formular una tesis acabada al respecto, que sí se encuentra en cambio en el citado libro de Garaudy. El pensador francés, de orientación marxista y converso al Islam en la década de 1980⁶⁸, es sin duda un autor polémico: tachado de estalinista⁶⁹, pesa sobre él la condena de un tribunal francés por antisemitismo. Todo esto no resta, sin embargo, interés a una obra de no escasa profundidad, en los aspectos, al menos, no relacionados con aquellos asuntos.

Diálogo de Civilizaciones parte de un planteamiento de extraordinaria severidad crítica respecto de las características fundamentales de la civilización occidental. Los excesos del capitalismo, del colonialismo y del imperialismo son el resultado de una cultura que privilegia el dominio de la naturaleza, la eficiencia técnica sin límites, el crecimiento económico desmedido y el expansionismo militar. Son cualidades que el curso de la historia ha difundido por todo el orbe, como consecuencia de la supremacía de Occidente iniciada a finales del siglo XV. El incremento y la generalización de esta influencia constituyen una amenaza contra el conjunto de la humanidad, una amenaza que hay que frenar por medio del diálogo de civilizaciones y del enriquecimiento mutuo de las culturas. Se trata, en definitiva, de construir una nueva civilización

común a impulso de lo que Garaudy denomina el *proyecto esperanza*, una nueva civilización que debe redefinir los fines fundamentales del progreso y nutrirse de los logros positivos alcanzados en cada una de las civilizaciones precedentes. Dentro de esta perspectiva, el autor destaca los movimientos intelectuales y las políticas no europeas que, a lo largo del siglo XX, han incorporado ya un cierto espíritu de diálogo de civilizaciones: la «*Ujamaa*» africana, especie de vía africana al socialismo puesta en práctica en Tanzania durante la década de 1960, la *Carta de Argel* de 1964 y la Carta nacional de 1976, el «*satyagraha*» de Gandhi, la pedagogía de Paolo Freire, la teología de la liberación o la revolución cultural china de Mao Zedong. Con la perspectiva histórica de hoy día, es forzoso reconocer que no todas las fórmulas que se proponen, al menos como modelo o como exponentes de una tendencia, podrían aceptarse como inspiradoras de un diálogo de civilizaciones actual, aunque sin duda alguna hay que comenzar a adquirir fortuna, caso de la filosofía última del *Ubuntu*, expresión bantú equivalente a la de la *Ujamaa*. En el año 2000 se constituyó, de hecho, el llamado *Forum Ubuntu* con sede en Barcelona, presidido por Federico Mayor Zaragoza. La organización recibió en 2008 el apoyo político de la ONU que la considera incluso como «uno de los gérmenes del futuro gobierno planetario». Todo gira alrededor de un principio extraído de la filosofía bantú utilizada como base de la lucha contra el apartheid, y que se resume en un sencillo pensamiento: «yo soy porque nosotros somos»⁷⁰.

Junto al diálogo intercultural planteado en *Diálogo de Civilizaciones*, debe decirse que Garaudy ha abogado también en favor del acercamiento contemporáneo hacia el Islam, sobre todo a partir de su impugnación de los integristas en general y del integrismo musulmán en particular. Como converso a esta religión, el autor sostiene que debe rechazarse la pretensión de configurar la *Sharia*, la ley islámica intemporal, a partir de las contingentes interpretaciones, sacralizadas por los jurisconsultos, de las costumbres árabes coetáneas al Profeta (*fiqh*)⁷¹. Se trata de la cada vez más necesaria defensa de un Islam moderado en la que vienen insistiendo también otros muchos autores⁷².

5.2. La tesis de Huntington y la del Grupo de Personalidades para el *Diálogo entre Civilizaciones*

El icono del choque de civilizaciones no es enteramente original de Samuel Huntington, aunque sin duda ha sido él quien le ha dado una versión más acabada. Expresiones parecidas podrían encontrarse en obras de Jean-Jacques Servan-Schreiber, de Roy Preiswerk, de Marcel Merle o de Bernard Lewis, aparte otros testimonios similares que cita el propio Huntington⁷³. La tesis del choque de civilizaciones ha sido tan divulgada que puede ser resumida brevemente: después del final de la Guerra Fría el enfrentamiento ideológico característico de la política de bloques tiende a sustituirse por choques en térmi-

nos de adscripción civilizacional, debiendo Occidente protegerse frente a los movimientos antagonistas que irrumpen en la escena internacional, el mayor de los cuales reside, a juicio del autor, en una creciente coalición entre China y el mundo islámico. Más que abundar en la tesis del choque, interesa que nos centremos en las críticas que la teoría de Huntington ha recibido. Las revisiones tal vez más completas se deben a Fred Halliday, Georges Corm y Amartya Sen⁷⁴ y entre nosotros a los profesores Remiro Brotóns y García Neumann⁷⁵, si bien hay aproximaciones igualmente críticas en multitud de obras, de Bernard-Henri Lévy o de Slavoj Žižek⁷⁶ por ejemplo. El rechazo de la tesis del choque de civilizaciones fue especialmente intenso entre autores de origen musulmán como Edward Said o Seyyed Hossein Nasr⁷⁷ para quienes el choque de civilizaciones no era más que un ardid teórico destinado a la designación de nuevos enemigos, que llenaran el vacío producido tras el fin de la guerra fría.

No obstante esas descalificaciones, es cierto que la tesis de Huntington viene siendo objeto de un acercamiento reciente en términos de mayor ponderación, tendiendo a verse como la extrapolación al plano de las relaciones internacionales de un fenómeno prácticamente constante: el del choque cultural. Es el caso, por ejemplo, del antropólogo Arjun Appadurai o del filósofo de origen iraní Daryush Shayegan, un autor que se hace eco de las dinámicas del choque derivadas de las reacciones identitarias que las civilizaciones no occidentales experimentan a impulsos de la globalización⁷⁸.

Para valorar correctamente la tesis de Huntington podría aplicársele la distinción realizada por James Rosenau entre un nivel *macro* y un nivel *micro* de las relaciones internacionales⁷⁹. La teoría de Huntington sería incorrecta en un nivel *macro*, ya que no existe un alineamiento generalizado que suponga un verdadero enfrentamiento entre civilizaciones. De hecho, por ejemplo, ¿cuántos Estados de mayoría musulmana no son, de alguna forma, aliados de los Estados Unidos? La teoría sería en cambio correcta desde el nivel *micro*, en cuanto a la existencia de una tendencia muy profunda, identitaria y antioccidental, que lleva a ciertos individuos a cometer actos extremos que condicionan la realidad internacional de nuestros días. Esta distinción de niveles está implícita en la crítica a Huntington de Amartya Sen. Sen rechaza el choque de civilizaciones pero negando (en el nivel *micro*) que pueda hacerse una identificación unilateral de los individuos por razones de adscripción civilizacional. Las diferencias de adscripción cultural no pueden fundar el enfrentamiento de modo inexorable porque no necesariamente tienen que predominar en la formación de la identidad personal de los individuos. El choque cultural a nivel individual sería un reduccionismo en la determinación de la identidad de las personas y de los grupos, lo que Sen califica de «*ilusión de la singularidad*».

La debilidad del planteamiento de Sen tal vez resida, si se nos permite, en no haber advertido que no todas las señas de identidad de una persona poseen la misma capacidad de movilización. Es cierto que «*la ciudadanía, la*

residencia, el origen geográfico, el género, la clase, la política, la profesión, el empleo, los hábitos alimentarios, los intereses deportivos, el gusto musical, los compromisos sociales, entre otros aspectos de una persona, la hacen miembro de una variedad de grupos».⁸⁰

Hutus y tutsis o israelíes y palestinos, por ejemplo, podrían compartir individualmente muchos de esos posibles componentes de la identidad personal, pero desde el punto de vista de los conflictos que han enfrentado a sus comunidades nos parece que son filiaciones neutras, en cuanto permanecen normalmente ajenas a los procesos de socialización determinantes de la radicalización.

Creemos, pues, que se debe distinguir entre la identificación o la afinidad electiva, fruto de la adhesión subjetiva del individuo, y la identidad colectiva proporcionada a través de procesos de enculturación que toda sociedad tiene institucionalizados. Estas observaciones a la crítica de Amartya Sen, quien por cierto formó parte del equipo de personalidades que escribió el *Crossing the divide* a que a continuación nos referiremos, no desmerecen en absoluto su análisis, uno de los más lúcidos ensayos existentes sobre el tema de las identidades. Es más, la aportación de Sen podría no ser suficiente para deslegitimar el esquema de Huntington pero sí aportar las claves para superarlo, en cuanto viene a llamar la atención sobre el sentido precisamente de aquellos procesos de enculturación. La educación debería siempre vigilar la formación de esas identidades múltiples de que nos habla el autor y evitar las filiaciones monolíticas que se presentan como esen-

cialmente contradictorias de otras posibles.

Por su parte, el referido libro *Crossing the divide. Dialogue among civilizations*⁸¹ puede verse como el gran hito con que culminó la iniciativa de Naciones Unidas de 1998. El Grupo lo formaron personalidades destacadas como Ruth Cardoso, Jacques Delors, Nadine Gordimer, Hans Küng, el propio Sen y hasta veinte personalidades más originarias de los más diversos países. Para los autores, al igual que para el Grupo de Alto Nivel formado posteriormente para la Alianza, el choque de civilizaciones no se ha producido en la práctica aunque responde a una eventualidad no desdeñable que debe conjurarse mediante el recurso al diálogo. El libro busca establecer, por tanto, un nuevo paradigma en las relaciones internacionales. Hasta ahora, el paradigma predominante se había basado en la centralidad del Estado-nación, en la utilización de la diversidad como elemento de identificación del enemigo y en la preeminencia de la responsabilidad internacional colectiva por encima de la individual. El nuevo paradigma debe afectar a todos esos pilares, sobre la base de que la racionalidad, la libertad, la tolerancia, la justicia y el respeto por la dignidad humana no pertenecen en exclusiva a Occidente. Dado que los valores de libertad, racionalidad, legalidad y garantía de los derechos individuales han sido profusamente elucidados en la discusión política contemporánea, el Grupo de Personalidades enfatiza la importancia otros valores asociados: aparte del de reciprocidad, implícito en la llamada regla de oro de la ética, los

valores de justicia, empatía, civismo y responsabilidad; justicia como equidad, para la participación pública de los más desfavorecidos; cultivo de la empatía y de la compasión a través de la educación, al objeto de promover una mentalidad global de paz; promoción de una ética cívica como complemento al imperio de la ley; insistencia, finalmente, en la dimensión de la responsabilidad y del deber como presupuestos del diálogo intercultural y del auténtico progreso humano.

Se trata, en otras palabras, de desterrar el viejo paradigma de exclusión, del «nosotros frente a ellos», la idea de que «el poder da la razón» o la enemistad y el doble rasero como claves de la política exterior. Los principios más relevantes del nuevo paradigma serían entonces los siguientes: *igualdad de estatus*, es decir igualdad en las oportunidades de participación política pero también igualdad en la vulnerabilidad ante los riesgos comunes; *reevaluación de la categoría de enemigo*, en el sentido de que no hay ya un enemigo singularizado para un país particular, sino más bien enemigos difusos y multifacéticos contra todos (el terrorismo internacional, el cambio climático, las inestabilidades financieras, etcétera); *dispersión del poder*, a partir de la aparición de nuevos actores globales con gran capacidad de influencia y de movilización de la sociedad (ONGs, empresas transnacionales, personalidades carismáticas, etc.); *pluralidad*, en consecuencia, *de interlocutores*; *responsabilidad individual* frente a la colectiva del Estado, sustentada en la creación a partir de la década de 1990 de los Tribunales Penales Internaciona-

les auspiciados por Naciones Unidas; *alineamientos selectivos* (o temáticos), por razón de la diversidad de intereses que afectan a las relaciones internacionales, y frente a los alineamientos monolíticos inherentes a la guerra fría; necesidad finalmente de *construir juntos* respuestas comunes frente a desafíos compartidos, en un diálogo que no sea meramente defensivo. El Grupo de Personalidades aborda también la posible repercusión del diálogo de civilizaciones en la organización del Sistema de Naciones Unidas, con el llamamiento al estudio e implantación de nuevas formas de participación y de representación y a una potenciación de la Secretaría General de Naciones Unidas y de los mencionados Tribunales Penales Internacionales, responsables ambos de propiciar la reconciliación y una verdadera justicia de transición, como base indispensable para la paz.

5.3. Otras aportaciones (Morin, Naïr, Maalouf, Rifkin)

No puede concluirse este apartado sin la referencia a la idea de una política de civilización postulada por Edgar Morin y Sami Naïr, cuyas directrices pretenden la superación de una serie de fenómenos, algunos de ellos directamente asociados a la globalización: pérdida de vínculos sociales, insolidaridad, mercantilización de los servicios públicos, fracaso de las políticas de igualdad e integración, quiebra del pluralismo religioso y del principio de laicidad. Frente a ello se establecen cuatro imperativos clave, sintetizados en la fórmula de

solidarizar, regenerar, convivencializar y moralizar. La política de civilización debe ser capaz de estimular la capacidad de asistencia mutua que existe en las personas, fortalecer la calidad de vida en términos ecológicos, de tiempo de trabajo o de reducción de la burocracia, debe saber regenerar la identidad nacional en armonía con otras identidades y aunar las conciencias en torno a los valores constitucionales más esenciales⁸².

El tema de la civilización sigue promoviendo la reflexión de los más lúcidos ensayistas. Es el caso de Amin Maalouf, autor de *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. También Maalouf denuncia los desajustes diversos que nuestras sociedades ponen incansablemente de manifiesto: desajustes intelectuales, económicos, climáticos... Hay un agotamiento de los modelos sociales tanto de Occidente, por traición a sus valores, como del mundo árabe, por su situación de estancamiento. El autor vaticina de alguna forma el final de las enemistades tradicionales, para augurar el enfrentamiento progresivo del género humano contra amenazas colectivas de mucho mayor calado⁸³. En *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*, Jeremy Rifkin plantea a su vez un punto de vista enteramente opuesto al de Huntington. En vez de abordar la historia de las civilizaciones desde la perspectiva de su confrontación la reconstruye desde la óptica de las relaciones empáticas que una mirada atenta puede descubrir. Se trata de una paradoja oculta de la historia, que revelaría que el ser humano no se caracteriza por las dosis de agresivi-

dad, materialismo y utilitarismo que habitualmente se le atribuyen. El desarrollo humano plantea un escenario, por lo demás, en el que necesariamente se enfrentan la empatía y la entropía, es decir, la colaboración entre sociedades y un consumo energético desmedido que pone en peligro el medio ambiente y la sostenibilidad del planeta, y cuya única conciliación tendría que venir de la mano de la tercera revolución industrial que el autor considera inminente⁸⁴.

6. Puntos críticos y desafíos

6.1. El debate relativo a la unicidad de la civilización

Anteriormente hemos abordado el debate desde el punto de vista histórico. La idea de una multiplicidad de civilizaciones ha sido impugnada, no obstante, dentro de la crítica que Gustavo Bueno ha dirigido a la propuesta de Alianza de Civilizaciones⁸⁵. Se introduce con ello una perspectiva teórica de indudables consecuencias prácticas. La tesis de Bueno puede sintetizarse del siguiente modo: no existe pluralidad de civilizaciones sino una única civilización, predicable idealmente del género humano en su totalidad, como realidad opuesta a la barbarie. Sí puede admitirse la existencia de una pluralidad de culturas diferenciadas, pero los hallazgos de cada una de ellas, cuando suponen un avance real en el proceso de civilización, son susceptibles de desprenderse o segregarse de las mismas para, precisamente, universalizarse. Una vez establecida

la verdad de una tesis científica, la utilidad de una innovación tecnológica o las ventajas de determinados postulados, políticos, sociales o económicos, tienden a expandirse y a ser asumidos por culturas diferentes de aquélla en la que surgieron. Sólo quedarían al margen de tal asimilación los componentes definitorios de cada cultura, los que se refieren, por ejemplo, a la lengua, a la religión, a las tradiciones e idiosincrasia particular de cada pueblo, e incluso a las opciones políticas o sociales directamente derivadas de las mismas. Tales componentes serían para cada una de las culturas innegociables por irrenunciables, de forma que no sería posible acuerdo o alianza alguna respecto de esos contenidos, entendidos como privativos o exclusivos. En estos aspectos solo cabe esperar una irreductible confrontación. Y aún se daría un problema añadido porque, puestos a admitir la existencia de una pluralidad de civilizaciones, ¿quién podría arrogarse su legítima representación a los efectos del pacto global que la Alianza parece llevar implícito?⁸⁶

Hablar de civilizaciones en plural parece excluir además la contraposición con la barbarie, algo que ha estado en el núcleo de las críticas inicialmente dirigidas a la Alianza de Civilizaciones. Es el caso, por ejemplo, de la posición sostenida en el libro de Gustavo de Arístegui sobre la *yihad* en España⁸⁷: ¿cómo aliarse con países con credenciales democráticas tan insuficientes, sin hacer dejación de nuestros más genuinos valores? ¿Cómo aceptar la legitimidad de las teocracias islámicas en la negociación que toda alianza implica, sien-

do, como son, negadoras del pluralismo político y abiertas represoras de los derechos humanos, empezando por los de la mujer? Planteamientos de este tipo insisten en remitirnos a la duda inicial⁸⁸: ¿unidad de civilización frente a barbarie o pluralidad de civilizaciones, acaso incompatibles en materias esenciales?

Aparte de las concepciones antropológicas indicadas más arriba, debe recordarse que la tesis relativa a la unicidad de la civilización fue contestada por el historiador e internacionalista británico Arnold Toynbee, al comienzo de su *Estudio de la historia*. Para Toynbee, la tesis de la unidad de la civilización constituye una concepción errónea, establecida por los historiadores occidentales a partir de un espejismo, el de la creciente unificación económica y política del mundo⁸⁹. Las dos tesis contrapuestas proporcionarían, no obstante, dos extremos entre los que habría lugar para un punto intermedio, representado por el historiador Fernand Braudel, para quien sería compatible el empleo del término a la vez en singular y en plural, manteniendo la contraposición de su primer uso con respecto a la barbarie. La civilización, en cuanto única, albergaría primero un sentido inequívoco de excelencia, de superioridad humana (como cuando se habla del crimen contra la humanidad como equivalente en el fondo de un crimen contra la civilización) e incluiría, en segundo lugar, «*el bien común que se reparten desigualmente todas las civilizaciones, lo que el hombre ya no olvida*»⁹⁰.

El planteamiento gana en complejidad si recurrimos a la opinión de Ortega y

Gasset, quien precisamente hizo una indagación crítica sobre la obra de Arnold Toynbee. Ortega sostenía que las civilizaciones, en su evolución, no necesariamente superan sus estadios anteriores y que éstos persisten de algún modo enmascarados en su realidad, de la misma forma que el adulto conserva algo del niño que fue⁹¹. Edgar Morin ha escrito precisamente una *Breve historia de la barbarie en Occidente* para demostrar con qué facilidad caen en la indisciplina incluso las más avanzadas de las sociedades⁹². Vemos, por tanto, que los planteamientos anteriores son muy disímiles entre sí, aunque acaso las diferencias sean sólo aparentes. Tesis tan variadas como las expuestas podrían reconducirse a la más reciente del filósofo y lingüista Tzvetan Todorov (*El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona, 2008), en la que podríamos apoyarnos para zanjar la discusión. Muy resumidamente, la idea de Todorov y las reconducciones a que aludimos serían las siguientes: el término civilización en singular debe entenderse como opuesto a la barbarie en un sentido moral (Braudel); civilización en plural equivale a cultura (Bueno); resulta imposible calificar de civilizada o bárbara a una sociedad en su conjunto, e incluso a sus propios integrantes: la civilización o la barbarie se encuentra exclusivamente en sus actos y realizaciones (Ortega, el último Lévi-Bruhl y Lévi-Strauss).

Con la unificación de criterios ensayada quedaría demostrado que lo mismo sería defender la existencia de un único modelo de civilización al que se vieran atraídas las distintas culturas, pese a

las resistencias opuestas por su núcleo espiritual propio e irreductible (Bueno), que entender este trasfondo como dando configuración autónoma a una civilización específica, distinta y oponible a las demás (Toynbee). La terminología y el enfoque pueden variar y el núcleo del problema conservarse intacto. Este núcleo no es, a nuestro entender, sino la diferente capacidad de irradiación o de traspase de los componentes materiales y de los espirituales, entre unas civilizaciones y otras (o entre distintas culturas, si se quiere seguir manteniendo el equívoco). Se trata de una cuestión que, ya históricamente, sirvió para la oposición entre el concepto francés de civilización (*civilisation*), centrado esencialmente en las condiciones materiales del progreso, y la concepción alemana de la cultura (*Kultur*), que insiste por el contrario en los aspectos propios de la idiosincrasia espiritual de cada pueblo⁹³. Distinguir entre civilización y cultura en esos términos podría ser una opción: a fin de cuentas siempre será más fácil la difusión de una nueva técnica que la de una nueva opción religiosa, a sabiendas de que la globalización está erosionando las correspondientes resistencias culturales pero no hasta el punto de abolirlas⁹⁴. Se trata, en todo caso, de una diferencia muy importante que, entendemos, es a la que alude Bueno: el desafío de delimitar las posibilidades de influencia mutua entre culturas esencialmente plurales, en la dirección de aumentar un nivel común de civilización. Lo importante no será tanto distinguir entre civilización y cultura cuanto identificar ese eventual núcleo definitorio de cada una de ellas, para determinar hasta

qué punto son irreductibles, por insensibles en algún caso a la organización democrática de la sociedad o al respeto de los derechos humanos, banderas desde luego inexcusables del ideal civilizatorio contemporáneo. El reto estará además en la búsqueda de medios efectivos para que la distancia cultural no degenera en la polarización o en los extremismos que la Alianza de Civilizaciones pretende prevenir y superar. Todo ello nos enfrenta a la siguiente objeción crítica, la de si hay religiones, singularmente la musulmana, que por sus implicaciones políticas son refractarias de aquellos parámetros esenciales.

6.2. Dificultades de una Alianza con el mundo árabe y musulmán

Es otro de los reparos que se oponen a la Alianza de Civilizaciones. Hay especialistas, como Anne-Marie Delcambre, que consideran que la impronta fuertemente religiosa de las sociedades islámicas las hace escasamente receptivas a la implantación de la democracia y al reconocimiento de los derechos fundamentales⁹⁵. La idea vendría avalada por estudios como el publicado por la organización *Freedom House*, conforme al cual, de 57 países con mayoría musulmana en el mundo, sólo cinco podrían clasificarse como países libres (Benín, Guyana, Malí, Senegal y Surinam)⁹⁶. Algo similar se suele decir en relación con los derechos humanos, fundamentalmente respecto de la ausencia de libertad religiosa, la discriminación de la mujer y los castigos corporales. La separación en este terreno

con respecto a Occidente comenzó con la abstención de Arabia Saudí en la votación en 1948 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas. El argumento fue entonces que el texto de la Declaración «se halla fuertemente impregnado de cultura occidental, una cultura que en bastantes puntos se halla en conflicto con otras culturas existentes en el mundo».⁹⁷ Esa situación dio origen a una larga serie de reuniones y de coloquios que trataron, entre 1966 y 1974, de acercar las posturas occidentales y musulmanas. Sin embargo, ante la dificultad de encontrar modelos comunes, el 19 de septiembre de 1981 Arabia Saudí proclamó ante la UNESCO la *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos*, redactada por el Consejo Islámico en Europa. A raíz de tal Declaración, se ha producido un fenómeno de regionalización de los derechos humanos en el ámbito árabe-musulmán, con la aprobación de una serie de textos específicos adaptados a su particular cultura religiosa. Un estudio empírico de las ratificaciones, reservas y declaraciones interpretativas verificadas por estos países, en relación con los tratados internacionales fundamentales en materia de derechos humanos, llevaría a la conclusión, sin embargo, de que se viene optando en general por una ratificación en términos cuantitativamente razonables, manteniendo un nivel de adhesión similar al de otras áreas no occidentales, y con el amparo probablemente de las dificultades de verificación y control del cumplimiento de los correspondientes compromisos internacionales⁹⁸. Más

que de incompatibilidad del Islam con los derechos humanos habría que hablar, por tanto, de una adaptación particular de los mismos realizada en consonancia con el Corán, las tradiciones islámicas y el principio de soberanía de Dios que establece el Preámbulo de la Declaración Islámica Universal de 1981.

No obstante todo lo anterior, hay pensadores actuales pertenecientes a la tradición musulmana que defienden la compatibilidad plena del Islam respecto a la democracia y los derechos humanos. Lo que ya se conoce como *primavera árabe*, es decir las revoluciones que están teniendo lugar en este año 2011 en muchos Estados del Mediterráneo y de Oriente Próximo, vendría a confirmar esa misma idea. Mohamed Charfi sostiene que el Islam no tiene por qué generar de modo necesario una cultura antidemocrática y que la situación actual sólo puede superarse por medio de la cultura y de la educación⁹⁹. Ejaz Akram afirma a su vez que el mayor reto para la democracia en los países musulmanes deriva de su resistencia hacia la desacralización del poder¹⁰⁰, aunque el Islam contendría bases suficientes para una separación estricta de las estructuras del Estado y de la religión. Mohamed-Cherif Ferjani invoca en este sentido una aleya del Corán, normalmente interiorizada por los musulmanes pero a menudo tergiversada, para demostrar que la separación entre política y religión es absolutamente factible. Se trata del llamado «versículo de los príncipes» por el que se dice: «obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad»¹⁰¹. A partir de tal versículo se con-

cluye que no debería haber inconveniente religioso para el establecimiento de un Ordenamiento civil no inspirado en las normas del Islam. Para Tariq Ramadán, considerado a veces como una especie de caballo de Troya que el islamismo estuviera introduciendo en Occidente¹⁰², no se puede, finalmente, negar a los ciudadanos europeos de confesión musulmana *«la capacidad de participar en los auténticos debates sobre los valores universales, que son los valores universales comunes»*¹⁰³. El diálogo intercultural con el mundo islámico debe partir, pues, de la existencia en su seno de fuerzas moderadas que pueden contribuir a disipar el extremismo y que deben ser alentadas por ello. Es la idea que se contiene en el Informe del Secretario General Kofi Annan, de agosto de 2005, relativo a la aplicación del Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones (documento A/60/259):

«Es necesario que el diálogo entre civilizaciones se emprenda en un nivel muy local... Cuando los miembros de un grupo en particular se convierten en prisioneros de un postulado que propugna el enfrentamiento, recae sobre otros miembros del mismo grupo que comparten la misma cultura, la misma religión y los mismos valores, la especial responsabilidad de convencerlos de la validez de un discurso diferente.»

Se trata de un principio, en cualquier caso, que ha encontrado oposición en un artículo de Geneive Abdo, publicado en la edición española de la revista *Foreign Policy*. Si de lo que se trata es de combatir la polarización y el extremismo, no se entiende, se nos viene a decir, que haya una constante apelación

a las fuerzas moderadas del mundo islámico, marginándose en cambio a los sectores políticos y sociales en que se encarna aquella tendencia radical. Cualquier problema político debiera dirimirse, en otras palabras, con sus directos protagonistas y no con otros actores, por más que éstos se encuentren dentro de su entorno ideológico próximo.

La autora, que trabajó para Naciones Unidas en el año 2006, precisamente para la puesta en marcha de la Alianza de Civilizaciones, es partidaria por ello de entablar negociaciones formales con grupos como Hamás, Hezbolá o los Hermanos Musulmanes: *«El hecho de que estas organizaciones vayan a convertirse en los futuros líderes de Oriente Medio no debe ignorarse. Por lo tanto ¿por qué se les margina del debate político?»*¹⁰⁴. El planteamiento es razonable, pero se enfrenta al hecho de que casi ningún Gobierno occidental aprueba ese tipo de negociaciones, aún a conciencia de la fuerte implantación social y política de tales grupos. Hamás, por ejemplo, está considerada internacionalmente como organización terrorista e Israel no la reconoce como interlocutora en el proceso de paz para Oriente Próximo. Y sólo tímidamente se comienza a hablar de posibles negociaciones con los talibanes de Afganistán¹⁰⁵. Se trata, por tanto, de una vía, la del trabajo directo con los extremistas, que por el momento permanece cerrada. Es además una cuestión que afectaría más directamente a los procesos políticos de negociación respecto de los que la Alianza de Civilizaciones ha decidido, como se dijo, excluir su competencia. La promoción del Islam moderado no es

una opción más sino acaso única y, en consecuencia, no debe presentarse como enteramente desprovista de fundamento o ineficiente a la larga.

6.3. La Alianza como instrumento coadyuvante de la lucha contra el terrorismo

Se denuncia a veces que, en planteamientos como el de la Alianza de Civilizaciones, la influencia de los factores culturales y religiosos aparece sobredimensionada. Si su impacto en las relaciones internacionales o en fenómenos como el del terrorismo no es en realidad tan decisivo, carecería de sentido plantear su abordaje desde perspectivas semejantes. De hecho, hay una tendencia general a relativizar el peso específico del factor cultural, situándolo junto a otros posibles y evitando toda pretensión de determinismo cultural¹⁰⁶.

La efectividad de la influencia de la religión en las dinámicas del terrorismo islamista ha sido abordada en ese sentido en un estudio del profesor Stephen Holmes, de la Universidad de Nueva York. En un análisis de los atentados del 2001, Holmes concluye que *«la ideología movilizadora del 11-S no fue el Islam, o siquiera el fundamentalismo islámico»*. Esta conclusión no trata, sin embargo, de minimizar el componente religioso sino de situarlo, como se ha dicho, en sus justos términos. La indagación del profesor Holmes se basa en una exhaustiva recopilación de informes sobre la organización de los ataques a cargo de la célula terrorista patrocinada

por Al Qaeda. La duda inicial sobre la prevalencia de los posibles factores determinantes reside en que ciertos objetivos y motivaciones pueden ampararse en planteamientos tanto religiosos como políticos, con el peligro de que los primeros sirvan meramente de pretexto o de coartada para los segundos. Osama Bin Laden podría querer expulsar a los Estados Unidos de Arabia Saudí porque sus tropas profanan su suelo sagrado o porque su presencia sirve para el supuesto saqueo de sus recursos. Ayman Al Zawahiri podría pretender derrocar al presidente Mubarak por considerarle un apóstata o simplemente un tirano. Como escribe el profesor Holmes, *«cuando los principios seculares y los religiosos son igualmente creíbles y cada uno de ellos por sí solo desencadenaría la acción que se quiere explicar, simplemente no podemos saber con certeza si el factor decisivo fue la religión»*.¹⁰⁷

La conclusión del estudio es que la guerra declarada por Al Qaeda contra Estados Unidos se debe en última instancia a razones políticas y seculares, y no religiosas. El objetivo último sería el derrocamiento de los Gobiernos de Oriente Medio acusados de corrupción, objetivo que pasaría por la estrategia indirecta de atacar a los Estados occidentales que los apoyan, principalmente Estados Unidos. Tampoco tendría por qué tener relación con la religión el concreto *modus operandi* elegido para los ataques: la misiones suicidas producen un promedio de víctimas cuatro veces superior a la de los restantes atentados terroristas, no exigen la planificación de la retirada y simplifican, por

tanto, su ideación, pueden organizarse con escasos recursos y no se incurre en el riesgo de que sus ejecutantes caigan en delación por medio de la tortura. El tipo de acción terrorista puede haber sido elegido, por tanto, por razones operativas ajenas a cualquier consideración de tipo espiritual.

Ahora bien, también es cierto que esa confrontación en términos políticos se despliega mediante el recurso a categorías específicamente religiosas, a la apostasía, a la guerra santa, a las figuras del mártir (*shahid*) o del guerrero santo (*muyahidin*) y al califato mundial que finalmente habría de reinstaurarse. Sobre todo porque el suicidio y la muerte de inocentes aparecen expresamente prohibidos por el Islam. La conclusión última que se extrae del trabajo de Holmes es entonces la de que el terrorismo islamista se mueve por fines políticos aunque los medios y motivaciones a las que apela sean de índole religiosa. No obstante, medios y fines no se dan los unos sin los otros y, por tanto, nos parece que una respuesta completa debería exigir la debida atención a todos los factores intervinientes. El caso que desgraciadamente nos tocó más de cerca, el de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, puede contribuir a ilustrar la idea de que se trata: puede que sus propósitos últimos buscaran un efecto político relacionado con el despliegue español en Irak, pero ello no debe minimizar las motivaciones religiosas que sirvieron de impulso a la célula atacante, como se refleja expresamente en la semblanza que el profesor Pérez Martín hizo del líder del grupo, Serhane Fakhret Abdelmajid alias

«el tunecino», a quien trató personalmente en sus cursos de doctorado, y a quien retrata como transido de una verdadera beatitud religiosa¹⁰⁸.

Esa confluencia de motivaciones es fundamento, necesario entendemos, de la complementariedad de las medidas propias de la Estrategia Mundial contra el Terrorismo y de las debidas a la Alianza de Civilizaciones. No puede decirse con ello que la Alianza suponga una estrategia bienintencionada de apaciguamiento que, lejos de aminorar la tendencia al terrorismo, sirva perversamente para alentarla, aunque a veces el sentido de ciertas críticas remita a ese tipo de planteamientos. Se diría entonces que el terrorismo islamista ha obtenido sus réditos favoreciendo estrategias complacientes con el mundo islámico como las que la Alianza representaría. El autor que más se ha señalado en la crítica de esas formas paralelas de estrategia antiterrorista ha sido Alan Dershowitz, catedrático de Derecho Penal de la Universidad de Harvard, para quien *«el terrorismo es una táctica... que se elige por una única razón: porque ha funcionado. Y ha funcionado por una razón: porque la comunidad internacional –con la ONU a la cabeza– ha recompensado el terrorismo en lugar de penalizarlo»*.¹⁰⁹

El ejemplo prototípico de esa dinámica internacional que favorece el terrorismo, antes que disuadirlo eficazmente, sería el de la actitud con respecto a la Organización para la Liberación de Palestina. Para Dershowitz la tibieza de algunos países occidentales en la persecución de sus activistas y las sucesivas iniciativas de la ONU, elevando el

estatuto internacional de Palestina y abriendo la expectativa de su constitución en Estado independiente, alentaron la violencia durante décadas. Lo fundamental no es que los logros para la causa palestina se hayan debido efectivamente al terrorismo cuanto el hecho de que los propios terroristas lo hayan percibido así, convirtiendo a la violencia en instrumento político y en mecanismo de reclutamiento de posibles adeptos. Una elemental regla de disuasión impondría, según el autor, desvincular el tratamiento del terrorismo de la atención a las causas que lo generan, de forma que su ejercicio se convierta en perjudicial y no en beneficioso para las mismas. No quiere decirse con ello que las cuestiones políticas involucradas en el conflicto no deban merecer un trato adecuado si se corresponden con reivindicaciones justas. Lo importante, sostiene Dershowitz, es que el tratamiento de esas causas de fondo se desvincule completamente, e incluso se postergue, respecto del abordaje específico del terrorismo¹¹⁰.

Este tipo de objeciones nos parecerían acertadas, no obstante, si las estrategias interculturales, que pretenden contrarrestar una particular cultura de la violencia, quisieran sustituir a las medidas policiales y judiciales o situar a éstas en un segundo plano. Pero cuando se articulan de modo conjunto la estrategia se asemeja más a una fórmula de «poder blando» que se une al «poder duro» para, en la terminología de Joseph Nye, conformar una estrategia completa de poder inteligente¹¹¹. Dado que el profesor Dershowitz centra su análisis en el terrorismo contra Israel, tal vez sea oportuno concluir este apartado con un ejemplo del trabajo complementario por el que abogarían tanto la Alianza de Civilizaciones como las aludidas estrategias concurrentes del Sistema de Naciones Unidas. Israel no es, por el momento, miembro de Grupo de Amigos de la Alianza, aunque sí existen actividades programadas en su territorio (tercer Informe, apartados 47 y 85). El caso es que hay estudios sobre el material escolar utilizado en las escuelas palestinas que tratan de demostrar hasta qué punto se demoniza en ellos a Israel, se alienta la confrontación contra el Estado hebreo y se inculcan principios contrarios al proceso de paz iniciado en Oslo en la década de 1990¹¹². No es de extrañar, con tales antecedentes, que en una encuesta del año 2002 el 70% de los niños de entre 8 y 15 años se mostrara dispuesto a abrazar el martirio y que hasta el 90% apoyara el terrorismo¹¹³. Algo similar se achaca a Israel, salvadas las distancias, a propósito del tratamiento informativo que realiza respecto de la cuestión palestina¹¹⁴.

Ante tales situaciones es difícil sostener que las medidas educativas y mediáticas que se están desarrollando a iniciativa de la Alianza deban merecer la calificación de inoportunas o rechazarse porque supuestamente restan eficacia a otras de mayor contundencia. La realidad demuestra una y otra vez que hay un sustrato cultural en la violencia que hay que abordar específica y adecuadamente.

6.4. Utopía y limitaciones prácticas

A menudo se reprocha a la Alianza un utopismo que conecta con el conocido planteamiento de Carl Schmitt¹⁵. Se viene a decir en el fondo que si la política exterior, como cualquier política, se basa en la oposición intrínseca del par amigo-enemigo, no podrá fundarse Alianza alguna que suprima esa diferencia esencial. Resulta significativa, desde luego, la circunstancia de que el mismo Documento Final de la Cumbre Mundial de 2005, que acogió favorablemente la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones (Resolución A/RES/60/1, de 16 de septiembre de 2005, apartado 144), decidiera a su vez eliminar las referencias a los «*Estados enemigos*» que se contenían en los artículos 53, 77 y 107 de la Carta de Naciones Unidas (apartado 177). La formación de un *Grupo de Amigos* de la Alianza remite a su vez al contexto de la *Resolución de la Asamblea General 2625 (XXV)*, de 24 de octubre de 1970, por la que se establecen los principios de Derecho Internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas. Estas referencias normativas no significan, sin embargo, que las hostilidades hayan dejado de contemplarse, y de hecho las referencias al enemigo continúan existiendo en diversos textos de Derecho Internacional Humanitario (en el artículo 4, por ejemplo, del III Convenio de Ginebra de 1949). Lo que se quiere decir es que iniciadas las hostilidades,

son las obligaciones de amistad las que deben reconducir la situación, para favorecer precisamente el arreglo pacífico de la controversia (Convenio de la Haya de 18/10/1907, entre otros). La enemistad de que hablara Schmitt, o el natural antagonismo planteado en la filosofía kantiana, no quedan, pues, suprimidos sino tan sólo atenuados, contemplados, si se quiere, como un fenómeno transitorio que necesariamente debe canalizarse. Ese es el sentido de iniciativas como la de la Alianza de Civilizaciones, el de dirigir la confrontación hacia formas de diplomacia preventiva como las que se han descrito.

Por último, y sobre su eficacia previsible, habría que decir que las expectativas atribuibles a un proyecto de esta naturaleza son, cuando menos, similares a las despertadas por otras estrategias multilaterales, dependientes de múltiples variables y de la concertación de actores muy diferentes. La heterogeneidad actual del Grupo de Amigos constituye en este sentido un reto puesto de manifiesto en el tercer Informe del Alto Representante (apartado 125). En todo caso, es pronto todavía para valorar las expectativas reales que la Alianza acabará cumpliendo. Hay Estrategias Regionales que no han presentado sus documentos constitutivos o que están meramente en fase de proyecto, y los Planes Nacionales no han tenido tiempo aún de evidenciar sus frutos. Los condicionamientos financieros y de personal constituyen además inconvenientes no menores que están tratando de solucionarse por distintos mecanismos, de reposición voluntaria, de asunción de costes por

los Estados, de adscripción de oficinas o de delegación de funciones (tercer Informe, apartados 117 y siguientes). Creemos, por todo ello, que debe ser el tiempo el que en definitiva patentice el grado de éxito alcanzado en la culminación de los ambiciosos objetivos planteados por la Alianza. La iniciativa se pretende, desde luego, que obtenga

resultados, una exigencia constante en los Informes sucesivos del Alto Representante, de cara sobre todo a la justificación de las inversiones. Sin embargo, la envergadura del proyecto puede ser incompatible con los rendimientos inmediatos que a veces, infundadamente, se esperan.

Notas

¹ Cf. ELORZA, A.: Alianza de civilizaciones (El País, 20/09/2005); Jugando con el terror (El País, 29/12/2007). RAMONEDA, J.: La sombra del velo (El País, 7/10/2007). FANJUL, S.: Encuentro de filósofos (ABC, 17/12/2007). BEEVOR, A.: «Cuando alguien habla de alianzas entre civilizaciones, a mí me produce una sensación de intranquilidad» (El Mundo, 24/09/2005). KAMEN, H.: Los enemigos de la libertad humana (El Mundo, 7/04/2006). VALLESPÍN, F.: Alianza de civilizaciones (Claves de Razón Práctica, nº 157, noviembre, 2005). PETSCHEN, S.: ¿Y la Alianza de las Civilizaciones? (El País, 31/12/2007). MATE, R.: ¿Qué Alianza de Civilizaciones? Aliados que no olvidan (El País, 11/09/2005). KRISTOL, W.: «Es muy fácil criticar el esfuerzo que hace EEUU. Pero, ¿cuál es la alternativa? ¿El diálogo de civilizaciones?» (El Mundo, 25/03/2006). RAHOLA, P.: Alianza ¿de qué? (La Vanguardia, 16/01/2008). CEBRIÁN, J.L.: Alianza de civilizaciones. Barbarie, religión y progreso (El País, 17/09/2006). GOYTISOLO, J.: Alianza de valores (El País, 11/09/2006). MUÑOZ, J.: «¿Diálogo o conflicto entre civilizaciones?» *Claves de Razón Práctica* nº 179 (enero/febrero de 2008).

² La iniciativa fue lanzada mundialmente por el anterior Secretario General de Naciones Unidas Kofi Annan, el 14 de julio de 2005, justo una semana después de los atentados de Londres.

³ Resoluciones de la Asamblea General de Naciones Unidas, A/RES/60/1, de 16 de septiembre de 2005, que recoge el Documento Final de la Cumbre Mundial de Jefes

de Estado y de Gobierno (apartado 144) y A/RES/64/14, de 10 de noviembre de 2009, específicamente dedicada a la Alianza.

⁴ En <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Paginas/grupodeamigos.aspx>> puede verse el listado actual de integrantes del Grupo de Amigos.

⁵ Cf. <<http://libertaddigital.com>> y Diario *Público*, 21/10/2009.

⁶ RIORDAN, S.: *¿Alianza de Civilizaciones o «Alianza de los Civilizados?»* Real Instituto Elcano. ARI nº 41/2006; <<http://www.realistitutoelcano.org>>.

⁷ Segundo Informe del Alto Representante (AR), de 1/07/2009 (doc. A/63/914, apart. 7).

⁸ NAÏR, S.: *Barcelona, capital euromediterránea*. *El País*, 16/10/2008.

⁹ <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/INFORMEGRUPOALTONIVEL.pdf>>.

¹⁰ <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/IPLANACCIONAR.pdf>>

¹¹ Resolución de la Asamblea General A/RES/61/221, de 20 de diciembre de 2006, sobre *Promoción del diálogo, la comprensión y la cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz*.

¹² BASTENIER, M.A.: *Entrevista: desayuno con Edward Nalbandian* (El País, 5/01/2011). VIDAL, C.: *Cincuenta años no es nada* (La Razón, 7/02/2011). PRIETO, M.: *El «mix» cultural* (La Razón, 6/02/2011).

¹³ SORIANO, R. y RUBIALES, F.: *La Alianza de Civilizaciones. Un proyecto de Naciones*

Unidas a propuesta del Gobierno español. Revista Internacional de Pensamiento Político. II época. Vol. 3, 2007; págs. 99 y ss.

¹⁴ Segundo Plan de Acción del Alto Representante, VI.2, 108.

¹⁵ Resoluciones y Documentos de la Asamblea General A/RES/61/221, A/RES/62/90, A/62/337 y A/RES/63/22.

¹⁶ Segundo Informe del AR, apartado I.4 (Documento de la Asamblea A/63/914).

¹⁷ Segundo Plan de Acción del AR, IV.5, 45-50. Tercer Informe, Anexo, E.

¹⁸ *MoUs*, en sus siglas en inglés. Los distintos memorandos concertados por la Alianza pueden consultarse en <<http://www.unaoc.org/content/view/227/217/lang,es>>.

¹⁹ Segundo Plan de Acción, IV.2, 37. Tercer Informe del AR (documento A/65/349), III, 19-20.

²⁰ En el Segundo Plan, apartado V, 68-69, se les denomina «Embajadores de Buena Voluntad de la Alianza de Civilizaciones» (*AoC Goodwill Ambassadors*).

²¹ En el I Foro de Madrid, el Alto Representante presentó un documento base destinado a servir de guía de actuación de los Embajadores (*Concept Paper on Network of AoC Ambassadors*).

²² Plan de Acción global 2007-2009, *Introducción*.

²³ Segundo Informe del ARSG, apartado II.10.

²⁴ Apartado I.3 de la Parte 1 del Primer Plan de Acción del Alto Representante.

²⁵ Segundo Plan global 2009-2011, apartados 40-42. Tercer Informe, apartados 22-23.

²⁶ Cf. <http://www.unglobalcompact.org>; Tercer Informe del AR, apartado 25.

²⁷ Puede verse su listado en <http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Paginas/planes_nacionales.aspx>.

²⁸ <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/EstrategiaSarajevo.pdf>>.

²⁹ <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/Declaracionsarajevo.pdf>>.

³⁰ http://www.maec.es.../DOCUMENTOES_RATEGIAREGIONALMEDITERRANEA.pdf.

³¹ <http://www.maec.es.../PLANACCIONESTRATEGIAREGIONALMEDITERRANEA.pdf>.

³² Segundo Informe del ARSG, apartado III.29 y 30. Tercer Informe, párrafo 40.

³³ Segundo Plan de Acción 2009-2011, V, 2.7,85-86. Tercer Informe, apartados 59-60.

³⁴ Cf. 2º Informe, apartado 33 (de becas de la Alianza) y Tercer Informe, 56-62).

³⁵ Vid. en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>>.

³⁶ GARAUDY, R.: *El diálogo entre Oriente y Occidente. Las religiones y la fe en el siglo XXI*. Edic. El Almendro. Córdoba, 2005; pág. 103.

³⁷ Cf. SHAYEGAN, D.: *La luz viene de Occidente. El reencantamiento del mundo y el pensamiento nómada*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2008.

³⁸ ELORZA, A.: «La conveniencia y el obstáculo». En: GARCÍA CASANOVA, J.F. (ed.): *Encuentro y alianza de civilizaciones. 12 miradas*. Ed. Univ. de Granada, 2009; pág. 85.

³⁹ Vid. Anexo al Documento de la Asamblea General A/54/546.

⁴⁰ Documento de la Asamblea General A/60/259.

⁴¹ CANTÓN MAYO, I.: *La educación para la paz como competencia curricular*. En MONCLÚS, A. y SABAN, C.: *Educación para la paz. Enfoque actual y propuestas didácticas*. Ediciones CEAC. Barcelona, 2008, págs. 133-134.

⁴² ALCAIDE FERNÁNDEZ, J.: *Las actividades terroristas ante el Derecho Internacional contemporáneo*. Ed. Tecnos. Madrid, 2000; págs. 86 y ss.

⁴³ Resolución A/RES/60/288, apart.primerero.

⁴⁴ Doc. de la Asamblea General A/62/337.

⁴⁵ La OIM no forma parte del Sistema de Naciones Unidas, aunque hay páginas webs de la ONU que la consideran Organismo cercano (sobre la colaboración con la Alianza: Tercer informe, 74-75).

⁴⁶ SAN MARTÍN SALA, J.: *Teoría de la cultura*. Síntesis. Madrid, 1999; págs. 23-35 y 38.

⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES: *Política*, 1252b y 1255a. TOUCHARD, J.: *Historia de las ideas políticas*. Ed. Tecnos. Madrid, 2004; págs. 26-27,

- 54-55. SHAYEGAN, D.: *La luz viene de Occidente. El reencantamiento del mundo y el pensamiento nómada*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2008; pág. 30. GRIMAL, P.: *El imperio romano*. Ed. Crítica. Barcelona, 2000; pág.27. PIRENNE, H.: *Mahoma y Carlomagno*. Alianza Ed. Madrid, 2003; pág. 24. VITORIA, F.: *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1975; págs. 96 y ss. y 117-118. COLOMER, F.: *Un diálogo sin fronteras. Desde Las Casas a la Alianza de Civilizaciones*. Univ. Jaume I. Castellón, 2008; págs. 115 ss.
- ⁴⁸ BENVENISTE, E.: «Civilización. Contribución a la historia de la palabra». En *Problemas de Lingüística General. VI. Léxico y cultura*. Ed. Siglo XXI. México, 1971; págs. 210-218; BRAUDEL, F.: *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Ed. Tecnos. Madrid, 1975; págs. 12 y 13.
- ⁴⁹ KUPER, A.: *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós. Barcelona, 2001; p. 42.
- ⁵⁰ SPENGLER, O.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*; volumen I. Ed. Planeta-De Agostini. Barcelona, 1993; págs. 25, 26 y 54.
- ⁵¹ Citado por BENVENISTE, *ob. cit.*, pág. 216.
- ⁵² TODOROV, T.: *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg. Barcelona, 2008, pág. 49. GLUKSMANN, A.: *Occidente contra Occidente*. Taurus. Madrid, 2004; pág. 187.
- ⁵³ Cf. HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 2008; págs. 148, 156, 634 y 648.
- ⁵⁴ Cf. TRUYOL Y SERRA, A.: *La sociedad internacional*. Alianza Editorial. Madrid, 1985, págs. 56-80.
- ⁵⁵ LORIMER, J.: *Principios de Derecho Internacional*. Ed. J. García. Madrid, 1888; págs. 67 ss.
- ⁵⁶ TRUYOL Y SERRA, *ob. cit.*, págs. 73-74.
- ⁵⁷ BUSTOS, *ob. cit.*, pág. 15.
- ⁵⁸ LISZT, F.v.: *Derecho Internacional Público*. Gustavo Gil. Barcelona, 1929, pág. 11.
- ⁵⁹ PEÑAS ESTEBAN, F.J.: *Estándar de civilización. Las historias de las relaciones internacionales*. Revista Jurídica de la Univ. Autónoma de Madrid, nº 1, 1999, pág. 107.
- ⁶⁰ KUPER, *ob. cit.*, pág. 42.
- ⁶¹ COURMONT, B.: *La guerra: una introducción*. Alianza editorial. Madrid, 2010; pág. 34.
- ⁶² Sobre Lévi-Bruhl, cf. POLIAKOV: *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*. Muchnik Editores. Barcelona, 1982; págs. 13-20.
- ⁶³ LÉVI-STRAUSS, C.: *Mito y significado*. Alianza Editorial. Madrid, 2008; págs. 37-51.
- ⁶⁴ BEDJAQUI, M.: *La visión de las culturas no occidentales sobre la legitimidad del Derecho Internacional contemporáneo*. Anuario de Derecho Internacional. Universidad de Navarra. Vol. XI, 1995; pág. 39.
- ⁶⁵ MAZRUI, A.A.: *A world federation of cultures. An african perspective*. The Free Press, MacMillan Publishing Co., Inc. Nueva York, 1976.
- ⁶⁶ GARAUDY, R.: *Diálogo de civilizaciones*. Ed. Cuadernos para el Diálogo. Madrid, 1977.
- ⁶⁷ SÉDAR SENGHOR, L.: *El diálogo de las culturas*. Mensajero. Bilbao, 1995; pág. 11.
- ⁶⁸ GARAUDY, R.: *Mi vuelta al siglo en solitario*. Plaza y Janés. Barcelona, 1991; págs. 29-36.
- ⁶⁹ Cf. ARÍSTEGUI, G.: *Contra Occidente: La emergente alianza antisistema*. Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008.
- ⁷⁰ *La Vanguardia*, 20/07/2008; <<http://www.eurotalent.es>>; FIGUERAS, A.: *Ubuntu. Sudáfrica, el triunfo de la concordia*. Ed. Plataforma. Barcelona, 2010. <<http://www.ubuntu.upc.edu/index.php?lg=cat>>.
- ⁷¹ GARAUDY, R.: *Los integristas. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1990.
- ⁷² Vid. LUMBARD, J.E.B. (ed.): *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional. Ensayos de especialistas musulmanes occidentales*. Ed. José J. de Olañeta. Barcelona, 2007; págs. 367-431.
- ⁷³ HUNTINGTON, S.P.: «¿Choque de civilizaciones?» Tecnos. Madrid, 2002. HUNTINGTON, S.P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós. Barcelona, 1997; págs. 23, 254, 295, 385, 388-389, 410 y 422. Cf. GARCÍA

PICAZO, P.: *Las relaciones internacionales en el siglo XX: La contienda teórica. Hacia una visión reflexiva y crítica*. Cuadernos de la UNED. Madrid, 2000; pp. 163-164. MERLE, M.: *Forces et enjeux dans les relations internationales (1. Le rôle du facteur culturel dans les relations internationales*. Ed. Economica. París, 1981; pág. 350. PREISWERK, R.: *À contre-courants. L'enjeu des relations interculturelles*. Edition d'en bas. Lausanne, 1984, pág. 244. Cf. NAÏR, S.: *Diálogo de culturas e identidades*. Ed. Complutense. Madrid, 2006; pág. 17. SAID, E.W.: *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*. Ed. Random House Mondadori. Barcelona, 2003; págs. 43-51, 250-258.

⁷⁴ HALLIDAY, F.: *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Ed. Bellaterra. Barcelona, 2005. CORM, G.: *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2004. SEN, A.: *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz Editores. Buenos Aires, 2007.

⁷⁵ REMIRO BROTONS, A.: *Civilizados, bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional*. Ed. McGraw-Hill. Madrid, 1996. GARCÍA NEUMANN, J.: *Neoconservadores y choque de civilizaciones. Hechos y raíces doctrinales*. Ed. Comares. Granada, 2008.

⁷⁶ LÉVI, B.-H.: *¿Quién mató a Daniel Pearl?*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2003; págs. 14, 43 y 74. ZIZEK, S.: *Bienvenidos al desierto de lo real*. Akal. Madrid, 2005; págs. 31-48.

⁷⁷ SAID, E.W.: *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*. Ed. Random House Mondadori. Barcelona, 2003; págs. 43-51, 250-258. NASR, S.H.: «Un ataque de Estados Unidos a Irán supondría su final como superpotencia». *El Mundo*, 12/01/2008.

⁷⁸ APPADURAI, A.: *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007; pág. 32. SHAYEGAN, D., *ob. cit.*, pág. 47.

⁷⁹ ROSENAU, J.: *Le touriste et le terroriste ou les deux extrêmes du continuum transnational* (Études internationales, Volume 10, número 2, 1979); cf. <<http://www.erudit.org>>.

⁸⁰ SEN, *ob. cit.*, págs. 27 y 72-75.

⁸¹ VV.AA.: *Crossing the divide. Dialogue among civilizations*. School of Diplomacy and International Relations. Seton Hall University. South Orange, New Jersey, 2001.

⁸² MORIN, E., NAÏR, S.: *Un politique de civilisation*,. Ed. Arléa. París, 1997. MORIN, E.: *Para una política de civilización*. Ed. Paidós. Barcelona, 2009. NAÏR, S.: *Sarkozy o la copia torticera de las ideas* (*El País*, 26/01/2008). NAÏR, S.: *Un détournement. Nicolas Sarkozy et la «politique de civilisation»*. Ed. Gallimard, París, 2008.

⁸³ MAALOUF, A.: *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Alianza, Madrid, 2009.

⁸⁴ RIFKIN, J.: *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Paidós. Barcelona, 2010.

⁸⁵ BUENO, G.: *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un Presidente en el país de las maravillas*. Ed. Temas de Hoy. Madrid, 2006; págs. 21-38. vid. BUENO, G.: *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Prensa Ibérica. Barcelona, 2004.

⁸⁶ La cuestión de la representación de las civilizaciones ha sido abordada en el artículo citado de SORIANO y RUBIALES, al que remitimos.

⁸⁷ ARÍSTEGUI, G.: *La yihad en España: la obsesión por reconquistar Al-Ándalus*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2006; págs. 340-342.

⁸⁸ Cf. RAHOLA, P., *Alianza ¿de qué?* *Diario La Vanguardia*, 16/01/2008.

⁸⁹ TOYNBEE, A.-SOMERVELL, D.C.: *Estudio de la historia (Compendio, Vols. I-IV)*. Alianza Editorial. Madrid, 1998; págs. 69-70

⁹⁰ BRAUDEL, F.: *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Ed. Tecnos. Madrid, 1975; págs. 15-16.

⁹¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Una interpretación de la historia universal (en torno a Toynbee)*. Alianza, Madrid, 1984; págs. 215-216.

⁹² MORIN, E.: *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Ed. Paidós. Barcelona, 2005.

⁹³ Vid. ELIAS, N.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1987. FUMAROLI, M.: *El Estado*

cultural. *Ensayo sobre una religión moderna*. Ed. Acanalado. Barcelona, 2007.

⁹⁴ WARNIER, J.P.: *La mundialización de la cultura*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2002. MATTELART, A.: *Diversidad cultural y mundialización*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006.

⁹⁵ DELCAMBRE, A.M.: *Las prohibiciones del Islam. Los derechos humanos, la política, el laicismo, la mujer, el terrorismo...* Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2006; págs. 85-86 y 93-95.

⁹⁶ HIRSI ALI, A., HAQQANI, H., SILVA-HERZOG, J.: *El Islam a debate: ¿Es el Islam compatible con la democracia?* Letras Libres, nº 75, diciembre de 2007; pág. 10.

⁹⁷ MIKUNDA FRANCO, E.: *Derechos humanos y mundo islámico*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2003, pág. 33.

⁹⁸ RODRÍGUEZ CARRIÓN, A.: «La protección internacional de los derechos humanos y el mundo árabe». En MARTIN MUÑOZ, G.: *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Ed. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe-Agencia Española de Cooperación Internacional. Madrid, 1993; págs. 87-114.

⁹⁹ CHARFI, M.: *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Ed. Almed. Granada, 2001; pág. 67.

¹⁰⁰ AKRAM, E.: *El mundo musulmán y la globalización: la modernidad y las raíces del conflicto*. En LUMBARD, *ob. cit.*, págs. 367-431.

¹⁰¹ FERJANI, M.CH.: *Política y religión en el campo islámico*. Ed. Bellaterra. Barcelona, 2009; págs. 230 ss.

¹⁰² ARÍSTEGUI, *ob. cit.*; págs. 343 ss.

¹⁰³ RAMADAN, T.: «La incapacidad de asumir el Islam europeo. La capacidad de Europa de asumir su realidad musulmana». En BARREÑADA, I. (ed.): *Alianza de Civilizaciones. Seguridad internacional y democracia cosmopolita*. Editorial Complutense. Madrid, 2006; pág. 123.

¹⁰⁴ ABDO, G.: *Falsos profetas*. Foreign Policy-edición española. Agosto-sept. de 2008.

¹⁰⁵ BARRETT, R.: *Time to Talk to the Taliban* (*The New York Times*, 18/10/2010).

¹⁰⁶ MERLE, M.: *Forces et enjeux dans les relations internationales (I. Le role du facteur culturel dans les relations internationales)*. Ed. Economica. París, 1981; págs. 339 y ss. En igual sentido, BUSTOS, *ob. cit.*

¹⁰⁷ HOLMES, S.: «Al Qaeda, 11 de septiembre de 2001». En: GAMBETTA, D. (comp.): *El sentido de las misiones suicidas*. FCE. México, D.F., 2009; pág. 235.

¹⁰⁸ PÉREZ MARTÍN, M.A.: *Reflexiones sobre el 11-M. El perfil de un terrorista: Serhane Fakhel Abdelmajid, «el tunecino»*. Revista Hesperia-Culturas del Mediterráneo. Año III, volumen II-2007; pág. 276. La Sentencia de la Audiencia Nacional de 31/10/2007, que condenó a los autores de los atentados del 11-M, recoge también esa impronta religiosa que marcó su organización (hecho probado 8.3.6; <<http://www.elmundo.es/documentos/2004/03/espana/atentados11m.pdf>>). Lo mismo puede decirse de la Sentencia del Tribunal Supremo de 17/07/2008 que confirmó la anterior en vía de casación (Fundamento de Derecho Primero, apartado 5, *in fine*).

¹⁰⁹ DERSHOWITZ, A.M.: *¿Por qué aumenta el terrorismo? Para comprender la amenaza y responder al desafío*. Ed. Encuentro. Madrid, 2004; pág. 9.

¹¹⁰ *Ibid.*, págs. 42, 207-208.

¹¹¹ NYE, J.: *La paradoja del poder norteamericano*. Ed. Taurus. Madrid, 2003.

¹¹² MANOR, Y.: *Les manuels scolaires palestiniens. Une génération sacrifiée*. Berg International Éditeurs. París, 2003; págs. 38-42 y 93-101.

¹¹³ DERSHOWITZ, *ob. cit.*, pp. 200-203 y 208.

¹¹⁴ DRAY, J. y SIEFFERT, D.: *La guerra israelí de la información. Desinformación y falsas simetrías del conflicto palestino israelí*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. Madrid, 2004.

¹¹⁵ SCHMITT, C.: *El concepto de lo político*. Alianza. Madrid, 1988. GÓMEZ ORFANEL, G.: *Carl Schmitt y el decisionismo político*. En VALLESPÍN, F. (ed.): *Historia de la teoría política*, 5. Alianza, Madrid, 2002; págs. 233 ss.

DEL *DIÁLOGO DE CIVILIZACIONES* A LA *ALIANZA DE CIVILIZACIONES*. CONTINUIDAD Y CONTRASTES DE DOS INICIATIVAS DE NACIONES UNIDAS

FROM *DIALOGUE OF CIVILIZATIONS* TO *THE ALLIANCE OF
CIVILIZATIONS*. CONTINUITY AND CONTRAST OF
TWO INITIATIVES OF THE UNITED NATIONS

María Luisa Soriano González
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
E.mail: mlsorgon@upo.es

Recibido: julio de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

Palabras clave: alianza, civilizaciones, diálogo, culturas, interculturalidad, cooperación.
Keywords: alliance, civilizations, dialogue, culture, multiculturalism, cooperation.

Resumen: La Alianza de Civilizaciones ha asumido y desarrollado el propósito y alcance del Diálogo de Civilizaciones. No se trata de dos proyectos distintos sino de una misma realidad que ha ido evolucionando. Ambos proyectos abogan por el diálogo intercultural para fomentar el respeto, la tolerancia y la cooperación entre los distintos pueblos y culturas. En la actualidad, la Alianza de Civilizaciones es una herramienta que favorece las relaciones interculturales, disminuye tensiones y fomenta la reconciliación. Destaca por su carácter práctico, no es sólo una llamada al diálogo, sino que exige compromiso y cooperación entre Estados, organizaciones internacionales y sociedad civil en la adopción de medidas concretas tanto a nivel internacional como regional y local.

Abstract: The Alliance of Civilizations has assumed and developed the purpose and the scope of the Dialogue of Civilizations. There are not two different projects, is one reality that has evolved. Both projects defend the intercultural dialogue to promote respect, tolerance and cooperation among different peoples and cultures. Today, the Alliance of Civilizations is a tool that develop intercultural relations, reduces tensions and promotes reconciliation. Notable for its practicality, it is not just a call for dialogue. It requires commitment and cooperation among States, international organizations and civil society in the adoption of concrete measures at the international, regional and local levels.

I. El Diálogo de Civilizaciones, propuesta del presidente de Irán, Seyyed Mohammad Jatami, presentada en la Asamblea General de Naciones Unidas

La presentación de la propuesta de creación de un Diálogo de Civilizaciones realizada por Jatami el 21 de septiembre de 1998 tiene dos fundamentos: las enseñanzas del islamismo y las exigencias de la razón. Da la impresión que no encuentra contradicciones en estos dos vectores: la religión (islámica) y la razón occidental pueden caminar juntas hacia un provechoso diálogo. Esta sintonía entre religión y razón quizás sea lo que llama más la atención en el texto de la propuesta. El presidente iraní pretende llegar a «un nuevo estilo de vida» promovido por «las inspiraciones y atributos divinos» y al mismo tiempo por «la razón y los derechos humanos».

Hay en el discurso un punto crítico respecto a Occidente, no sin antes destacar «la exuberancia y vitalidad de la cultura europea». El punto crítico es el pretencioso universalismo de esta cultura, autoconsiderada como el espejo a seguir debido a sus logros extensivos a todas las culturas (obviamente también a la civilización musulmana). Europa es una civilización más, diferente a las otras y contemplada como diferente por esas otras culturas y no como la civilización ejemplar a la que las demás deben imitar. Lo dice Jatami delicadamente, sin altisonancias, tras destacar los valores de la cultura europea (expresión en pa-

labras de Jatami equivalente a occidental): «Ha llegado el tiempo para que Europa dé otro paso adelante y se vea a sí misma diferente, como otras la ven».

El camino a seguir en este proceso de diálogo pasa por etapas. La primera etapa ya ha sido transitada: el pasado común, un pasado común que llega hasta nuestros días¹. Una frase emblemática del discurso –de las muchas que contiene– es: «Nuestros futuros son inseparables porque nuestro pasado también lo ha sido». La segunda etapa es el conocimiento mutuo para que cada cultura comprenda a las otras. El desconocimiento es el factor de tantos desencuentros. El conocimiento es la tarea fundamental y necesaria: comprenderse y con la comprensión llegará el respeto. La tercera etapa es la mejora de las relaciones entre las civilizaciones y culturas, que solamente es posible si previamente se ha andado la etapa del conocimiento.

Hay un apartado muy significativo del discurso de Jatami ante Naciones Unidas, si lo proyectamos a la actual situación por la que atraviesa Irán con un Gobierno sobre el que se ciernen dudas fundadas de su ilegalidad por las fraudulentas elecciones, contestado y resistido por grandes masas de la población iraní, y practicante de toda clase de atropellos contra los derechos humanos. Es el apartado que se refiere al respeto necesario de los derechos humanos, que Jatami deriva de las fuentes religiosas islámicas. «Respetar a los derechos humanos –afirma– y aceptar las normas y pautas no es una postura adoptada para la utilidad política o para conformar a

otros. Más bien es la consecuencia natural de nuestras enseñanzas religiosas y mandamientos».

La Asamblea General de Naciones Unidas recogió la iniciativa del Presidente de la República de Irán en la resolución 53/22, de 4 de noviembre de 1998², que constaba de cuatro puntos: a) facilitar y promover el Diálogo de Civilizaciones, b) proclamar el año 2001 como el Año del Diálogo de Civilizaciones de Naciones Unidas, c) invitar a los Gobiernos, organizaciones de Naciones Unidas y demás organizaciones internacionales y no gubernamentales para promover el Diálogo de Civilizaciones, y d) solicitar del Secretario General de Naciones Unidas un informe provisional inicial y un informe definitivo posterior.

El Informe provisional del Secretario General (realizado por el Representante Personal del mismo para el Año de las Naciones Unidas para el Diálogo de las Civilizaciones) es de gran interés porque se coloca en un plano teórico examinando la dificultad de definir el concepto de civilizaciones, donde cualquier determinación provocaría susceptibilidades, y asegurando finalmente que es una cuestión que no compete a Naciones Unidas. Tan solo se atreve a señalar dos bloques de civilizaciones: «las que perciben la diversidad como una amenaza y las que perciben la diversidad como parte integral del crecimiento».

El informe constata la realidad histórica del conflicto y junto a él la presencia del diálogo para resolverlo. La «llama del diálogo» ha estado siempre presente en la historia avivada por «el ejemplo de seres humanos indomables». Y en esta

realidad de la historia no ha faltado la colaboración de Naciones Unidas con una serie de precedentes a la propuesta del Diálogo de Civilizaciones de Jatami: «El diálogo entre civilizaciones no es un concepto totalmente nuevo dentro de las Naciones Unidas».

2. Las repercusiones de la propuesta de un Diálogo de Civilizaciones por el presidente iraní Jatami

Apenas se ha hablado, al menos en Occidente, de la trascendencia de la iniciativa del Presidente iraní. En contraste con el revuelo –en los elogios y en las críticas– levantado, seis años después, por la propuesta del presidente del Gobierno español, José Luís Rodríguez Zapatero.

Pero la propuesta de 1998 no quedó en saco roto. Naciones Unidas declaró al año 2001 el año de Naciones Unidas del Diálogo de Civilizaciones y se celebraron interesantes y concurridos actos y actividades de fomento del diálogo. Entresaco y cito algunos de los acontecimientos de relieve:

1. La Declaración de Atenas,³ firmada el 11 de noviembre de 1998 en Delfos (Grecia), poco después de la iniciativa del Presidente de Irán, presenta un significado simbólico, pues es promovida por los países que representan a las grandes civilizaciones históricas, que florecieron entre el tercer y primer milenio antes de Cristo: Grecia, Italia, Egipto e Irán.

La declaración se opone al concepto de superioridad y jerarquía de las civilizaciones y a que esta concepción sirva de conflicto y enfrentamiento entre ellas. Constata que las grandes civilizaciones han sido gestadas por la colaboración de diversas culturas, siendo «el pluralismo, en un contexto de paz y respeto mutuo, una necesidad de todas las civilizaciones» y aboga por un diálogo entre las civilizaciones, porque este diálogo «contribuye al progreso humano».

2. El seminario sobre el Diálogo de las Civilizaciones celebrado en Teherán, del 13 al 14 de diciembre de 1998. Un seminario internacional, que contó con las aportaciones de 110 comunicaciones y la participación de personalidades de Alemania, Italia, Egipto, Siria, El Líbano, Kenia, Japón, Canadá, Malasia y Rusia.⁴ Temas centrales de discusión fueron: a) la definición de las civilizaciones, b) las bases para un diálogo entre las civilizaciones, c) la religión, la moral y la espiritualidad, y d) la paz y el futuro.
3. El Simposio celebrado en Teherán los días del 3 al 5 de mayo de 1999, que concluyó con una extensa declaración, quizás la más importante de las habidas en el marco del Diálogo de Civilizaciones. Este simposio fue directamente convocado por Jatami que invitó a los miembros de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI). El apartado más relevante es el primero, que contiene los principios generales, que podrían ser suscritos por los más avanzados representantes occidentales del diálogo entre civili-

zaciones y culturas. Verdaderamente sorprendente en mi opinión, si se tiene en cuenta que procede básicamente de una Conferencia islámica.

4. El seminario celebrado el 6 de mayo de 1999 y promovido por Naciones Unidas y la Universidad de Columbia con el título *El Diálogo de Civilizaciones; un nuevo paradigma*. Un seminario en el que participaron embajadores y representantes de varios Estados, expertos, académicos y representantes de organizaciones no gubernamentales.⁵

Subrayo las aportaciones de algunos expositores. Vartan Gregorian destacó el papel del Islam en la promoción del dialogo entre civilizaciones, criticando los estereotipos del Islam y las opiniones de Samuel Huntington sobre el choque de las civilizaciones. El profesor Bulliet asignó un papel relevante a Naciones Unidas en el desarrollo de la iniciativa, que ya había recorrido parte del camino con las declaraciones y pactos sobre derechos humanos de Naciones Unidas en el siglo XX, pero que tenía que dar el salto desde la tradición filosófica occidental hasta abarcar el planeta entero. En este propósito de mayor abarcabilidad proponía alcanzar un nuevo documento, al que denominaba *Convención mundial de valores humanos* a modo de una norma moral universal aún desprovista de obligaciones concretas, que dificulten ser asumida por los países del planeta. Se atrevió a enunciar los campos o temas de esta convención. Javad Zarif recordó el simposio celebrado en

Teherán, del 3 al 5 de mayo de 1999, a invitación del presidente Jatami, y planteó una serie de principios iniciales para que el diálogo pudiera producirse: los principios del respeto, de la tolerancia, del reconocimiento de la diversidad de civilizaciones y el principio de la igualdad.

Cerró los debates el embajador Ernest Sucharipa señalando que el problema no está en la historia ni en las religiones —«la historia no mata, las religiones no destruyen edificios e instituciones ni violan»— sino en el individuo y su intolerancia. «Sólo los individuos pueden odiar y sólo los individuos pueden entablar el diálogo».

5. La creación del *Centro Internacional para el Diálogo entre las Civilizaciones* el 9 de diciembre de 1998 bajo los auspicios del Presidente de Irán,⁶ cuyos principales objetivos generales eran los siguientes: propagar el diálogo entre las civilizaciones en la esfera internacional, fomentar una cultura de diálogo en el plano nacional, propagar una cultura de paz, crear y fomentar una sociedad civil internacional basada en la interacción de las naciones, fortalecer la cultura espiritual, moral y religiosa, e investigar sobre la definición del diálogo de las civilizaciones .

3. La propuesta del presidente del gobierno español de una Alianza de Civilizaciones

En la 59ª Asamblea General de las Naciones Unidas, el 21 de Septiembre de

2004, el Presidente del Gobierno español, José Luís Rodríguez Zapatero presentó la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones. Este proyecto «tiene por objeto mejorar la comprensión y las relaciones de cooperación entre los Estados y pueblos de todas las culturas y religiones y, en ese proceso, contribuir a contrarrestar las fuerzas que alimentan la polarización y el extremismo»⁷. José Luís Rodríguez Zapatero propuso al Secretario General de las Naciones Unidas la constitución de un Grupo de Alto Nivel para reflexionar sobre la situación mundial actual y para elaborar un programa con medidas concretas. En su intervención expuso: «Como representante de un país creado y enriquecido por culturas diversas, quiero proponer ante esta Asamblea una Alianza de Civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe y musulmán (...) España somete al Secretario General, cuya labor al frente de la Organización apoya con firmeza, la posibilidad de constituir un Grupo de Alto Nivel para llevar a cabo esta iniciativa»⁸. Poco tiempo después el Secretario General de las Naciones Unidas creó un Grupo de Alto Nivel que «tenía el mandato de elaborar un informe que explorara las raíces de la polarización entre las culturas y las sociedades en todo el mundo y proponer recomendaciones prácticas»⁹ para luchar contra ellas. En Noviembre de 2006 este Grupo de Alto Nivel presentó su informe al que era Secretario General de las Naciones Unidas, Kofi Annan.

4. La creación de un grupo de alto nivel

Con el fin de guiar la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones, el Secretario General nombró, en septiembre de 2005, un Grupo de Alto Nivel integrado por 20 notables personalidades procedentes de variadas áreas geográficas. «El Secretario General ha designado para integrarlo a un conjunto de personas que combinan dosis infrecuentes de talento, capacidad y experiencia»¹⁰. Este Grupo debía, por un lado, estudiar las estrategias prácticas para contrarrestar las fuerzas que amenazan con polarizar las comunidades, que abogan por el extremismo y que excluyen a los que piensan diferente, y por otro lado debían fomentar el respeto y la cooperación para lograr la paz y la seguridad de los pueblos. Para ello, el Grupo de Alto Nivel presentó un Informe que contiene, primero, un análisis sobre las fuerzas políticas, sociales o religiosas que amenazan la paz y la seguridad y fomentan el extremismo, y segundo, un programa de acción con medidas prácticas que puedan adoptar los Estados, las organizaciones internacionales y la sociedad civil. «El documento ha sido elaborado con el concurso de un conjunto de personalidades notables de países y culturas diversos, reflejando adecuadamente la riqueza y pluralidad de nuestro mundo» —señaló el Presidente del Gobierno español— «todos ellos han convergido en el punto de encuentro que representan los valores inherentes a la condición humana: el respeto a los derechos humanos bajo cualquier circunstancia, el principio de la gobernanza democrática, la

condena sin paliativos del terrorismo, la necesidad de reafirmar el Estado de derecho y el multilateralismo para afrontar los problemas del mundo»¹¹.

Para desarrollar este Informe se celebraron cinco reuniones: Palma de Mallorca (noviembre de 2005), Doha (febrero de 2006), Dakar (mayo de 2006), Nueva York (septiembre de 2006) y Estambul (12 y 13 de Noviembre de 2006). Este último día se lo presentaron al Secretario General de las Naciones Unidas en presencia del Primer Ministro turco y del Presidente del Gobierno español, y el 18 de Diciembre el Secretario General lo presentó a la comunidad internacional.

5. El informe del grupo de alto nivel

«De la mano del Secretario General de las Naciones Unidas, esta Asamblea y el conjunto de la comunidad internacional reciben hoy una herramienta para la esperanza: el Informe del Grupo de Alto Nivel sobre la Alianza de Civilizaciones»¹², expresó el Presidente del Gobierno español ante las Naciones Unidas. El informe se inspira en los principios del respeto a los Derechos Humanos, de la democracia, del Estado de Derecho y de la multilateralidad, y condena el terrorismo.

Reconoce que las discrepancias entre las culturas no provienen de factores religiosos sino que se deben a una cuestión política, que es la que genera las percepciones negativas que en ocasiones se dan en el mundo musulmán con respecto al occidental. Por otro lado han

influido en esa percepción la presencia militar de países occidentales en tierras musulmanas o las consideraciones de un doble rasero en la aplicación del multilateralismo. Asimismo, el Grupo de Alto Nivel señala que no sólo por estas injerencias extranjeras se ha llegado a la situación actual, ya que también es cierto que en estas sociedades se enfrentan a menudo las fuerzas progresistas y las reaccionarias.

Entre las recomendaciones políticas defienden la elaboración de un Libro Blanco para el conflicto Israel-Palestina, el apoyo a pactos internacionales para Irak y Afganistán, y la necesidad de promover la participación de los partidos políticos no violentos en el mundo islámico.

También recoge una serie de recomendaciones agrupadas en cuatro áreas de acción: la educación, la inmigración, la juventud y los medios de comunicación. Son recomendaciones dirigidas a los Estados, a las organizaciones internacionales y a la sociedad civil.

Para dar un seguimiento a las recomendaciones de este informe y una continuidad a esta iniciativa, el Grupo de Alto Nivel recomienda el nombramiento de un Alto Representante de la Alianza de Civilizaciones por el Secretario General de las Naciones Unidas, la celebración anual de un Foro de la Alianza de Civilizaciones donde participen voluntariamente Estados, organizaciones internacionales, sociedad civil y sector privado, y la creación tanto de una Secretaría de apoyo al Alto Representante como de un Fondo de la Alianza.

El Presidente del Gobierno español defendió la necesidad de acción: «Gracias

al Informe, la Alianza ha dejado de ser un proyecto para pasar a convertirse ya en una realidad. Atendiendo a las recomendaciones del Grupo y bajo la guía del Secretario General, cuya inspiración y aliento seguirán siendo esenciales, contaremos con un Alto Representante para la Alianza y dispondremos de un Foro para empezar a trabajar»¹³.

6. El nombramiento del alto representante de la Alianza de Civilizaciones

El Secretario General de las Naciones Unidas, el 26 de Abril de 2007, nombró como Alto Representante de la Alianza de Civilizaciones a Jorge Sampaio, ex-Presidente de Portugal. De esta manera, esta iniciativa dejaba atrás su dimensión teórica para entrar en una nueva fase de acción en la que se intenta movilizar a la comunidad internacional para que asuma las recomendaciones del Informe.

Las responsabilidades del Alto Representante, entre otras, son:

1. Promover y supervisar la consecución de las recomendaciones.
2. Ser la imagen visible de la Alianza. Con su nombramiento se acentúa el carácter multilateral de la iniciativa y favorece la perspectiva global de la Alianza.
3. Asistir al Secretario General de las Naciones Unidas en la promoción del diálogo y la cooperación en momentos de crisis.

4. Trabajar mano a mano con el Grupo de Amigos de la Alianza de Civilizaciones y liderar las relaciones con otros Estados o instituciones internacionales.

7. El plan de acción para la Alianza de Civilizaciones

El Alto Representante de la Alianza de Civilizaciones presentó un Plan de Acción ante el Secretario de las Naciones Unidas el 14 de Junio de 2007. Es un plan abierto que se podrá revisar cuando se considere necesario y desarrolla un programa de trabajo durante dos años.

El Plan de Acción está dividido en dos partes, la primera desarrolla el marco estratégico y estructural de la Alianza, y la segunda es el Programa de Acción de la Alianza.

Parte I: Plano estratégico y estructural de la Alianza de Civilizaciones

En su primera parte, se define el último fin de la Alianza de Civilizaciones: «Mejorar el entendimiento y las relaciones de cooperación entre las naciones y los pueblos de diversas culturas y civilizaciones y así ayudar a contrarrestar las fuerzas que alimentan la polarización y el extremismo»¹⁴. Siguiendo las recomendaciones del Informe del Grupo de Alto Nivel los objetivos de la Alianza se confeccionan sobre tres campos:

1. Constituirse como herramienta para que puedan interactuar y coordinarse organizaciones internacionales, Estados, grupos de la sociedad civil y

entidades privadas para la consecución de objetivos afines a la Alianza.

2. Desarrollar y prestar seguimiento a los proyectos que fomenten el diálogo intercultural, centrados en materia de educación, juventud, medios de comunicación y migración.
3. Facilitar el diálogo y la cooperación entre aquellos grupos que fomenten la moderación en situaciones de tensión intercultural.

El carácter de la Alianza es universal, pero sí que se muestra particularmente sensible con las relaciones entre el mundo musulmán y el occidental ya que entre ellos la falta de entendimiento está más agudizada y amenaza la estabilidad y seguridad internacional.

Asimismo establece que las funciones de la Alianza son las siguientes:

1. Tender puentes y coordinar esfuerzos entre las distintas comunidades.
2. Impulsar y desarrollar proyectos que reduzcan la polarización entre las naciones.
3. Defender el respeto y el entendimiento entre las culturas.
4. Servir de plataforma para otorgar visibilidad a estas iniciativas.
5. Proporcionar información.

El Plan de Acción, después de abordar esta perspectiva estratégica, pasa a los objetivos pragmáticos: foros y encuentros, desarrollos de proyectos y estrategia de comunicación.

Anualmente se celebrará un Foro de la Alianza de Civilizaciones que será convocado por el país anfitrión y por el Alto Representante, y acogerá representan-

tes de los Estados, de la sociedad civil, de organizaciones internacionales y los medios de comunicación. En los Foros se detectarán los problemas y los retos, se consolidarán acuerdos y se presentarán compromisos de acción. Se anunciarán proyectos, actividades de comunicación y acción social y se examinarán los avances del Programa de Acción.

Esta primera parte del Plan de Acción concluye exponiendo su estructura institucional compuesta por el Alto Representante de la Alianza de Civilizaciones, la Secretaría de la Alianza de Civilizaciones, el Grupo de Amigos de la Alianza de Civilizaciones y los Embajadores de la Alianza de Civilizaciones. Su último apartado está dedicado a su financiación.

Parte 2: Programa de Acción de la Alianza de Civilizaciones (Mayo de 2007-Mayo de 2009)

En estos dos años la Alianza deberá asegurarse una buena gobernanza, movilizar recursos, crear vínculos y establecer una buena comunicación interna y externa. Se revisará este Programa de Acción después del Primer Foro Anual para constatar logros o realizar las modificaciones pertinentes. Para que la Alianza quede configurada de forma eficaz es necesario dotar de personal a la Secretaría de la Alianza, crear el Fondo Fiduciario, consolidar el Grupo de Amigos y desarrollar la red de Embajadores de la Alianza.

El Plan de Acción indicaba que el Primer Foro se celebraría en Madrid en Enero de 2008 y que ya se estaba elab-

orando el programa y la lista de participantes. También establecía que se llevaría a cabo el Foro de la Juventud de la Alianza, los dos días anteriores al Foro Anual, y la primera reunión del Grupo de Amigos, el 14 de Junio de 2007.

A continuación se detalla el desarrollo de los proyectos. Los proyectos propios de la Alianza son:

1. *Clearing House*: La Alianza se convertirá en depositaria de recursos y materiales sobre la cooperación entre las culturas y religiones y sobre proyectos de cooperación que estén relacionados con la juventud, migración, medios de comunicación y educación, (materias indicadas en el Informe del Grupo de Alto Nivel) acompañándose de un servicio *on line* para que gobiernos y organizaciones puedan acceder a éstos y presentar sus propios proyectos.
2. El Mecanismo de respuesta rápida a través de los medios para hacer frente a las tensiones entre culturas: En momentos de tensión intercultural la Alianza de Civilizaciones pretende ofertar un mecanismo de respuesta rápida para los medios de comunicación. Esto se conseguirá creando una red de intelectuales implicados en asuntos interculturales. En el momento en que se produzca un hecho que amenace con la polarización de las comunidades por motivos religiosos o culturales, la red se movilizará rápidamente para elaborar escritos y comunicados que se traducirán inmediatamente. Algunos de estos escritos podrán compartir la coautoría entre los integrantes de esta red y re-

presentantes de la cultura o religión en cuestión. Estos contenidos se distribuirán a los principales redactores de la prensa escrita y mediante otros mecanismos.

Paralelamente, la Alianza colaborará con laboratorios de ideas e instituciones académicas y de investigación para facilitar escenarios donde debatir juiciosamente sobre materias interculturales.

Como proyectos pilotos de colaboración con otras instituciones se describen cinco proyectos que abordan las relaciones interculturales de manera global a los que se pueden sumar más con el paso del tiempo.

1. Fondo de la Alianza de Civilizaciones para los medios de comunicación: La Alianza apoyará un proyecto de investigación académica que estudiará cómo los estereotipos que construyen los medios de comunicación pueden afectar a las comunidades. Favorecerá la difusión de las conclusiones y colaborará con producciones de cine y televisión que rompa con los estereotipos.
2. Centro de Empleo: Apoyará la creación de un Centro regional de empleo juvenil que pueda ofrecer las mejores prácticas, secundar la innovación y conectar la oferta de trabajo con los jóvenes que busquen trabajo en Oriente Medio.
3. Iniciativa «El Camino de Abraham»: Un proyecto de la Universidad de Harvard desarrolló la idea de una ruta turística y de peregrinación que sigue el camino de Abraham a lo largo de Oriente Medio. Esta ruta está acompañada de material educativo que fa-

vorezca el entendimiento interreligioso que promueve la ética común de Abraham entre las tres religiones para que este acontecimiento se celebre en armonía y respeto entre las distintas religiones. La Alianza pretende facilitar el camino elevando el perfil del proyecto y estableciendo los contactos necesarios.

4. Ampliación de los programas de intercambio de estudiantes: Partiendo de los programas de intercambio de estudiantes que están recibiendo una amplia aceptación, la Alianza pretende apoyar su expansión, al principio entre los países occidentales y los mayoritariamente musulmanes y, más adelante, entre todas las partes del mundo.
5. Traducción y difusión de la Historia de la Humanidad de la UNESCO: La UNESCO está finalizando su Historia de la Humanidad, una serie alabada por su erudición que fomenta el respeto y la solidaridad. La Alianza buscará organizaciones regionales que quieran apoyar su difusión y propone desarrollar la creación de asociaciones para que el uso de Internet venga acompañado de contenidos educativos y constructivos.

Perspectiva de futuro

El Plan de Acción concluye con un apartado llamado *Perspectivas de Futuro*. Aclara que durante la fase inicial de ejecución los objetivos de la Alianza se centrarán en atraer nuevos recursos y organizaciones para fomentar el respeto y la cooperación entre las culturas. Esta iniciativa también procurará difundir las

ideas de que la diversidad enriquece y que las discrepancias se pueden solventar pacíficamente. Además, fomentará la concepción de la Alianza como instrumento eficaz para reducir tensiones entre culturas.

Una vez transcurrido este periodo inicial, se elaborará el siguiente plan bienal basado en la valoración de los logros y en la experiencia adquirida durante estos dos años para continuar logrando su objetivo principal de ofrecer a los Estados, organizaciones y personas, relaciones estables y seguras entre las culturas, civilizaciones y pueblos.

8. El Plan Nacional de España para la Alianza de Civilizaciones

La Alianza de Civilizaciones es una iniciativa de carácter global pero cuya pretensión final es actuar en el campo local proponiendo proyectos concretos para fomentar el respeto y la cooperación. Por lo tanto hay que tener en cuenta que su progreso se llevará a cabo en distintos niveles:

- Nivel internacional por medio de los Planes de Acción, las Estrategias Regionales y las Cartas de Partenariado suscritas con Organizaciones Internacionales.
- Nivel nacional a través del Plan Nacional de los países miembros de la Alianza.
- Nivel local con la participación explícita de la sociedad civil.

El Ministro de Asuntos Exteriores español, Miguel Ángel Moratinos así lo describe: «A mi entender la Alianza se consolidará a medida que vayamos integrándola en nuestras políticas nacionales, en la medida que hagamos de ella una verdadera política de Estado: Integrándola en los principios rectores de nuestras respectivas políticas exteriores e incorporándola asimismo como fuente de nuestras políticas internas sectoriales, ya sea en educación, en juventud, en migración o en medios de comunicación»¹⁵.

Para desarrollar la dimensión nacional de la Alianza de Civilizaciones se elaboró el Plan Nacional español para la Alianza de Civilizaciones que el Consejo de Ministros de España aprobó el 11 de Enero de 2008. El Presidente español, José Luís Rodríguez Zapatero, lo presentó en el I Foro de la Alianza de Civilizaciones señalando que «el Gobierno se propone traducir a escala nacional los objetivos concretos que persigue la Alianza, integrándolos en su política exterior y de cooperación y en sus políticas internas. Ese Plan se inspira en principios y objetivos recogidos en el informe del Grupo de Alto Nivel»¹⁶.

El Plan Nacional abarca cuatro grandes áreas, cada una de ellas con actuaciones concretas a desarrollar en corto, medio o largo plazo. Será revisado cada dos años y el Gobierno nombrará a un Coordinador que velará por su buen funcionamiento. Estas son algunas pinceladas de las actuaciones citadas en el Plan Nacional:

- *Las destinadas al conocimiento y respeto de las distintas culturas y tradi-*

ciones: fomentar la enseñanza de los valores de la Alianza; fortalecer proyectos de cooperación; planificar becas para los países prioritarios de cooperación; promover intercambio de estudiantes, en particular con los procedentes del mundo árabe; continuar con la enseñanza en las escuelas de las religiones minoritarias; formar académicamente a personal religioso de las confesiones minoritarias; divulgar material didáctico brindado por el Centro de Recursos para la Atención a la Diversidad Cultural; ofrecer subvenciones destinadas a proyectos de investigación; crear un Cuerpo de Voluntarios de la Alianza de Civilizaciones; extender los encuentros culturales de la secundaria a países musulmanes; contribuir al Fondo Mundial de Solidaridad de la Juventud.

- *Las destinadas a promover los valores de solidaridad y a una educación para la paz*: incrementar las subvenciones para proyectos que sigan esta línea; organizar seminarios y encuentros que traten sobre democracia, derechos humanos y el papel de la religión en las sociedades modernas; fortalecer archivos documentales; crear un Instituto Universitario destinado a la formación y la investigación que fomenten los valores de la Alianza; en cooperación con Marruecos, consolidar un espacio de diálogo y de cooperación euro-mediterráneo; intensificar las actividades de la Fundación Euroárabe de Altos Estudios; crear un Observatorio del Pluralismo Cultural y Religioso en España.
- *Las destinadas a mejorar la integración y capacitación de los inmigran-*

tes, con especial atención a la juventud: proporcionar becas de formación profesional científica y de postgrado destinada a la inmigración; incorporar al inmigrante a los grupos sindicales; establecer acuerdos de asistencia y cooperación entre los países de origen y de tránsito; elaborar y poner en práctica medidas contra la explotación inmigrante; confeccionar programas de capacitación de la mujer inmigrante para fomentar su participación y liderazgo tanto en la sociedad española como en sus comunidades; favorecer la integración de los hijos de inmigrantes; promover planes de empleo destinados a la juventud inmigrante; integrar al joven inmigrante en el programa de Jóvenes Cooperantes.

- *Las destinadas a la promoción y difusión de las ideas de la Alianza*: impulsar la participación de la sociedad civil en el campo de la sensibilización y diálogo intercultural; ofertar proyectos de investigación y de estudios relacionados con los valores de la Alianza; promover y divulgar los objetivos de la Alianza en las instituciones educativas en el exterior (Instituto Cervantes); incluir en las facultades de Ciencias de la Información materiales que permitan un mejor conocimiento sobre el ámbito internacional; junto con RTVE, fomentar los valores de la Alianza y respaldar la producción de películas o series que promocionen los mismos.

En el Primer Foro ya España y Nueva Zelanda presentaron sus Planes Nacionales y Rodríguez Zapatero animó a los demás países a elaborar los suyos:

«quiero aprovechar esta ocasión para invitar a todos los países miembros del Grupo de Amigos a seguir esta senda que, a mi entender, será la que conseguirá anclar en sólidos pilares la Alianza de Civilizaciones: la elaboración, la aprobación y el seguimiento de planes estatales a favor de la Alianza de Civilizaciones»¹⁷.

9. El primer Foro de la Alianza de Civilizaciones (Madrid, 2008)

El Primer Foro de la Alianza de Civilizaciones se celebró en Madrid el 15 y 16 de Enero de 2008. Se dieron cita líderes políticos y religiosos, responsables de organizaciones internacionales, grupos juveniles, personalidades del sector empresarial, sociedad civil y medios de comunicación, consolidando, de esta manera, la función de la Alianza de espacio abierto para el diálogo. Más de 900 expertos y 89 organizaciones oficiales buscaron reducir las polarizaciones entre las naciones y unir iniciativas para promover el entendimiento intercultural. Este amplio número de participantes testimonia el interés que ha llegado a suscitar la Alianza en todo el mundo.

En el discurso inaugural del Foro, José Luís Rodríguez Zapatero afirmaba: «Para hacer frente a los nuevos retos del siglo XXI debemos dotarnos de nuevos medios y de nuevas herramientas. La Alianza pretende ser una nueva herramienta a favor del entendimiento, del encuentro y de la comprensión entre civilizaciones»¹⁸.

El Foro fue organizado alrededor de tres sesiones plenarias y ocho mesas de trabajo a lo largo de dos días. Participantes de 78 países discutieron de temas tan variados como el rol de los medios de comunicación en el diálogo intercultural, los desafíos y las demandas de los líderes religiosos como abogados de paz, y las oportunidades que el multiculturalismo puede proveer al mundo de los negocios.

«La Alianza de Civilizaciones es una plataforma de ideas positivas y constructivas para obtener resultados»¹⁹, señaló el Presidente español. En efecto, el Foro ofreció un escenario internacional para que Estados, organizaciones internacionales y representantes de la sociedad civil pudieran forjar compañerismo y desarrollar medidas concretas en la esfera del diálogo intercultural e interreligioso, principalmente en las áreas prioritarias de la Alianza: educación, juventud, migración y medios de comunicación.

Para que los objetivos políticos de la Alianza se transformaran en acciones concretas, tuvo lugar la reunión de Diálogo Político de Alto Nivel con la participación del Grupo de Amigos. 70 países, 46 a nivel ministerial o equivalente, y 13 organizaciones internacionales subrayaron su compromiso de elaborar medidas concretas. Hay que señalar la firma del Alto Representante de la Alianza de Civilizaciones de cinco Memoranda de Entendimiento con UNESCO, Ciudades y Gobiernos Locales Unidos, ISESCO, Liga de Estados Árabes y ALECSO. Además, se elaboró una Carta de Intenciones con el Consejo de Europa y el pro-

grama de estrategias nacionales para lograr los objetivos de la Alianza a nivel nacional y regional.

Jorge Sampaio, el Alto Representante de la Alianza de Civilizaciones, en la ceremonia de clausura recapituló los resultados concretos de este Primer Foro.

1. Anuncio de Estrategias Regionales para el Diálogo Intercultural y de Planes Nacionales por parte de Gobiernos y organizaciones multilaterales, con los que se materializan los objetivos de la Alianza a nivel nacional y regional. España y Nueva Zelanda presentaron ya los suyos y los demás países se comprometieron a elaborarlos en brevedad.
2. Establecimiento de acuerdos de colaboración como la Carta de Intenciones con el Consejo de Europa y los cinco Memoranda de Entendimiento que mencioné anteriormente.
3. Declaración por la Jaquesa Mozah bint Nasser, consorte del Emir de Qatar, de la fundación de *Silatech*, de un proyecto de empleo para la juventud mediante acuerdos con el Banco Mundial. Inicialmente se realizarán cinco proyectos pilotos en Oriente Medio y un presupuesto de 100 millones de dólares.
4. Comunicación por la Reina Noor de Jordania de la creación de un *Fondo de la Alianza para los Medios de Comunicación* para romper los estereotipos que los medios provocan. Incluye acuerdos de colaboración con destacados productores, distribuidores y agencias de Hollywood. Dispone inicialmente de una donación particular de 10 millones de dólares.

5. Lanzamiento del «*Clearinghouse*» de la Alianza de Civilizaciones.
6. Lanzamiento del *Mecanismo de Reacción Rápida en los Medios de Comunicación*, que consta de una base de datos pública de expertos mundiales en materia intercultural, que podrá ser consultada por los periodistas y los medios.
7. Establecimiento del *Fondo Juvenil Solidario* para poder subvencionar proyectos juveniles destinados al fomento del diálogo intercultural e interreligioso.
8. Formación de una red internacional de intercambio de información y buenas prácticas entre individuos y Fundaciones.
9. Creación de una red de Embajadores de buena voluntad de la Alianza de Civilizaciones cuyos miembros serán personalidades eminentes de todas las áreas geográficas para incentivar el logro de los objetivos de la Alianza.
10. Anuncio por parte del Pacto Mundial de Naciones Unidas de la preparación de un repertorio de buenas prácticas en el ámbito intercultural para el mundo empresarial.
11. Declaración firmada por parte de líderes religiosos de todo el planeta enunciando sus compromisos con la paz.

Es importante señalar el carácter práctico de la Alianza de Civilizaciones, no es sólo el estudio de los conflictos actuales, ni sólo una llamada al diálogo, exige compromiso y cooperación entre Estados, organizaciones internacionales y sociedad civil en la adopción de medidas concretas tanto a nivel internacio-

nal como regional y local. Así lo indicó Zapatero al concluir su discurso inaugural: «La Alianza es algo más que un diálogo de civilizaciones; es un compromiso activo, una apuesta por la acción, por la iniciativa y por el tomar partido»²⁰.

10. El II Foro de la Alianza de Civilizaciones (Estambul, 2009)

Es el foro celebrado en 2009 en Estambul los días 7 y 8 de abril de 2009. A destacar la presencia en él del Presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, acompañada de gran expectación, que ha supuesto un nuevo impulso para esta iniciativa y le ha otorgado una gran dosis de credibilidad. Participaron el Primer Ministro turco, el jefe del Gobierno español, el secretario general de Naciones Unidas y el Alto Representante de Naciones Unidas para la Alianza de Civilizaciones.

Acudiendo a este segundo foro de la Alianza de Civilizaciones, Obama se distancia de la antigua política exterior de su predecesor, George Bush, que no quiso apoyar esta iniciativa, defendiendo el unilateralismo de la política exterior estadounidense debido a la excepcionalidad de los Estados Unidos en el panorama mundial. Con su intervención en el foro quiere demostrar el Presidente Obama tanto a Occidente como al mundo musulmán su propósito de entendimiento y diálogo.

El día anterior a su llegada a Estambul, en Ankara, Obama pronunciaba como

Presidente de los Estados Unidos su primer discurso en un país musulmán. En éste quiso dejar claro que sólo a través de la cooperación y del trabajo conjunto se podían superar los problemas que acechan al siglo XXI. «Ninguna nación –dijo– puede enfrentarse a estos desafíos sola. Por eso debemos construir sobre la base de nuestros intereses comunes y superar nuestras diferencias. Somos más fuertes cuando estamos juntos. Ése es el mensaje que he llevado conmigo durante este viaje a Europa»²¹. Mensaje que la Alianza de Civilizaciones quiso lanzar al mundo en su II Foro. Como expresó el Secretario General de las Naciones Unidas, Ban Ki Moon, que también participó en él, «ninguna cantidad de cascos azules, ceses del fuego y observadores de los derechos humanos podrá traer la paz duradera, si todas las comunidades no muestran un auténtico espíritu de cooperación»²².

II. La aprobación por Naciones Unidas de una resolución de consolidación de la Alianza de Civilizaciones

Juan Antonio Yáñez-Barnuevo, el entonces embajador de España en las Naciones Unidas, en su intervención, declaró «es para mí un motivo de satisfacción poder dirigirme a la Asamblea General de las Naciones Unidas para presentar, por primera vez, y conjuntamente con Turquía, un proyecto de resolución sobre la Alianza de Civilizaciones». Y añadió: «es el momento de que la Asamblea General renueve el apoyo y el im-

pulso de la iniciativa mediante la adopción del proyecto de resolución que hoy presentamos»²³.

El 10 de Noviembre de 2009 la Asamblea General de las Naciones Unidas ha adoptado por consenso una Resolución sobre la Alianza de Civilizaciones mediante la que respaldará políticamente a la iniciativa. Yáñez- Barnuevo afirmó que «los 192 países de la Asamblea General adoptaron por consenso el pasado 10 de Noviembre, la primera resolución dedicada expresamente a la Alianza de Civilizaciones. Alrededor de un centenar de países expresaron un apoyo reforzado presentando su copatrocinio al proyecto de resolución»²⁴. Dicha Resolución reconoce la labor de la Alianza de Civilizaciones a favor del diálogo, el entendimiento y la cooperación intercultural, y la anima para continuar con su trabajo y sus proyectos. «La calurosa acogida que se desprende de los casi cien copatrocinios con que ha contado la resolución sobre la Alianza, tiene su razón de ser en el deseo de la comunidad internacional de contar con nuevos instrumentos más adaptados a una realidad poliédrica como la actual»²⁵.

El embajador de España ante las Naciones Unidas señaló que la adopción de esta resolución es «una buena noticia» y no sólo porque «supone la consolidación de la Alianza de Civilizaciones como una iniciativa de las Naciones Unidas, sino también, porque con ella, el concepto de multilateralismo eficaz sale reforzado como instrumento para hacer frente a la cada vez más compleja realidad internacional»²⁶. La Alianza fue acogida por Kofi Annan y por Ban ki-Moon,

ambos Secretarios Generales de las Naciones Unidas, pero hasta ahora no había contado con una resolución explícita que la respaldara. «Es un éxito importante del que debemos sentirnos satisfechos. Más allá de divisiones partidistas, debemos aunar esfuerzos en la promoción de la Alianza de Civilizaciones».²⁷⁻²⁸

En la resolución se destacan cinco consideraciones:

1. Acoge las iniciativas del Secretario General y su Alto Representante para la Alianza de Civilizaciones y anima a continuar con la labor de lograr el entendimiento entre las culturas, civilizaciones y pueblos, mediante sus proyectos concretos en las áreas de juventud, migración, educación y medios de comunicación, en cooperación con líderes políticos, religiosos y empresariales, grupos de la sociedad civil, fundaciones, organizaciones internacionales y medios de comunicación.
2. Reconoce los logros obtenidos tras los dos Foros de la Alianza de Civilizaciones, el celebrado en Madrid el 2008 y en Estambul en 2009.
3. Anima a la participación de los futuros Foros, que se celebrarán en Río de Janeiro en 2010, en Qatar en 2011 y en Austria en 2012.
4. Acoge los dos informes del Alto Representante del Secretario General sobre los proyectos y programas de la Alianza.
5. Expresa su apoyo continuo a la labor de la Alianza de Civilizaciones y reconoce la importancia de su Grupo de Amigos, de los Planes Nacionales aprobados por algunos de sus Estados miembros y los proyectos que las orga-

nizaciones internacionales miembros del citado Grupo de Amigos están llevando a cabo con relación a la Alianza.

Asimismo, la Resolución resalta la obligación de todos los Estados de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales y reconoce que todas las culturas contribuyen al enriquecimiento de la humanidad. Aboga por el diálogo interreligioso e intercultural para fomentar el respeto, la tolerancia y la cooperación entre las distintas culturas y pueblos.

12. El III Foro de la Alianza de Civilizaciones (Río de Janeiro, 2010)

El 28 y 29 de mayo de 2010 se celebró el III Foro de la Alianza de Civilizaciones en Brasil. Se dieron cita, en Río de Janeiro, 7000 delegados de más de 100 países: jefes de Estado de África, Europa y América Latina, representantes políticos, organizaciones internacionales, líderes religiosos, jóvenes, empresarios, periodistas y activistas de la sociedad civil.

Contó con un programa muy completo bajo el lema «Uniendo las culturas, construyendo la paz» que contaba con conferencias, mesas redondas, reuniones de alto nivel del Grupo de Amigos de la Alianza, sesiones de trabajo y eventos juveniles. Se debatió sobre las causas de los conflictos actuales entre las diferentes culturas y cómo fortalecer una cultura de paz basada en el diálogo.

Jorge Sampaio, Alto Representante de Naciones Unidas para la Alianza de Ci-

vilizaciones, presentó las conclusiones finales que recoge un gran número de proyectos, entre los que destacan:

- La creación de un Instituto para la Alianza de Civilizaciones en el seno de la Universidad de Naciones Unidas, que tendrá su sede en Barcelona, España.
- Inauguración de los dos primeros Dialogue Cafés en Lisboa y Río de Janeiro. El Dialogue Café usa la más novedosa tecnología de videoconferencia para conectar a jóvenes de todo el mundo.
- Anuncio de la primera escuela de verano de la Alianza de Civilizaciones, «Vinculando corazones, abriendo mentes y hacienda las cosas juntos», una iniciativa multilateral para celebrar el Año Internacional de la Juventud. Tendrá lugar en Aveiro, Portugal.
- Presentación de un nuevo recurso para periodistas de la región mediterránea, en colaboración con la Fundación Anna Lindh y la Comisión Europea.
- Lanzamiento de la tercera ronda del Fondo Solidario de la Juventud, una iniciativa para proveer de financiación inicial a proyectos liderados por jóvenes que promueven el entendimiento inter-cultural.
- Presentación de la página web Buscador de Expertos Globales, un recurso gratuito online de expertos y líderes de opinión, que dará respaldo al trabajo de los periodistas.
- Lanzamiento de la Comunidad Online sobre Migración e Integración, en colaboración con la Organización para las Migraciones.

Este III Foro, integrando a América Latina, muestra el carácter global de la Alianza. Como Jorge Sampaio señaló en la clausura: «Este fue el primer foro fuera del área euro-mediterránea, lo que sirve para reafirmar la vocación de la Alianza y le confiere un perfil más global». Participaron nueve jefes de Estado y de Gobierno, entre ellos varios latinoamericanos como los presidentes de Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, de Argentina, Cristina Fernández, de Bolivia, Evo Morales, y el primer ministro de Haití, Jean Max Bellerive. Latinoamérica quedó incluida en el debate de la Alianza con las aportaciones de estos dirigentes que fortalecieron su dimensión global al señalar cuestiones específicas de Latinoamérica como la emigración o los pueblos indígenas.

Y de nuevo, la Alianza confirmó su dimensión práctica al establecer proyectos concretos que inciden directamente en la sociedad.

13. Conclusiones

1. Una primera crítica tanto al Diálogo como a la Alianza es haber elegido como objeto de consideración a la civilización y no a la cultura. Mejor haber empleado la expresión «cultura» y no «civilización». No es que sea un término más usual, sino que es menos ambicioso y abstracto que civilización. El común de las personas considera a la civilización como algo grandioso, que atraviesa espacios y tiempos. En ello tiene que ver los historiadores de los ciclos históricos, que frecuentemente han empleado el término civilización. Para muchos, civilización es un conjunto

de culturas, como las culturas que forman la civilización occidental.

Una vez realizado el recorrido de ambos proyectos –el Diálogo de Civilizaciones y la Alianza de Civilizaciones– es el momento de establecer las diferencias entre estas iniciativas, que resumo a continuación:

2. A tenor de los hechos el Diálogo de Civilizaciones ha tenido un alcance menor que la Alianza de Civilizaciones ¿Cuál es la razón? ¿Puede haber influido que el primero fuera promovido por un presidente procedente del Islam y el segundo por un presidente de Occidente? No olvidemos que el proponente del Diálogo es presidente de una república islámica con un sistema político lejos de la democracia occidental, circunstancia nada concordante con los países de Occidente no confesionales y dotados de una democracia parlamentaria ¿También la situación internacional? Es evidente que el Diálogo se promueve en un clima más pacífico que la Alianza, que es lanzada poco después del 11 de marzo de 2004 y en un ambiente internacional de gran preocupación por el terrorismo desde el 11 de septiembre de 2001. Este ambiente imponía una política de acercamiento de Occidente al mundo musulmán, que es precisamente lo que pretende el presidente español Rodríguez Zapatero cuando presenta en las Naciones Unidas su iniciativa de una Alianza de Civilizaciones. Quizás la respuesta resida en la confluencia de estos factores y no en la influencia de uno de ellos.

3. Desde la perspectiva actual y mirando hacia atrás la Alianza ha asumido y

desarrollado el propósito y alcance del Diálogo. No se trata de dos proyectos distintos que se han sucedido en el tiempo, sino de una misma realidad que ha ido evolucionando. Ésta es la impresión cuando observamos el proceso histórico de ambos proyectos. Con la diferencia que la Alianza ha lanzado y está lanzando muy lejos los tímidos pasos iniciales del Diálogo. Parece como si el Diálogo hubiera sido la etapa preparatoria de la Alianza.

4. En este contexto se evidencia hoy, una vez superada la inicial desconfianza de los Estados y las organizaciones, el avance progresivo y sin pausa de la Alianza de Civilizaciones en todos los ámbitos: internacional, regional, estatal y local.

En el plano internacional ya se han celebrado varios Foros mundiales de la Alianza de Civilizaciones, el tercero y último hasta la fecha de conclusión de este trabajo celebrado en Río de Janeiro en mayo de 2010, donde se exploraron nuevas formas de cooperación con África y Asia. El próximo Foro tendrá lugar a finales de 2011 en Doha, y ya está anunciado el siguiente en Viena (2012). Por otro lado, España organizó durante su Presidencia de la Unión Europea, en el primer semestre de 2010, dos reuniones internacionales en el ámbito de la Alianza de Civilizaciones.

En el plano regional, se están celebrando conferencias regionales y países miembros de la Alianza elaboran estrategias regionales.

En el plano nacional, es importante destacar que cada vez son más numerosos los países que se comprometen a la elaboración de Planes Nacionales. Hasta

la fecha 26 Planes Nacionales han sido elaborados por sus respectivos países.

Con los Planes Nacionales, la Alianza de Civilizaciones demuestra que no consiste sólo en compromisos a nivel internacional. La Alianza no pretende únicamente declaraciones de buenas intenciones. Es una iniciativa eminentemente práctica, dirigida a la acción. Y esta acción no sólo desarrollada en las altas esferas internacionales, sino en las dimensiones regional, nacional y local. Pretende convertirse en herramienta, no sólo de los grandes dirigentes, sino también de la misma sociedad civil. Tal vez por esto sigue creciendo y avanzando. Ya pertenecen a la Alianza 108 países y otros más han formulado su petición de incorporación, además de 22 organizaciones internacionales y organismos regionales.

A pesar de los críticos y escépticos, la Alianza sigue ganando terreno y ofreciéndose como una iniciativa, que favorece las relaciones interculturales, disminuye tensiones y fomenta la reconciliación. Para que los conflictos interculturales acaben no basta con enviar tropas, encarcelar terroristas o escanear zapatos de pasajeros en los aeropuertos. La Alianza va más allá, a la raíz del problema, al odio y e incomprensión, al muro levantado entre los pueblos, religiones y culturas. Y se ofrece para romper ese muro, tender puentes, llegar a los jóvenes e inmigrantes y fomentar la educación, la tolerancia y el respeto. Decía Ban ki-Moon: «Todos sabemos que cuando hay un conflicto se necesita algo más que firmar acuerdos de paz. Se necesita confianza. De la clase que nos puede proporcionar la Alianza».

Notas

¹Khatami afirma que se estudian a los mismos autores en las escuelas musulmanas y occidentales: Platón, Aristóteles, Plotino, Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein, analizados en las escuelas musulmanas junto a los grandes autores del islamismo

² Naciones Unidas, Asamblea General, A/RES/53/22, 98-77614, 16 de noviembre de 1998, p. 2

³ Naciones Unidas, A/54/60, 11 de enero de 1999, pp. 1-3

⁴ Naciones Unidas, A/54/290, 1 de septiembre de 1999, pp. 1-2

⁵ Naciones Unidas, A/54/263, 20 de agosto de 1999, pp. 1-8

⁶ Naciones Unidas, A/54/291, 1 de septiembre de 1999, pp. 1-3.

⁷ Informe Anual del Alto Representante para la Alianza de Civilizaciones, Jorge Sampaio, 27 de Agosto de 2008. Los discursos, informes e intervenciones que siguen pueden ser consultados en los sitios: <www.unaoc.org> y <www.alianzadecivilizaciones.maes.es>.

⁸ Intervención del Presidente del Gobierno español, José Luís Rodríguez Zapatero, en la 59ª Asamblea General de las Naciones Unidas, 21 de Septiembre de 2004.

⁹ Informe anual del Alto Representante para la Alianza de Civilizaciones, Jorge Sampaio, 27 de Agosto de 2008.

¹⁰ Discurso del Presidente del Gobierno, José Luís Rodríguez Zapatero, en la primera reunión del Grupo de Alto Nivel de la Alianza de Civilizaciones, Palma de Mallorca, España, 5 de Diciembre de 2005.

¹¹ Intervención del Presidente del Gobierno español en la sesión informal de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre la Alianza de Civilizaciones, 18 de Diciembre 2006.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Plan de Acción 2007-2009 para la Alianza de Civilizaciones, Naciones Unidas, 14 de Junio de 2007.

¹⁵ Intervención de Miguel Ángel Moratinos en la Primera Reunión Ministerial del Grupo de Amigos de la Alianza de Civilizaciones, 26 de Septiembre de 2007.

¹⁶ Discurso de inauguración del I Foro de la Alianza de Civilizaciones de José Luís Rodríguez Zapatero, Madrid, 15 de Enero de 2008.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Discurso del Presidente del Gobierno Español en la inauguración del I Foro de la Alianza de Civilizaciones, Madrid, 15 de Enero de 2008.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Intervención del Presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, ante el Parlamento de Ankara, Turquía, 6 de Abril de 2009.

²² Observaciones del Secretario General de las Naciones Unidas en el II Foro de la Alianza de Civilizaciones, Estambul, Turquía, 6 de Abril de 2009.

²³ Intervención de Juan Antonio Yáñez-Barnuevo ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, 16 de Noviembre de 2009.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Nota de la Autora: He de añadir que el Partido Popular español ha sido un pertinaz crítico de la Alianza de Civilizaciones desde su propuesta. Y sólo ahora la apoyan, en mi opinión porque han visto cómo cien países y Naciones Unidas la respaldan, viéndose obligados por imperativos de la opinión pública a cambiar de actitud.

LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES EN ESPAÑA

THE ALLIANCE OF CIVILIZATIONS IN SPAIN

Ramón Soriano

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

E.mail.: rsordia@upo.es

Recibido: septiembre de 2011.

Aceptado: noviembre de 2011.

Palabra clave: culturas, civilizaciones, alianza, multiculturalismo.

Keywords: cultures, civilizations, alliance, multiculturalism.

Resumen: La Alianza de Civilizaciones es una iniciativa del Gobierno de España aceptada por Naciones Unidas. Es ahora ya una iniciativa de gran éxito como demuestran los numerosos Estados que la han ratificado y el alto número de Estados y representantes de la sociedad civil que acuden a los foros anuales de la Alianza. Ha sido objeto de fuertes críticas en España, porque es considerada como un proyecto utópico y peligroso. Se cree que una alianza entre la cultura occidental e islámica es imposible por la enorme disparidad en todas las facetas. El autor de este artículo opone fundados argumentos contra las críticas.

Abstract: Alliance of Civilizations is the initiative of the Spanish Government, accepted by United Nations. It is already an initiative of great success as evidenced by the many States that have acceded to it and the high number of States and representatives of civil society attending the annual forums of the Alliance. It has been subjected to strong criticism in Spain, because it seemed a utopian and dangerous project. They believe that an alliance between Western culture and the Muslim culture by its enormous disparity in every facet is impossible. The author of this article opposes founded arguments to criticisms.

1. Introducción

El tema de la Alianza de Civilizaciones está cosechando en poco tiempo la atención de una amplia literatura. Ello se debe a la actualidad del tema como consecuencia de los ataques terroristas en Estados Unidos, España y Reino Unido y las resonancias en el mundo mediático que les ha acompañado. Y en el otro lado por las acciones de fomento del diálogo y la alianza entre civilizaciones y culturas promovidas desde organismos internacionales y planes de acción regionales y estatales.

EL tema de este trabajo se centra en las críticas dirigidas contra la Alianza de Civilizaciones en España.

Comienza la exposición con la descripción del objeto del trabajo: el proceso de construcción de la Alianza de Civilizaciones, establecidas en el artículo anterior sus diferencias con un proyecto previo y similar, pero de menor alcance, el *Diálogo de Civilizaciones* promovido por el presidente iraní Jatami. Ambos proyectos fueron presentados antes Naciones Unidas, que los asumió como propios.

A continuación el capítulo dedicado a la defensa institucional, pues es necesario como presupuesto para entender el marco de las críticas contra la Alianza de Civilizaciones. El lector tiene que conocer en qué consiste y qué pretende la Alianza de Civilizaciones, para después comprender las críticas contra ella. Y he pensando que la presentación y justificación de la Alianza de Civilizaciones nadie puede hacerlo mejor que sus pro-

motores y protagonistas. En consecuencia el capítulo recoge los discursos del promotor de la propuesta ante Naciones Unidas, el presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, y de otros representantes de destacadas instituciones políticas españolas.

Tras la defensa institucional los capítulos dedicados a las críticas. La inclusión de las críticas en España se justifica porque es el Gobierno español el que promueve la idea de una Alianza de Civilizaciones, y porque previamente otro Gobierno español se alió con Estados Unidos y Reino Unido en la guerra de Irak. Dos Gobiernos sucesivos situados en polos extremos respecto a una Alianza de Civilizaciones. España ofrece consiguientemente un escenario muy adecuado para las críticas y por ello ha sido seleccionada. La inclusión de Estados Unidos se explicaría por sí misma dada la importancia de este país en la escena internacional durante los mandados del presidente Bush en el papel de guardián de los valores de Occidente contra los peligros del mundo musulmán y el terrorismo alentado por el fundamentalismo religioso, llegando incluso a emprender la guerra contra Irak dentro de un programa bélico de política exterior estadounidense, que tenía previsto extender la guerra a Irán y Corea del Norte, los «ejes del mal» en palabras de los ideólogos del presidente Bush, los neoconservadores americanos.¹ Pero las limitaciones de este trabajo para ser incluido en un volumen colectivo impiden dedicar también nuestra atención a Estados Unidos y los neoconservadores estadounidenses, a los que por otro lado, hemos estudiado

en varias publicaciones. Lo dejo para más adelante, posiblemente para un libro que compendie las críticas y réplicas en relación con la Alianza en varios Estados del mundo.

Y en este marco ya bastante más amplio que el de este trabajo habría que incluir al tercero del denominado «Trío de las Azores», Reino Unido. Todos tenemos en la mente la famosa fotografía de momentos previos a la guerra de Irak, en la que aparecen en amigable componenda los tres presidentes: Bush, Blair y Aznar.

Tras el capítulo de las críticas a la Alianza de Civilizaciones en España el capítulo dedicado a las réplicas del autor de trabajo, que es la parte central y que pretende ser más original, y por lo tanto también la más extensa. Las réplicas van dirigidas a las críticas, una por una, sin dejar ninguna en el tintero.

Finalmente el trabajo concluye con un epílogo en relación con el futuro que cabe esperar de una iniciativa como la Alianza de Civilizaciones.

2. Una previa cuestión semántica. ¿Alianza o Dilálogo de Civilizaciones o Culturas?

Existe una enorme versatilidad en la doctrina sobre el uso de términos referentes a las relaciones entre civilizaciones y culturas. Basta leer los títulos de libros y artículos de revistas para constatar esta gran diversidad terminológica.²

Por otro lado tampoco hay una concreción terminológica en los proyectos y normas del derecho internacional y de las políticas exteriores de los Estados. Y un ejemplo de ello es que dos iniciativas cercanas en el tiempo promovidas por Irán y España, sucesivamente, contienen la primera el título *Diálogo de Civilizaciones* y la segunda el de *Alianza de Civilizaciones*.

Como digo más adelante, hubiera sido preferible emplear al menos en las propuestas internacionales de Naciones Unidas el término cultura y no el de civilización, porque esta expresión tiene una menor concreción conceptual y además remite al problema de la unicidad de la civilización, un tema clásico en la teoría de las civilizaciones, que se evitaría si escogemos el término cultura. Digamos que civilización es una expresión de gran y viejo calado histórico, que presenta menos flexibilidad que el de cultura.

Pero creo que el debate sobre la idoneidad de una u otra expresión o término es estéril, si sabemos concretar el contorno y dintorno del objeto de estudio importando menos cómo le llamemos. El problema está en precisar las señas del objeto, el contenido, y no qué nombre le pongamos. Pero esas señas deben ser claramente perfiladas previamente al discurso para no incurrir en confusión. Viene al caso referir la necesidad de los interlocutores de indicar si entienden los conceptos del discurso en un sentido descriptivo o normativo, pues con frecuencia se produce un «diálogo de besugos» porque unos se sitúan en el plano descriptivo –lo que es– y otros

en el normativo –lo que debe ser–. Si hablamos de la Alianza de Civilizaciones, pongámonos previamente de acuerdo si el discurso gira sobre lo que da de sí la actual alianza entre civilizaciones o lo que debería ser la Alianza de Civilizaciones en el futuro abordando estrategias adecuadas a tal fin.

3. La Defensa institucional de la Alianza de Civilizaciones en España

La defensa institucional ha venido de sus promotores, cuyos argumentos cabe encontrar en sus discursos públicos. Posteriormente otros altos responsables de los Estados y organizaciones internacionales han insistido en los mismos argumentos, una vez comunicada su participación en la Alianza. Imposible condensar en estas páginas las opiniones favorables y defensas institucionales de la Alianza. Incluimos los discursos de las autoridades españolas por dos razones. Primero, porque España ha sido la promotora y principal defensora de la iniciativa. Incluso el copatrocinador, Turquía, fue seleccionada como tal por parecer muy conveniente que el patronazgo fuera compartido por un país del mundo occidental y otro del mundo musulmán. Cuando ya la iniciativa había sido lanzada por el presidente del Gobierno español en Naciones Unidas. Segundo, porque en estos discursos de las autoridades españolas se encuentran ya los argumentos y razones de la Alianza de Civilizaciones, que serán reiterados en posteriores foros y encuentros.

Sigue una reseña de los principales discursos en torno a la Alianza de Civilizaciones.³

3.1. Discurso del presidente del Gobierno de España pronunciado ante la XL Asamblea General de Naciones Unidas. 21 de septiembre de 2004

El discurso más trascendente es el del presidente español pronunciado ante la Asamblea General de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 2004, aún cuando en él poco se dice sobre la iniciativa: en qué consiste, cuál es su alcance, cómo se desarrolla. El presidente, creador de la nueva idea, da a entender, aunque no lo dice expresamente, que la definición y configuración son tarea de futuro y del trabajo conjunto de personas significativas, que vayan poco a poco y a través del consenso estableciendo un programa de actuación. Una labor de expertos y de voluntades políticas, actuando conjuntamente, que exigirá la participación de un buen número de Gobiernos de todo el mundo, occidentales y no occidentales.

El discurso contiene tres apartados. En el primero, tras referirse a los atentados del 11-M de Madrid, proclama la necesidad del «respeto a la legalidad internacional y a las Naciones Unidas», que es el único instrumento según el presidente para vencer al terrorismo. Hay en el discurso una velada crítica a la política exterior de Estados Unidos en un párrafo valiente y poco consonante con la diplomacia moderada de Naciones

Unidas: «el mayor riesgo de una victoria terrorista se produce cuando para luchar contra el terror la democracia traiciona su propia esencia, los Estados limitan las libertades, cuestionan las garantías judiciales o realizan operaciones militares preventivas»

El segundo apartado del discurso es un repaso a los principales compromisos de España en la solución de conflictos internacionales: Oriente Próximo, Irak, Israel, Palestina, Sudán, Sahara Occidental, Gibraltar.

El tercer apartado, al final del discurso, es el que nos interesa, pues en este tramo el presidente español hace un llamamiento a la creación de «una Alianza de Civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe y musulmán» y solicita al secretario general de Naciones Unidas «la constitución de un Grupo de Alto Nivel para llevar a cabo iniciativa».

3.2. Discurso del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación ante la Liga de los Estados Árabes. 10 de diciembre de 2004

El discurso del ministro español tiene por objeto concretar la iniciativa sobre la Alianza de Civilizaciones lanzada por el presidente del Gobierno español casi tres meses antes, aludiendo a los ámbitos de actuación de esta Alianza. Pero es además exponente de una interesante filosofía sobre las relaciones interculturales desplegada al comienzo. Veamos el alcance de esta filosofía y a continuación la concreción de la iniciativa del presidente español.

El ministro exige el diálogo entre los extremismos excluyentes provenientes de Occidente y del mundo árabe e islámico. El extremismo occidental se concreta en «teorías aviesas», que establecen una identidad entre Islam y terrorismo; teorías que proclaman «un vínculo causal entre el terrorismo y el Islam». Las religiones –dice el ministro– son pacíficas, pero algunos grupos radicales en el seno de la religión las reducen y pretenden justificar en ellas su violencia. Por otra parte, el extremismo árabe y musulmán se concreta en la difusión de «una imagen distorsionada de un Occidente agresor», sin percatarse de que Occidente y sus valores no son nocivos para el mundo árabe e islámico. Frente a ambos mundos la propuesta del ministro instaurando «cauces de comunicación entre los diversos pueblos del mundo»

La concreción de la iniciativa del presidente del Gobierno tiene lugar en dos ámbitos. En el ámbito político y de seguridad el objetivo es el de un «mundo estable, pacífico y justo», y para tal fin la práctica del multilateralismo, la observancia de las resoluciones de Naciones Unidas y el respeto a los derechos humanos. En el ámbito cultural y educativo el objetivo es la promoción del diálogo de las culturas, operando en dos frentes: mediático y educativo, fomentando la tolerancia y el conocimiento de las culturas y luchando contra los prejuicios culturales

3.3. Discurso del presidente del Gobierno español en la clausura de la Conferencia Internacional sobre democracia, terrorismo y seguridad. 10 de marzo de 2005

El discurso del presidente del Gobierno trata de las causas del terrorismo internacional y de los remedios para combatirlo y vencerlo. Y es en el capítulo de los remedios donde alude a la Alianza de Civilizaciones como marco idóneo para la lucha contra el terrorismo. Se extiende el discurso del presidente sobre la definición, las causas y el plan de acción contra el terrorismo.

El terrorismo es para el presidente español es el mayor ataque a la dignidad humana y no hay nada que pueda justificarle. El terror no puede ser patrimonio de ninguna civilización, cultura o religión. Expresamente alude el presidente del Gobierno al trasnochado concepto del choque de civilizaciones, indicando que el terrorismo no es una divisoria para la catalogación de las civilizaciones.

Para vencer al terrorismo es necesario conocer sus causas, económicas y sociales, pues no hay una única causa, sino un conjunto de factores: «la pobreza extrema, la exclusión social, la falta de educación, los Estados fallidos» (curiosa alusión del discurso a un término acuñado por los neoconservadores estadounidenses: los Estados fallidos).

El remedio contra el terrorismo es la primacía del Estado de Derecho, la promoción de la democracia, el respeto a los derechos humanos, el impulso de la justicia social.

El plan de acción contra el terrorismo estriba en el consenso como idea y el multilateralismo y la cooperación internacional como acción, reconociendo a Naciones Unidas el liderazgo que le corresponde.

En este entramado, ¿dónde se sitúa la Alianza de Civilizaciones? Es el marco general de la lucha contra el terrorismo construyendo un consenso que ayude a la ejecución de un plan de acción. La Alianza de Civilizaciones es el instrumento para el conocimiento de las culturas y civilizaciones: «una Alianza de Civilizaciones basada en el conocimiento, la comprensión y el respeto al otro».

3.4. Discurso del presidente del Gobierno español en la Cumbre de la Liga de los Estados Árabes. 22 de marzo de 2005

El discurso del presidente español tiene por objeto presentar ante la Liga Árabe su proyecto de una Alianza de Civilizaciones informando acerca de sus características y alcance. El principal objetivo de la Alianza de Civilizaciones es «tender puentes de entendimiento entre las diversas culturas de nuestro planeta». El presidente insiste en la necesidad de ambas partes –los países de Occidente y los países árabes y musulmanes– de colaborar para limar la brecha producida tras los acontecimientos del 11-S de 2001. La Alianza de Civilizaciones debe ser configurada en el seno de Naciones Unidas, pues es la organización mundial más universal, correspondiendo al secretario general la dirección del desarrollo de la iniciativa. La Alianza de Civilizaciones es un hito más

en un proceso que cuenta con otros precedentes (el discurso no alude a la propuesta de creación de un Diálogo entre las Culturas a finales de los noventa presentada por el presidente iraní Jatami ante la Asamblea General de Naciones Unidas; quizás por parecerle imprudente al presidente español la alusión). La Alianza de Civilizaciones tiene finalmente un carácter abierto en el orden subjetivo y objetivo: «la Alianza de Civilizaciones no queda circunscrita a un determinado problema o a áreas territoriales concretas»

La presentación de la Alianza de Civilizaciones va precedida de la exposición por el presidente del Gobierno español de su filosofía sobre el terrorismo internacional, en la línea los discursos anteriores del presidente ante organismos internacionales. La referencia a esta filosofía era muy oportuna en un discurso ante los dignatarios árabes y musulmanes para generar un clima de confianza y credibilidad tras la sucesión de atentados terroristas en el mundo occidental. Dos son los puntales de esta filosofía. Primero: el terrorismo no es patrimonio de ninguna civilización, cultura o religión, porque «ha sido utilizado en el nombre de diferentes ideologías o confesiones religiosas». Segundo: el Islam no contiene una apelación a la violencia, a pesar de que algunas visiones reductoras y fanáticas del mismo así lo pretendan; «El Islam –dice el presidente– es una pacífico y tolerante elemento de identidad de muchos países y muchos pueblos»

3.5. Discurso del Rey de España ante la Reunión Plenaria de Alto Nivel de Naciones Unidas. 14 de septiembre de 2005

Es un breve discurso en el que el jefe del Estado español hace un repaso de los puntos cruciales de la agenda internacional y de la implicación de España en ellos: ayuda al cumplimiento de los objetivos del nuevo Milenio, estrategia contra el terrorismo, reforma de Naciones Unidas, fortalecimiento del multilateralismo. Finalmente, el rey alude a la Alianza de Civilizaciones y se congratula de que el secretario general de Naciones Unidas haya asumido la iniciativa española y haya designado un Grupo de Alto Nivel, que debe elaborar un plan de acción antes de finales de 2006.

3.6. Discurso del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación ante la LX Asamblea General de Naciones Unidas. 20 de septiembre de 2005

Es un discurso sobre el Documento Final de la Cumbre, aprobado por la LX Asamblea General de Naciones Unidas. Contiene una relación de los apoyos de España a los acuerdos de la Cumbre y a sus compromisos de futuro en una diversidad de materias: estrategia global contra el terrorismo, fondo internacional de asistencia a las víctimas del terrorismo, duplicación de la ayuda oficial española al desarrollo, participación en la condonación de la deuda de paí-

ses subdesarrollados, iniciativa contra el hambre y la pobreza, operaciones de mantenimiento de la paz, reforma de Naciones Unidas y aumento de su credibilidad, incremento de la ayuda a África, conflictos que atañen especialmente a España, como Gibraltar y Sahara Occidental.

Por lo demás, una breve alusión del ministro a la Alianza de Civilizaciones, y el anuncio de que en otoño (a finales del 2005) el Grupo de Alto Nivel celebrará en España una primera reunión.

4. La crítica a la Alianza de Civilizaciones

He seleccionado un escenario de las críticas a la Alianza de Civilizaciones: España. Una primera explicación de la selección se encuentra en la introducción de este trabajo. También hay una simple razón de economía editorial: Incluir a críticas de otros países alargaría las dimensiones de este trabajo más allá de lo permitido por el editor.

Dejo para otro momento la crítica en Estados Unidos, muy fuerte, pues el momento de la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones coincide con el final de la primera presidencia del presidente Bush, que poco antes, en marzo 2003, había iniciado la guerra contra Irak, y a quien el atentado terrorista del 11-S de 2001 le había impresionado de tal modo que le hizo cambiar su política exterior emprendiendo una lucha sin cuartel contra el que denominaba «Eje del Mal»: Irak, Irán y Corea del Norte. La crítica

en España es *más puntual, de menor alcance temporal, dotada de menor riqueza en los fundamentos*. La crítica en Estados Unidos es por el contrario *extensa, de largo tiempo, y muy rica de fundamentos*. Tiene su lógica porque en España los condicionamientos y presupuestos eran bastante menores comparados con los de Estados Unidos. La crítica en Estados Unidos tiene un campo amplísimo, con numerosos elementos y sobre cada uno de ellos –guerra preventiva, excepcionalismo americano, intervencionismo exterior, expansión de la democracia por medio de cambio político, Estados canallas y terrorismo, etc.– se había producido ya una ingente literatura. Es una crítica que acompaña a la larga vida de una importante corriente de filosofía política estadounidense, la corriente neoconservadora, cuyos orígenes se sitúan en los comienzos del siglo XX, y que contó con el amparo político de los mandatos del presidente Bush. Y es una crítica que se apoya en fuentes intelectuales de toda clase, incluso en las obras de los Padres Fundadores, a cuyo efecto cuenta con las aportaciones de las numerosas «fábricas de ideas» extendida por todo el territorio estadounidense.

5. La crítica a la Alianza de Civilizaciones en España

La crítica a la Alianza de Civilizaciones ha sido amplia en los blogs y en las redes. Menor en la prensa, y aún menor en las monografías. La característica de la crítica es su uniformismo. Los argumentos son los mismos y se aducen una

y otra vez. La crítica asentada en el utopismo y la retórica: es imposible que dos mundos tan distintos y contrapuestos puedan relacionarse y comprenderse, y menos aún participar y llevar a cabo tareas comunes. La crítica basada en el mal ejemplo: forman parte de la Alianza de Civilizaciones quienes en el interior de sus países aplican una implacable política contraria a los derechos humanos y los derechos y aspiraciones de sus minorías y culturas. La crítica sustentada en la desconfianza: los musulmanes ya quisieron dominar Europa y lo intentarán de nuevo, se apoyarán en alianzas y pactos con el mundo occidental si les beneficia en su afán de dominio.

La crítica a la Alianza ha venido de todos los frentes: de partidos políticos, instituciones, intelectuales, periodistas, etc. Ha recibido una abundante crítica incesante desde las filas del PP desde el momento de la presentación de la propuesta por el presidente del Gobierno español ante Naciones Unidas; se ha hecho famosa la frase del expresidente José María Aznar: «la Alianza de Civilizaciones es una estupidez». También se han sumado intelectuales de quienes no cabe predicar una filiación partidista. Nos centraremos en la crítica expuesta en artículos y libros,⁴ dedicando una atención más cuidadosa a la del profesor Gustavo Bueno, contenida en su libro *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un presidente en el país de las Maravillas*, y a la del diplomático Gustavo de Arístegui, presente en su libro, *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al-Andalus*. Ambos valoran negativamente el proyecto de la Alianza de Civilizaciones en capítulos de sus libros.

Hay que decir que en octubre de 2009 el representante del PP de Relaciones Exteriores en el Parlamento español, Gustavo de Arístegui, revocó las opiniones anteriores de su partido contrarias a la Alianza de Civilizaciones argumentando el cambio de opinión y de posición del PP en el criterio, a mi juicio poco satisfactorio, del hecho consumado del alto número de Estados, que han sumado poco a poco su apoyo a la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones. Tal cambio de rumbo tuvo lugar en la Comisión de Exteriores del Parlamento. Arístegui condicionó el apoyo a la Alianza de Civilizaciones siempre que prevaleciera el respeto a los derechos y libertades fundamentales en las relaciones entre las culturas y civilizaciones.

Veamos a continuación algunas expresiones de la crítica a la Alianza de Civilizaciones en España.

1. Para R. L. Bardají⁵ es equivocado y engañoso el proyecto de una Alianza de Civilizaciones, porque desconecta de su realidad al terrorismo internacional, que es básicamente islámico, situándole «más allá de las civilizaciones, como algo externo», cuando es realmente un producto de una cultura y civilización determinada y «de la enseñanza fundamentalista del Islam militante» y porque pretende un diálogo con el mundo musulmán que solo quiere imponerse a Occidente por la fuerza. Por otro lado, asegura Bardají, hay otros medios más eficaces para vencer al terrorismo islámico como es la promoción de la democracia y la transformación profunda de las sociedades islámicas; «la tiranía –dice– se combate con la expansión de la demo-

cracia, no con el diálogo con los tiranos».

Éstas son sus dos críticas fundamentales, a las que se añaden otras de menor calado como «pretender la mayor gloria de Zapatero y su gobierno», oponerse a la política exterior de anteriores gobiernos (del PP) y el fracaso de una experiencia semejante anterior (se refiere implícitamente al Diálogo de Civilizaciones de presidente iraní Jatami).

R. L. Bardají había señalado las críticas del artículo anterior, ampliándolas, en una colaboración anterior⁶: a) La Alianza de Civilizaciones cuenta con un precedente fracasado: el pretendido Diálogo de Civilizaciones de Jatami; b) La Alianza de Civilizaciones es un instrumento erróneo para erradicar el terrorismo, porque las causas del mismo no residen en la pobreza o el desconocimiento de las civilizaciones, sino en «las condiciones intrínsecas políticas del mundo islámico», donde predominan «la opresión política, la intolerancia y el fanatismo educativo»; c) La Alianza de Civilizaciones es peligrosa, además de errónea, porque «antepone el diálogo con el enemigo al cambio»; el enemigo no quiere dialogar, sino imponerse, y es un gran riesgo pretender comprenderle y no transformarle; y d) la Alianza de Civilizaciones es un fracaso ella misma, porque «es la transformación de Oriente Medio, y no el acomodo o el apaciguamiento, lo que está funcionando». El cambio político en Irak, con Gobierno elegido, servirá de ejemplo para la zona –asegura el articulista–, alabando la firmeza de Estados Unidos y considerando un suicidio desde el punto de vista

de la lucha contra el terrorismo el abandono de Irak por las tropas españolas.

2. F. J. Martínez⁷ señala que no es que sea utópica o ambiciosa, sino «inconcebible» e «insostenible» la propuesta de Zapatero. E indica tres dificultades. La primera es la dificultad de aquilatar qué significa «civilización», al ser un concepto genérico: «no es fácil explicar qué significa «civilización» en abstracto, y tampoco es fácil hacerlo cuando descendemos al terreno de una civilización cualquiera». La segunda consiste en la dificultad de identificar a las partes, que participan en la alianza: quiénes y en base a qué estarían legitimadas para formar parte de la alianza. La tercera es la dificultad en llegar a acuerdos concretos cuando tan diferentes son las civilizaciones: qué alianza cabe con «quienes practican la mutilación genética femenina» o con «quienes están todavía en el Paleolítico, como ocurre con muchos indígenas». Es un artículo de mal tono, que termina: «o bien ZP es un enviado de Dios, en cuyo caso me callo porque los designios de Dios son inescrutables, o bien es un iluso o un majadero».

3. Florentino Portero ha conectado la Alianza de Civilizaciones con la inconveniente política exterior del Gobierno socialista aplicando a la política española las mismas opiniones de los neoconservadores americanos a la política europea, empleando términos semejantes. Incluso cita a la «oveja negra» de los neoconservadores: Chamberlain, cuya tolerancia e ingenuidad permitieron el engaño y posterior guerra desencadenada por el nazismo alemán.

La idea clave de su alegato es la imposibilidad de mantener un diálogo o una alianza con el adversario: el islamismo, que juzga una versión radical del Islam: «una visión extrema y reaccionaria del Islam, que considera a Occidente una amenaza, pues con su influencia corrompe los valores del Islam y lo aboca a la decadencia».⁸ No se puede dialogar con un enemigo que no lo desea y que pretende dominarnos. Y de ahí viene la crítica a una política de diálogo y apaciguamiento. La verdadera amenaza no está, pues, en los islamistas y la práctica del terrorismo, sino en la política de alianza del Gobierno socialista. «Se practica el terrorismo –asegura Portero– porque el agredido cede, se pliega al chantaje del agresor» De la misma manera que los neoconservadores americanos criticaban la política blanda de Clinton y otros presidentes estadounidenses con los Estados terroristas y tiránicos, así Postero se queja de la política equivocada de no interferencia y alianza de Rodríguez Zapatero con el mundo musulmán. Concreta esta política endeble en los siguientes puntos, que considera propios de lo que llama «la diplomacia del talante»: anteponer la paz mundial a la dignidad y soberanía de una nación, las buenas relaciones con los Estados tiránicos sin interferir en sus asuntos, la práctica de una política de apaciguamiento con los Estados agresores, el doblegamiento de una diplomacia del Estado a una Unión Europea cada vez dotada de mayores competencias, el rechazo del «fundamentalismo democrático americano» y de la «expansión de la democracia liberal por el mundo».

Frente a los rasgos de esta política exterior española propone otra política bien distinta, cuyos ejes serían: «la transformación del Gran Oriente Próximo» y «el carácter universal de la democracia liberal».⁹ El primer eje comportaría la modernización de los países del mundo musulmán, que deberían seguir los avances conquistados por la cultura occidental. El segundo, la aceptación y propagación de los valores de la democracia y el liberalismo del mundo occidental. En pocas palabras, la integración en las formas de vida y el sistema político de Occidente.

Dedica finalmente Portero un último capítulo de su trabajo a la Alianza de Civilizaciones, en el que repite las mismas ideas, de la que destaca que se trata de un «gesto oportunista» y el ser «otro ejemplo de «buenismo» de esa «diplomacia de talante» Una diplomacia que según él ha producido graves daños a los intereses nacionales y a la imagen de España en el mundo.

Resumo entresacando un párrafo del autor en el que sintetiza su idea acerca de la Alianza de Civilizaciones. «El problema está en los islamistas, que quieren privarnos de libertad a musulmanes y occidentales indistintamente. Ambos somos víctimas y dialogando no vamos a derrotar a nuestro agresor ni a generar más paz».¹⁰

4. Gustavo de Aristegui, diplomático, experto en Relaciones Internacionales, dedica un apartado de su libro, *La Yihad en España*¹¹, al proyecto de la Alianza de Civilizaciones. En contraste con otros críticos centra su discurso en la relación alianza de civilizaciones-terrorismo, que

es sin duda el objetivo del proyecto, como claramente se manifiesta en los textos y discursos oficiales. Para Aristegui es claro que una alianza es inviable porque el terrorismo no pretende otra cosa que derrotar y desoye cualquier razón. El terrorismo no razona, sino que se impone. «El planteamiento es profundamente erróneo –afirma–, pues presupone que se puede acabar con el terrorismo suprimiendo sus razones, por medio de la alianza de civilizaciones. He aquí un craso error, pues el terror no tiene razones... No hay mas forma de terminar con el terrorismo que su derrota, incluida la lucha en el terreno de las ideas». Además de este argumento fáctico y pragmático emplea otro de mayor alcance: la superioridad e innegociabilidad de los valores y principios de la civilización occidental, que serían comprometidos en una alianza con civilizaciones que no los profesan. «La superioridad ética y moral de la democracia y el respeto a los derechos humanos – dice Aristegui– no admite ni duda ni compromiso alguno. Estos valores los consideramos universales e irrenunciables, la alianza los comprometería»¹².

Finalmente, Aristegui hace una curiosa distinción entre alianza y diálogo con las civilizaciones, admitiendo la posibilidad del segundo pero no la de la primera; diálogo, sí, pero alianza, no. «Un eficaz catalizador: el diálogo entre civilizaciones, muy crítico cuando las circunstancias lo requieren... Alianza sólo puede haber entre democracias que compartimos principios y valores»¹³. Un planteamiento similar al de José María Aznar, que admitía el diálogo y no la alianza entre civilizaciones; incluso se jactaba

de haber mantenido durante su gobierno un diálogo con el presidente iraní Jatami. La posición de Aristegui es similar a la de los liberales clásicos, que admiten un dialogo intercivilizacional con reservas de principios y sin que éste se traduzca en acuerdos comprometedores para la intangibilidad de esos principios.

Pocos años después Aristegui ha publicado un libro con un significativo título, *Contra Occidente La emergente alianza contra sistema*,¹⁴ que ya indica su posición respecto a una alianza de civilizaciones. Lo que verdaderamente existe es esta alianza contra Occidente, cuyos elementos ya identifica el autor en la introducción: a) movimientos ansistema, b) grupos antiglobalización, c) las izquierdas más radicales, y d) el populismo radical.¹⁵ A estos cuatro elementos se añade un quinto: el islamismo radical y su brazo ejecutor, el terrorismo yihadista. Dice de los cuatro elementos indicados que «han sellado una alianza estratégica sólida y a largo plazo. Los cuatro persiguen los mismos fines y comparten la filosofía y la ideología de fondo de manera muy clara»¹⁶. De esta alianza contra sistema dice Aristegui que «representa un verdadero riesgo para el sistema de convivencia en libertad, que con tanto esfuerzo nos hemos dado en un número creciente de países del mundo»¹⁷ y habla de «una organización sectaria de jerarquía y de grados» y que «este rasgo es común a todos los elementos de la alianza antisistema»¹⁸. Discrepo de estas afirmaciones. No creo que todos los elementos antisistema señalados por Aristegui representen un riesgo para la libertad (a

no ser que se entienda como libertad la libertad capitalista y de mercado exclusivamente) ni que una secta jerárquica sea un rasgo común de todos los elementos antisistema. No creo que los primeros elementos de su lista –los movimientos antisistema y los grupos antiglobalización– representen un riesgo para la libertad y posean una estructura sectaria con jerarquías y grados. Hay un propósito de meter en el mismo saco y con las mismas señas identitarias a movimientos y organizaciones que no casan entre sí.

Lo que es claro es que esta publicación del portavoz de Exteriores del PP viene a corroborar e incluso aumentar su prevención contra la Alianza de Civilizaciones, pues es lógico que la existencia de esta otra *real* alianza contra Occidente choca contra una alianza promovida desde Occidente que uniría –«tendería un puente»– entre el mundo occidental y el mundo árabe-musulmán. Planteo dos últimas reflexiones. Primera: Tengo mis dudas sobre la alianza antisistema contra Occidente de una serie de elementos –los indicados por Aristegui– que son muy desiguales y que no coinciden en sus objetivos, a no ser que se indique como único objetivo la crítica contra el predominio de una filosofía occidental, e incluso aquí habría que afinar mucho, pues los grupos antiglobalización se oponen a una determinada línea de esta filosofía, salvando otras (desacuerdo con la parte económica de esta filosofía, pero no en lo que atañe a la parte política del Estado de Derecho) Segunda: La Alianza de Civilizaciones es un proyecto de futuro: no es algo que ya existe, sino que hay que construir con

el esfuerzo de todos. Y es este proyecto de futuro, ganando adeptos y colaboración, el que puede detener precisamente a esa alianza contra Occidente de que habla Aristegui, que realmente no existe en los términos que él la concibe, pero que sin duda puede configurarse como alianza de futuro, si en vez de contribuir a la Alianza de Civilizaciones nos dedicamos a criticarla y a cruzarnos de brazo.

5. El ex-presidente del Gobierno español, José María Aznar, es autor de quizás las palabras más críticas dirigidas contra la Alianza de Civilizaciones, de la que ha llegado a decir que es una iniciativa estúpida. Hay que decir que, a diferencia del PP y de su portavoz en la Comisión de Exteriores del Parlamento, el expresidente Aznar ha desplegado contra la Alianza de Civilizaciones una artillería pesada sin interrupciones e igualmente intensa. Su opinión es invariable, aunque haya cambiado y se haya moderado la de su partido político. El talante crítico y su intensidad no han variado desde su discurso en la Universidad de Georgetown, Washington, en septiembre de 2004, a su discurso en el Hudson Institute, Washington, en noviembre de 2010.

No sitúa el tema del conflicto del mundo musulmán y el mundo occidental en los acontecimientos recientes a partir del 11-S de 2001, ni siquiera en actuaciones en un periodo de tiempo determinado, sino en el dominio español del Islam en el siglo VIII, cuando la Península fue conquistada en su mayor parte por los musulmanes y dominaron y permanecieron en ella durante ocho siglos inin-

terrumpidos. La ideología de Aznar se basa en los siguientes presupuestos, que manifiesta su discurso pronunciado en el Hudson Institute de Washington, saliendo al paso de las críticas recibidas por el Papa Benedicto XVI tras su pronunciamiento negativo sobre el Islam: Primero: Desde el punto de mira fáctico son los musulmanes los que emprendieron la guerra contra Occidente hace ya varios siglos y ocuparon unos territorios que no les pertenecían. Ellos comenzaron la guerra. Nosotros tan solo nos defendimos. Y ahora pretenden lo mismo¹⁹ «¿Cuál es la razón -se pregunta- por la que Occidente siempre deba pedir perdón y ellos nunca? Ellos ocuparon España ocho siglos.»²⁰ Segundo: Desde el punto de vista ideológico es impensable una alianza de civilizaciones cuando se trata de civilizaciones tan distintas y opuestas, como la musulmana y la occidental. «¿Cómo es posible una alianza –asegura Aznar– cuando nosotros defendemos los derechos de los hombres y las mujeres y el mundo musulmán defiende lo contrario?»²¹ Lo que viene a decir el expresidente es que pretender un pacto o alianza con el enemigo de toda la vida y que tiene la pretensión de dominarnos y de engañarnos, si menester fuera, para conseguir sus objetivos, es una actitud insensata de alto riesgo. En sus propias palabras, es «una estupidez».

6. El conocido filósofo Gustavo Bueno dedica un capítulo de su libro, *Zapatero y el Pensamiento Alicia. Un Presidente en el País de las Maravillas*, expresamente a la Alianza de Civilizaciones, que para él es un exponente de lo que llama el pensamiento Alicia, que tiene su fuente

en la Alicia de Carroll en el País de las Maravillas. Un tipo de pensamiento onomástico que se caracteriza «por la borrosidad de las referencias internas del mundo que se describe y la ausencia de distancia entre ese mundo irreal y el nuestro»; un tipo de pensamiento cercano al pensamiento utópico, que presenta sociedades irreales más definidas y marcando la distancia entre ellas y las nuestras. Pues bien, el pensamiento del presidente del Gobierno español es para Bueno un ejemplo claro de pensamiento Alicia: «El <Pensamiento Zapatero> (podríamos también denominarlo, con más precisión, <Pensamiento José Luis Rodríguez Zapatero>) es un caso o individuo concreto del tipo <Pensamiento Alicia>».²²

Este pensamiento Alicia del presidente se proyecta en su idea de la Alianza de Civilizaciones, respecto a la que Bueno critica la misma denominación «civilizaciones» y de la que asegura que es «un contrasentido formal» y «un absurdo en el terreno material».

Asegura Bueno que «civilización» en su acepción clásica presenta una unicidad como tendencia a la universalidad incompatible con una diversidad de civilizaciones. La civilización es el punto de llegada de círculos culturales. La civilización, como repite el filósofo, es cosmopolita. En cuanto tendentes a la universalidad las civilizaciones serían incompatibles. Por ello y en consecuencia una Alianza de Civilizaciones es contradictoria con la unicidad de la civilización. Es incompatible el concepto único de civilización con la existencia de una pluralidad de civilizaciones que se alían

entre sí. «Es evidente –dice Bueno– que cuando nos situamos en la perspectiva de la civilización universal, dotada de unicidad, el proyecto de una Alianza de Civilizaciones cae por su base, por la sencilla razón de que no tiene sentido hablar de Alianza de Civilizaciones, en plural, cuando se entiende la Civilización como única, como dotada de unicidad, como aquella Civilización que es la verdadera «casa común» de todos los hombres. Dicho de otro modo, supuesta la Civilización universal, la Alianza de Civilizaciones es un mero sinsentido»²³.

Por otro lado material y formalmente una Alianza de Civilizaciones no tiene sentido. Las civilizaciones son tan diferentes materialmente que no pueden establecerse alianzas entre ellas. Afirma Bueno que «las circunstancias materiales que privan de sentido objetivo al proyecto de una Alianza de Civilizaciones tienen que ver con la incompatibilidad de las mismas civilizaciones»²⁴. Acude al binomio de conceptos incompatibles que definen a civilizaciones contrapuestas: monogamia/poligamia, propiedad privada/propiedad colectiva, democracia/dictadura, Cristo como Dios/Cristo como profeta. No pueden entenderse ni establecer alianzas civilizaciones caracterizadas por la profesión de valores contrapuestos.

Formalmente es difícil precisar cómo procederían las civilización es en su acercamiento para establecer alianzas: quiénes las representarían y con qué condiciones y requisitos. «Una alianza entre civilizaciones –dice Bueno– presupone la posibilidad de representantes personales o comisarios de tales civili-

zaciones que sean capaces de pactar. Pero, ¿quién puede asumir con títulos fundados la representación de una «civilización» en el momento de tratar de establecer una alianza con otras?»²⁵.

Pero la Alianza de Civilizaciones no es meramente «una denominación grandilocuente y retórica», sino una idea peligrosa en función de sus consecuencias, porque desconecta y oculta la realidad y sus riesgos reales poniendo en su lugar una fantasía. Provoca, pues, una falta de atención a los problemas reales. «Encubre, bajo las fantasiosas ideas de las «civilizaciones», los problemas reales e impide centrarlos en sus quicios propios»²⁶. Bueno distingue entre la aplicación del Pensamiento Alicia a la literatura y a la política, porque en la literatura es inofensivo lo que en política puede resultar vergonzoso: «Lo que el Pensamiento Alicia puede tener de interesante en el terreno literario lo tiene de vergonzoso cuando se aplica a la política y a la cultura como lo hace el Pensamiento Zapatero»²⁷.

6. La réplica a los críticos de la Alianza de Civilizaciones en España

Interesante la filosofía que aflora en los discursos del presidente del Gobierno español y del ministro español de Asuntos Exteriores y Cooperación, que nos atreveríamos a denominar cercana al interculturalismo, puesto que insisten en la necesidad –no mera conveniencia, sino necesidad– del diálogo intercultural para así conocerse mejor las culturas,

destruir los prejuicios existentes y a través del diálogo descubrir los valores compartidos. Falta a esta actitud intercultural un desarrollo de fundamentos, principios y reglas, lo que comportaría entrar ya en un plano teórico impropio de los discursos políticos.²⁸ Pero nos queda la preocupación y la duda de conocer hasta qué puntos el presidente del Gobierno español y el ministro de Exteriores son partidarios de una ideología intercultural, o, dicho de otra manera más explícita, hasta dónde llega y alcanza su profesión de fe intercultural, cuando hablan de la necesidad de «destruir prejuicios», «dialogar para conocerse» y «descubrir valores compartidos» (palabras textuales presentes en sus discursos). Y sobre todo cuando aluden a la riqueza de la diversidad cultural y a que todas las culturas son valiosas. Hay un párrafo del presidente del Gobierno, que no me resisto a dejarlo en el tintero, porque permite encuadrarlo en las filas de un interculturalismo fuerte: «Estamos convencido de que cada cultura es una forma absolutamente legítima de aproximarse a la realidad y a los ideales de la sociedad humana». Muchos no suscribirían estas palabras.

En relación con las críticas dirigidas al proyecto de una Alianza de Civilizaciones, muchas de ellas claramente partidistas, consideramos que les faltan argumentos por encerrarse en un mundo hobbesiano acabado y sin posibilidad de cambio. Insisten en la utopía, ingenuidad, falta de conocimiento de la realidad internacional y sus actores por parte de los proponentes y simpatizantes de la Alianza de Civilizaciones. En pocas palabras las críticas se centran en

la utopía e ineficacia del proyecto. Pero en contra de estas críticas creemos que el proyecto vale por sí mismo, esto es, que aunque el proyecto no se realice no por ello pierde valor; aunque se quede en simple propósito de intenciones; las intenciones ya son positivas por su mera existencia.

Pero el valor del proyecto no reside únicamente en su existencia e influencia, sino en mucho más. Vamos a presentar una réplica contra las críticas al proyecto, procediendo con orden. De la réplica puede obtener el lector el valor y alcance de una Alianza de Civilizaciones.

6.1. La Alianza de Civilizaciones es un proyecto utópico e ineficaz

Primero, un proyecto de esta naturaleza no es totalmente ineficaz; una llamada al consenso y al trabajo compartido siempre llega a algunas voluntades. Segundo: nadie puede predecir hasta dónde puede llegar la bola que rueda reclamando consensos y acuerdos sectoriales -en cuanto a la materia- y parciales -respecto a los sujetos participantes-; en este proceso nadie tiene la llave del futuro. Tercero: los acontecimientos terroristas exigen cualquier cosa menos cruzarse de brazo o alentar el fuego de la discordia. Quizás haya otras iniciativas más eficaces a corto plazo, pero difícilmente poseerán a largo plazo la eficacia de un proceso de construir poco a poco mediante el diálogo de las culturas acuerdos comunes para el mantenimiento de la paz internacional y el aumento del bienestar general.

A quienes critican la iniciativa de una Alianza de Civilizaciones le recomen-

ríamos la visita de la web: <www.unaoc.org>, donde encontraría, día a día, los encuentros regionales para impulsar la iniciativa y desarrollar las recomendaciones del grupo de Alto Nivel de Naciones Unidas creado al efecto, con participación de políticos, expertos, intelectuales de todo el mundo, miembros de la sociedad civil. Es un proceso en cadena que va a más claramente. Los partidarios y participantes en la Alianza son el mejor ejemplo de su éxito. Véanse en el punto relativo a los foros de la Alianza las cifras de adherentes y asistentes al Tercer Foro de la Alianza celebrado los días 28 y 29 de mayo de 2010. Los críticos, que hablan de la ineficacia, la ingenuidad, la inconsistencia de la Alianza, no pueden desmentir estas altas cifras ni desconocer que se ha convertido en la semilla y onda expansiva de proyectos y actuaciones, contribuyendo poderosamente al entendimiento de las culturas existentes en el planeta.

6.2. El concepto de civilización es inapropiado

En los críticos españoles encontramos una doble crítica al concepto de civilización: a) el carácter abstracto y difícil de concretar del concepto de civilización y b) la unicidad del concepto de civilización. La crítica más abundante va dirigida al concepto abstracto de civilización: no se sabe bien qué es una civilización, y si no se sabe en qué consiste huelga celebrar alianzas entre ellas: O sea, un problema de identificación del objeto sobre el que se establece la alianza. Pero no falta quien se coloca en el otro extremo, como hace Gustavo Bue-

no, y expresa un concepto estricto y preciso de civilización, la civilización clásica que se caracteriza por su unicidad y universalismo, y si la civilización es una y universal no tiene sentido hablar de una serie de civilizaciones que se alían; la unicidad de la civilización se opone a la pluralidad de civilizaciones; no es posible una alianza de civilizaciones, porque solamente hay una civilización, la definitiva y cosmopolita.

En los críticos estadounidenses se insiste en el segundo punto crítico no porque exista una única civilización sino porque hay una civilización ideal a la que tienen que seguir el resto de las civilizaciones: la civilización occidental de la que Estados Unidos es la representación y el guardián mundial. Es la gran conquista de Occidente a la que hay que preservar y que debe servir de ejemplo de todas las demás civilizaciones y culturas del mundo que se encuentran en una etapa de desarrollo inferior y anterior en el tiempo al lugar que ostenta la civilización occidental. Hay una única civilización que avanza y a la que tienen que asemejarse el resto de las civilizaciones.

Fuera y en un ámbito más general que el de las críticas de españoles y estadounidenses podemos indicar que el tema del significado de civilizaciones y culturas es de los más actuales y conflictivos. Apenas hay consenso sobre él. Resumiendo lo mucho que cabría decir, y por lo tanto evitando matices, podemos afirmar que las posiciones sobre el tema de reducen a tres tesis.

La tesis *negativista*, según la cual no hay ni civilizaciones ni culturas. Ambas son

construcciones imaginarias que no responden a la realidad. La civilización es un concepto *abstracto*, tan lejano que es imposible concretar en determinados rasgos. Cultura es un concepto *inasible*, porque lo que denominamos cultura no es sino un conglomerado inestable de subgrupos de diferentes características.

La *tesis de la complementariedad* afirma que ambos conceptos son apropiados en su propio ámbito. Aquí se produce formulaciones de todo tipo respecto a las relaciones de civilización y cultura (tanto en plural como en singular y en plural una y en singular otra) La postura más común es la de entender que un concepto –civilización– comprende al otro –cultura–. La civilización es un conjunto de culturas

La *tesis de la ambigüedad*, que aún admitiendo la existencia de ambos conceptos –civilización y cultura– sin embargo no les concede a ambos la categoría de grupo, sino que uno de ellos es una adjetivación del otro. Curioso es el intento de algunos que reservan el concepto de civilización como una determinada cota que las culturas deben alcanzar en su evolución. Dentro de este intento destaca la opinión de Todorov porque considera que la civilización –mejor sería decir lo civilizatorio– es un rasgo trasversal que adorna a determinadas culturas: aquéllas que poseen el respeto a la diferencia y al otro y que se oponen a las culturas bárbaras carentes de este rasgo. Civilización y barbarie son términos antinómicos. Existen por lo tanto culturas civilizadas y culturas bárbaras.

Mi réplica se basa en los siguientes puntos:

1. La existencia de civilizaciones y culturas. En la diversidad de opiniones acerca de la relaciones de civilizaciones y culturas creo que la más convincente es la consideración de la presencia de civilizaciones (en plural) y culturas (en plural) siendo la civilización un conjunto de culturas. La civilización se define por rasgos más simples que las culturas que la engloban. Evolucionan las civilizaciones y las culturas, menos aquéllas que éstas, pero abarcan más espacio y tiempo. Los deslindes de civilizaciones y culturas no son tarea fácil. A veces es complicado precisar las fronteras de los rasgos identitarios de las culturas, e incluso algunas pueden ofrecer rasgos ambiguos que no hace fácil clasificarlas dentro de una determinada civilización. Por lo tanto civilizaciones y culturas viven y se desarrollan en un mundo cambiante, que les afecta de una manera más o menos directa e intensa.

2. La versatilidad del concepto de civilización. Hay un empeño de los críticos de la Alianza de Civilizaciones en reducir la civilización a una sola o si existen varias solo hay un modelo, al que todas deben seguir de manera que su valor está en función de la proximidad al modelo perfecto y único. Hay una acepción clásica de civilización profesado por Gustavo Bueno, ya citada, cuando trata el asunto de la Alianza de Civilizaciones, pero no deja de ser una acepción entre varias. En realidad definir la civilización en su acepción clásica sin admitir otras es cosificarla y reducirla. Al fin y al cabo las etimologías cambian en el tiempo y los términos suelen evolucionar en su significado. Los juristas lo sabemos muy bien y nos vemos obligados a desvelar

si el nuevo significado de un término jurídico ha evolucionado tanto en su significado que ya no vale la norma que lo refleja, y nos preocupamos de que una interpretación extensiva de una norma no termine en la creación de una norma nueva debido a la excesiva libertad en la aplicación de los criterios hermenéuticos a los términos en que la norma se expresa.

3. La imposición de la civilización única. En los siglos XVIII y XIX la civilización era el ideal de la humanidad ilustrada: una civilización formada por hombres sujetos de derechos, libres e iguales. Las grandes potencias propagaban por el mundo su civilización, la civilización ideal a la que habían llegado y a la que tenían que llegar los pueblos salvajes, y este ideal civilizatorio –triste es comprobarlo desde nuestros días– se imponía a los pueblos colonizados y conquistados, despojándoles de sus valores y tradiciones, de sus gobiernos, religión y derecho. Doble cara de la moneda de una civilización única que se imponía por la fuerza de las armas. Lo que explica que posteriormente se abandone o se extienda un falso velo sobre una acepción de civilización que tantos desmanes y despojos provocó en la historia de los pueblos, y que muchos prefieran no hablar de civilizaciones o equiparen el concepto de civilización al de cultura u otros similares.

Culturas y no civilización Por mi parte considero más adecuado hablar de alianza de culturas que de alianza de civilizaciones. Quizás el término «civilización» deba su actualidad y uso al hecho de que antes de su acuñación se

ha hablado y mucho del «choque de civilizaciones» y es lógico contraponer la alianza al choque de las civilizaciones. «Choque de civilizaciones» como expresión consolidada en el lenguaje del mundo occidental y del mundo árabe-musulmán, y no sólo en el primero, pues el prolífico publicista marroquí Madhi Elmandjra no se cansa de proclamar su paternidad en la utilización primera de la expresión contra la atribución de la misma al estadounidense Huntington.

Hoy en día asistimos a una mezcolanza en el empleo de términos intercambiables, y pretender ignorarla comporta colocarnos fuera del lenguaje real –esa realidad de la que huye el Pensamiento Alicia según Gustavo Bueno–.

6.3. La Alianza de Civilizaciones es materialmente inviable. Las diferencias sustanciales entre las civilizaciones

Me refiero en este apartado a una diferencia radical entre las civilizaciones, que impiden el diálogo y la alianza. En apartados siguientes concreto las diferencias en el orden religioso y político.

Este argumento de los críticos toma la parte por el todo. ¿Qué se opone a que existan alianzas entre civilizaciones dispares en asuntos donde no entren en colisión? ¿Es que no hay temas indiferentes al margen de los valores o principios a priori incompatibles? ¿Por qué negar que las civilizaciones puedan cambiar con el diálogo crítico entre ellas? ¿Por qué negar que a través del diálogo las diferencias pueden decrecer? Precisamente porque, como dice Gustavo

Bueno, las civilizaciones no son «esferas sustantivas», sino «sistemas dinámicos de instituciones»²⁹.

Una alianza no presupone que los aliados sean plenamente compatibles. Cuántos aliados de conveniencia nos depara la historia! Cuántos aliados diversos, dispares, pero que se unen en una determinada casa común y consiguen el éxito!. La causa de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas es la causa de la victoria sobre el terrorismo, una causa que ciertamente puede aliar a civilizaciones dispares, pero afectadas por esta misma lacra en el seno de sus sociedades.

Los críticos del proyecto de una Alianza de Civilizaciones incurrir en un argumento falso: «ex parte ad totum»; elevan a la categoría de la generalidad lo que no es sino una parte o fracción del objeto. Las civilizaciones son bien diferentes, y concretamente, para no salirnos del contenido de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas, muy diferentes la civilización occidental y la civilización musulmana; pero ello no es óbice para que puedan unirse para la consecución de determinados objetivos, porque las diferencias entre ellas no es tal que impidan la totalidad de sus relaciones.

6.4. La alianza de Civilizaciones es formalmente inviable. El problema de la representación

Se preguntan algunos críticos –Martínez, Bueno...– cuál va a ser el procedimiento para la Alianza de Civilizaciones: quiénes y en virtud de qué títulos van a re-

presentar a las civilizaciones en el proceso de sus relaciones para llegar a una alianza. «¿Quién puede asumir con títulos fundados –pregunta Gustavo Bueno– la representación de una «civilización» en el momento de tratar de establecer una alianza con otras? ¿Acaso la alianza entre la «civilización católica» y la «civilización musulmana» puede llevarse a cabo a través de la negociación entre el Papa de Roma y el imán de Bagdad?»³⁰. Si las civilizaciones son algo confuso, borroso, incluso inexistente, si es difícil o imposible identificarlas, aún más difícil o imposible debe resultar identificar a sus representantes. Éste es su planteamiento.

Considero que esta apreciación es de las más inapropiadas, puesto que sitúa el problema fuera del contexto de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas. Las fuentes de la misma, los textos de Naciones Unidas, los discursos oficiales, las entrevistas de sus patrocinadores insisten en su apelación a los Estados de todo el mundo para que se adhieran al proyecto, lo asuman y le den vida. Los Estados que componen la civilización occidental y la civilización musulmana son los directa y reiteradamente llamados a la gran labor de una Alianza de Civilizaciones. Y en este sentido Naciones Unidas va informando periódicamente de los Estados que progresivamente van incorporándose a la Alianza. Y son obviamente los Gobiernos de estos Estados quienes representan a sus sociedades. Por lo tanto, ¿quiénes representan a las civilizaciones de la Alianza de Civilizaciones? Los Gobiernos de los Estados adherentes a la misma. Es por otra parte la forma tradicio-

nal de actuación de Naciones Unidas, que en este asunto como en otros se comporta como el factor promotor e instrumento para el desarrollo de una tarea o función llevada a cabo por los Gobiernos de los Estados.

Es verdad que las fuentes y textos de la Alianza de Civilizaciones no se olvidan de la sociedad civil para su contribución al éxito de la Alianza de Civilizaciones, pero ocupan un importante segundo lugar como referente. El informe del Grupo de Alto Nivel citado en el primer epígrafe señala en sus recomendaciones políticas generales «la importancia central del activismo de la sociedad civil». «El Grupo de Alto Nivel –dice el informe- insta a conceder un papel mayor y una participación más intensa a la sociedad civil en los mecanismos para llevar adelante sus recomendaciones»³¹.

6.5. La Alianza de Civilizaciones es inviable por la disparidad de valores de Occidente y el Islam en el ámbito religioso

Veamos la disparidad en varios planos: el religioso y el político. En el primer plano los críticos aducen la imposibilidad de un diálogo con fundamentalistas religiosos que tienen en sus mentes la guerra santa contra los infieles (quienes no profesan el Islam) y que se amparan en textos coránicos o de la Sunna contrarios a la alianza de las civilizaciones. Algunos críticos llegan a sostener que los musulmanes están en una etapa bélico-religiosa superada desde hace largo tiempo por los cristianos. Las luchas religiosas entre los cristianos y la

expansión del cristianismo por la fuerza son comportamientos de otros siglos, mientras que en el mundo musulmán predominan actualmente estas ideas, actitudes y comportamientos. Otros refieren la gran brecha de la falta de laicismo o secularización en el mundo árabe-musulmán, que se traduce en la falta de separación de religión y Estado y el dominio de la primera sobre el segundo en estos países. Añaden que los musulmanes sostienen la idea de un Estado islámico cuya norma sería la *sharia*, y toman ejemplos de hechos políticos recientes como el Irán islámico o el dominio taliban en Afganistán hace unos años.

A los críticos de la Alianza de Civilizaciones según el criterio de la disparidad religiosa podemos responder con una relectura no fundamentalista de los textos sagrados islámicos, donde encontramos el apoyo de una larga lista de exégetas, dentro y fuera del Islam, con una visión abierta de los textos y la selección de algunos, en los que aparece el diálogo y no la lucha de religiones o la separación de la religión y el Estado. .

Quienes apoyan su crítica a la Alianza de Civilizaciones en el fundamentalismo religioso musulmán actúan cínicamente o están mal informados, porque no solo fuera sino dentro de las filas de los hermeneutas coránicos hay una diversidad de escuelas y en este marco una amplia representación de escuelas e intérpretes, que encuentran en el Corán y la Sunna una interpretación abierta y no esencialista y estricta de la cuestión de la violencia y la tolerancia religiosa o de la sumisión del Estado a la religión.

En los textos sagrados islámicos no hay una llamada a la violencia y la guerra contra los infieles sin más. Primero porque hay aleyas que proclaman la tolerancia y no la lucha religiosa. Segundo porque la violencia por causa de extensión del Islam se ubica en unos párrafos «tocados», es decir, manipulados por la influencia de las poderosas y autócráticas dinastías que gobernaban a los musulmanes.

Una conocida aleya del Corán dice expresamente: «en la religión no debe haber coacción». La guerra religiosa es más una iniciativa de los califas que del Corán o la Sunna, de la misma manera que las guerras de religión de los cristianos no está ordenada por los textos de los Apóstoles y fue obra de Papas y monarcas católicos, sometidos al Papa, quien podía excomulgarlos y deshacer el vínculo de obediencia de sus súbditos.

En relación con la separación Iglesia-Estado hay, v. gr., una aleya que alinea a Dios, los profetas y las autoridades y exige la obediencia de los creyentes a los tres sujetos indicados, sin establecer relaciones de dependencias entre ellos. La cuestión de la separación es más histórica que sustancial. Basta advertir que apenas hay precisiones políticas en el Corán. Como dice F. Halliday «no es cierto, sencillamente, que las sociedades islámicas no puedan separar política y religión. De hecho, se puede decir algo extremo, a saber, que toda la historia del islam, como proyecto político y de civilización, ha estado dominada por cálculos políticos realistas».³² Abd al-Raziq³³ argumentó que el Islam siempre fue una religión que no se ocu-

paba de asuntos políticos. Mohammed Arkoun³⁴ ha dedicado su vida literaria a demostrar el laicismo del Islam desde la época del profeta y la Medina, siendo las interpretaciones contrarias de juristas y teólogos una artimaña para fundamentar circunstanciales intereses políticos, llevando al terreno de lo histórico-político conceptos y expresiones de valor únicamente religioso (una obra de descontextualización de los textos sagrados en función de intereses políticos).

Son ya hechos comprobados y de general aceptación que: a) no hay un único e intangible corpus coránico, es decir, un cuerpo de textos ciertos, b) hubo una pugna en los primeros tiempos del Islam para conseguir una determinada, estricta, esencial y exclusiva interpretación del Corán y la Sunna al gusto de la voluntad y los intereses políticos de hegemonía de las dinastías dominantes. Conducta de los gobernantes musulmanes que ha continuado y sigue en la actualidad, c) el Islam carece de una teología oficial y de un intérprete de la misma, d) la figura del Estado islámico no está diseñada en los textos sagrados y es una obra de creación política, y e) la *sharia* o ley islámica también es una creación de las opiniones de juristas y teólogos

Veamos los puntos citados.

A) La revisión de la interpretación tradicional del Corán y la Sunna no es reciente, sino que abarca casi el tiempo de la existencia del Corán. Con el paso de los siglos la revisión se ha hecho más fundada y creíble.³⁵

Los hermeneutas partidarios de una interpretación abierta de los textos sagra-

dos indican que la tarea de revisión y aclaración de los mismos pasa por dos fases. La primera es de desvelamiento de las interpretaciones unívocas y erróneas ínsitas en la tradición poniendo de relieve la influencia política en el sentido y alcance de estas interpretaciones. La segunda labor es la adaptación de las interpretaciones clásicas y la construcción de otras nuevas teniendo en cuenta las circunstancias históricas y las necesidades sociales. Estamos ante una doble tarea, desveladora o crítica la primera y constructiva la segunda.³⁶ En el desarrollo de ambas tareas lo importante es no separarse del espíritu del texto sagrado en la labor interpretativa. Recuerda la tarea de los juristas, tan similar a la de los teólogos, en el ejercicio de la hermenéutica. De la misma manera que en la teoría general del derecho se admite una interpretación de la ley en correspondencia con la evolución social y las necesidades sociales, sin que ello comporte atentar a la voluntad del legislador, al «espíritu de la norma», así los teólogos pueden interpretar los textos del Corán y la Sunna sin salirse del ámbito del espíritu del texto y la voluntad divina.

Sería sumamente prolijo citar y explicar las escuelas y personas que se adhieren a esta línea de una interpretación del Corán y demás textos sagrados como textos abiertos y producto de una creación humana. Una interpretación horizontal del creyente ante los textos sagrados frente a una interpretación vertical y única controlada por las poderosas dinastías reinantes en el mundo musulmán. Creo que para el lector no versado en la materia convendría la lec-

tura de las aportaciones de los dos prestigiosos hermeneutas coránicos contemporáneos citados anteriormente, el argelino Mohammed Arkoun y el egipcio Nash Hamid Abu Zayd.³⁷ A destacar la firmeza y valentía del segundo en su concepción del Islam contra corriente del pensamiento oficial dominante en Egipto, que le valió un proceso y la declaración de apóstata, teniendo que exiliarse de su país natal. El primero ha merecido el reconocimiento de numerosas e importantes instituciones por su prolífica y valiosa obra escrita.

B) El uso político del Islam y consiguientemente la interpretación de los textos adecuada a ese uso es una de las verdades a voces de la historia de los pueblos árabe-musulmanes. En determinadas expresiones del Islam -cortas, sesgadas, descontextualizadas- se han apoyado tanto los gobernantes como sus opositores en una larga trayectoria histórica donde las revueltas han sido frecuentes. Tanto a los que exigían obediencia al gobernante como a los que justificaban la rebeldía contra él gobernante injusto amparaban puntuales textos del Corán, la Sunna y los hadices. N. Ayubi ha descrito numerosos casos de uso político del Islam a través de su historia para concluir con la afirmación siguiente: «Al igual que la religión puede utilizarse como herramienta para preservar el status quo, también puede servir como catalizador para el cambio y como fuerza de choque para la revolución, y el Islam siempre ha tenido incorporado en sí mismo una cierta tradición de revuelta.»³⁸ Y añade: «...Al hacer una cosa u otra en nombre del Islam no hay una sola fórmula recomendada por to-

dos los eruditos y creyentes». ³⁹ Desde siempre las revueltas políticas en los Estados árabe-musulmanes se han apoyado en mensajes de los textos sagrados, como la exigencia de justicia del gobernante. Y no han faltado quienes han encontrado en estos textos una llamada revolucionaria contra la opresión y en favor de los pobres.

C) A los argumentos anteriores contra una unívoca y no contaminada política-mente interpretación de los textos sagrados islámicos, se unen otros dos argumentos: la ausencia de una interpretación oficial islámica y la presencia de comportamientos y prácticas falsamente derivados de los textos sagrados.

Algunas religiones, como el cristianismo, tienen una interpretación y una teología oficial. El Papa es el intérprete de la tradición católica. La Iglesia católica ha puesto especial cuidado en atar corto a los teólogos, que se apartaban de la ortodoxia por ella administrada. ⁴⁰ No sucede lo mismo con el Islam, donde está dispersa la autoridad teológica, sin que exista un único centro de interpretación ni prioridades claras establecidas. La actitud ante el Islam de los musulmanes tiene cierto parecido con el libre examen de los protestantes cristianos. Como dice N. Ayubi, «el islam es algo diferente para cada persona: se entiende de forma diferente y se usa de manera diferente». ⁴¹

D) El Estado islámico que tantos fundamentalistas desearían implantar en sus sociedades políticas, no deriva del Islam, porque el Islam nada dice sobre formas de Estado o de Gobierno. Se refiere a la comunidad, pero no a una de-

terminada organización de ésta. Y en este sentido el califato fue un sistema político de creación humana, pero no ordenado por la voluntad divina. Dios delega en la comunidad o *umma* los temas políticos y la forma de organización política que quiera darse. La negación de un Estado islámico y la separación de religión y Estado son defendidas por prestigiosos teólogos musulmanes como Saif al-Dawnla, Muhammad Ahmad Jalafalla, Muhammad Imara, Husain Fawzi al-Najjar.

E) La *sharia* o ley islámica tampoco deriva de los textos sagrados directamente sino de las opiniones de los intérpretes y se va conformando con el paso del tiempo, las tradiciones de los pueblos, los intereses políticos y las necesidades. La *sharia* invocada frecuentemente contra el aperturismo de algunos Estados musulmanes no es un corpus contenido en el Corán y la Sunna, sino que obedece a tradiciones y costumbres y a las interesadas imposiciones del poder. La *sharia* se formó con el *fiqh* o acervo de interpretaciones de los textos sagrados realizadas por juristas y teólogos musulmanes. No es por lo tanto un elenco de taxativos textos sagrados. Y por el contrario forman parte de ella muchos dichos atribuidos al profeta por juristas y teólogos a lo largo de los siglos. La *sharia* por otra parte no contiene mensajes para resolver los problemas y conflictos del mundo actual. Una lista amplia de autores presenta esta crítica a la *sharia* como ley islámica, es decir, como *ley derivada de los textos sagrados del Islam*, como Muhammad Said al-Ashmawi, Husain Ahmad Amin y Faraj Ali Fawda. Este último se ha salido del

contexto teológico de la *sharia* para insertarla en una dimensión sociológica y analizar el enorme peligro que para la unión y cohesión de los musulmanes supondría la instauración de un Estado islámico cuya principal fuente del derecho fuera la *sharia* a disposición de unos gobernantes autócratas, que no dudarían, como sus antecesores, en interpretarla y aplicarla al aire de sus intereses políticos.

A ello se une que determinados comportamientos de los musulmanes, algunos de los cuales llaman la atención negativamente en los medios de comunicación, son considerados falsamente por musulmanes y occidentales como derivados de la ley islámica o *sharia*, cuando realmente no lo son y fueron impuestos por la autoridad política o la fuerza de las costumbres. Prácticas como la extirpación del clítoris de las niñas o el velo (al parecer una costumbre persa preislámica), valores intocables, como el honor y honra, penas como la de azote, son costumbres enraizadas, que no derivan de la teología islámica.

6.6. La Alianza de Civilizaciones es inviable por la disparidad de valores de Occidente y el Islam en el ámbito político

Los críticos españoles y estadounidenses se dan de la mano en una crítica ferviente contra una Alianza de Civilizaciones por impedirlo las enormes diferencias en el orden político. En el mundo del Islam no hay separación entre lo religioso y lo político, no existe la democracia ni se respetan los derechos hu-

manos. En este apartado de la crítica llevan la voz cantante los críticos estadounidenses con sus alusiones a los Estados canallas y la justificación de la imposición de la democracia por la fuerza en los mismos, pues el cambio político no podría derivar de una evolución de la sojuzgada sociedad civil de estos países.

A la disparidad en el orden religioso, que veíamos antes, se une la disparidad en el terreno político. En el mundo árabe-musulmán predominan según los críticos las dictaduras y tiranías como forma de gobierno y en la sociedad civil los ideales democráticos están ausentes. La democracia no es un valor propio de este mundo. Hay distintas posiciones al respecto. Compendiaría a los críticos en dos grupos, que presentan, respectivamente, un argumento religioso y un argumento político: a) quienes piensan que es inviable la democracia política porque este modelo de organización política está ausente de los textos sagrados islámicos y la religión es la principal fuente del comportamiento, público y privado, de los musulmanes, b) quienes creen que la democracia no forma parte del patrimonio de valores de la sociedad civil musulmana y por lo tanto no es posible un cambio de valores desde un cambio en la estructura política. Un cambio desde arriba llevaría al fracaso, porque las normas políticas no pueden contra la reciedumbre de las tradiciones y costumbres, máxime si están impregnadas de normas religiosas. Alegan que los puntos de fractura entre Occidente e Islam son dos en este orden político. Primero: la cuestión de la forma de gobierno y de la democracia.

Segundo: la cuestión de los derechos humanos.

A los críticos de la Alianza de Civilizaciones según el criterio de la disparidad política puedo oponer un argumentario más amplio aún, pues a las razones doctrinales se unen las sociológicas: a) doctrinalmente el Islam no es contrario e incompatible con la democracia y los derechos humanos, y b) sociológicamente las revoluciones recientes en el mundo árabe-musulmán nos muestran que es posible un cambio político en el seno de los Estados musulmanes, que durante largos años no han conocido otro sistema político que las autocracias, frecuentemente tiránicas. Obviamente no se puede pedir el establecimiento inicial de las democracias parlamentarias europeas en estos lugares, pero sí el de sistemas políticos más abiertos y cercanos, de los que cabe esperar una evolución hacia la conquista de cotas sucesivamente más amplias de democracia.

1. Doctrinalmente encontramos en los textos sagrados contradicciones y silencios en relación con las cuestiones políticas citadas, forma de gobierno y derechos humanos. Frecuentemente los fragmentos son simples o ambiguos o susceptibles de diversas interpretaciones, a lo que se añade el problema general ya expresado de la certidumbre de los textos debido a la repercusión en ellos de las imposiciones de las dinastías gobernantes.

En relación con la democracia nos encontramos con el silencio en los textos sagrados. Lo que explica que muchos intérpretes coránicos hayan señalado

que en el Corán no puede encontrarse el apoyo a una determinada forma de gobierno, como afirma M. Imara, para quien el Islam no tiene especificada una determinada forma de gobierno debido a que las circunstancias históricas y el interés público exigirán el modelo adecuado y esto debe ser realizado por la mente racional.⁴² Y J. M. Jalid va más allá al concebir que la *shura* coránica es equivalente a la democracia occidental con una interpretación a mi juicio demasiado extensiva.⁴³ G. Haynes ha estudiado la relación Islam-democracia indicando que hay tres posiciones en el seno de los intérpretes: a) los tradicionalistas, que afirman que la democracia va contra el Islam, b) los moderados, que aseguran que la democracia no es directamente antisláamica, sino islamizable, y c) los seculares, que dicen que en el Islam no hay indicaciones sobre los sistemas políticos y sobre cómo deben gobernarse a los pueblos.⁴⁴ Como resultante podemos resumir que solamente en el primer grupo indicado hay un rechazo a una aceptación de la democracia en el Islam.

Y el mismo silencio podemos encontrar respecto a los derechos humanos. Han surgido declaraciones islámicas de derechos humanos amparadas en una doble fundamentación: a) son *complementarias* de las declaraciones de derechos occidentales, añadiendo lo que en éstas falta, y b) son *peculiares* respondiendo a la singularidad de los países musulmanes, que tienen su propia perspectiva acerca de los derechos humanos.⁴⁵ Yo creo que –peculiares, complementarias o como se quiera– lo cierto es que no pueden tener el apoyo de los

textos sagrados islámicos, porque éstos nada dicen sobre los derechos humanos. Una y muchas otras veces hay que advertir que el Corán y la Sunna, tratan de religión y no de derecho.⁴⁶

2. Sociológicamente las recientes revueltas en el mundo árabe, la denominada *primavera árabe*, está demostrando no solo que hay una sólida sociedad civil en estos países –Túnez, Egipto, Libia, Siria, Yemen...– que aspiran a un cambio político que acabe definitivamente con las autocracias y tiranías mantenidas en poder casi medio siglo, sino que además con capaces por ellas mismas de producir el cambio hacia la democracia, la separación de religión y Estado, y el respeto a los derechos humanos. Es el más claro y potente desmentido contra la crítica sobre la imposibilidad de los países árabe-musulmanes de caminar hacia la democracia. Nada pueden los titubeantes argumentos doctrinales contra la contundencia del argumento sociológico. Es verdad que no hay distancia y tiempo por medio para calibrar y situar en su alcance justo la demolición de las tiranías llevada a cabo por las revoluciones de la primavera árabe, pero todo hace pronosticar que el cambio es ya irreversible, aunque probablemente no faltarán líneas irregulares en el avance de estos países hacia su futuro.

7. La Alianza de Civilizaciones comporta un peligro para la paz mundial e incluso la perduración de la civilización occidental

Es un argumento que hemos visto esgrimido por los neoconservadores, formando parte de la Doctrina BUSH y justificando el intervencionismo militar en base al excepcionalismo americano. Es también un argumento en general planteado más o menos intensamente por los críticos de la Alianza de Civilizaciones de España.

En los críticos españoles y europeos está presente la memoria del dominio musulmán de España durante ocho siglos y en ellos es frecuente las alusiones al interés de los musulmanes en extender por el mundo el Califato y concretamente en emprender por segunda vez la reconquista de la España cristiana. Aseguran que los musulmanes no pueden olvidar la etapa de esplendor del Califato de Córdoba y el dominio de España durante ocho siglos.

La Alianza de Civilizaciones y sus efectos en comportamientos e instituciones suponen un enorme riesgo según sus críticos, porque de ella pueden aprovecharse los musulmanes que desean reconquistar su poder e influencia en Europa, de quienes pretenden una nueva Eurabia.⁴⁷ Mientras que los occidentales ocupan y dilatan su tiempo en tender puentes con el mundo musulmán, los musulmanes por su parte aprovechan este tiempo como un inesperado

regalo para adelantar en sus cuitas de extensión del Islam y dominio de los infieles de Europa. Destacan en esta crítica los neoconservadores americanos quienes han expresado su contrariedad en la política europea blanda en relación con el terrorismo islámico.

La réplica a esta crítica se basa en varios puntos:

a) La ideología de la guerra santa contra el infiel es profesada por un grupo reducido de fundamentalistas musulmanes. No es correcto atribuir a la generalidad de los musulmanes lo que corresponde a un sector minoritario. Ya se ha indicado antes que los reclamos de la guerra santa y la violencia por causa de religión obedecen a interpretaciones políticas del Islam. En los textos del Islam aparece la tolerancia y párrafos como «en la religión no debe haber coacción». Por otra parte la tolerancia religiosa no es pura teoría sino hecho practicado por los musulmanes durante su dominio en España, donde convivían las tres religiones –musulmanes, judíos y cristianos– durante un momento histórico de esplendor. Poco después acabó esta convivencia tras la reconquista cristiana, que conllevó en nuestro país la expulsión de los no cristianos y la intolerancia de religiones distintas a la cristiana. Ha habido después otros momentos de menor tolerancia musulmana a otros credos religiosos (como la actual situación de los coptos en el Egipto musulmán, que no tienen los mismos derechos que a los musulmanes), pero no se ha llegado a las sangrientas e interminables «guerras de religión» europeas incluso entre cristianos.

b) No existe una unión de los Estados musulmanes –algunos no árabes– para alcanzar la difícil empresa de dominio de Europa o alguno de sus Estados. Todo lo contrario. Estos países muestran con frecuencia intereses encontrados y dispares. No existe en ellos una política exterior común. Es lo que han descrito con pesar algunos pan-islámicos, como el marroquí Madhi Elmadjra⁴⁸. Estos Estados tienen fuertes lazos con Occidente y a veces la lucha entre ellos es para conseguir un trato de mayor favor de los Estados occidentales. Es más fácil la unión de Occidente que la del mundo musulmán.

c) Los Estados musulmanes no tienen el desarrollo económico y político necesario para suponer un peligro para Occidente. Tampoco disponen de un ejército poderoso para hacerle frente en sus propósitos expansionista y de dominio.

d) El éxito de las revoluciones recientes en países árabe-musulmanes y su evolución progresiva en el futuro comportará el avance de la democracia y las libertades en tales lugares, siendo el cambio político un caldo de cultivo para las relaciones pacíficas entre los Estados. Una tesis propagada por los neoconservadores estadounidenses, siguiendo a Kant,⁴⁹ es que las democracias no se hacen la guerra entre sí. Una tesis con algunas excepciones. Pero es claro que la historia demuestra que la guerra abunda en los Estados no democráticos.

Es curioso y triste comprobar que los neoconservadores defendieron la implantación de la democracia por la fuerza en los territorios árabes-musulmanes gobernados por autócratas tiranos, con-

vencidos que la democracia no podía llegar a estos lugares desde la revuelta de sus bases sociales.⁵⁰ Y ha sucedido precisamente lo contrario: la democracia impuesta en Irak ha sido un fracaso y en cambio son las bases sociales las que están provocando el cambio político hacia la democracia en sus países.

e) Los peligros de la migración musulmana en los países europeos no tiene los fundamentos que pretenden los críticos del diálogo entre las civilizaciones. No se trata de emigrantes fundamentalistas, sino pobres emigrantes que buscan una vida mejor, porque en sus países de origen ni siquiera pueden conseguir unas condiciones de supervivencia, y viven atezados por gobernantes tiranos. No son minorías nacionales, que pretendan un cambio político en sus lugares de acogida para implantar en ellos el Islam. La inmensa mayoría son apolíticos. Hay por otro lado un proceso de aculturación ideológica provocada por los medios, la educación, la visión de lo externo, que produce una asimilación de los valores de la paz, las libertades, la democracia en generaciones de hijos de emigrantes, por más que sus progenitores pretendan lo contrario.

f) La crítica del peligro de los proyectos de diálogo con el mundo musulmán tendría sentido si se sustituyera cualquier iniciativa, existente o potencial, por el diálogo, pongamos por caso que la política de diálogo y conciliación pusiera en suspenso cualquier otra política, como la política policial, penal, de seguridad, etc. Se entiende que la política de acercamiento, a la que sigue la Alianza de Civilizaciones, no supone cruzarse de

brazos en otras políticas de control, sino que el conjunto de las políticas de diversos objetivos y campos actúa y se desarrolla con una estrategia de complementariedad a la búsqueda de un mismo fin. Se trata de emplear todo el abanico de iniciativas y acciones posibles para conquistar el mismo fin, y no que unas se superpongan y eclipsen a las otras.

8. La reciedumbre del factor religioso que hace imposible la alianza

Los críticos de la Alianza de Civilizaciones ven un obstáculo serio para su éxito cuando las civilizaciones se diferencian por sus credos religiosos. Utilizan el argumento de los tratadistas de las normas de comportamiento y concretamente de los filósofos del derecho cuando explican la dinámica de estas normas y sus limitaciones. La religión impide el diálogo y la alianza porque es la norma más irreductible del conjunto de normas que regulan el comportamiento. Cambian la norma jurídica, la costumbre, el uso, el hábito, las convenciones, pero no la norma religiosa. Por eso en los procesos de aculturación es inviable el cambio religioso y no los cambios en los demás órdenes político, económico y social. Se dice que la norma jurídica nueva poco puede contra un acendrado y enraizado uso social. Pues menos puede aún contra la norma religiosa.

En el ámbito de la Alianza de Civilizaciones los críticos españoles y estadounidenses coinciden en que la dificultad

tad de una relación entre Occidente y el Islam se concreta en la irreductibilidad de la religión musulmana. Los críticos que más apuntan hacia este argumento son los que tienen una visión del Islam concretada en el fundamentalismo religioso. Algunos críticos moderados hacen hincapié en el hecho de que el Corán invade tanto la esfera pública como privada de los musulmanes y esta omnipresencia de la religión en la vida de los musulmanes impide el diálogo y la alianza con otras religiones. Un sector de estos críticos va a más y considera que la religión impone a los musulmanes la expansión y el dominio de los infieles por medio de una guerra santa, como ya hemos visto; se convierten en partidarios de una interpretación estricta y conservadora de los textos sagrados musulmanes.

En los críticos ha influido una de las obras más citadas en el tema de las relaciones de civilizaciones y culturas, más por su oportunidad que por sus méritos internos en mi opinión: la obra de S. Huntington sobre el choque de las civilizaciones.⁵¹ Pues Huntington como tesis principal de su obra señala que el choque de las civilizaciones se producirá no por cuestiones económicas, políticas o de otra naturaleza, sino por causa del factor religioso.

Estamos en mi opinión ante un supuesto de *reductio ad unum*. La religión lo es todo. Contra la importancia concedida al factor religioso y sus consecuencias en las relaciones inter-civilizaciones, planteo dos réplicas: una interna y otra externa.

1. Réplica interna: *la religión como obstáculo en una minoría fundamentalista*

y en una interpretación estricta y conservadora del Corán. La réplica consiste en que el reclamo a la religión como obstáculo solamente procede en la minoría fundamentalista religiosa, pero ni el Corán ni su interpretación por la mayoría musulmana plantean como imposible el diálogo y la alianza por motivo de religión.

2. Réplica externa: *la confluencia de otros factores no religiosos y la dependencia del factor religioso de estos nuevos factores.* Quiero subrayar que se oculta en el análisis de los críticos la confluencia y relevancia de otros factores concomitantes y superpuestos al factor religioso, que incluso puede llegar a hacer a éste dependiente de aquéllos. Y en este entramado de factores diversos la religión puede ser un instrumento de uso para la prevalencia de intereses políticos y económicos inconfesados. El factor religioso, en el que se amparan los críticos de la Alianza de Civilizaciones, es una herramienta de control y dominio de factores políticos y económicos.

Veamos el uso de esta herramienta de control en varios campos:

A) *La historia del Islam.* Desde los comienzos de la expansión del Islam las dinastías se dieron cuenta de que la religión –una interpretación unívoca y conservadora del Corán y la Sunna– justificaría su dominio político autocrático en una sociedad desigual. Sólo bastaría ubicar la autocracia y la desigualdad social en los textos sagrados interpretados al gusto de sus intereses hegemónicos.

B) El actual cinismo de las autocracias del mundo árabe-musulmán. Los regímenes autocráticos musulmanes siguen haciendo uso de la religión para sus intereses de hegemonía política con un doble discurso: por un lado enfrentan la religión musulmana contra el corrupto Occidente y por otro se valen cínicamente de Occidente para sus aspiraciones de dominio político y social firmando con él todo tipo de convenciones y tratados que les otorguen pingües e inconfesados beneficios personales.

C) Fundamentalism religioso y factores no religiosos. El fundamentalismo musulmán y sus acciones extremas, en el que tanto se amparan los críticos de la Alianza de Civilizaciones, no responden precisamente a únicas razones religiosas, sino a otras razones políticas, económicas y sociales.

El factor religioso no es ni siquiera el factor único en las acciones terroristas siempre achacadas al fundamentalismo religioso, y que tienen un gran impacto en la opinión pública de todo el mundo por la proyección que de ellas hacen los medios de comunicación, extendiendo la idea por todas partes de la inmersión de la causa religiosa en estas acciones. Se han hecho estudios de campo que avalan la afirmación que no todo es religión en las acciones terroristas y tampoco en las misiones suicidas, como el análisis de Holmes sobre el 11-S apoyándose en textos de la organización Al-Qaeda.⁵² Sería interesante un estudio comparativo de los ataques terroristas en Estados Unidos, España y Reino Unido. El problema al efecto reside en el cierre institucional. Los servicios poli-

ciales no permiten el acceso a los documentos por razones de seguridad. Pero de lo publicado hasta la fecha se deduce que no puede hablarse de la exclusividad del factor religioso como motivo explicativo de las acciones terroristas. Ni siquiera de las misiones suicidas. Es posible contemplar estas acciones y misiones propulsadas por la fe de los creyentes que participan directamente en ellas, pero a esta causa religiosa se superponen otros motivos –psicológicos, políticos, económicos...– en las organizaciones que los captan e impulsan hacia el terrorismo. No es aventurado imaginar otros motivos distintos a los religiosos: el resentimiento y odio a Occidente, la seguridad que proporciona una organización a tantos jóvenes musulmanes pobres, desorientados y desamparados, la influencia de los medios y las instituciones en el interior de los países musulmanes contra la imagen de Occidente opresor y responsable histórico de la situación deplorable que atraviesan las sociedades musulmanas, la crítica permanente e intensa en estas sociedades dirigida contra el colonialismo imperialista de Occidente, que sojuzgó a los musulmanes durante siglos despreciando y esquilmando su propia cultura. Como puede apreciar el lector numerosos motivos, que perviven en los sentimientos de los musulmanes, y que tienen una componente más política que religiosa.

9. El obstáculo de las identidades culturales para la Alianza de Civilizaciones

Los críticos a la Alianza de Civilizaciones siguen el prejuicio tan intenso en la sociología y antropología de principios del siglo XX de que las identidades de las culturas condenan al fracaso a las relaciones entre ellas, porque éstas no moverán un pie para cambiar su esencia y someterla a la crítica ajena. También en la actualidad algunos críticos siguen esta línea interpretativa arrojándola a la misma iniciativa de la Alianza de Civilizaciones, asegurando que esta Alianza al igual que el Choque de Civilizaciones se apoyan en una visión de identidad esencial, estática e inamovible de las culturas.⁵³ Los críticos españoles y estadounidenses de la Alianza de Civilizaciones se asemejan porque arrojan a las otras culturas y civilizaciones, a las que la Alianza de Civilizaciones pretende tender un puente de diálogo, el boceto e imaginario de una identidad perfilada y sin posibilidad de cambio. Por ello se justifican el riesgo de establecer relaciones con ellas y la crítica a proyectos de dialogo y alianzas, y en críticos estadounidenses además –y porque tienen efectivos para llevarlo a cabo y son más susceptibles de ataques del enemigo– la destrucción de los sistemas políticos autocráticos del mundo musulmán mediante un cambio político hacia la democracia y las libertades.

Contra esta crítica planteo dos réplicas. La primera de orden doctrinal o teórico. La segunda de carácter sociológico. En

relación con la primera la atribución de identidades culturales esenciales e inamovibles es propia de un discurso de dominio imperialista o nacionalista. En relación con la segunda la propia historia de las culturas demuestra que la atribución de identidades culturales con esta impronta no responde a los hechos.

1. Réplica en el orden teórico. La identidad ha sido defendida desde posiciones dispares e incluso encontradas. La identidad es uno de los conceptos básicos del discurso imperialista y colonizador. Los imperios coloniales de siglos pasados y los imperios actuales fijan la identidad de las culturas en función de una estrategia de dominio, al situar en las señas de las culturas dominadas las carencias de las virtudes que adornan a los miembros de la cultura superior. La *identidad de la deficiencia* como causa legitimadora del dominio. E. Said aplicó la teoría lingüística de Foucault a las relaciones Occidente-Oriente en su *Orientalism* indicando que Oriente es una construcción discursiva occidental y que las notas negativas de esta percepción de Oriente es una herramienta legitimadora de dominio. El Otro inferior debe ser dominado por el Nosotros superior. Oriente es un concepto ficticio inventado por Occidente. Es el Otro inventado que no es el Nosotros. El Otro desorientado (Oriente) que necesita del Nosotros culto e inteligente (Occidente) La relación es de dominio y no de ayuda para que Oriente llegue al estatus alcanzado por Occidente. En consecuencia en el discurso occidental se presentan a las culturas con unos rasgos identitarios únicos y deficientes que por sus carencias deben ser cambiados.⁵⁴

Este discurso desvelado por Said sigue en la actualidad, pues hay un imaginario de la sociedad musulmana en Occidente y un imaginario de la sociedad occidental en el mundo musulmán. Es una imagen de ambas civilizaciones, ortodoxas, falsas, construidas conjuntamente por los poderes políticos de ambos mundos. El occidental dominador y opresor y el musulmán cerrado en sí mismo y violento. Este imaginario impide las relaciones entre las civilizaciones. La tarea de los intelectuales críticos de ambas civilizaciones sería romper estos estereotipos y poner en valor las virtudes de las dos civilizaciones y el patrimonio común que no es poco. Se olvidan los valores de la tradición musulmana: espíritu dialogante, austeridad, hospitalidad, tolerancia, solidaridad, cohesión familiar, etc.

Pero es curioso comprobar que en el otro extremo también se produce un semejante y falaz discurso de la identidad. Me refiero a los nacionalismos no liberales.⁵⁵ Estos nacionalismos fijan también las señas de identidad de sus propias culturas como estrategia de resistencia frente a metrópolis e imperios dominantes en la misma medida que las utilizan como estrategia de dominación en el interior de sus propias culturas, impidiendo unas señas distintas a las fijadas por el poder nacionalista.

En ambos casos –en el imperialismo y el nacionalismo– la identidad proclamada es un imaginario que responde a un discurso falaz en defensa de intereses de dominio. Esas señas de identidad no existen, sino que se pretenden. Las culturas son irregulares, evolutivas, híbri-

das, curvilíneas e inconmensurables.⁵⁶ Las identidades son creaciones ficticias cuando se presentan como universales e intemporales. Cualquier cultura está formada por una serie de grupos e individualidades con su propia y dispar identidad en comparación con otros de la misma cultura, que por otra parte, como identidad de grupo, evoluciona y cambia. Evolucionan las culturas y los grupos que la componen.

La crítica contra la Alianza de Civilizaciones, porque las identidades culturales no facilitan y hacen imposible primero el diálogo y luego la alianza entre ellas, hacen el juego a imperialistas y nacionalistas, ya que comporta revestir de autenticidad a discursos apoyados en bases sociales irreales. No son las culturas las que necesariamente arrojan sus inamovibles señas de identidad contra el diálogo y la alianza, sino los dominadores que se valen de la ficticia atribución de identidad para sus intereses de dominio.

2. Réplica en el orden histórico y sociológico. Las culturas en una dimensión histórica lejos de ser esenciales e inamovibles están sometidas a evolución y cambio. La sociología de las culturas así lo verifica. En el caso musulmán los críticos suelen acudir a un concepto muy trillado como es el de la *umma* o comunidad única de todos los musulmanes independientemente del Estado del que forman parte. Pero esto es un mito más cosechado y propagado tanto dentro como fuera del Islam, como el mito del enfrentamiento de Occidente-Islam, pues esta comunidad única es ficticia y contrasta con la realidad de la diversi-

dad de comunidades y Estados musulmanes tan diferentes entre sí en el orden étnico, social, económico, político, etc. Comunidades y pueblos que no sólo tienen su propia identidad sino que evolucionan separadamente, que se enfrentan entre sí, que anteponen sus propios intereses a la supuesta unión de la *umma*, que ni siquiera son capaces de crear una organización, que les una contra el adversario occidental, de lo que tanto se quejan musulmanes del interior críticos con sus propios gobernantes.

Así la sociología se une a la filosofía, los hechos a las razones, en la reivindicación de que la Alianza de Civilizaciones –todavía un proyecto de líneas no acabadas– es posible además de convincente.

Bibliografía

ALCAIDE FERNÁNDEZ, J.: *Las actividades terroristas ante el Derecho Internacional contemporáneo*. Ed. Tecnos. Madrid, 2000.

APPADURAI, A.: *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2007.

ARÍSTEGUI, G.: *La yihad en España: la obsesión por reconquistar Al-Ándalus*. Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2006

ARÍSTEGUI, G.: *Contra Occidente: La emergente alianza antisistema*. Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008.

AYUBI, N.: *El Islam Político. Teorías, tradición y rupturas*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1996.

BARDAJÍ, R.L., *La alianza de civilizaciones. Elementos para una crítica* (Ponencia presentada en FAES el 29 de enero de 2005). GEES de 26 de marzo de 2005. <www.gees.org/articulo/1238/>.

BARDAJÍ, R.L., *El fiasco de la alianza de civilizaciones*. GEES de 8 de marzo de 2005. www.gees.org/articulo/1178

BARREÑADA, I. (ed.): *Alianza de Civilizaciones. Seguridad internacional y democracia cosmopolita*. Editorial Complutense. Madrid, 2006.

BUENO, G.: *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un Presidente en el país de las maravillas*. Ed. Temas de Hoy. Madrid, 2006.

BUENO, G.: *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Ed. Prensa Ibérica. Barcelona, 2004.

CHARFI, M.: *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Ed. Almed. Granada, 2001.

CORM, G.: *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2004.

DELCAMBRE, A.M.: *Las prohibiciones del Islam. Los derechos humanos, la política, el laicismo, la mujer, el terrorismo*. Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2006.

DERSHOWITZ, A.M.: *¿Por qué aumenta el terrorismo? Para comprender la amenaza y responder al desafío*. Ed. Encuentro. Madrid, 2004.

ELIAS, N.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1987.

- FERJANI, M.CH.: *Política y religión en el campo islámico*. Ed. Bellaterra. Barcelona, 2009.
- FUMAROLI, M.: *El Estado cultural. Ensayo sobre una religión moderna*. Ed. Acanalado. Barcelona, 2007.
- GAMBETTA, D. (comp.): *El sentido de las misiones suicidas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 2009.
- GARAUDY, R.: *Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1990.
- GARAUDY, R.: *El diálogo entre Oriente y Occidente. Las religiones y la fe en el siglo XXI*. Ediciones El Almendro. Córdoba, 2005.
- GARCÍA CASANOVA, J.F. (ed.): *Encuentro y alianza de civilizaciones. 12 miradas*. Ed. Universidad de Granada, 2009.
- GARCÍA NEUMANN, J.: *Neoconservadores y choque de civilizaciones. Hechos y raíces doctrinales*. Ed. Comares. Granada, 2008.
- GLUKSMANN, A.: *Occidente contra Occidente*. Ed. Taurus. Madrid, 2007.
- HALLIDAY, F.: *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Edicions Bellaterra. Barcelona, 2005.
- HIRSI ALI, A., HAQQANI, H., SILVA-HERZOG, J.: *El Islam a debate: ¿Es el Islam compatible con la democracia?* Letras Libres, nº 75, diciembre de 2007.
- HOLMES, S.: *Al Qaeda, 11 de septiembre de 2001*, en D. GAMBETTA (compilador): *El sentido de las misiones suicidas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 2009.
- HUNTINGTON, S.P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Ed. Paidós. Barcelona, 1997;
- LUMBARD, J.E.B. (ed.): *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional. Ensayos de especialistas musulmanes occidentales*. Ed. J. J. de Olañeta. Barcelona, 2007.
- MAALOUF, A.: *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- MARTIN MUÑOZ, G.: *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Ed. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe-Agencia Española de Cooperación Internacional. Madrid, 1993-
- MARTÍNEZ, F.J., La «alianza de civilizaciones» de ZP, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, núm. 36, febrero de 2005, pp. 11 ss. www.nodulo.org/ec/2005/n036p11.htm
- MATTELART, A.: *Diversidad cultural y mundialización*. Paidós. Barcelona, 2006.
- MAZRUI, A.A.: *A world federation of cultures. An african perspective*. The Free Press, MacMillan Publishing Co., Inc. Nueva York, 1976.
- MIKUNDA FRANCO, E.: *Derechos humanos y mundo islámico*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 2003.
- MORIN, E.: *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Ed. Paidós. Barcelona, 2005.
- MORIN, E.: *Para una política de civilización*. Ed. Paidós. Barcelona, 2009.
- MUÑOZ, J.: *¿Diálogo o conflicto entre civilizaciones?* Claves de Razón Práctica, núm. 179, enero-febrero, 2008.
- NAÏR, S.: *Diálogo de culturas e identidades*. Ed. Complutense. Madrid, 2006.

PÉREZ BELTRÁN, C. (ed.), *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*, Universidad de Granada, Granada, 2004

PORTERO, F., *Buenismo y Alianza de Civilizaciones* en vol. col. de Valentin Puig (coord.) «*El fraude del «Buenismo»*», FAES, Madrid, 2005, pp. 40-62

REMIRO BROTONS, A.: *Civilizados, bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional*. Ed. McGraw-Hill. Madrid, 1996.

RIFKIN, J.: *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*, Ed. Paidós, Barcelona, 2010.

RIORDAN, S.: *¿Alianza de Civilizaciones o «Alianza de los Civilizados?»* Real Instituto Elcano. ARI nº 41, 2006; <http://www.realinstitutoelcano.org>.

SAID, E.W.: *Orientalism*, Eumo Editorial, Barcelona, 1991.

SAID, E.W.: *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.

SAID, E.W.: *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*, Random House Mondadori. Barcelona, 2003.

SÉDAR SENGHOR, L.: *El diálogo de las culturas*. Ed. Mensajero. Bilbao, 1995.

SEN, A.: *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz Editores. Buenos Aires, 2007.

SHAYEGAN, D.: *La luz viene de Occidente. El reencantamiento del mundo y el pensamiento nómada*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2008.

SORIANO, R. y RUBIALES, F.: «La Alianza de Civilizaciones. Un proyecto de Naciones Unidas a propuesta del Gobierno español». *Revista Internacional de Pensamiento Político*. Vol. 3,, 2007; pp. 99 ss.

VALLESPÍN, F.: *Alianza de civilizaciones*, Claves de Razón Práctica, núm. 157, noviembre, 2005.

VV.AA.: *Crossing the divide. Dialogue among civilizations*. School of Diplomacy and International Relations. Seton Hall University. South Orange, New Jersey, 2001.

WARNIER, J.P.: *La mundialización de la cultura*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2002.

Notas

¹ En mi grupo de investigación hemos trabajado y publicado monografías y volúmenes colectivos sobre los neoconservadores americanos y la doctrina Bush. En los escritos de los neoconservadores se encuentran las críticas más fundadas y extensas contra un proyecto de alianza o diálogo de civilizaciones. De esta línea de investigación selecciono *Fuentes intelectuales de los neoconservadores americanos*, Ramón Soriano (coord.), Aconcagua Libros, Sevilla, 2008 y *Los neoconservadores y la doctrina Bush*, de Ramón Soriano y Juan Jesús Mora, Aconcagua Libros, Sevilla, 2006.

² Así, por poner algún ejemplo, *Diálogo de Civilizaciones*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977, de R. Garaudy, y *El diálogo de las culturas*, Editorial Mensajero, Bilbao, 1995, de L. Sédar Senghor. Es de presumir que estos y otros autores emplean los términos «alianza» y «diálogo» con el mismo valor semántico, aunque propiamente el diálogo es una actividad previa a la alianza.

³ Los discursos que siguen pueden consultarse en el dossier preparado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación español: <www.maes.es/NR/redonlyres/D7DA919A-A9CF-4BA2-8133-B89EA47E49E8/0/Aliazacivilizacioneses.pdf>.

⁴ También en la prensa se han lanzado frecuentes críticas a la Alianza de Civilizaciones, pero no podemos glosarla en la limitada extensión de este trabajo. Selecciono algunos artículos: ELORZA, A.: Alianza de civilizaciones (El País, 20/09/2005); Jugando con el terror (El País, 29/12/2007). RAMONEDA, J.: La sombra del velo (El País, 7/10/2007). BEEVOR, A.: «Cuando alguien habla de alianzas entre civilizaciones, a mí me produce una sensación de intranquilidad» (El Mundo, 24/09/2005). KAMEN, H.: Los enemigos de la libertad humana (El Mundo, 7/04/2006). PETSCHEN, S.: ¿Y la Alianza de las Civilizaciones? (El País, 31/12/2007). MATE, R.: ¿Qué Alianza de Civilizaciones? Aliados que no olvidan (El País, 11/09/2005). KRISTOL, W.: «Es muy fácil criticar

el esfuerzo que hace EEUU. Pero, ¿cuál es la alternativa? ¿El diálogo de civilizaciones?» (El Mundo, 25/03/2006). RAHOLA, P.: Alianza ¿de qué? (La Vanguardia, 16/01/2008). CEBRIÁN, J.L.: Alianza de civilizaciones. Barbarie, religión y progreso (El País, 17/09/2006). GOYTISOLO, J.: Alianza de valores (El País, 11/09/2006)

⁵ Bardají, R.L., *La alianza de civilizaciones. Elementos para una crítica* (Ponencia presentada en FAES el 29 de enero de 2005). GEES de 26 de marzo de 2005. www.gees.org/articulo/1238/

⁶ Bardají, R.L., El fiasco de la alianza de civilizaciones. GEES de 8 de marzo de 2005. www.gees.org/articulo/1178

⁷ Martínez, F.J., La «alianza de civilizaciones» de ZP, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, núm. 36, febrero de 2005, pp. 11 ss. www.nodulo.org/ec/2005/n036p11.htm

⁸ Portero, F., «Buenismo y Alianza de Civilizaciones» en vol. col. coord. Por Valentin Puig «*El fraude del «Buenismo»*», FAES, Madrid, 2005, pp. 40-62

⁹ Portero, F., 2005, p. 43-44.

¹⁰ Portero, F., 2005, p.60.

¹¹ Aristegui, Gustavo de, *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al-Andalus*, 3ª edición, Esfera de los Libros, Madrid, 2005

¹² Aristegui, 2005, p. 340.

¹³ Aristegui, 2005, p. 342.

¹⁴ Publicado en la editorial «La esfera de los libros», Madrid, 2008.

¹⁵ Aristegui, G., 2008, pp. 20-21.

¹⁶ Aristegui, G., 2008, p. 20.

¹⁷ Aristegui, G., 2008, p. 36.

¹⁸ Aristegui, G., 2008, p. 159.

¹⁹ Aznar no se refiere a Eurabia o proyecto de dominio musulmán de Europa, pero de la información alrededor de este proyecto deriva que la segunda conquista musulmana de Europa –y singularmente de España– es una idea que acaricia y con la que sueñan algunos musulmanes.

²⁰ Xornal.com, 3 de noviembre de 2010, núm. 3983, año IX

²¹ *Ibíd.*

²² Bueno, G., *Zapatero y el Pensamiento Aliencia. Un Presidente en el País de las Maravillas*, 3ª edición, Temas de Hoy, Madrid, 2006, p. 25.

²³ Bueno, 2006, p. 30

²⁴ Bueno, 2006, p. 33.

²⁵ Bueno, 2006, p. 34.

²⁶ Bueno, 2006, p. 37.

²⁷ Bueno, 2006, p. 37.

²⁸ Redacté una monografía conteniendo los fundamentos y principios de una filosofía intercultural publicada el mismo año que el presidente Rodríguez Zapatero lanzaba su propuesta de una Alianza de Civilizaciones (Ramón Soriano, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2004)

²⁹ Bueno, 2006, p. 35.

³⁰ Bueno, 2006, p. 34.

³¹ *Informe del Grupo de Alto Nivel*, cap. Otras recomendaciones políticas generales, p. 23. <www.unaoc.org/repository.htm>.

³² Halliday, F., *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2005, pp. 164-165.

³³ Abd al-Raziq, A., *El Islam y los fundamentos del poder*, Dar Maktabat al-Hayat, Beirut, 1996.

³⁴ De M. Arkoum véanse *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002; *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answer*, Boulder, Westview Press, 1994; *La pensée arabe*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1979.

³⁵ N. H. Abu Zayd ha escrito una historia concienzuda de los reformistas coránicos de los siglos XVIII a XX, donde se muestran argumentos diversos contra la posesión e imposición de una concreta forma de ver el Islam y sus mensajes. Esta obra se denomina *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006. Un experto en filo-

sofía política del Islam, M. Campanini ha realizado una exégesis del pensador egipcio en su artículo: «Hermenéutica Coránica y Hegemonía Política en el Pensamiento Islámico», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, núm. 3, 2008, pp. 33-44. Campanini es autor de *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2009.

³⁶ Recuerda esta doble tarea a la que se ha llevado a cabo en otros sectores del conocimiento contra las afirmaciones e interpretaciones dogmáticas impuestas con éxito en un largo periodo de tiempo. También en las ciencias jurídicas los sociólogos del derecho en el tránsito del XIX al XX se vieron abocados a plantear contra el imperante positivismo jurídico decimonónico primero el descubrimiento de la insuficiencia de la ley como única fuente del derecho y luego la construcción de un nuevo sistema plural de fuentes del derecho. Aperturismo frente a tradicionalismo. Interpretación abierta frente a interpretación cerrada. Parece ser el camino irregular y complicado de la evolución del conocimiento en las ciencias sociales. También en el derecho y la teología.

³⁷ José Cepedello Boiso, experto en estudios islámicos, ha realizado una síntesis comparativa de las obras de estos dos autores en la *Revista Internacional de Pensamiento Político* (RIPP), núm. 6, 2011, bajo el título *Dos hitos en el camino hacia una concepción democrática y humanista del Islam: Mohammed Arkoum y Nash Hamid Abu Zayd*. El autor del artículo dedica un *In memoriam* a estos dos autores fallecidos recientemente, en 2010, reseñando las semejanza entre ellos en la tarea común de una deconstrucción de la interpretación ortodoxa del Corán influida por intereses políticos y de construcción de una interpretación abierta y en función de las necesidades de los pueblos musulmanes.

³⁸ Ayubi, N., *El Islam político. Teorías, Tradición y Rupturas*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1996, p. 97.

³⁹ Ayubi, N., 1996, p. 98.

⁴⁰ Prueba de ello es que el actual Papa Benedicto XIII fue durante largos años el car-

denal Ratzinger, presidente de la Comisión de la Doctrina de la Fe, y se significó por la persecución de los teólogos heterodoxos.

⁴¹ Ayubi, N., 1996, p. 95

⁴² Imara, M., *Islam y autoridad religiosa*, Dar al-Thaqafa al-Jadida, El Cairo, 1979.

⁴³ Jalid, J. M., *El Estado en el Islam*, Dar Thabit, El Cairo, 1981.

⁴⁴ Haynes, G., «Islam, Pluralismo y Política», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Núm. 3, 2008, p. 19

⁴⁵ La más conocida es la *Declaración sobre Derechos Humanos en el Islam*, la denominada Declaración de El Cairo, de agosto de 1990

⁴⁶ Hay pocos versículos en el Corán que traten de derecho. Contiene unos 60.000 versículos y de ellos no llegan a 1000 los que se refieren a derecho, básicamente a cuestiones de derecho civil, como las herencias y el matrimonio.

⁴⁷ Para una idea de los que significa Eurabia véase el trabajo de Fernando León Jiménez, «Eurabia: el dominio musulmán de Europa», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Núm. 3, 2008, pp. 149-157.

⁴⁸ Madhi Elmandjra es un autor marroquí muy conocido en el mundo árabe-musulmán, articulista de diversos rotativos árabes, que se caracteriza por sus frecuentes alusiones a la falta de unión del Magreb al tiempo que critica la política cómplice de los Estados de fe musulmana con Occidente y la enorme fractura producida entre sus dirigentes y su pueblo. He compendiado los escritos de Elmadjra en *Humillación. El Islam sometido por Occidente*, Almuzara, Córdoba, 2005. Esta fractura, de cuyos riesgos advertía Elmandjra amargamente, ha concluido en la clamorosa revuelta de la «primavera árabe»

⁴⁹ Kant es una de las fuentes influyentes en los neoconservadores estadounidenses, a cuyo libro *La Paz Perpetua* se adhieren para justificar la expansión de los valores americanos y la democracia por el mundo y concretamente para sustituir por la fuerza de las armas las tiranías de los Estados árabe-mu-

sulmanes por nuevas democracias. En este libro aseguraba Kant que las repúblicas no se hacían la guerra entre sí, y que una paz perpetua conseguiría la mayor garantía en una federación de repúblicas.

⁵⁰ Uno de los puntos centrales de la doctrina de los neoconservadores es el cambio político en los *Estados canallas*, fuertes tiranías que sojuzgaban a sus ciudadanos. Y este cambio debía comenzar por el *Eje del Mal*, constituido por Irak, Irán y Corea del Norte. El discípulo neoconservador y presidente de los Estados Unidos, G. W. Bush, quiso llevar a la práctica la doctrina del cambio político. Un examen de las fuentes de los neoconservadores en *Fuentes intelectuales de los neoconservadores americanos*, Ramón Soriano (coord.), Aconcagua Libros, Sevilla, 2008. Y en relación con Kant véase Ramón Soriano y Juan Jesús Mora, *Los neoconservadores y la doctrina Bush*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2006, pp. 53-58.

⁵¹ HUNTINGTON, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós. Barcelona, 1997. La descripción del choque de civilizaciones no es exclusiva de este autor, pues se han señalado otros precedentes. Pero nunca he visto en la relación de precedentes alusión a Madhi Elmandjra, a quien antes me he referido, y que en sus escritos proclama ser el primer autor de la idea.

⁵² Holmes, S., «Al Qaeda, 11 de septiembre de 2001», en D. Gambetta (comp.), *El sentido de las misiones suicidas*, FCE, México, 2009.

⁵³ En los textos del proyecto y desarrollo de la Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas no hay referencias a esta consideración rígida de las identidades culturales.

⁵⁴ La que denomino *la identidad de la deficiencia* ha sido desarrollada por un buen número de antropólogos, filósofos y sociólogos, antes incluso de la obra de E. Said, que elevó sus observaciones sobre la percepción occidental de Oriente de su obra *Orientalismo* a un estudio general de las culturas y sus relaciones con los imperios en su libro *Cultura e Imperialismo*. Véase de Edward W.

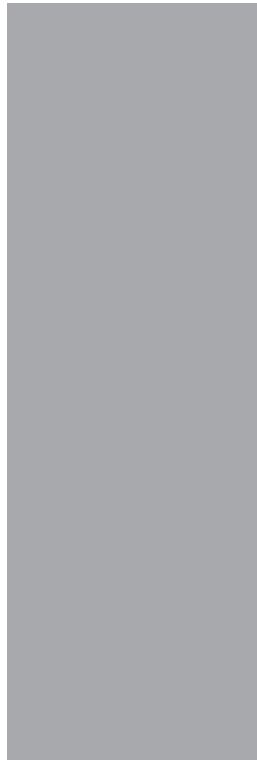
Said: *Orientalisme. Identitt, negació i violència*, Eumo Editorial, Barcelona, 1991, y *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.

⁵⁵ He visto que con cierta frecuencia se meten a los nacionalismos en el mismo saco. El nacionalismo catalán poco tiene que ver con el nacionalismo talibán, por poner un ejemplo. Es un tema muy tratado por W. Kymlicka en sus obras. Las referencias en este tramo de mi escrito a los nacionalismos y su falseamiento de la identidad cultural tienen por objeto a los nacionalismos no liberales.

⁵⁶ Como he analizado en mi *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, 2004, pp. 125-131.



Monográfico
La renta básica



INGRESO CIUDADANO Y EQUIDAD DE GÉNERO: UNA DEFENSA REPUBLICANA (*)

BASIC INCOME AND GENDER EQUALITY: A REPUBLICAN DEFENSE

María Julia Bertomeu y Camila Vollenwider
Universidad de Barcelona
Email.: mjbertomeu@gmail.com

Recibido: mayo de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

Palabras clave: Ingreso Básico, Equidad de género, Republicanismo, Dominación
Keywords: Basic Income, Gender Equality, Republicanism, Domination

Resumen: En este trabajo defendemos, en clave republicana, la pertinencia del Ingreso Ciudadano para mitigar, más adecuadamente que otras medidas focalizadas, las inequidades de género propias del sistema capitalista. Sostenemos que es la única medida disponible capaz de afectar simultáneamente lo que consideramos los dos principales ámbitos de dominación patriarcal-patrimonial: el doméstico y el empresarial. Nuestra defensa republicana consiste en promover, dentro de los estudios de género, la incorporación del concepto de dominación, al permitir éste salvar las confusiones que generan las más conocidas dicotomías conceptuales, como la de producción/reproducción, irrelevante políticamente, y la de público/privado, con frecuencia utilizada a-histórica y a-institucionalmente.

Abstract: Based on a republican conception, we defend Citizen Income [*Ingreso Ciudadano*] as a superior way, relative to other targeted measures, to mitigate the gender inequalities that are characteristic of capitalism. We pose that Citizen Income is the only available measure that is capable of simultaneously affecting what we take to be the two main sites of patriarchal-patrimonial domination: the domestic and corporate domains. Our republican argument promotes the inclusion of the concept of domination in gender studies, since that concept allows to solve the confusions that the best-known conceptual dichotomies generate, such as the production/reproduction dichotomy, which is politically irrelevant, and the public/private one, which is often used in an ahistorical way and lacking an institutional foundation.

(*) Utilizaremos el nombre de «Ingreso Ciudadano» para referirnos a la Renta Básica, porque así se la denomina en Argentina y en la mayoría de países de América Latina.

Nota: Esta investigación fue subsidiada por el Proyecto de Investigación de la Agencia Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina, Raíces 2006 PICT 1795, por un PIP del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y el por el Proyecto del Ministerio de Investigación y Ciencia de España FF12009-10941. Agradecemos los comentarios realizados a una primera versión de este trabajo por Daniel Raventós y David Casasas.

1. Introducción

Hace ya dos décadas que la propuesta de un Ingreso Ciudadano viene suscitando un creciente interés para la teoría feminista. El principal atractivo radicaría en su capacidad para afectar sustancialmente uno de los principales mecanismos de desigualdad de género, señaladamente, la desventaja relativa que representa para las mujeres el hecho de ser socialmente responsables del trabajo reproductivo no remunerado. El efecto más importante que el trabajo doméstico tiene sobre quien lo ejecuta a tiempo completo es, sin lugar a dudas, la dependencia material respecto de otros individuos o instituciones, con la consiguiente ausencia de autonomía y de autoestima. Pero también las trayectorias y condiciones laborales de las mujeres que participan en el mercado de trabajo se ven afectadas negativamente por su condición de mujeres con obligaciones familiares y domésticas; esto es, el «mercado» prefiere contratar e incentivar la participación y promoción de individuos cuya disposición laboral tenga mínimas probabilidades de ser afectada por intereses ajenos (y contrapuestos) al ámbito «productivo», también llamado «público».

Nadie niega que un Ingreso Ciudadano (IC) afectaría el limitado abanico de opciones individuales de las mujeres en cuanto a sus trayectorias laborales y familiares, pero lo cierto es que el debate sobre su impacto en las inequidades de género está polarizado. Hay quienes consideran que con la implantación de un Ingreso Ciudadano se reducirían es-

tas desventajas de una manera sustancial, otorgando a las mujeres la posibilidad de emanciparse materialmente de cónyuges y del mercado de trabajo. En el otro extremo se encuentran quienes sostienen que percibir regularmente un ingreso sin ningún tipo de contraprestación, y sin cambiar la fortaleza del mandato femenino sobre el trabajo reproductivo, desincentivaría el interés de las mujeres por participar del trabajo remunerado en el mercado, con el consiguiente retorno a la privacidad del hogar, la pérdida de peso relativo en el ámbito «público» y, en definitiva, la agudización del modelo patriarcal capitalista.

Sin embargo, buena parte del cuerpo teórico que sustenta tanto los análisis sobre la inequidad de género, así como también las fundamentaciones normativas a favor y –particularmente– en contra del Ingreso Ciudadano como política positiva para las mujeres, se nutre de esquemas conceptuales poco adecuados. El análisis se ha centrado en dicotomías como la relación público/privado y la de producción/reproducción que utilizadas a-histórica y a-institucionalmente, no sólo dejan un sinnúmero de problemáticas sin explicación, sino que ayudan a perpetuar las lógicas analíticas señaladas como causantes de la inequidad de género.

A nuestro entender, en la tradición filosófica republicana histórica hay herramientas teóricas aptas para superar esta falencia, porque en esta tradición el problema político-institucional de la *dominación* está en el centro de la escena y atraviesa todas las esferas de la vida social (la pública y la privada) de muje-

res y también de hombres situados históricamente y que comparten modos de dominación. En este trabajo nos proponemos mostrar la importancia que tiene esta tradición cuando se trata de justificar un Ingreso Ciudadano como una medida capaz de atenuar los complejos mecanismos que afectan negativamente la equidad entre géneros.

2. Capitalismo e (in)equidad de género

En la teoría feminista existe un acuerdo bastante generalizado sobre el papel determinante que juega la división sexual del trabajo –la especialización en el trabajo productivo remunerado para los hombres, y en el trabajo reproductivo no remunerado para las mujeres– sobre las profundas injusticias que sufre el género femenino. La idea es que la división sexual del trabajo así planteada confina a las mujeres al ámbito privado de la vida social, privándolas del reconocimiento económico que implica desarrollar actividades en el ámbito público (identificado normalmente con el mercado de trabajo y con el estado). Intentamos mostrar que este modo de analizar la cuestión –sin considerar los cambios históricos y los arreglos institucionales que hacen posible tal división– no logra explicar de manera suficiente el origen de la situación desfavorable de las mujeres.

El primer punto a revisar es el concepto de la división sexual del trabajo. Recordemos que es sólo bajo el sistema capitalista que cobra importancia esta divi-

sión, pues antes de la generalización del trabajo asalariado, la línea divisoria entre producción y reproducción estaba lejos de estar tan bien definida. El capitalismo hizo posible y promovió la separación física del lugar de la producción material (la fábrica) respecto del lugar de la reproducción humana (el hogar familiar), así como la pérdida del control de la actividad productiva por parte de los productores. Así pues, existe una dominación patriarcal que es distintiva del sistema económico actual, basada en la centralidad del trabajo productivo –fundamentalmente asalariado–, derivado a su vez de la centralidad de la propiedad privada de los medios de producción y de su muy desigual distribución. El hecho que la mujer se haya dedicado históricamente al cuidado de la prole (pero también, y a la par del hombre, a las actividades agrícolas o artesanales) se convierte *bajo el capitalismo* en una forma más profunda y particular de opresión.

En los comienzos de la industrialización, *la reproducción y la producción se entendían como complementarias; fue posteriormente que se las comenzó a presentar como estructuralmente irreconciliables y como un problema sin solución para las mujeres que pretendían trabajar. La escisión entre la «casa» y el «trabajo» permitió legitimar y explicar el «problema» que constituía la mujer trabajadora al minimizar las continuidades y suponer la homogeneidad entre mujeres y acentuar las diferencias entre éstas y los hombres* (Scott, 1993). Fue particularmente a partir de la industrialización cuando se enfatizaron discursivamente las diferencias biológicas

y funcionales entre mujeres y hombres que terminarían por legitimar e institucionalizar tales diferencias como base de la organización social. Se consideró que esta división del trabajo constituía un hecho social objetivo derivado de la naturaleza. En definitiva, las distinciones según sexo no son una novedad del siglo XIX, pero se articularon de una forma novedosa, originando particulares consecuencias económicas, sociales y políticas (Scott, 1993).

Otro problema conceptual es el de la naturaleza del trabajo productivo y reproductivo. Una distinción fundamental entre ambos parece ser la presencia (o ausencia) de remuneración por el trabajo realizado: se considera «trabajo» sólo a aquellas actividades que se remuneran en el mercado (Raventós, 2007)¹. En efecto, la definición de «producción» no tiene en cuenta qué tipo de bienes y servicios se generan, sino el hecho de que crean valor de cambio. Por ejemplo, el cuidado de ancianos en instituciones se remunera con un salario, mientras que si esas mismas actividades son realizadas por un familiar no hay retribución. En definitiva, lo que se remunera no son en sí mismas las actividades «productivas» sino la venta de la fuerza de trabajo. Y esta es una característica distintiva del modo de producción capitalista, la forma por antonomasia de subsistencia dependiente.

Otro aspecto importante en el análisis de las causas de la inequidad de género es el de la distinción entre el ámbito público y el ámbito privado de la vida social, en la que las mujeres ocupan primordialmente el primero, quedando

al margen de las ventajas que proporciona el ámbito público. Lamentablemente no es frecuente encontrar en la literatura especializada definiciones claras sobre la naturaleza de cada uno de estos dominios. Por lo general se trata más bien de descripciones más o menos detalladas que se construyen a partir de su opuesto conceptual. Al concepto de ámbito privado suelen asociarse los de: familia, mercado, reproducción y mujeres, y al de ámbito público se lo suele asociar con Estado, mercado, sociedad civil, hombres y producción². Esta dificultad para definir qué son y qué incluyen los ámbitos público y privado en buena medida radica en el hecho de que estos términos no son universales, sino que tienen una connotación histórica e institucional.

Es necesario, entonces, establecer algunas precisiones relevantes para discutir posteriormente los argumentos a favor y en contra del IC. La primera es que a la mujer se le asignó *normativamente* un papel excluyente dentro de la esfera doméstica, que efectivamente es un ámbito privado, pero en los hechos las mujeres de clase trabajadora han participado de manera notoria en el mercado laboral durante gran parte de la historia del capitalismo (Tilly y Scott, 1978). Ya en el siglo XIX, los registros estadísticos y otros documentos sobre la notable participación de las mujeres (de clase obrera) como fuerza laboral en la industria textil son contundentes, la manufactura en pequeña escala, el comercio, el (extendido) servicio doméstico y otros servicios. Al parecer, eran principalmente las mujeres de una naciente clase media las que llevaron a la prác-

tica el ideal normativo de la domesticidad. De hecho, la agudización del «problema» de la mujer trabajadora derivó de la incipiente participación de las mujeres de esta clase social en el mercado de trabajo, hijas y mujeres de los personajes influyentes del ámbito público (Scott, 1993).

Un segundo aspecto a considerar -derivado del anterior- es que la forzosa presencia de las mujeres de clase obrera en el mercado laboral no significó su reconocimiento automático en la esfera «pública» del mercado, ni tampoco en el de la política. Hasta mediados del siglo XX a las mujeres no se les reconoció siquiera su carácter de miembro pleno de la sociedad civil, al considerarlas «naturalmente» inferiores al hombre e incapaces de gestionar dinero y propiedades, así como de participar en los asuntos públicos, *independientemente de su participación en el mercado*. Asimismo, esta extendida participación histórica de la mujer de clase obrera (y la de las mujeres profesionales hoy) en el mercado de trabajo ilustra que no es del todo cierto que recibir una remuneración por el trabajo realizado coloque inmediatamente a una persona en el ámbito «público» del mercado y se le conceda valor social a su trabajo³. El mercado o, más bien, la empresa capitalista, al igual que la familia, son ámbitos privados que determinan causalmente la configuración y dinámica (productiva y reproductiva) de un entero régimen económico y social (Bertomeu y Domènech, 2007).

Finalmente, la idea de que las relaciones de género están definidas en el do-

minio doméstico y luego extendidas hacia el resto de los ámbitos de la vida social se basa en la idea algo simplista de que redefiniendo las relaciones de género en el hogar y otorgando poder a las mujeres para que se introduzcan en el dominio «público» será suficiente para anular la discriminación de género en todo el sistema social. El caso del servicio doméstico es ilustrativo en tal sentido, puesto que, en la realidad, se redefinen las relaciones de género en el hogar familiar de los empleadores para trasladarlas a la relación laboral con la empleada doméstica (Anderson, 2000; Vollenweider, 2011)⁴. Los grupos sociales están definidos por relaciones sociales mucho más complejas que la inclusión o exclusión de supuestos compartimentos estancos jerárquicos en la estructura social (con individuos o familias en la base, el Estado en la cima y los mercados y la sociedad civil en el medio). Como sostiene O’Laughlin (1999: 25), «*Si, como Marx, uno concibe a los grupos sociales como definidos por relaciones sociales, es evidente que los grupos domésticos están definidos y atravesados por relaciones políticas, ideológicas y de clase, así como por relaciones domésticas*».

3. Otra mirada del problema: dominación y libertad republicana

Es claro que frente a los problemas que plantea el grueso de la teoría feminista actual es preciso buscar una teoría alternativa que ofrezca herramientas con-

ceptuales y perspectivas políticas más potentes. A nuestro entender –y a pesar de que gran parte de la teoría feminista diga lo contrario– el republicanismo histórico tiene mucho que decir sobre la problemática del género, y también ofrece fundamentos normativos adecuados para la defensa de un Ingreso Ciudadano para la sociedad en general y para las mujeres en particular.

En buena medida, los problemas explicativos de la teoría feminista predominante –de origen anglosajón, pero no exclusivamente– son heredados de la filosofía liberal, y especialmente de un concepto de libertad –la desafortunadamente famosa libertad negativa de los modernos de I. Berlin– entendida como ausencia de interferencia *compatible con todo tipo de dominación arbitraria*. Esa tradición –surgida a la luz del capitalismo– escindió el potente vínculo trazado por el republicanismo histórico entre libertad e igualdad –en esta tradición la igualdad no competía con la libertad, sino que era, justamente, la «reciprocidad en la libertad»– e impuso un modo de entender a la igualdad como un anodino concepto de «igualdad de oportunidades» o «de carreras abiertas» para todos, olvidando así de manera consciente que ambas –la libertad y por esa misma razón también la igualdad– son incompatibles con la dependencia civil o política que soportan quienes carecen de todo tipo de propiedad personal.

Por el contrario, para la tradición republicana histórica –que cuenta entre sus exponentes nada menos que a Aristóteles, Pericles y Cicerón, a Robespierre, Kant, Adam Smith y hasta Marx

(Domènech, 2004)– la libertad se entendía como no dominación (real o posible), como la «capacidad de poder vivir sin tener que pedir permiso a otros». De acuerdo con esta perspectiva, los propietarios ricos tienen *dominium* (es decir, «propiedad y disponibilidad exclusiva de lo poseído») y lo ejercen sobre aquellos que, por no ser completamente libres –por no tener capacidad jurídica para realizar actos y negocios jurídicos como, por ejemplo, firmar contratos– son sujetos de «derecho ajeno» (*alieni juris*). En esta tradición, los «familiares» alienados –mujer, hijos, clientes, criados y esclavos– están, pues, sujetos a todo tipo de interferencias por parte de quien es señor de derecho propio (*sui juris*), ya sea en el ámbito de la vida doméstica –y, especialmente, en el contrato matrimonial–, o en el de las relaciones jurídicas propias de la vida, como los contratos de trabajo asalariado y las organizaciones despóticas de la producción capitalista.

3.1. La libertad republicana como perspectiva de análisis de género y como objetivo emancipatorio

La familia siempre estuvo presente en la reflexión política republicana (no así en la liberal) porque como esfera social opuesta a la pública (constituida por aquellos recíprocamente libres e iguales, *sui juris*), comprende todas aquellas relaciones caracterizadas por la dominación. Huelga decir que tales relaciones no se circunscriben a lo que hoy denominaríamos «domésticas» o que

involucran tareas de reproducción, sino que también son omnipresentes en el ámbito de la producción. Lo interesante para nuestro trabajo es que bajo esta perspectiva ocurren dos cosas importantes, a saber, que la distinción entre producción y reproducción carece de relevancia política, y que es posible (y necesario) entender la problemática de género también bajo la perspectiva de las clases sociales.

En este sentido, el problema de la mujer no radica sólo en la falta de libertad por su exclusiva dedicación al trabajo no remunerado (el doméstico) que limita su autonomía material; sino que también radica –y éste es el principal descuido de la reflexión feminista dominante– en las relaciones de dominación que la mayoría de ellas soporta al ingresar en el mercado de trabajo («ámbito productivo») (Pateman, 1989). Si la distinción público/privado no tiene como eje distintivo el concepto de dominación, se deja fuera de consideración y de crítica normativa el otro complejo institucional causante de la opresión patrimonial-privada de las mujeres –y de los hombres– en nuestra época: su subordinación y dependencia en forma de trabajo asalariado en la vida productiva, de patronos y capitanes de industria no menos privados que los *pater familia*.

Podría decirse, entonces, que desde una óptica republicana el problema de la inequidad de género se vincula con –al menos– dos ámbitos institucionales privados caracterizados por las relaciones de dominación⁵. El primero, el ámbito familiar o doméstico propiamente dicho, en el cual se desarrollan múltiples ac-

tividades destinadas a la reproducción de la vida humana, no remuneradas ni valoradas como trabajo, que recaen fundamentalmente sobre las mujeres⁶. Este hecho tiene varias consecuencias en términos de género, entre las que se destacan: a) una desigualdad en la retribución por el trabajo realizado, en tanto que una parte del trabajo que realizan las mujeres (el doméstico) no se remunera; b) la desigualdad con los hombres en cuanto a la disponibilidad de tiempo para el trabajo y la formación demandada por la empresa, lo cual obviamente redundaría en menor oferta de empleos de calidad para ellas; c) el desigual aporte que el trabajo no remunerado de las mujeres hace a la acumulación capitalista (Federici, 2004); d) la desigualdad en el cuidado físico y emocional de las generaciones próximas (Rosen, 2007).

En el ámbito de las relaciones «productivas» no todas las mujeres padecen los mismos problemas, ni están igualmente dominadas. Una gran mayoría de ellas –y también de ellos– no tienen otro remedio que vender su fuerza de trabajo porque carecen de medios de vida propios, son «esclavos a tiempo parcial», como lo supieron Aristóteles, Locke y Kant antes de que Marx lo expresara de manera acabada. Esa falta de libertad impide ejercer a los individuos (tanto hombres como mujeres) su derecho a elegir las condiciones y el tipo de actividades a las cuales destinar su esfuerzo y creatividad; y también impide a mujeres y a hombres, negociar entre sí y con sus patronos la gestión autónoma del tiempo para dedicar al trabajo doméstico.

De este modo, la libertad entendida como no dominación bien podría convertirse en el fundamento de la lucha feminista como colectivo, aunque sin perder de vista que la emancipación no sólo ha de darse respecto de los hombres como habituales proveedores en cuanto padres y maridos, y *freeriders* de las responsabilidades del cuidado, sino también respecto de la desigual distribución de la propiedad que, entendida como la libre disposición de bienes básicos que garantizan la existencia (sin que eso implique la propiedad privada ilimitada de los medios de producción), es el sustrato institucional de la libertad.

Llegamos así al punto argumentativo central de este trabajo, que es la deseabilidad de promover un Ingreso Ciudadano como herramienta política adecuada para incidir positivamente sobre los principales mecanismos institucionales que afectan la situación de las mujeres.

Nuestro punto de partida es que un Ingreso Ciudadano podría fundamentarse a partir de un derecho a la existencia entendido de la siguiente manera:

« ser libre es estar exento de pedir permiso a otro para vivir o sobrevivir, para existir socialmente; quien depende de otro particular para vivir es arbitrariamente interferible por él y, por lo mismo, no es libre. Quien no tiene asegurado el «derecho a la existencia» por carecer de propiedad, no es sujeto de derecho propio (sui juris), vive a merced de otros, y no es capaz de cultivar ni menos ejercitar la virtud ciudadana, precisamente porque las relaciones de dependencia y subalternidad le hacen un sujeto de derecho

ajeno, un alieni iuris, un 'alienado'»
(Bertomeu y Raventós, 2006:27).⁷

4. Ingreso Ciudadano y equidad de género

La propuesta de un Ingreso Ciudadano (IC) despertó un enorme interés dentro de algunos sectores del feminismo, y ha generado amplios debates sobre si un ingreso universal garantizado sería deseable en términos de equidad de género. La crítica más extendida –que lleva a algunos a rechazarla y a otros a apoyarla condicionadamente– es que ahondaría la división sexual del trabajo. Se esgrime que manteniéndose constantes el mandato cultural sobre la idoneidad de la mujer para el trabajo reproductivo y la situación de discriminación laboral en el mercado, lo más probable sería que el IC provocara una caída en la participación femenina en el ámbito mercantil y el incremento de su presencia en el doméstico (Gheaus, 2008; Bergmann, 2008). Ello conduciría, estiman algunas académicas, a una mayor devaluación pública de los estilos de vida basados en el cuidado, revertiría los logros obtenidos por las mujeres en términos de estatus y oportunidades, y llevaría también a la violencia doméstica y los estereotipos de género (Gheaus, 2008). Esta crítica puede revisarse desde distintos ángulos.

La centralidad del trabajo remunerado para la emancipación de las mujeres. Este socorrido y muchas veces implícito argumento de la centralidad del trabajo remunerado como modo de emancipa-

ción femenina, parece aceptar la misma lógica analítica que dio origen a los problemas que padecen las mujeres: se le otorga centralidad a la idea de trabajo capitalista (y androcéntrica), esto es, al trabajo remunerado en el mercado como única instancia capaz de brindar ingresos genuinos y proveer al individuo de reconocimiento social y de oportunidades de vida. Se subrayan, asimismo, los rasgos devaluados del trabajo doméstico, atribuyendo exclusivamente a éste (y no a la importancia de los ingresos individuales para influir en la distribución de poder en la esfera doméstica, entre otros) la razón de la vulnerabilidad de la mujer en el hogar familiar.

Por el contrario, el Ingreso Ciudadano tiene la inestimable ventaja de romper el círculo vicioso analítico dicotómico al intervenir simultáneamente en el mutuo condicionamiento de las esferas domésticas y mercantiles, procurando una herramienta para la democratización de ambas al hacer del trabajo asalariado una forma más (no excluyente) de existencia material.

¿Mayor devaluación del trabajo doméstico? No parece posible estimar con contundencia los cambios de signo en la valoración social del trabajo doméstico tras la implementación de un Ingreso Ciudadano. En este trabajo se ha argumentado que no necesariamente la remuneración por una actividad otorga a ésta el estatus de trabajo y, consecuentemente, de valoración social. Pero tampoco se han ofrecido buenas razones para pensar que el trabajo doméstico se devaluará aun más. Posiblemente, la incidencia de un Ingreso Ciudadano so-

bre el trabajo doméstico tenga que ver con lo señalado anteriormente, esto es, la pérdida relativa de centralidad del trabajo mercantil frente a otros trabajos, como el doméstico o el voluntario. En este sentido, parecen más contraproducentes propuestas como el salario de ama de casa o el *caregiver income* (Albelda *et al.*, 2004), orientadas sólo a la remuneración al trabajo doméstico y que traen aparejados todos los problemas de estigmatización (por no mencionar los de fiscalización sobre la contraprestación). El IC, como cualquier otra medida que busque disminuir las inequidades del sistema en lo tocante al género, no es por sí misma capaz de cambiar radicalmente (o, al menos, en el corto plazo) todo un espectro cultural e ideológico de estereotipos de género enraizado en todos los ámbitos de la vida social, como no lo es ninguna medida aislada. Por lo tanto, es preciso abogar también por la implementación de políticas públicas orientadas a promover la eliminación de los nocivos estereotipos y prejuicios de género en ámbitos tales como el sistema educativo y los medios de comunicación, que poseen un papel nada desdeñable en su reproducción.

Equidad en el reparto del trabajo doméstico. Indudablemente, un reparto más equitativo del trabajo doméstico entre géneros es una meta imprescindible. Pero la equidad de géneros en el trabajo reproductivo no debería fundamentarse en la necesidad de repartir el trabajo improductivo entre géneros, ya que de este modo se reproduce su estigma. El trabajo doméstico, especialmente el que atañe directamente al cuidado, es inherentemente valioso para la integri-

dad de cada individuo y para la sociedad en su conjunto. En este sentido, ha de entenderse que la responsabilidad del bienestar entre generaciones no es un asunto de mujeres o de hombres, sino de ciudadanos (Fraser, 1997). Sin embargo, cabe preguntarse en qué medida un Ingreso Ciudadano ayudaría a una mayor equidad en este sentido. Nuevamente, el IC es una medida que no garantiza la igual responsabilidad de género sobre el trabajo doméstico, pero el sólo hecho de disminuir la dependencia del mercado y la dependencia material entre cónyuges, posibilita unas bases más justas para la negociación de los tiempos de trabajo (doméstico, remunerado o voluntario), formación y ocio.

¿Elegiremos libremente la «reclusión»?

Algunas feministas (Bergmann, 2008; Gheaus, 2008; O'Reilly, 2008) postulan que tanto el Ingreso Ciudadano, como cualquier otro sistema de ingresos individuales independiente del mercado laboral, obraría como un importante incentivo para que las mujeres abandonen el mercado de trabajo (o permanezcan discontinuadamente) y regresen al trabajo reproductivo a tiempo completo. Sin duda, bajo este temor hay fundadas razones -particularmente el hecho de esperar que se reduzca la demanda de trabajos mal remunerados- de poca cualificación y, por ende, escasamente valorados. Y no sólo por parte de las mujeres. Ciertamente, una buena parte de las mujeres sólo recurre al mercado de trabajo por necesidad de ingresos. Pero, tanto en el llamado primer mundo como en buena parte del tercero, millones de mujeres que encuentran satisfactorio su desempeño laboral y no lo hacen sólo

por dinero, difícilmente renuncien a sus carreras para dedicarse por entero al trabajo reproductivo (Robeyns, 2006). Pronosticar un «regreso» a la domesticidad en estampida elude el hecho de que ni el trabajo reproductivo ni el remunerado tienen el mismo significado para todo el colectivo de mujeres. Quizás bajo este supuesto se encuentre no sólo la idea monista de «trabajo» (remunerado) como eje de la vida «útil», sino también una idea un tanto elemental sobre las preferencias (y/o las opciones) de las mujeres⁸. En efecto, no es sólo la actividad mercantil la que otorga existencia social y pública: una mujer que no trabaje remuneradamente puede realizar trabajo voluntario, participar en la actividad política, dedicarse a estudiar lo que le plazca, y, claro está, intentar obtener más ingresos en el mercado (como asalariada o por cuenta propia).

En definitiva, la propuesta de un Ingreso Ciudadano tiene gran potencial para socavar (aunque no eliminar) las condiciones materiales de la dominación tanto en el ámbito mercantil como en el doméstico, esferas cuya intrínseca conexión y mutuo condicionamiento sustentan las inequidades de género en el sistema capitalista. Pero, además, posee la ventaja de incidir más contundentemente sobre aquellas mujeres que padecen con mayor intensidad el inequitativo reparto de los medios de existencia y del llamado trabajo reproductivo.

5. Conclusión ¿Por qué las mujeres deberíamos defender una RB?

En trabajos anteriores hemos defendido la propuesta de un Ingreso Ciudadano desde un punto de vista republicano (Bertomeu y Raventós, 2006; Domènech, 2004; Raventós, 2007). Entre otras cosas, hemos dicho que el Ingreso Ciudadano no es solamente una medida contra la pobreza, que lo es, claro está, y que la pobreza no es algo que pueda ser resumido en privación y carencia material. Es también dependencia de la voluntad y la codicia de otros, quiebra de la autoestima, aislamiento, estigmatización. Tener independencia es una condición (necesaria aunque no suficiente) para organizarse. La organización es imprescindible para que los pobres –hombres y mujeres– puedan resistir los grandes procesos de desposesión (Domènech, 2004; Raventós, 2007; Vollenweider, 2011). Es por eso que concentramos nuestra atención en posibles mecanismos que, como el Ingreso Ciudadano, puedan contribuir a reforzar la independencia de hombres y mujeres.

En este texto intentamos defender el posible valor emancipatorio de un Ingreso Ciudadano para las mujeres. Para ello fue necesario, en primer lugar, mostrar la esterilidad de concentrar la atención en la división entre esferas productivas y reproductivas de la vida social, así como en la distinción entre lo «público» y lo «privado», considerados a-histórica y a-institucionalmente. En efecto, hemos

argumentado que no es del todo acertado señalar que la causa primordial (y casi única) de la subordinación y dependencia de las mujeres radique en su confinamiento en la esfera doméstica. Bien es cierto que la dedicación total o parcial a una serie de trabajos (domésticos) implica –sólo bajo un sistema económico particular que degrada a la categoría de no trabajo a un enorme conjunto de actividades orientadas a la reproducción de la vida física y social– importantes desventajas para quien lo ejecuta. Pero es asimismo insoslayable el hecho de que el ámbito empresarial está igualmente caracterizado por relaciones de subordinación, dependencia y explotación. De este modo, la hiperdomesticación de lo «privado» parece dejar fuera de consideración y crítica normativa el otro complejo institucional causante de la opresión patrimonial-privada de las mujeres de nuestra época: su subordinación y dependencia, en forma de trabajo asalariado en la vida productiva, de patronos y capitanes de industria no menos privados (Bertomeu, 2010).

La propuesta del Ingreso Ciudadano, fundada en la necesidad de reivindicar para el conjunto de la ciudadanía el derecho de existir socialmente, se erige así en una medida superadora de otras propuestas de política social «focalizada» en la problemática específica que representa el trabajo reproductivo bajo el capitalismo (*Caregiver Income*, ampliación de licencias por maternidad/paternidad, incentivos a las empresas para la contratación de mujeres, etc.). En primer lugar, porque afecta simultáneamente los dos principales ámbitos de opresión

patrimonial-privada de las mujeres. Luego, porque la reducción de la dependencia económica que implicaría un ingreso universal beneficiaría también a los hombres, con lo cual –si entendemos la problemática de la mujer en términos relacionales y no individuales- se ampliaría la capacidad de negociación en la distribución de los tiempos y el destino de los trabajos (y no sólo entre «pares» subordinados de distinto sexo sino con los «patrones», también de distinto sexo). Finalmente, porque rompe con la lógica analítica y normativa predominante, que recurre a las divisiones liberal-capitalistas de la vida social para proponer medidas que ahondan tales diferencias. En este sentido, creemos que la inveterada tradición filosófica republicana –centrada en el problema de la dominación- ofrece un marco analítico más adecuado para abordar las raíces institucionales de las inequidades de género, pero también una finalidad política emancipatoria –la libertad entendida como no dominación- más universal e igualitaria.

En este texto intentamos defender el posible valor emancipatorio de un Ingreso Ciudadano para las mujeres.

Bibliografía

Albelda, R. and the Women's Committee of One Hundred (2004): «An Inmodest Proposal», *Feminist Economics* 10 (2), pp. 251-258.

Anderson, B. (2000): «Why Madam has so many Bathrobes: Demand for Migrant Domestic Workers in the EU», *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 92 (1), pp. 18-26.

Bergmann, B. (2008): «Basic Income Grants or the Welfare State: Which Better Promotes Gender Equality? *Basic Income Studies*, 3 (3), disponible en <<http://www.bepress.com/bis/vol3/iss3/art5/>>.

Bertomeu, M. J. y Domènech, A. (2007): «Público y privado: Republicanismo y Feminismo académico», *Sinpermiso*, disponible en <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1292>>.

Bertomeu, MJ. y Raventós, D. (2006): «El derecho a la existencia y la renta básica de ciudadanía: una justificación republicana», en Pisarello, G. y De Cabo, A. (eds) *La renta básica como nuevo derecho ciudadano*, Trotta, Madrid.

Bertomeu, MJ (2010): «Algunos equívocos sobre el valor político de la fraternidad para las mujeres», Conferencia dictada en el marco del Seminario sobre Marx y marxismo académico del siglo XX, Universidad de La Habana, Cuba, Febrero de 2010.

Domènech, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona.

Federici, S. (2004): *Caliban and the Witch: Women the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Nueva York.

- Fraser, N. (1997): «After the Family Wage: a Postindustrial Thought Experiment», en *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nueva York: Routledge.
- Gheaus, A. (2008): «Basic Income, Gender Justice and the Costs of Gender.Symmetrical Lifestyles», *Basic Income Studies*, 3 (3), disponible en <<http://www.bepress.com/bis/vol3/iss3/art8/>>
- O'Laughlin, B. (1999): «In Defence of the Household: Marx, Gender and the Utilitarian Impasse», en *Working Paper* 289, ORPAS Institute of Social Studies: Holanda.
- O'Reilly, J. (2008): «Can a Basic Income Lead to a More Gender Equal Society?» *Basic Income Studies*, 3 (3), disponible en <<http://www.bepress.com/bis/vol3/iss3/art9/>>.
- Pateman, C. (1989) «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy», en Pateman, Carol, *The Disorder of Women*, Stanford University Press, Stanford.
- Raventós, D (2007): *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona: El viejo topo.
- Robeyns, I. (2006): «¿El precio del silencio o una puerta a la emancipación? Un análisis de género de la Renta Básica», en Pisarello, G, y De Cabo, A. (eds) *La Renta Básica como nuevo derecho ciudadano*, Madrid: Trotta.
- Rosen, R. (2007): «La mujer, en la crisis del *éthos* del cuidado», *Sinpermiso*, disponible en <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1091>>.
- Scott, Joan W. (1993): «La mujer trabajadora en el siglo XIX», en Duby, G. y Perrot, M. (dir.) *Historia de las mujeres. El siglo XIX*, Tomo IV, Madrid: Taurus.
- Tilly, L. y Scott, J. (1978): *Women, Work and Family*, Nueva York: Rinehart & Winston.
- Vollenweider, C (2011): «Trabajo doméstico por cuenta ajena y equidad de género: un problema ineludible para la discusión feminista sobre la Renta Básica», en Raventós, D. y Casassas, D (eds), *La Renta Básica en la era de las grandes desigualdades*, Ed. Montesinos, Barcelona (en prensa)

Notas

¹ No hay que olvidar que la indexación histórica alude también a otro tipo de sociedades (pasadas o posibles). En otros modos de producción, la noción de trabajo puede ser (y ha sido) más amplia –aunque también más difusa– y con frecuencia fue presentada como opuesta a los conceptos de ocio y descanso. Por lo tanto, importa retener una perspectiva socioculturalmente indexada en la que, y a lo largo de la historia de la humanidad, la asociación conceptual entre trabajo y actividad remunerada es sólo muy reciente y exclusiva de las sociedades capitalistas.

² Nótese que «mercado» suele ubicarse conceptualmente tanto en la esfera pública (como opuesto a familia) como en la privada (opuesto a Estado).

³ Y que éste, además, sea indiferente al sexo, la clase y la etnia de la fuerza de trabajo

⁴ La referencia al servicio doméstico resulta pertinente en este punto de la argumentación, ya que la demanda creciente de estos servicios por parte de mujeres profesionales a partir de la década de 1990 en Europa, reproduce la división sexual del trabajo y profundiza la división por clases sociales (y etnias) del denominado trabajo «invisible».

⁵ El hecho de que se suele hacer referencia al jefe como patrón, vocablo derivado de «pater» (padre) alude, junto a otras metáforas conceptuales, a los estrechos vínculos entre estas dos esferas. Ver Domènech, 2004.

⁶ Y no sólo como la mujer en tanto «ama de casa» sino como la casi totalidad de la fuerza de trabajo que compone el servicio doméstico, que realiza ese trabajo escasamente valorado socialmente y recibe las remuneraciones más bajas del mercado (Vollenweider, 2011)

⁷ También implica que sean muchos (democracia plebeya) o pocos (oligarquía plutocrática) aquellos a quienes alcance la libertad republicana, ésta, que siempre se funda en la propiedad y en la independencia material que de ella deriva, no podría mantenerse si la propiedad estuviera tan desigual y polarizadamente distribuida, que unos pocos particulares estuvieran en condiciones de desafiar a la república, disputando con éxito al común de la ciudadanía el derecho a determinar el bien público» (Bertomeu y Raventós, 2006)

⁸ Argumento que, por cierto, enlaza conceptualmente con el que sustenta la crítica al Ingreso Ciudadano por fomentar el parasitismo.

ELEMENTOS PARA UNA ECONOMÍA POLÍTICA DEL REPUBLICANISMO: UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LA RENTA BÁSICA DE ALASKA*

TOWARDS A POLITICAL ECONOMY OF REPUBLICANISM:
A CRITICAL ASSESSMENT OF ALASKA'S BASIC INCOME SCHEME

Recibido: mayo de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

David Casassas y Jurgen De Wispelaere
Universidad de Barcelona y Université de Montréal

Palabras clave: renta básica, republicanismo, libertarismo, independencia socioeconómica, concentraciones de poder económico, control democrático

Keywords: basic income, republicanism, libertarianism, socio-economic independence, concentrations of economic power, democratic control

Resumen: En este artículo presentamos las ideas básicas que subyacen a la teoría política republicana y establecemos una línea de demarcación entre la perspectiva republicana y el libertarismo de izquierdas, el cual tiene en la renta básica de Alaska su plasmación institucional más natural e inmediata. A partir de ahí, abordamos tres conjuntos de problemas que presenta el modelo de Alaska: la falta de una base económica sustancial, la falta de frenos a la acumulación de poder económico privado y la falta de mecanismos de control democrático sobre los procesos de extracción, imposición tributaria y distribución de los recursos naturales. Así, para que el republicanismo pueda hacerlo suyo, el modelo de Alaska debe ser sometido a importantes enmiendas y modificaciones que tienen que ver tanto con su naturaleza intrínseca como con el contexto institucional en el que opera. De este modo, concluimos sosteniendo que, aun cuando el modelo de Alaska *puede* ser compatible con la perspectiva republicana en un sentido débil, los republicanos deben proceder con cautela a la hora de defender el modelo en un sentido fuerte.

(*) Este texto ha sido elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el European Research Council bajo el Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013 / ERC / acuerdo nº 249438 – TRAMOD). Una primera versión aparecerá publicada en un libro dedicado enteramente al estudio del modelo de renta básica de Alaska (Widerquist y Howard, 2012a). Queremos agradecer los pormenorizados comentarios que hicieron del borrador de este artículo Simon Birnbaum, Michael Howard, Blain Neufeld, Cristian Pérez, Philip Pettit y Karl Widerquist.

Abstract: In this article we present the basic ideas of republican political theory and demarcate the republican perspective from left-libertarianism, which sees Alaska's basic income model as its more natural and immediate institutional realization. We then address three sets of problems in the Alaska model: the lack of a substantial economic floor, the lack of limits on great accumulations of private economic power, and the lack of mechanisms of democratic control over the extraction, taxation and distribution of natural resources. For republicans to endorse the Alaska model, it will have to be modified extensively. We conclude that, while the Alaska model can be made compatible with the republican perspective in a weak sense, republicans should be cautious about defending the model in a strong sense.

Introducción

Desde 1982, cada ciudadano del estado de Alaska recibe una participación igual de las reservas de petróleo del estado, que se gestionan a través de un fondo permanente denominado «Alaska Permanent Fund» (APF), en la forma de un dividendo o subsidio anual de alrededor de 1.000 dólares (el llamado «Permanent Fund Dividend», PFD) conferido a cada ciudadano o residente acreditado mayor o menor de edad¹. El PFD es el único ejemplo existente en todo el mundo de política económica a gran escala que combine la imposición tributaria sobre un recurso natural no renovable con la distribución individual e incondicional de (parte de) la renta acumulada en el fondo soberano constituido a partir de los recursos recaudados. El PFD ha demostrado ser un programa altamente exitoso que ha gozado de un amplio apoyo por parte de ciudadanos

de todo tipo de procedencias o extracciones demográficas, socioeconómicas y políticas. Tal como Scott Goldsmith asegura, «plantear hoy en Alaska cualquier medida política que pueda tener un impacto adverso, en la actualidad o en el futuro, en la cuantía del PFD equivale al suicidio político» (Goldsmith, 2005: 558). Asimismo, los defensores del modelo de renta básica de Alaska (en adelante, modelo de Alaska) sostienen que el PFD constituye una política altamente igualitarista², pues confiere a todos los ciudadanos y ciudadanas una participación igual de un recurso natural que se posee en común, lo que, además, inmuniza tal esquema de algunos de los intrincados problemas normativos a los que supuestamente deben hacer frente los programas redistributivos basados en el gravamen de la renta personal. Por todo ello, y tal como ve-

remos más adelante con detalle, el modelo de Alaska constituye un mecanismo distributivo que se ajusta perfectamente a los planteamientos de los defensores de las teorías de la justicia de carácter libertario de izquierdas.

En este artículo evaluamos las ventajas e inconvenientes del modelo de Alaska desde la perspectiva del republicanismo contemporáneo, una aproximación que, en el mundo anglosajón, se ha asociado, fundamentalmente, al trabajo de autores como Quentin Skinner (1992, 1998) y Philip Pettit (1997, 2001). *In nuce*, el republicanismo sostiene que la función de un orden político justo es la de proteger y promover la libertad republicana como no-dominación, que es el tipo de libertad que gozamos cuando vivimos a salvo de (la mera posibilidad de) interferencias arbitrarias por parte de los demás. Para los republicanos, el modelo de Alaska quedaría justificado en la medida en que contribuyera a (o, por lo menos, fuera compatible con) *la más amplia libertad republicana para todos los ciudadanos*. Nosotros creemos que el PFD adoptado en Alaska suspende este particular examen por razones de lo más importante.

Este artículo procede del siguiente modo. Los epígrafes 1 y 2 presentan las ideas básicas que subyacen a la teoría política republicana y establecen una línea de demarcación entre la perspectiva republicana y la teoría libertaria de izquierdas, una perspectiva, esta última, que, bajo nuestro punto de vista, tiene en el modelo de Alaska su plasmación institucional más natural e inmediata. Una vez establecido un marco de análisis

para evaluar el modelo de Alaska desde una perspectiva republicana, los tres epígrafes siguientes –3, 4 y 5– abordan, cada uno de ellos, un particular conjunto de problemas. Cada uno de estos epígrafes sostiene que, para que el republicanismo pueda hacerlo suyo, el modelo de Alaska debe ser sometido a importantes enmiendas y modificaciones que tienen que ver tanto con su naturaleza intrínseca como con el contexto institucional en el que opera. De este modo, en el epígrafe 6 concluimos sosteniendo que, aun cuando el modelo de Alaska *puede* ser compatible con la perspectiva republicana en un sentido débil, los republicanos deben proceder con cautela a la hora de defender el modelo en un sentido fuerte.

1. El modelo de Alaska y la libertad

Lo primero que conviene hacer en punto a evaluar el atractivo político-institucional del modelo de Alaska es preguntarnos, antes que nada, qué puede justificar normativamente (si algo puede hacerlo) el hecho de que adoptemos el modelo en cuestión. Un argumento que nos ofrecería buenas razones para instaurar un esquema de política económica y social como el PFD es el que pasaría por afirmar que éste contribuiría, a través de varios e importantes mecanismos, a ensanchar la libertad individual. Pero el de libertad es un concepto altamente complejo y controvertido, y en el ámbito de la filosofía política existe un importante desacuerdo con respecto a qué elementos hacen que un esquema

de política pública promueva verdaderamente la libertad de los individuos (Carter, Kramer y Steiner, 2008). Por ello, nuestro objetivo en estos dos primeros epígrafes es el de presentar brevemente los valores centrales de la concepción republicana de la libertad como no-dominación, que anima nuestro análisis crítico del modelo de Alaska, y, también, el de comparar el proyecto de justificación republicano con el propio del libertarismo de izquierdas³.

Empecemos con el libertarismo de izquierdas, una teoría de la libertad y de la justicia que echa sus raíces en dos valores fundamentales. En primer lugar, la idea de auto-propiedad, que establece, en esencia, que los individuos son propietarios de sí mismos, de su cuerpo y de su trabajo, y que tienen un robusto derecho moral a no ser interferidos en aquellas opciones que puedan realizar con respecto a qué hacer consigo mismos, con su cuerpo y con su trabajo: en efecto, hemos de ser libres de ser o hacer lo que nos venga en gana, siempre y cuando no interfiramos en los (igualmente fundamentales) derechos de auto-propiedad de los demás individuos. Por supuesto, para que podamos hacer algo en el mundo de forma efectiva, meros derechos sobre nuestros cuerpos y sobre nuestro trabajo no bastan: de forma inevitable, tenemos que hacer uso de ciertos elementos materiales pertenecientes al mundo exterior. Pues bien, en este punto entra en juego el segundo valor fundamental del libertarismo. Ocurre, sin embargo, que aquí los libertarios se dividen en dos grandes familias. Por un lado, los libertarios tradicionales se acogen a una concep-

ción lockeana según la cual el mundo, en su estado inicial «no trabajado», no es propiedad de nadie, por lo que puede ser objeto de apropiación privada –sujeta ésta, eso sí, a la cláusula lockeana según la cual es preciso dejar «tanto y tan bueno a los demás»⁴–. Por el otro lado, los libertarios de izquierdas creen que el mundo es poseído en común y que, por consiguiente, cualquier uso privado de un recurso del mundo exige el pago de un «canon» o «cuota de utilización» que, a continuación, debe ser distribuida equitativamente entre todos los miembros de la comunidad. Como puede deducirse, aquello que permite a los libertarios de izquierdas presentarse como igualitaristas es el paso fundamental que realizan de la idea de que el mundo «no trabajado» no tiene propietario a la idea según la cual éste es propiedad común de todos (Cohen, 1995; Otsuka, 2003)⁵.

Resulta fácil entender por qué el modelo de Alaska puede ser visto como el esquema distributivo libertario de izquierdas por antonomasia: cada vez que se descubre un recurso que es propiedad de todos –en este caso, el petróleo de los yacimientos de la costa septentrional de Alaska, pero muchos son los bienes y recursos a los que se podría hacer mención en este punto–, está permitido –y quizás obligado– que se introduzca un impuesto sustancial sobre el uso del recurso y que se destine la recaudación resultante a la creación de un fondo público que pueda ser repartido entre todos a través de subsidios de igual cuantía. Tal esquema se adecua a la perfección a la perspectiva libertaria de izquierdas, que aspira a lograr altos

niveles de igualdad sin por ello violar el principio de auto-propiedad. En efecto, los libertarios de izquierdas creen que dicha estrategia, consistente en fiar la justicia distributiva a la imposición tributaria de un recurso natural –y no del trabajo–, presenta una ventaja decisiva: permite lograr niveles relevantes de libertad como no-interferencia, por un lado, y de igualdad, por el otro, sin incurrir en formas de explotación como las que se podrían derivar de la imposición sobre la renta personal (Widerquist y Howard, 2012b)⁶. Es por todo ello por lo que decimos que el modelo de Alaska constituye la plasmación institucional de la teoría de la justicia libertaria de izquierdas.

Huelga decir, sin embargo, que dicho mecanismo libertario de izquierdas consistente en gravar el uso de recursos naturales y, posteriormente, en distribuir esas «cuotas de utilización» –esa recaudación– entre el conjunto de la ciudadanía constituye un esquema de política pública perfectamente compatible con ciertas formas de liberalismo igualitario, de utilitarismo y, por supuesto, también de republicanismo. En otros términos, optar por participar de una *estrategia* libertaria de izquierdas no obliga a compartir *objetivos* libertarios de izquierdas: de lo que se trata, finalmente, es de averiguar hasta qué punto puede interesar, de acuerdo con *objetivos* (por ejemplo) republicanos, apoyar y ayudar a promover aquellos *mecanismos* libertarios de izquierdas consistentes en gravar recursos naturales y en distribuir la recaudación resultante, unos mecanismos que, así, sean compatibles con el doble compromiso del libertarianismo

de izquierdas con la auto-propiedad, por un lado, y con la igual distribución del valor de los recursos poseídos en común, por el otro⁷. El hecho de que tradiciones filosóficas distintas compartan el interés en un diseño institucional determinado no es óbice para que ambas tradiciones mantengan sus propios objetivos normativos y evalúen el grado de pertinencia del diseño institucional en cuestión de acuerdo con tales objetivos normativos propios.

Consideremos ahora una aproximación alternativa, pero igualmente comprometida con la centralidad del valor de la libertad, a la cuestión de la justificación normativa del modelo de Alaska: la basada en la noción republicana de libertad como no-dominación (Pettit, 1997, 2001). El republicanismo es una teoría de la libertad que hace de la no-dominación la pieza fundamental de cualquier orden social justo. Dicho de forma resumida, la libertad republicana es aquella que gozamos cuando podemos poner en práctica nuestros planes de vida propios sin tener que sufrir interferencias arbitrarias por parte de otros agentes. Un individuo es objeto de interferencias arbitrarias cuando otro individuo o grupo de individuos está capacitado para interferir en sus planes o elecciones sin tomar en consideración los intereses o proyectos que pueda albergar. De acuerdo con el republicanismo, no es la interferencia *per se* aquello que restringe la libertad de una persona, sino la *arbitrariedad* de la interferencia. En efecto, una interferencia –por ejemplo, por parte de las instituciones políticas– que contemple y respete los intereses y proyectos de una persona no

puede considerarse lesiva de la libertad individual en ningún sentido relevante del término. Al decir de Pettit (1997: 55), «un acto es perpetrado de modo arbitrario, podríamos decir, si sólo está sujeto al *arbitrium*, a la decisión o al juicio, del agente; si el agente está en una posición en la que puede o no elegirlo, según le plazca. Cuando decimos que un acto de interferencia ha sido perpetrado de un modo arbitrario, la implicación es que, como cualquier otro acto arbitrario, ha sido elegido, o no, según le plazca al agente. Y en particular, puesto que estamos hablando de interferencia en la vida de otros, implica que el acto es elegido, o no, sin atender a los intereses o a las opiniones de los afectados. La elección no está obligada a atender a los intereses de los demás, según los juzgan ellos mismos»⁸.

Otro aspecto crucial de la noción republicana de libertad radica en el hecho de que *la mera posibilidad* de la interferencia arbitraria es suficiente para que la persona deje de ser libre. Cuando la posibilidad de la intervención es suficiente para impedir que un agente planee su vida de acuerdo con sus deseos y aspiraciones, éste deja automáticamente de ser independiente o de autogobernarse, y pasa a gobernar su vida de acuerdo con las razones de otros: así, dicha persona vive literalmente bajo *control ajeno* (Pettit, 1997, 2001). En cualquier caso, es todo este énfasis en la cuestión de las «razones», así como el interés puesto en la posibilidad de introducir políticamente las condiciones sociales e institucionales que permiten que los individuos efectivamente vivamos atendiendo a nuestras propias razones

y no a las de otros, aquello que aleja a los republicanos, conceptual y normativamente, de la obsesiva preocupación de los libertarios, de derechas o de izquierdas, por la libertad entendida como mera no-interferencia. En efecto, así como los libertarios ven en cualquier forma de intervención del Estado una fuente inevitable de interferencias arbitrarias –con la excepción de aquella acción estatal que se dirige pura y exclusivamente al reparto de las citadas «cuotas de utilización» de los recursos comunes, pues en este caso el Estado se limita a corregir violaciones previas de los derechos de propiedad–, los republicanos aspiran a que las instituciones políticas intervengan *no arbitrariamente* en la vida social, precisamente para construir aquellos escenarios sociales que permitan la extensión de los mayores grados posibles de libertad como no-dominación entre el mayor número de personas posible; que permitan, en suma, que el mayor número de personas posible viva de acuerdo con sus propias razones y no con las de otros⁹.

Todos estos postulados descansan en una descripción del mundo u ontología social, la republicana, según la cual la vida social se halla atravesada por todo tipo de vínculos de dependencia. Según el republicanismo, se dan relaciones de dependencia siempre que los individuos, como consecuencia de un acceso desigual a la propiedad o control de los recursos materiales, ocupan posiciones sociales desiguales, lo que permite que unos se encuentren habilitados para interferir arbitrariamente en la vida de otros. Ciertamente es que el republicanismo, que constituye una teoría de la libertad

de carácter irreductiblemente *social* (Pettit, 1993), asume que la realización de los planes de vida de los individuos requiere la presencia de los demás en todas las esferas en las que nuestras vidas se desarrollan, esto es, requiere la coordinación de nuestra acción con la de los demás: al fin y al cabo, el valor de la vida que nuestra libertad ha de hacer posible se halla íntimamente relacionado con el modo en que los demás actúan e interactúan con nosotros. Ahora bien, el republicanismo no deja ni un ápice de duda con respecto a la necesidad de que las instituciones políticas intervengan, siempre de modo no arbitrario, para garantizar –o, por lo menos, favorecer– que esa interacción social se dé en condiciones de ausencia de dominación o, lo que es lo mismo, se desarrolle de acuerdo con los intereses y razones de todos los agentes, sin exclusiones de ningún tipo. Efectivamente, aquello que el republicanismo reivindica es una protección institucional robusta frente al *poder* o capacidad de algunos individuos o grupos de individuos de interferir en nuestras vidas sin la debida consideración de nuestros intereses y de nuestras razones para optar por un curso de acción verdaderamente deseado, un curso de acción que, quizás, se torne por ello dificultoso, costoso o directamente imposible. En suma, sólo es *ciudadana* en un sentido pleno del término aquella persona que es libre, aquella persona que es considerada un miembro de la comunidad política igual a los demás y que, por ello, se ve tan protegida como los demás frente a la mera posibilidad de interferencias arbitrarias. Finalmente, nótese que, por

todo ello, el republicanismo no se halla fundamentalmente comprometido con la «libertad de elegir» –*option-freedom*– para poder ser o hacer *tanto* como podemos querer ser o hacer, sino con la bien distinta «libertad social» –o *agency-freedom*– de vivir la propia vida sin necesitar requerir, a cada paso, el *permiso* de otros individuos o grupos, sean éstos agentes privados o el Estado y sus dependencias burocráticas (Domènech y Raventós, 2007; Pettit, 2003)¹⁰.

Desde sus orígenes, la tradición republicana ha hecho hincapié en la importancia de los recursos materiales para la garantía de la independencia socioeconómica de los individuos, la cual constituye una condición necesaria, aunque no suficiente, para que éstos logren y consoliden una posición de invulnerabilidad social que ha de mantenerlos a salvo de cualquier forma de dominación que pueda darse en cualquier esfera de la vida social (Birnbbaum y Casassas, 2008; Raventós, 2007). Históricamente, la independencia socioeconómica se hallaba estrechamente vinculada a la propiedad, al hecho de que el sujeto fuese una persona propietaria. Autores republicanos tan distintos como Aristóteles y Cicerón o Harrington y Jefferson compartían la convicción de que sólo los propietarios, que gozan de un conjunto estable de recursos materiales –sean éstos dinero, tierras, animales o incluso esclavos–, pueden llevar una vida civil verdaderamente libre, pues sólo ellos tienen la existencia material garantizada. Como planteaba el propio Harrington, «el hombre que no puede vivir por su cuenta debe ser un siervo; pero el que vive por su cuenta puede

ser un hombre libre» (Harrington, 1992: 269). Similares consideraciones conforman el ideal de una «democracia de propietarios» o «property-owning democracy», ideal que, en la estela del republicanismo jeffersoniano, en el mundo contemporáneo fue retomado por James Meade: «un hombre con la suficiente propiedad posee una mayor fuerza negociadora y un sentido de la seguridad, de la independencia y de la libertad» (Meade, 1964: 39)¹¹. Asimismo, conviene destacar el carácter nítidamente republicano-propietarista de la primera defensa moderna de una renta básica: en 1797, Thomas Paine, en su *Agrarian Justice*, abogaba por la introducción de una renta básica como mecanismo para restaurar los derechos de propiedad sobre los recursos externos que muchas personas habían perdido como consecuencia del cercamiento de los terrenos comunales: «Al considerar la condición de las personas desposeídas, definiendo no un acto de caridad, sino un derecho [...]: la creación de un fondo nacional a partir del cual se pague a todas las personas llegadas a la edad de veintiún años la suma de quince libras esterlinas como compensación parcial por la pérdida de su herencia natural ocasionada por la introducción del sistema de la propiedad privada de la tierra; y también la suma de diez libras al año, a lo largo de toda la vida, a toda persona que actualmente haya llegado a los cincuenta años y a todos aquellos que en el futuro lleguen a dicha edad. [...] Propongo que tales pagos, como ya he sostenido, sean hechos a todas las personas, sean éstas ricas o pobres» (Paine, 1997: 326-7)¹².

En resumen, para el republicanismo, el acceso a los recursos materiales -esto es, la garantía efectiva, como un derecho, de una base material que garantice nuestra existencia social y económica- constituye una condición *sine qua non* para el goce del preciado valor de la libertad como no-dominación. Todo ello parece ofrecer una justificación clara de un sistema que, como el modelo de Alaska, ofrezca a cada ciudadano, en la forma de un subsidio universal e incondicional, una participación igual de los ingresos derivados del gravamen impositivo del uso de un recurso de propiedad común. No obstante, una versión republicana de un dispositivo institucional de este tipo presentaría unas características harto distintas de las del modelo que se deriva de los planteamientos libertarios de izquierdas. Veamos por qué.

2. En qué difieren republicanos y libertarios de izquierdas

Antes de adentrarnos en la evaluación de las características del modelo de Alaska desde la óptica del republicanismo, conviene que nos detengamos en el análisis de tres aspectos en los que la tradición republicana se aparta de la perspectiva libertaria de izquierdas. Tales diferencias explican por qué, a pesar del interés compartido por republicanos y libertarios de izquierdas en una noción de libertad de carácter social o *agency-based*, los primeros no pueden participar del entusiasmo con

el que los segundos enjuician el modelo de Alaska.

La primera diferencia tiene que ver con las disparidades que presentan las nociones de libertad que republicanos y libertarios de izquierdas manejan. Pese a que ambas escuelas adoptan una concepción de la libertad centrada en la protección frente a las interferencias en la agencia individual y no en la mera expansión del abanico de opciones –por ello ambas son nociones de libertad del tipo *agency-based*, y no *choice-based*–, republicanos y libertarios de izquierdas presentan profundas divergencias a la hora de definir en qué consiste realmente la libertad (Pettit, 2003). Los libertarios de izquierdas creen firmemente en la libertad como no-interferencia, y lo hacen a partir de unos planteamientos particularmente restrictivos de acuerdo con los cuales cualquier interferencia en el libre uso, por parte de cada individuo, de su cuerpo y de su trabajo ha de quedar explícitamente prohibida por suponer una violación del principio de auto-propiedad. En cambio, según el republicanismo, lo que está en juego y ha de ser considerado normativa y político-institucionalmente es el grado en que todos los ciudadanos pueden vivir sus vidas protegidos frente a cualquier forma de control ajeno de las mismas, y ello bien a menudo requiere interferencias legítimas, esto es, no arbitrarias, por parte de las instituciones políticas. Una implicación importante de esta distinción para el presente análisis radica en el hecho de que allá donde los libertarios de izquierdas han de limitarse a formas de política pública que no afecten el derecho de todos a disfrutar íntegramen-

te del fruto de su propio trabajo o actividad –por ejemplo, la imposición tributaria del uso de recursos naturales respeta este tipo de limitaciones–, los republicanos pueden adoptar una actitud más relajada con respecto a la posibilidad de gravar un abanico más amplio de bienes o recursos, siempre y cuando la intervención (no arbitraria) de las instituciones públicas resulte en un incremento de la libertad republicana entre el mayor número de personas posible¹³.

En segundo lugar, pese a que varios defensores de una estrategia libertaria de izquierdas de imposición tributaria de los recursos naturales insisten en que el modelo de Alaska ha tenido y tendrá un impacto positivo en la reducción de la pobreza, conviene señalar que, en sentido estricto, el libertarismo de izquierdas no muestra preocupación normativa alguna por la pobreza. Cualquier uso que hagamos de los recursos externos para combatir la pobreza se encontrará en todo momento limitado o restringido por el principio de auto-propiedad y por el de igualdad en el derecho de propiedad del mundo exterior –estos son, recordemos, los principios que establecen que aquellos que utilizan recursos externos deben pagar un canon o «cuota de utilización» a los demás-. Así, la pobreza importa sólo en la medida en que existe una relación directa y clara entre ser pobre y haber sufrido una violación del derecho a la auto-propiedad o del derecho a la propiedad de una parte igual de los recursos del mundo, que son o han de ser de todos. Más allá de estos dos principios, los libertarios de izquierdas no se hallan conceptualmente

equipados para interesarse por la pobreza¹⁴. Así, gravar el uso de los recursos naturales y evitar a toda costa que se grave el trabajo –en esto consiste el modelo de Alaska– constituye una opción segura para los libertarios de izquierdas, por la simple razón de que ello garantiza que la libertad como no-interferencia que los libertarios hacen suya quede fuertemente protegida. Ahora bien, el impacto en la reducción de la pobreza de la política pública que resulta de este planteamiento es, en el mejor de los casos, contingente, y muchos somos los que creemos que una teoría de la justicia distributiva debe otorgar a la suerte de los pobres o desposeídos un lugar más destacado. En cambio, el énfasis del republicanismo en la independencia material como condición necesaria de la libertad social mantiene una relación más estrecha con el objetivo de la erradicación de la pobreza. Según el republicanismo, la pobreza, en todas sus formas –esto es, no sólo en sus formas más extremas–, es directamente incompatible con la libertad republicana como no-dominación, pues la carestía de unos recursos materiales básicos es vista como la causa fundamental del tipo de vínculos de dependencia que se hallan en la base de las muy diversas formas de ilibertad (Pettit, 2006; Raventós, 2007).

En tercer lugar, pese a su abierta sensibilidad igualitarista, el libertarismo de izquierdas hace suya la ontología social propia del individualismo atomista y, en consecuencia, evita comprometerse con una concepción sustantiva de la sociedad política o de la comunidad que vaya más allá de la idea del asociacionismo

voluntario (Otsuka, 2003). Pues bien, no es necesario participar de planteamientos colectivistas para apreciar los límites de una concepción meramente agregativa-atomista de la comunidad política en la que la única función de las instituciones públicas sea la de facilitar la compleja coordinación de la agencia individual (Pettit, 1993, 1997). Este problema se muestra de forma diáfana cuando se considera el marco político-institucional que rodea el PFD de Alaska. Tal como Goldsmith plantea convincentemente, la dotación que reciben todos los ciudadanos de Alaska es percibida más como un rendimiento gozado aisladamente que como una partida de gasto del presupuesto gubernamental, que concierne a todos: «existe entre muchos habitantes de Alaska un fuerte sentimiento de que los recursos petroleros propiedad del Estado les pertenecen a ellos como individuos, no a todos los ciudadanos de forma colectiva» (Goldsmith, 2005: 558). Obviamente, hay una poderosa razón por la que unos planteamientos excesivamente individualistas carecen de sentido en un contexto como el del PFD de Alaska: huelga decir que no hay individuo alguno que pueda tomar por su cuenta su parte del recurso directamente de la naturaleza y decidir unilateralmente cómo utilizarlo. En otras palabras, la propia decisión de extraer un recurso, de permitir su uso, de gravarlo y, a continuación, de asignar los fondos recaudados en la forma de un dividendo individual conferido regularmente constituye una decisión colectiva que necesariamente ha de ser tomada por la comunidad política en su conjunto. Volveremos sobre este punto en

el epígrafe 5. Lo que interesa destacar ahora es que una concepción de lo político de tipo libertario de izquierdas, esto es, que establezca que la política es el resultado de una mera asociación voluntaria, puede llevar a exagerar los aspectos individualistas del modelo de Alaska. Pues bien, en este punto el republicanismo también ofrece una perspectiva harto distinta de la del libertarismo. En efecto, la libertad republicana tiene que ver, inherentemente, con la presencia de ciudadanos libres que deciden conjuntamente la constitución de un orden político estable en el cual la libertad republicana de cada ciudadano, que se concreta en formas muy diversas de llevar a la práctica los también muy diversos planes de vida individuales, se encuentra fuertemente protegida por parte de unas mismas instituciones colectivas. Cuando los republicanos hacen hincapié en el valor de la libertad individual, lo hacen siempre sobre la base de un denso tejido de interconexiones sociales y desde la convicción de que la libertad *individual* es al mismo tiempo libertad *social* o *colectiva*, esto es, de que la libertad se sitúa socialmente en términos de igualdad con respecto a los demás: no hay libertad sin reciprocidad en esa misma libertad. En definitiva, el republicanismo es, en esencia, una teoría de la libertad inquebrantablemente unida a una teoría de la política¹⁵.

Vistos estos tres conjuntos de cuestiones, podemos adentrarnos ya en el examen republicano del modelo de Alaska y de sus potencialidades como herramienta para la transformación social de interés para otras áreas geográficas del planeta.

3. ¿Una base económica?

Es de suponer que, por lo menos de entrada, los republicanos se muestren de acuerdo con el modelo de Alaska, pues éste aspira, fundamentalmente, a conferir a cada ciudadano una base o suelo económico, una suma de renta regular concebida como el equivalente a una igual participación de los recursos naturales de propiedad común (Goldsmith, 2012)¹⁶. En efecto, parece que un esquema de este tipo se adecua perfectamente a la pretensión del republicanismo de otorgar a todos los miembros de pleno derecho de la sociedad un nivel básico de recursos materiales que garantice que todos podrán desarrollar sus vidas en condiciones de ausencia de interferencias arbitrarias por parte de instancias ajenas. Esto resulta especialmente importante en situaciones de pobreza extrema, en las que la privación lleva de la mano la dependencia con respecto a los demás para sobrevivir y satisfacer las necesidades más elementales. Pero la garantía de un suelo material básico es también fundamental en punto a fortalecer la libertad de aquellos que se enfrentan a circunstancias menos extremas: en efecto, todos nos hallamos o podemos hallarnos en la tesitura de tener que adaptar nuestras acciones y decisiones a los deseos e intereses de otros actores situados en posiciones de mayor privilegio en términos sociales y económicos. Un típico ejemplo de ello lo encontramos en las muchas formas a través de las cuales un trabajador asalariado ha de aceptar las interferencias arbitrarias de sus llama-

dos «empleadores» en el desarrollo de sus vidas productivas o profesionales -y bien a menudo también en los aspectos más íntimos de sus vidas privadas-. Así, la presencia de una base económica, al garantizar una existencia material independiente, permite mejorar la posición negociadora de los ciudadanos en la esfera económica (Birnbbaum y Casassas, 2008; Casassas, 2007; Raventós y Casassas, 2004).

Pero ¿qué tipo de base económica puede jugar dicho papel? En este punto conviene tomar en consideración varias cuestiones. En circunstancias ideales, la base económica en cuestión debería ser suficiente para garantizar plenamente la existencia material de una persona, esto es, para satisfacer sus necesidades básicas (Goodhart, 2007; Raventós, 2007). No obstante, conviene señalar que la noción de necesidades básicas es controvertida y presenta múltiples dimensiones, y los republicanos aceptan que la naturaleza exacta de la base económica debe ser adaptada al particular contexto social en el que un ciudadano ha de desarrollar su vida. Además, la relación que media entre la seguridad material y la libertad republicana dista de ser simple o lineal. En efecto, la base económica debe ser concebida como un *bien escalar* o *step good* que contribuye a ampliar la libertad republicana de forma discontinua, esto es, a través de mecanismos que entran en funcionamiento a través de secuencias vinculadas de un modo discreto: el efecto directo de un incremento gradual de la base económica en la libertad como no-dominación de una persona puede ser escaso o nulo hasta que no se alcance

un «punto crítico» en el que un «nivel superior» de libertad republicana se materializa. Si bien la satisfacción de las necesidades básicas constituye un ejemplo de «punto crítico» bastante obvio, pues en él pasa a ser posible (o más probable) que los individuos abandonen o «salgan» de aquellas relaciones sociales que deterioran su libertad, podemos imaginar otros importantes «puntos críticos» o «esquinas» situados por encima o por debajo del nivel de las necesidades básicas que contribuyan también, y de modos harto relevantes, a la ampliación de la libertad republicana. Sea como sea, y de acuerdo con esta interpretación de la base económica, conviene señalar con claridad que dicha base económica no puede ser de un nivel tan bajo que contribuya sólo de un modo trivial a potenciar la libertad como no-dominación de los ciudadanos: la libertad republicana requiere una base económica *sustancial*.

En el caso de Alaska, los republicanos han de aplaudir y aplauden la idea de un esquema de transferencia de recursos que garantice universal e incondicionalmente un flujo de renta para todos los ciudadanos. No obstante, en el caso concreto del PFD surgen varias dificultades. Si bien no son insignificantes en términos de capacidad de consumo, especialmente cuando se gastan en bienes duraderos y en otro tipo de inversiones para el hogar, 1.200 dólares anuales quedan francamente lejos de lo que podría suponer una contribución significativa a la libertad republicana. Contar con la posibilidad de adquirir al final del año esa lavadora de ropa que tanto hemos echado en falta durante

tanto tiempo puede ayudar a un hogar en muchos sentidos, pero no conferirá a un trabajador asalariado el tipo de poder de negociación que precisa para hacer frente a las exigencias de su poderoso empleador, ni permitirá a una mujer imponer un reparto del trabajo doméstico y de cuidado más justo y respetuoso con sus deseos y aspiraciones¹⁷. Cierto es que disponemos de muy poca evidencia concreta acerca de patrones de gasto del PFD de Alaska, pero nos inclinamos a pensar que el diseño del esquema como un bono anual satisfecho precisamente durante el período navideño hace más probable que sea percibido y tratado como un obsequio que como parte de la renta regular del ciudadano¹⁸. Esto refuerza la idea de que el PFD constituye un beneficioso complemento para el consumo, pero no una parte del tipo de base económica que el republicanismo reivindica. Y aunque optar por un pago mensual de unos 100 dólares podría contrarrestar la peculiar presentación como «bono navideño» del actual PFD, ello tendría pocas consecuencias en ausencia de un incremento significativo de la cantidad total del dividendo. En definitiva, puede que los ciudadanos de Alaska se hallen en una mejor situación en términos de bienestar, pero difícilmente se puede afirmar que el PFD los haga más libres en el sentido republicano de la libertad como no-dominación¹⁹.

A menudo se plantea que conviene no dejarse cegar por el nivel actual del PFD, pues se podrían encontrar vías fáciles para hacer incrementar esas cifras. Por un lado, se pueden incrementar los ingresos «internamente», sea aumentan-

do las tarifas de los permisos de explotación de los yacimientos –en la actualidad, perforar los yacimientos de Alaska resulta realmente barato–, sea dedicando una parte superior de los ingresos obtenidos por el APF al pago de los dividendos individuales –o combinando ambos mecanismos– (Widerquist y Howard, 2012b). Por otro lado, se podría proceder «externamente», tratando de incrementar la base imponible incluyendo en el sistema otros recursos naturales como ciertos minerales, el suelo o todo un nuevo abanico de recursos que normalmente no se consideran y que podría incluir elementos como el espectro de emisión de contenidos audiovisuales (Bollier, 2006) o la propia atmósfera global (Howard, 2012). Sin embargo, en este punto conviene señalar tres importantes dificultades que no pueden escapar a un análisis republicano de las potencialidades y perspectivas del modelo de Alaska. En primer lugar, la aspiración política a ampliar los rendimientos del sistema, sea dicha ampliación de tipo «interno» o «externo», no debe reducirse a un acto de fe ciega en las posibilidades existentes de lograr tales objetivos, en particular vista la enorme magnitud en que el PFD debería aumentar para llegar realmente a constituir una base económica capaz de ampliar de forma efectiva la libertad republicana del conjunto de la ciudadanía: huelga decir que tales incrementos de la cuantía percibida por los ciudadanos requerirían importantes modificaciones en el funcionamiento de mercados y sectores de actividad enteros, por lo que sería de esperar que quienes pretendieran introducir las se encontrarán con la más fe-

roz de las resistencias por parte de los actores potencialmente perjudicados. En segundo lugar, conviene tener presente también que no siempre resulta conveniente ampliar la base imponible de un sistema como el de Alaska, pues ello implica poner en venta recursos que, por razones ético-políticas de diversa índole –por ejemplo, su alto valor social o su escasez–, se considere necesario mantener desmercantilizados. En tercer lugar, muchos defensores del modelo de Alaska y de la renta básica en general tienden a pensar que, en lo que respecta a la magnitud del subsidio, «menos es nada», razón por la cual se muestran partidarios de un esquema modesto y parcial, incluso no plenamente universal e incondicional, capaz sólo de generar un pago de cuantía realmente escasa. Al margen de cuestiones de estrategia y táctica políticas cuya consideración no tiene sentido en este contexto, lo que conviene aclarar en este punto es que, de acuerdo con la perspectiva republicana, no existen razones de índole normativo para dar apoyo a escenarios de este tipo. En efecto, para los republicanos, tales opciones sólo son normativamente defendibles cuando se cuenta con expectativas razonables con respecto a las posibilidades de que tal renta básica parcial se amplíe hasta alcanzar su versión plenamente desarrollada, pues sólo una renta básica plenamente desarrollada contribuye a fomentar aquello que el republicanismo realmente valora: la libertad como no-dominación²⁰.

Consideremos, finalmente, una última cuestión. A menudo se habla de la base económica –de la renta básica, en suma– como si ésta, por sí sola, fuera

capaz de generar todos los deseables efectos beneficiosos que le podamos atribuir. Esto puede tener sentido cuando analizamos las cosas en términos de poder adquisitivo, pues cualquier incremento de efectivo disponible puede transformarse de un modo relativamente sencillo en mayor capacidad de compra. Pero las cosas son algo más complejas cuando las analizamos desde la perspectiva de la normatividad republicana. Para que una base económica promueva de forma efectiva la libertad republicana, dicha base económica debe formar parte de un conjunto más amplio de políticas sociales que incluya elementos igualmente importantes en punto a garantizar la independencia socioeconómica de los ciudadanos como, por ejemplo, prestaciones en especie como el acceso a una sanidad y a una educación públicas y de calidad, servicios de cuidado a las personas, políticas de empleo, etc. Para utilizar unos términos inspirados en el debate sobre las libertades básicas en Rawls, podemos distinguir entre la «base económica» y el «valor de la base económica» (Daniels, 1989). La «base económica» viene dada meramente por la cuantía de la asignación. En cambio, el «valor de la base económica» depende del contexto político amplio en el que tal asignación se percibe. Así, un PFD introducido en el contexto de un régimen de bienestar de tipo liberal tendrá un impacto distinto en la libertad republicana de los ciudadanos que uno introducido en un contexto abiertamente conservador u otro que se acomode en un contexto de naturaleza socialdemócrata (Esping-Andersen, 1990; Haagh,

2011). Como puede observarse, tomar en consideración el contexto político nos permite advertir que una asignación de cuantía relativamente (pero no excesivamente) reducida ubicada en el seno de paquetes de medidas orientados a garantizar integralmente niveles relevantes de seguridad socioeconómica puede incrementar la libertad republicana en mayor medida que un marco institucional en el que una asignación de mayor cuantía constituya el único mecanismo para el empoderamiento de los más débiles²¹. En definitiva, los republicanos aciertan cuando desconfían de cualquier forma de «fetichismo de la renta básica»: es falso que *cualquier renta básica* sirva para el progreso de la libertad republicana como no-dominación. Por ello, una evaluación republicana del APF y del PFD debe incorporar un análisis pormenorizado de aquellas condiciones políticas bajo las cuales los republicanos hallan razones realmente convincentes para defender la adopción de un modelo como el de Alaska.

4. ¿Un techo económico?

El establecimiento de una «base económica» como garantía de la existencia material de los ciudadanos constituye sólo una parte de la preceptiva político-institucional republicana. La preocupación con respecto a la promoción de la libertad republicana de los agentes, entendida ésta, como ya se ha visto, como ausencia de la mera posibilidad de interferencias arbitrarias, exige también el establecimiento de lo que podríamos

llamar un «techo económico». La lógica subyacente a este tipo de mecanismo es, de nuevo, bastante sencilla. De acuerdo con el republicanismo, la falta de libertad tiene que ver también con la presencia de grandes desigualdades de poder económico en los más diversos ámbitos de la vida social. Por mucho que los individuos hayan sido empoderados a partir de un conjunto básico de recursos conferido incondicionalmente, la posibilidad de que emprendan caminos productivos y vitales propios, fundamentados en opciones genuinamente autónomas, se ven cercenadas cuando ciertos grupos de actores pueden controlar a su antojo mercados y economías enteras, definiendo *pro domo sua* las reglas del juego del conjunto –o de ámbitos decisivos– de la vida social (Birnbbaum y Casassas, 2008; Casassas, 2010). En efecto, las grandes acumulaciones de poder económico privado normalmente se concretan en la capacidad, por parte de unos pocos, de constituir monopolios y oligopolios; en la introducción de barreras de entrada a los mercados; en la fijación predatoria de precios; en el control privado de recursos estratégicos; en la restricción de la democracia, la autonomía y la autorrealización en el centro de trabajo; y un largo etcétera. Así, las grandes desigualdades que observamos en nuestras sociedades de tipo *winner-takes-all* (Frank y Cook, 1995) se hallan estrechamente vinculadas a grandes procesos de concentración del poder económico que, a su vez, conllevan grandes diferencias en términos de capacidad de incidencia en la conformación de la naturaleza del espacio social y económico en el que

nuestras vidas se desarrollan o deberían poder desarrollarse. En este contexto, una base económica como la renta básica, al garantizar la existencia material del conjunto de la ciudadanía –en el caso, claro está, de que tal renta básica sea de una cuantía por lo menos equivalente al umbral de la pobreza–, coadyuva a reequilibrar parcialmente la situación, mejorando la posición de los más vulnerables frente a la posibilidad de interferencias arbitrarias y de todo tipo de relaciones de dominación. No obstante, una medida de este tipo resulta a todas luces insuficiente en una sociedad en la que ciertos actores y grupos de actores logran hacerse con niveles desproporcionados de poder económico que los habilitan para determinar unilateral y arbitrariamente mercados y economías enteras y, en definitiva, los modos de vida del conjunto de la población. Por ello, la libertad republicana exige mecanismos adicionales que, sin socavar el papel que juegan los incentivos en el seno de economías complejas y diversas, permitan controlar ciertas prácticas de los agentes económicos más poderosos.

Existen dos tipos de «techos» capaces de contener el potencial liberticida de las grandes desigualdades económicas. El primero lo constituyen todas aquellas medidas de carácter «regulador» orientadas a evitar que determinadas prácticas asociadas a la presencia del dinero y del mercado penetren en esferas de la vida social que se estime que han de quedar libres de toda lógica venal o mercantil. Tales medidas, auténticas formas de «bloqueo del intercambio» (Walter, 1983)²², permiten la presencia

de desigualdades económicas, pero imponen un techo regulador que restringe al abanico de cursos de acción al alcance de aquellos agentes que han logrado acumular grandes cantidades de riqueza y poder económico, lo que puede tener importantes efectos en términos de reducción de la capacidad de interferencia arbitraria por parte de tales agentes en las vidas de los demás ciudadanos. De hecho, sociedades como la norteamericana poseen una larga historia de regulaciones orientadas a evitar que los actores sociales y económicos más poderosos erosionen la libertad de los ciudadanos menos favorecidos (Sunstein, 1993). Pensemos, sin ir más lejos, en las regulaciones introducidas durante la llamada «era progresista» y, también, durante la Administración Roosevelt, regulaciones que tenían como objetivo el fortalecimiento de las bases económicas de la democracia y que pasaban por restringir institucionalmente el conjunto de oportunidades de los actores más poderosos, potenciales «monarcas económicos» (Beard y Beard, 1939).

El segundo tipo de «techo» consiste en limitar de forma directa el alcance de las desigualdades económicas. Sin tener por ello que mantener compromiso alguno con un principio de estricta igualdad de recursos, los republicanos tienen razones para mostrarse preocupados por la naturaleza y el funcionamiento de una sociedad en la que un «empleador» gane, por ejemplo, 150 veces lo que gana su empleado medio. Este no es el lugar para analizar detenidamente las ventajas e inconvenientes de cada uno de estos tipos de «techo». Además, los republicanos deberían po-

der optar por aquel de ellos –o por aquella combinación de ellos– que mejor funcione en una sociedad determinada. Sin embargo, parece razonable pensar que, siempre que haya espacio para que opere en una medida razonable la lógica de los incentivos y para la proliferación de proyectos productivos de índole bien diversa, una estrategia *rousseauniana* consistente en evitar *ex-ante* la formación de grandes concentraciones de poder económico y la consiguiente consolidación de grandes desigualdades de ingresos y de riqueza puede ser preferible, normativa y político-institucionalmente, a cualquier intento de reducir *ex-post* las consecuencias negativas de tales desigualdades en términos de deterioro de las libertades individuales y colectivas (Rousseau, 2010). En cualquier caso, nada en nuestro examen del modelo de Alaska anima a pensar que debamos comprometernos necesariamente con un camino u otro. Lo único que interesa subrayar en este punto es que, a nuestro modo de ver, la libertad republicana exige no sólo una base económica, sino también un sólido techo económico.

Sea como sea, ¿qué efectos tiene la toma en consideración del requisito republicano de un techo económico en nuestra evaluación del modelo de Alaska? Una respuesta posible a este interrogante podría consistir en afirmar que esta cuestión es irrelevante, porque el PFD está relacionado sólo con el objetivo de la base económica, de modo que su naturaleza y funcionamiento es independiente del hecho de que se introduzca o no un techo económico de un tipo o de otro. En efecto, los defensores del mo-

delo de Alaska podrían sostener que éste se mantiene deliberadamente agnóstico con respecto a la necesidad o no de un techo económico, y que si los republicanos consideran oportuno introducirlo, deberán fundamentar dicha opción en planteamientos que queden aparte: bien mirado, nada del modelo de Alaska les impide hacerlo. Esta respuesta puede parecer a primera vista plausible, pero si analizamos con esmero, desde la perspectiva del republicanismo, el vínculo que opera entre la base y el techo económicos, nos percataremos de la necesidad de plantear dos importantes problemas al respecto.

En primer lugar, consideremos una cuestión a la que ya se hizo mención en el epígrafe anterior: el *valor* de la base económica depende del contexto político-institucional en el que el PFD se implanta. Pues bien, la presencia o no de un techo económico, así como la naturaleza del mismo, constituye un elemento decisivo en la conformación de dicho contexto. En efecto, el interés normativo y político-práctico que los republicanos otorgarán a una base económica instituida alrededor de una asignación como el PFD dependerá en gran medida del efecto que éste tenga en la correlación de fuerzas –en el poder de negociación– que medie entre los distintos (grupos o *clases* de) ciudadanos. Y en este punto la cuestión del techo juega un papel crucial, pues una sociedad en la que todos los ciudadanos tengan la existencia material garantizada pero en la que los (grupos de) actores económicos más poderosos logren retener su capacidad de controlar social y económicamente los modos de vida de los demás distará

de constituir un escenario elementalmente libre en términos republicanos. En tales situaciones, la libertad republicana otorgada por la base económica será, en el mejor de los casos, imperfecta, con lo que los republicanos deberán explorar otras opciones más eficaces que puedan conferir niveles más altos de libertad. En definitiva, si tomamos en consideración la inversión de tiempo, esfuerzo, capital político y, por supuesto, recursos económicos que supone la institución de un suelo material básico, nos percataremos de la necesidad de que tal inversión surta los mayores y más fructuosos efectos posibles: ¿podría ser más conveniente que los recursos necesarios para introducir una renta básica del tipo del PFD de Alaska se emplearan en otro tipo de políticas en caso de que no contemos con la seguridad de que podremos llegar a imponer regulaciones *à la* Roosevelt y/o restricciones antiacumulatorias *à la* Rousseau? En suma, fracasar en el intento de establecer el «techo» puede conllevar un elevado coste de oportunidad, visto lo poco que pueden ofrecer para el progreso de la libertad republicana los recursos necesarios para constituir ese «suelo» desprovisto de «techo» en comparación con lo mucho que (quizás) podrían ofrecer esos mismos recursos en caso de que fueran empleados en otro tipo de políticas (quizás) más eficaces para la lucha contra la dominación. Sin duda, tales consideraciones distan de apuntar a cuestiones triviales que los republicanos puedan obviar tranquilamente: bien al contrario, tienen un efecto directo e inmediato en las *razones republicanas* para defender o no una propuesta como la renta básica.

En segundo lugar, los defensores del modelo de Alaska, frente a tales consideraciones, podrían sugerir la adopción de una estrategia gradual consistente en introducir primero una base económica sustancial, para proceder después, y sólo después, a complementar dicho suelo construyendo un robusto techo regulador –*à la* Roosevelt– o igualitarista –*à la* Rousseau–. Al fin y al cabo –podrían argumentar–, una vez asumido que el PFD es compatible con la presencia de un techo económico, los republicanos siempre tendrán la opción de tratar de promover integralmente su libertad como no-dominación a través de una secuencia doble que pase por añadir a la base económica el techo por el que también abogan. Esta respuesta es plausible siempre que asumamos que la base y el techo son totalmente independientes, esto es, siempre que asumamos que no existen ni efectos que los vinculen ni formas de *path dependence* de ningún tipo. Y lo cierto es que las cosas difícilmente serán así. De hecho, existen buenas razones para pensar que la naturaleza institucional del modelo de Alaska tiene importantes efectos en las oportunidades políticas de construir un techo económico robusto. Tal como Scott Goldsmith ha mostrado con perspicacia, el PFD se convirtió enseguida en un estipendio vivido como un derecho meramente individual pasivamente recibido y no como algo que la comunidad política o el Estado distribuye en un sentido activo (Goldsmith, 2005, 2012). En efecto, lo que parece que ha ocurrido en Alaska es que el PFD ha alimentado una concepción de la política económica de carácter marcadamente libertario que

por un lado establece que es legítimo gravar el uso de los recursos naturales de propiedad común y distribuir individualmente la recaudación entre el conjunto de la ciudadanía, pero que por el otro postula que hay que contemplar con la mayor de las cautelas cualquier forma de redistribución económica directa basada en figuras tributarias de carácter general, así como cualquier intento de regular la economía con arreglo a criterios de justicia (re)distributiva. Se trata de una concepción libertaria de la política pública que, como puede observarse, no sólo favorece que la justificación de la base económica sea independiente de la del techo, sino que, además, conlleva que la defensa de la base entre en contradicción con la del techo. Huelga decir que tales planteamientos están inherentemente reñidos con la perspectiva teórica y política del republicanismo, lo que ofrece una nueva razón para que los republicanos observen el modelo de Alaska con prudente cautela.

Obviamente, conviene no llevar los argumentos demasiado lejos: bien mirado, puede que los republicanos, en un plano de análisis estrictamente práctico, no tengan motivos para oponerse a la institución de un PFD, incluso en ausencia de un techo económico. Ello es así especialmente en el caso de que las perspectivas de que a corto o medio plazo se puedan introducir otro tipo de medidas de carácter transformador sean poco favorables. Pero que no haya confusión: en la medida en que la falta de un techo económico erosione decisivamente la capacidad de la base económica para promover la libertad republi-

cana, las razones que puedan mover a los republicanos a apoyar la introducción del PFD difícilmente serán *razones republicanas*.

5. ¿Mecanismos de control democrático?

Una tercera fuente de dificultades que la tradición republicana puede identificar en el modelo de Alaska tiene que ver, no ya con aspectos distributivos en sentido estricto, sino con la cuestión, de alcance más general, de la presencia o no de un marco político abiertamente democrático para la constitución y administración del sistema. Tal como Widerquist y Howard (2012b) exponen, el punto de partida del APF es la idea de un recurso de propiedad *colectiva* a partir del cual se constituye un fondo de riqueza soberano poseído *en común* por parte de todos los miembros de la sociedad. Sin embargo, tal como Goldsmith muestra, los orígenes cívico-políticos del PFD han sido altamente cuestionados por sus propios beneficiarios, quienes prefieren verlo como un derecho individual que es preciso resguardar y poner a salvo de la (supuestamente) tornadiza y caprichosa esfera política (Goldsmith, 2005, 2012). Así, las dificultades existentes a la hora de dar cobijo al APF en el seno de un marco político-institucional dinámico y participativo ponen en evidencia la naturaleza abiertamente individualista del (libertariano) modelo de Alaska, y plantean importantes problemas para la adopción del mismo por parte del republicanismo, el cual participa de una concepción de

la sociedad y de la política como un proyecto de auto-determinación colectiva. Para entender cabalmente el problema que se nos plantea, conviene tomar en consideración una distinción central en el concepto de propiedad, a saber: la que establece una línea de demarcación entre el *beneficio* y el *control*. El propietario legítimo de un recurso puede obtener todos los *beneficios* del mismo sin por ello tener un *control* pleno del modo en que dicho recurso es utilizado, del modo en que se expiden los permisos para su explotación, del modo en que es vendido, etc. (Grey, 1980; Fama y Jensen, 1983). Pues bien, cuando los defensores del modelo de Alaska hablan de «propiedad común», restringen la idea de propiedad a la cuestión de la percepción del *beneficio* derivado del recurso, y desatienden por completo la dimensión del *control* del recurso. Y lo cierto es que, cuando se plantea la constitución política de un fondo de riqueza soberano como el APF, hay que tomar tres decisiones fundamentales que se hallan estrechamente vinculadas a la dimensión del control: qué recursos se extraen o se permite que manos privadas extraigan; en qué medida se grava el recurso en cuestión; y de qué modo se asigna la recaudación resultante. A nuestro modo de ver, la ciudadanía de Alaska cuenta con escasa –si no nula– capacidad de control democrático sobre estas tres decisiones –quizás tenga sólo la posibilidad de ejercer cierto (limitado) control «virtual» sobre el tercer aspecto, esto es, sobre el modo en que se asigna la recaudación²³–. Del mismo modo que el APF se halla constitucionalmente protegido a través de una es-

tricta «regla de prudencia en la inversión» que los órganos de gobierno del APF institucionalizaron en los orígenes del sistema, el PFD se encuentra también fuertemente protegido, en este caso a través de un derecho de veto colectivo en virtud del cual los beneficiarios impiden cualquier cambio en el funcionamiento del modelo que pueda tener algún efecto en la magnitud de sus percepciones actuales o futuras (Goldsmith, 2005, 2012). Desde la perspectiva de la teoría republicana de la democracia, el margen de maniobra del que gozan los ciudadanos, que se limita a los citados mecanismos, resulta restrictivo en demasía. En efecto, una sociedad democrática debería incrementar las posibilidades al alcance de los ciudadanos en punto a determinar colectivamente qué recursos naturales se gravan, qué parte de la recaudación obtenida ha de ser asignada bajo la forma de dividendos individuales, a través de qué procedimientos deben los individuos percibir tales asignaciones –una vez al mes, una vez al año, una vez en la vida bajo la forma de un capital básico, etc.–²⁴. En definitiva, resulta obvio que una gobernanza democrática de este tipo implica la adopción de una perspectiva político-institucional radicalmente distinta de la que gobierna el actual modelo de Alaska, que ve el PFD como un derecho natural estrictamente privado e individual que ha de quedar desvinculado de la esfera política a toda costa.

Karl Widerquist propone un cambio en el modelo que permitiría incrementar el control de los ciudadanos sobre su participación de los recursos comunes. Convirtiendo el PFD en lo que él deno-

mina «Cuentas de Capital Ciudadanas» (en inglés, «Citizens Capital Accounts», CCA), se ofrecería a cada ciudadano un mayor control sobre la gestión de su participación y sobre el uso del dividendo resultante. Al decir de Widerquist, se trataría de que cada niño recibiera, en el momento de su nacimiento, unas participaciones de un fondo de propiedad y gestión gubernamental consistente en inversiones diversificadas como acciones, bienes inmuebles, materias primas y bonos estatales. La característica básica de las CCA sería la siguiente. El propietario de la cuenta –es decir, el ciudadano– tendría acceso sólo a los rendimientos de su cuenta, no al principal. Ahora bien, el propietario –el ciudadano– tendría el derecho a retirar los rendimientos disponibles del modo que más le placiera: una vez al año, mensualmente, semanalmente, diariamente, etc. De hecho, también podría optar por no retirarlos y dejar así que se fuesen acumulando hasta cierta fecha futura. En cualquier caso, una cantidad fija de los rendimientos debería ser reinvertida, lo que aseguraría que el principal incrementase cada año. En el momento de la muerte del ciudadano, la totalidad del principal –pero no los rendimientos disponibles– sería depositada en un fondo nacional destinado a financiar las cuentas de la siguiente generación, y los rendimientos disponibles en la cuenta del finado pasarían a formar parte de su herencia y serían gravados y transmitidos a los herederos de acuerdo con lo establecido por la ley tributaria (Widerquist, 2012).

La tradición republicana no puede sino aplaudir el incremento del control y de la responsabilidad que supondría un

modelo como el de las CCA. Sin embargo, quienes participan de dicha tradición se ven obligados a señalar que las CCA seguirían siendo un modelo insuficiente en términos de control democrático pleno, pues se centraría sólo en la última decisión –la forma en que se reparten los rendimientos– y, en cambio, dejaría fuera del ámbito de lo debatible cuestiones tan importantes como qué recursos hay que explotar y en qué grado conviene gravarlos impositivamente. Huelga decir que éstas son decisiones políticas cruciales que afectan profundamente a la naturaleza y al funcionamiento de la comunidad política, por lo que deberían ser objeto de autodeterminación colectiva y de férreo control democrático. Además, la ausencia de una perspectiva genuinamente democrática sobre estas cuestiones es difícil de entender vista la naturaleza de la nueva agenda medioambiental global. En efecto, como se ha dicho ya, una forma sencilla de incrementar la cuantía del PFD sería la explotación de más (tipos de) recursos, pero ello podría entrar en conflicto con otros valores –fundamentalmente medioambientales–, por lo que, en lugar de quedar totalmente aislado de la esfera política, debería ser objeto de un debate público dinámico y sostenido a lo largo del tiempo en el que todas las voces fueran escuchadas²⁵.

Una perspectiva que deja el APF fuera del ámbito de lo político, como ocurre actualmente, o que se limita a ofrecer una cierta mejora en el control de las participaciones individuales pero que coarta el poder de decisión de la gente con respecto a las grandes cuestiones relativas a la extracción y al gravamen

de los recursos, como ocurre en el modelo propuesto por Widerquist, limita extraordinariamente la capacidad de la comunidad política de determinar colectivamente qué hacer con los recursos que posee en régimen de propiedad común. De acuerdo con el republicanismo, este control democrático es esencial, pues el ámbito político es el espacio en el que los individuos se constituyen como ciudadanos comprometiéndose con el proyecto colectivo de instituir aquellos medios institucionales que puedan proteger la libertad como no-dominación de todos y cada uno de ellos (Pettit, 1997). En una misma dirección, Erik Olin Wright (2006: 6) ha sugerido que la renta básica puede «fortalecer el poder de la sociedad civil en punto a definir las prioridades en el uso del excedente social y en la organización de la actividad económica». La tradición republicana propone un amplio abanico de mecanismos institucionales para la mejora del control democrático, sea en la esfera electoral, es decir, a través de formas de representación política tan perfeccionadas como sea posible, sea en la esfera de la «contestación», esto es, a través de una gran variedad de procedimientos no electorales como los movimientos sociales y las asambleas y tribunales para la expresión pública y canalización institucional de las razones e intereses del conjunto de la ciudadanía²⁶. Las soluciones prácticas son abundantes, pero en ausencia de un compromiso claro con el control democrático de *todos* los aspectos del modelo de Alaska –extracción, gravamen impositivo y distribución–, los republicanos no pueden sino mostrarse escépticos ante

la viabilidad del modelo dentro y fuera de Alaska.

6. Conclusiones

En este artículo, hemos querido analizar críticamente las ventajas e inconvenientes del modelo de Alaska desde la perspectiva republicana, que se compromete de forma fundamental con la garantía de la libertad como no-dominación de los ciudadanos. Pese a que de entrada parece altamente prometedor, el modelo de Alaska presenta por lo menos tres conjuntos de problemas que deberían preocupar a los defensores republicanos de la renta básica: la falta de una base económica sustancial, la falta de un sólido techo económico y la falta de mecanismos de control democrático sobre los procesos de extracción, imposición tributaria y distribución de los recursos naturales. Creemos que estas tres cuestiones obligan a los republicanos a andarse con cautela a la hora de enjuiciar el modelo de renta básica actualmente existente en Alaska y, también, a la hora de plantear la posibilidad de introducirlo en otras partes del mundo.

Tal como hemos observado a lo largo del artículo, una cosa es adoptar una política que mejore el bienestar de la gente –lo cual constituye, sin lugar a dudas, un objetivo loable– y otra, bien distinta, introducir una política que amplíe significativamente su libertad republicana. Y cuando uno se compromete con el más exigente objetivo de promover la libertad republicana de la gente, debe estar constantemente en busca de polí-

ticas alternativas que favorezca el mayor nivel posible de libertad republicana para el mayor número de personas. En ausencia de signos claros con respecto a las posibilidades de que el modelo de Alaska amplíe de modo efectivo y genuino la libertad como no-dominación del conjunto de la ciudadanía, el apoyo que los republicanos puedan dar a dicho modelo debe ser provisional y contingente. Ello es así, sobre todo, ante la evidencia de que la institución del modelo de Alaska requiere una inversión considerable de tiempo, esfuerzo, capital político y recursos económicos, lo que implica la presencia de importantes costes de oportunidad. Y tales costes de oportunidad pueden convertirse en prohibitivos cuando la base económica obtenida a través del modelo de Alaska no logra garantizar los niveles de independencia socioeconómica que son nece-

sarios para el robustecimiento de la libertad republicana. Por si ello fuera poco, las cosas se complican todavía más cuando se hace patente que el modelo presenta potenciales efectos negativos derivados del hecho de que constituye un esquema que lleva de la mano una cultura demasiado apolítica en la que brilla por su ausencia la cuestión del control democrático y colectivo del uso de los recursos comunes de los que emanan los pagos que los individuos reciben. Así las cosas, cuando se toman en consideración las razones específicamente republicanas que nos podrían llevar a adoptar un modelo como el de Alaska, se pone de manifiesto que la perspectiva republicana presenta condiciones más restrictivas que las que establecen muchos de los que incansablemente defienden la vía de Alaska hacia una sociedad más libre e igualitaria.

Bibliografía

Ackerman B. y Alstott, A. (1999): *The Stakeholder Society*, New Haven: Yale University Press.

Arneson, R. (1995): «Against 'Complex' Equality», en D. Miller y M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford: Oxford University Press.

Arneson, R. (2010): «Self-Ownership and World Ownership: Against Left-Libertarianism», *Social Philosophy & Policy*, 27(1), pp. 168-194.

Barry, B. (1995): «Spherical Justice and Global Injustice», en D. Miller y M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford: Oxford University Press.

Barry, B. (2005): *Why Social Justice Matters*, Cambridge: Polity Press.

Beard, C.A. y Beard, M.R. (1939): *America in Midpassage*, Nueva York: Macmillan.

Birnbaum, S. y Casassas, D. (2008): «Social Republicanism and Basic Income», en D. Leighton y S. White (eds.), *Building a Citizen Society: The Emerging Politics of Republican Democracy*, Londres: Lawrence & Wishart.

Bollier, D. (2006): «Using Stakeholder Trusts to Reclaim Common Assets», en W. Paxton y S. White (eds.), *The Citizen's Stake: Exploring the Future of Universal Asset Policies*, Bristol: Policy Press.

- Carter, I. (2012): «Left-libertarianism and the Resource Dividend», en K. Widerquist y M. Howard (eds.), *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*, Basingstoke: Palgrave.
- Carter, I., Kramer, M. y Steiner, H. (eds.) (2007): *Freedom: A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell.
- Casassas, D. (2007): «Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Societies», *Basic Income Studies*, 2(2), pp. 1-7.
- Casassas, D. (2010): *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, Barcelona: Montesinos.
- Cohen, G.A. (1995): *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Daniels, N. (1989): «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford: Stanford University Press.
- Domènech, A. y Raventós, D. (2007): «Property and Republican Freedom: An Institutional Approach to Basic Income», *Basic Income Studies*, 2(2), pp. 1-8.
- Dowding, K., De Wispelaere, J. y White, S. (2003): «Stakeholding. A New Paradigm in Social Policy», en K. Dowding, J. De Wispelaere y S. White (eds.), *The Ethics of Stakeholding*, Basingstoke: Palgrave.
- Esping-Andersen, G. (1990): *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity Press.
- Fama, E.F. y M.C. Jensen (1983): «Separation of Ownership and Control», *Journal of Law and Economics*, 26, pp. 301-325.
- Frank, R. y Cook, P.J. (1995): *The Winner-Take-All Society. Why the Few at the Top Get So Much More Than the Rest of Us*, New York: Free Press.
- Freeman, S. (2001): «Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View», *Philosophy & Public Affairs*, 30(2), pp. 105-151.
- Goldsmith, S. (2005): «The Alaska Permanent Fund: An Experiment in Wealth Distribution», en G. Standing (ed.), *Promoting Income Security as a Right. Europe and North America*, Londres: Anthem Press.
- Goldsmith, S. (2012): «The Economic and Social Impacts of the Permanent Fund Dividend on Alaska», en K. Widerquist y M. Howard (eds.), *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*, Basingstoke: Palgrave.
- Goodhart, M. (2007): «None So Poor that He is Compelled to Sell Himself: Democracy, Subsistence and Basic Income», en S. Hertel y L. Minkler (eds.), *Economic Rights: Conceptual, Measurement and Policy Issues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grey, T. (1980): «The Disintegration of Property», en J.R. Pennock y J.W. Chapman (eds.), *NOMOS XXII: Property*, Nueva York: New York University Press.
- Griffin, C. (2012): «Stakeholding Through the Permanent Fund Dividend: Fitting Practice to Theory», en K. Widerquist y M. Howard (eds.), *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*, Basingstoke: Palgrave.

- Haagh, L. (2011): «Basic Income, Social Democracy and Control over Time», *Policy & Politics*, 39(1), pp. 43-66.
- Harrington, J. (1992) [1656]: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. a cargo de J.G.A. Pocock, Nueva York: Cambridge University Press.
- Howard, M. (2012): «A Cap on Carbon and a Basic Income: A Defensible Combination in the U.S.?», en K. Widerquist y M. Howard (eds.), *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*, Basingstoke: Palgrave.
- Meade, J. (1964): *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Londres: Allen Unwin.
- Murray, C. (2006): *In Our Hands: A Plan to Replace the Welfare State*, Washington D.C.: AEI Press.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Otsuka, M. (2003): *Libertarianism Without Inequality*, Oxford: Oxford University Press.
- Paine, T. (1997) [1797]: «Agrarian Justice», en B. Kuklick (ed.), *Thomas Paine: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (1993): *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, Nueva York: Oxford Univ. Press.
- Pettit, P. (1997): *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Nueva York: Oxford University Press.
- Pettit, P. (1999): «Republican Freedom and Contestatory Democratization», en I. Shapiro y C. Hacker-Cordón (eds.), *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (2000): «Democracy, Electoral and Contestatory», *Nomos*, 42, pp. 105-44.
- Pettit, P. (2001): *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2003): «Agency-freedom and Option-freedom», *Journal of Theoretical Politics*, 15(4), pp. 387-403.
- Pettit, P. (2006): «Freedom in the Market», *Politics, Philosophy and Economics*, 5(2), pp. 131-149.
- Pettit, P. (2008): «Three Conceptions of Democratic Control», *Constellations*, 15(1), pp. 46-55.
- Pettit, P. (2009): «Varieties of Public Representation», en I. Shapiro *et al.* (eds.), *Political Representation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Raventós, D. (2007): *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*, Londres: Pluto Press.
- Raventós, D. y Casassas, D. (2004): «La Renta Básica y el poder de negociación de 'los que viven con permiso de otros'», *Revista Internacional de Sociología*, 34.
- Rawls, J. (1993): *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999) [1971]: *A Theory of Justice* (edición revisada), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rousseau, J.J. (2010) [1754]: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid: Tecnos.
- Skinner, Q. (1992): «On Justice, the Common Good, and the Priority of Liberty», en C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londres/N. York: Verso.
- Skinner, Q. (1998): *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Sunstein, C. (1993): *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vallentyne, P. (2003): «Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance and Leximin», en A. Reeve y A. Williams (eds.), *Real Libertarianism Assessed*, Basingstoke: Palgrave.
- Vanderborght, Y. y Van Parijs, P. (2005) : *L'allocation universelle*, París: La Découverte.
- Van Donselaar, G. (2008): *The Right to Exploit*, Nueva York: Oxford University Press.
- Van Parijs, P. (1995): *Real Freedom for All: What (if anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, J. (1988): *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon Press.
- Walzer, M. (1983): *Spheres of Justice*, Nueva York: Basic Books.
- White, S. (2011): «Basic Income versus Basic Capital: Can We Resolve the Disagreement?», *Policy and Politics*, 39 (1), pp. 67-81.
- Widerquist, K. (2012): «Citizens Capital Accounts», en K. Widerquist y M. Howard (eds.), *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*, Basingstoke: Palgrave.
- Widerquist, K. y Howard, M. (eds.) (2012a): *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*, Basingstoke: Palgrave.
- Widerquist, K. y Howard, M. (2012b): «Introduction: Success in Alaska», en K. Widerquist y M. Howard (eds.), *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*, Basingstoke: Palgrave.
- Winter, S. (2012): «Climate Change, Complicity, and Compensation», en K. Widerquist y M. Howard (eds.), *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*, Basingstoke: Palgrave.
- Wolff, J. (1991): *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Cambridge: Polity Press.
- Wright, E.O. (2006): «Basic Income as a Socialist Project», *Basic Income Studies*, 1(1), pp. 1-11.

Notas

¹ El pago más reciente, satisfecho en octubre de 2010, alcanzó los 1.281 dólares por persona. Sin embargo, la cuantía del subsidio puede fluctuar considerablemente como consecuencia de la evolución del valor de los ingresos del APF (<<http://www.apfc.org>>). Para un análisis pormenorizado de la historia, la estructura y el funcionamiento del APF y del PFD, véanse Goldsmith (2005, 2012).

² Se ha llegado a afirmar que el PFD es la causa de que Alaska se haya convertido en el estado más igualitario de Estados Unidos (Vanderborght y Van Parijs, 2005: 25). En nuestra opinión, a pesar de la evidencia de ciertos efectos igualadores del PFD en los niveles de renta después de impuestos, el sostén empírico de dicha afirmación sigue siendo débil.

³ Para una visión general de posibles justificaciones alternativas del modelo de Alaska, véase Widerquist y Howard (2012b).

⁴ Sobre la cláusula lockeana, véase especialmente Nozick (1974). Para debates posteriores al respecto, véanse Waldron (1988) y Wolff (1991).

⁵ Para un análisis crítico de este punto, véanse Arneson (2010) y Carter (2012). Como es sabido, Philippe Van Parijs, el más renombrado defensor de la renta básica, se refiere a su particular versión del libertarismo de izquierdas como «libertarismo real» (Van Parijs, 1995).

⁶ Véase Van Donselaar (2008) para una posible complicación de este argumento.

⁷ Para una caracterización alternativa del libertarismo y para una defensa libertariana del reparto del valor de los recursos naturales que no se basa en la idea de la propiedad común de los mismos, véase Carter (2012).

⁸ Hemos utilizado aquí la traducción castellana de Antoni Domènech para Paidós (Barcelona, 1999, pp. 81-2).

⁹ El liberalismo, incluidas sus vertientes igualitarias, también se compromete con la

noción de libertad como no-interferencia. En realidad, el hecho de que el libertarismo deba ser visto o no como una subespecie del liberalismo es algo que ha generado cierta controversia. Philip Pettit (1997) ha sugerido que, en lo que respecta a su comparación con el republicanismo, liberalismo y libertarismo pueden ser equiparados. En cambio, Samuel Freeman (2001) considera, como el propio Rawls (1993), que liberalismo y libertarismo tienen poco en común. En este capítulo dejamos de lado la perspectiva liberal, para centrarnos exclusivamente en la republicana.

¹⁰ Los republicanos comparten con los libertarios esta concepción «social» (o *agency-based*) de la libertad, pues ambos asocian la ausencia de libertad a actos perpetrados por los demás; pero así como los libertarios se centran en la interferencia, los republicanos se muestran preocupados ante la dependencia.

¹¹ Posteriormente, la idea de una democracia de propietarios fue adoptada por John Rawls (1999). Para un análisis del sentido normativo y de las implicaciones institucionales del proyecto de una democracia de propietarios, véase Birnbaum y Casassas (2008).

¹² Para un análisis republicano de la «renta básica» propuesta por Thomas Paine, véase Raventós (2007).

¹³ Para un análisis de posibles justificaciones normativas de distintos esquemas de política fiscal realizadas de acuerdo con el principio de auto-propiedad, véase Vallentyne (2003).

¹⁴ Por supuesto, puede ocurrir que, en tanto que individuos, algunos libertarios de izquierdas se muestren profundamente preocupados por la pobreza y decidan pasar a la acción para reducirla. Pero ello equivale a la caridad, no al tipo de lucha sistemática contra la pobreza, como una cuestión de derecho, que los republicanos exigen. La teoría política libertariana, la de derechas y la de

izquierdas, poco tiene que decir del hecho de que algunos vivan sus vidas en condiciones de pobreza extrema.

¹⁵ Sin ir más lejos, de ahí el sugerente subtítulo de la monografía de Philip Pettit (1997) sobre el republicanismo: «Una teoría sobre la libertad y el gobierno».

¹⁶ Como es bien sabido, la importancia de establecer una base o suelo económico atraviesa el conjunto del debate sobre la renta básica.

¹⁷ Curiosamente, cuando se afirma que el PFD ha hecho de Alaska el estado más igualitario de Estados Unidos, no se presta atención alguna a la cuestión de la (des)igualdad de género en el acceso a la renta o a las oportunidades de empleo.

¹⁸ Sobre patrones de gasto del PFD, véase el análisis de la evidencia disponible que se ofrece en Goldsmith (2005).

¹⁹ Pese a que Goldsmith (2012) está en lo cierto cuando señala que existe un buen número de mecanismos a través de los cuales la certeza de un flujo regular de renta puede tener importantes efectos positivos en ciertos grupos sociales —especialmente en las comunidades rurales del estado—, nuestra preocupación con respecto a la cuantía satisfecha se mantiene intacta: la magnitud de la base económica que confiere el PFD es demasiado reducida para que tenga un impacto significativo en términos de libertad republicana.

²⁰ Ello nos permite afirmar que los defensores republicanos de la renta básica manejan unos requisitos más restrictivos que los propuestos por Philippe Van Parijs en su análisis del nivel deseable de la renta básica. Se-

gún Van Parijs (1995), la renta básica debería situarse en su nivel más alto sostenible. Según los republicanos, en cambio, en caso de que el «nivel más alto sostenible» sea demasiado bajo, puede tener sentido plantear la posibilidad de no emplear el capital político necesario para introducir una renta básica de dicho nivel, en especial cuando se sabe que existen otras medidas que pueden promover la libertad republicana en mayor medida que esa renta básica de escasa cuantía.

²¹ Para una defensa de la segunda opción, véase especialmente Murray (2006).

²² Para un análisis crítico, véanse Arneson (1995) y Barry (1995, 2005).

²³ Nótese que el «control virtual» es perfectamente aceptable desde una óptica republicana (Pettit, 2008, 2009).

²⁴ Goldsmith (2005: 558) explica que en algún momento se consideró la posibilidad de liquidar el APF «distribuyendo entre todos los residentes la recaudación de modo equitativo a través de un único pago de 40.000 dólares». Dicha propuesta fue desestimada. Para un análisis de las ventajas e inconvenientes de concebir el PFD como una renta básica o como un capital básico, véase Griffin (2012). Para un análisis general de la propuesta del capital básico, véanse Ackerman y Alstott (1999), Dowding, De Wispelaere y White (2003) y White (2011).

²⁵ Winter (2012) ofrece una crítica radical del uso de impuestos sobre recursos naturales por los efectos nocivos que ello puede tener sobre el medioambiente. Howard (2012), en cambio, aboga por la opción contraria, esto es, por defender tales figuras impositivas.

LOS PROGRAMAS DE TRANSFERENCIAS MONETARIAS CONDICIONADAS EN AMERICA LATINA Y LAS PERSPECTIVAS DE LA RENTA BÁSICA O INGRESO CIUDADANO

UN ANÁLISIS EN BASE A LOS PROGRAMAS «*BOLSA FAMÍLIA*»
DE BRASIL Y «*ASIGNACIÓN UNIVERSAL POR HIJO PARA
PROTECCIÓN SOCIAL*» DE ARGENTINA

THE PROGRAMS OF CASH TRANSFERS CONDITIONED
IN LATIN AMERICA AND THE PROSPECTS OF BASIC
INCOME OR INCOME CITIZEN

AN ANALYSIS ON THE BASIS OF PROGRAMS «*BAG OF FAMILY*» OF
BRAZIL AND «*UNIVERSAL ALLOCATION BY SON*» OF ARGENTINA

Rubén M. Lo Vuolo¹
**Centro Interdisciplinario para el Estudio de
Políticas Públicas, Buenos Aires, Argentina**

Recibido: julio de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

*«Los ideales que terminan siendo lucrativos vuelven,
según los recursos morales de cada uno,
infames o culposos a los que, desinteresadamente al principio,
se empeñaron en ponerlos en práctica»*

(Juan José Saer, *La Grande*)

Palabras clave: renta básica, ingreso ciudadano, transferencias monetarias, distribución del ingreso
Keywords: basic income, citizen intake, monetary transfers, income distribution

Resumen: En América Latina se han diseminado numerosos programas de «Transferencias Monetarias Condicionadas» [*Conditional Cash Transfer Programs*] dirigidos a las personas económicamente dependientes (niñas, niños y adolescentes, como también personas en edad laboralmente pasiva). Para algunos, estas transferencias representan un primer paso en dirección a la renta básica. Sin embargo, hay muchos elementos para poner en duda esta expectativa. Por ejemplo: ¿se puede llegar a políticas universales e incondicionales a partir de programas focalizados y condicionados?; Aquí se discute estos y otros interrogantes a la luz de la experiencia del *Programa Bolsa Familia* de Brasil y el beneficio de *Asignación Universal por Hijo* de Argentina.

Abstract: Numerous Conditional Cash Transfer Programs for economically dependent people (children and elderly) are being disseminated in Latin America. For some scholars, these programs should be considered as a first step towards basic income. However, many elements raise doubts about this trend and expectations. For instance, could a universal and unconditional policy be reached coming from conditional targeted programs? Here the Latin American road to BI is discussed considering mainly two programs: the Brazilian *Bolsa Família* and the *Asignación Universal por Hijo* recently approved in Argentina.

1. El campo de debate de la Renta Básica o Ingreso Ciudadano en América Latina

La conformación del campo de debate de la propuesta del Renta Básica, Ingreso Básico o Ingreso Ciudadano (IC) en América Latina difiere en ciertos aspectos del originalmente pensado por los promotores de esta propuesta en los países centrales. En esta región la propuesta no tiene como referencia de debate a las transferencias de ingresos dirigidas a las personas en edad laboralmente activa (seguros de desempleo, garantías de ingresos mínimos familiares, políticas activas de empleo, etc.), sino más bien a programas cuyo objeti-

vo es transferir recursos monetarios a grupos catalogados como «pobres por insuficiencia de ingresos» y justificados en la presencia de personas en edad económicamente dependiente; esto es, para la niñez en edad «formativa» y para los adultos mayores en edad «laboralmente pasiva».

Hace tiempo venimos sugiriendo que un ingreso universal e incondicional dirigido a la niñez es el mejor modo de introducir en América Latina el debate acerca de la propuesta de IC (Barbeito y Lo Vuolo, 1996; Barbeito y Lo Vuolo, 2009). Los principales argumentos son los siguientes:

- 1) que el reconocimiento de un IC para la Niñez en la práctica incrementa el

ingreso familiar que administran las personas en edad activa.

- 2) que en América Latina la pobreza por ingresos se explica en gran medida por el elevado número de personas económicamente dependientes en las familias de más bajos ingresos.
- 3) que la economía informal representa alrededor de 60% en promedio de la fuerza laboral en la región (Mesa-Lago, 2007) y conforma un particular contexto al momento de discutir las relaciones laborales y los derechos sociales;
- 4) que es muy débil la presencia de seguros de desempleo y de políticas activas de empleo.
- 5) que existe una situación de desigualdad de derechos en la niñez, en tanto en la mayoría de los países de la región se reconocen beneficios de asignaciones familiares para los hijos e hijas en los seguros sociales de los trabajadores asalariados formales, mientras que para el resto no existe cobertura o se pagan beneficios asistenciales de montos menores y bajo múltiples condiciones.

Sin embargo, no cualquier transferencia de ingresos dirigida a la niñez tiene potencial para actuar como un efectivo primer paso en la dirección del IC. La clave para ello es que la transferencia monetaria reúna tres características. La primera, que sea igual para todo el universo de las personas menores de una determinada edad (en general, 18 años según los derechos consagrados en la Convención de los Derechos del Niño)². Esto admite diferencias de montos por tramos de edad y para aquellas perso-

nas con capacidades diferentes que justifican mayores erogaciones.

En segundo lugar, señalamos la importancia de que el impacto distributivo de esta política sea claramente progresivo, en tanto América Latina se caracteriza por su flagrante desigualdad en la distribución del ingreso y por sistemas tributarios altamente regresivos. Para ello el beneficio monetario debe integrarse como un «crédito fiscal» en la declaración del impuesto a los ingresos de las personas (Lo Vuolo et al., 1999, cap. IX). Esto implica la combinación de, al menos, dos reglas técnicas para que quienes tienen ingresos por encima de ciertos límites «devuelvan» por vía tributaria parte o todo el beneficio: i) que el beneficio pagado sea incluido en este tributo en una escala progresiva en relación con los ingresos; ii) que las deducciones permitidas en la declaración del impuesto a los ingresos personales se unifiquen teniendo en cuenta el crédito fiscal que representa el IC³.

En tercer lugar, el IC para la Niñez puede estar sujeto a ciertas obligaciones en relación con el sistema escolar y el de salud, pero no debería tratarse de «condicionalidades punitivas» sino de «co-responsabilidades promocionales». Esto es, niños, niñas y adolescentes no pueden perder el beneficio en caso de incumplimiento, porque son los adultos quienes administran el beneficio y deberían responder por el incumplimiento; asimismo, el Estado está obligado a actuar para remover con acciones específicas los problemas que derivan en incumplimiento de la co-responsabilidad promocional. De este modo el IC a la

Niñez se vuelve un instrumento que promueve el cumplimiento de obligaciones en estas áreas sociales críticas para el desarrollo de la niñez, las cuales están establecidas por otras normas específicas e independientes de la existencia de los programas de transferencia de ingresos.

Si cumpliera con estos tres grupos de reglas operativas, el IC para la Niñez reuniría los presupuestos básicos de la propuesta: universalidad, incondicionalidad (co-responsabilidad promocional) e integración entre el beneficio que se paga y el sistema tributario para garantizar un impacto distributivo que sea progresivo. De lo contrario, una transferencia monetaria dirigida a la niñez vería debilitado su potencial para transformarse en un primer paso en el difícil camino de la legitimación de un IC pleno.

Si bien América Latina muestra avances en el sentido propuesto, en la gran mayoría de los casos no se trata de programas con reglas de accesos universales e incondicionales (o con co-responsabilidades promocionales); mucho menos de beneficios integrados en sistemas tributarios progresivos. Se trata más bien de programas acordes con una visión ortodoxa de la cuestión social cuyos fundamentos están claramente expuestos en el *World Development Report 2006* (World Bank, 2005)⁴. Allí, el Banco Mundial indica que los programas que tienen la mayor «tasa de retorno» son aquellos dirigidos a la niñez con condicionalidades a cargo de sus progenitores. De aquí su apoyo a los programas denominados de «Transferencias Monetarias Condicionadas» (TMC) [*Conditional Cash Transfer Programs*],

cuyo origen suele situarse en el Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá), instalado en México en el año 1997 y que luego se reconvirtió en el Programa Oportunidades⁵.

Según el Banco Mundial, este tipo de programas tiene dos méritos conjuntos: actuar como instrumentos eficaces para reducir en el corto plazo la pobreza por ingresos e incrementar la formación de «capital humano» en el largo plazo como mecanismo para romper el carácter hereditario de la pobreza (World Bank, 2009). Esto se lograría porque: i) se focalizan en familias cuyos ingresos se ubican por debajo de un nivel determinado *ad hoc* y que además tienen personas menores de edad entre sus integrantes; ii) además del nivel de ingresos, condicionan (punitivamente) el cobro de la transferencia monetaria al cumplimiento de ciertas obligaciones, como concurrir al sistema educativo y al sistema de salud.

Los impactos y rendimientos de los programas de TMC son controvertidos. Los más consolidados (por ejemplo, en Brasil y México) declaran alcanzar a la totalidad de los hogares catalogados como indigentes y gran parte de los pobres. En contraste, en la mayoría de los programas en Centroamérica la cobertura no supera al 20% de la población catalogada como pobre. El impacto positivo sobre los ingresos familiares es variado y depende del nivel de los beneficios transferidos, de la cobertura y del «techo» de ingresos propios establecido para tener derecho al beneficio. Los programas más antiguos y estables parecen haber contribuido a mejorar restricciones de liquidez y de acceso al crédito.

to, al tiempo que mejoran el nivel y la calidad de los alimentos consumidos. Asimismo, las condicionalidades en materia de salud y educación se vinculan con mayores tasas de matriculación, aunque no se observarían mejoras sustantivas en los niveles de aprendizaje y estado nutricional de los beneficiarios. No se registran desincentivos a la oferta laboral de la población adulta de los hogares beneficiarios, como así tampoco reducción del trabajo infantil.

Otro proceso interesante en la región es el avance de los programas de pensiones no contributivas para personas en edad pasiva. En la mayoría de los casos, estos beneficios se otorgan a partir de edades superiores a las establecidas para los programas contributivos, son asistenciales y están focalizados mediante test de recursos, de forma tal de no interferir con el «normal» funcionamiento de los regímenes contributivos⁶. Sin embargo, en la región también se registran programas contributivos que tienen un componente no contributivo mayoritario, como es el caso de las pensiones rurales en Brasil y experiencias de pensión universal no contributiva y no focalizada como el programa «Renta Dignidad» de Bolivia (Müller, 2008).

A nivel local, se destaca la experiencia de la Pensión Alimentaria Universal de la Ciudad de México (Duhau, 2009). Este es el programa más afín con los principios del IC pero circunscripto a ese distrito y no integrado a un sistema nacional de pensiones. En cualquier caso, su impacto político es muy fuerte y algunos indican que la experiencia de la ciudad de México ha presionado para la implementación del programa «Setenta

y Más» en la jurisdicción nacional (Yanes, 2011). En cualquier caso, todavía no se observa en la región experiencias donde una «jubilación» o «pensión ciudadana», universal e incondicional actúe como primer pilar de una reforma integral de los sistemas de previsión social, tal y como proponemos en otros trabajos (Lo Vuolo, 2002 y Goldberg y Lo Vuolo, 2006).

Teniendo en cuenta las observaciones previas, me interesa discutir aquí dos tesis en relación con los programas de TMC que justifican una transferencia de ingresos en la presencia de niños, niñas y adolescentes en el hogar. La primera tesis indica que la relación entre estos programas y la propuesta del IC es muy débil. Más allá de ser programas de transferencias de ingresos monetarios dirigidos a la niñez, sus reglas operativas difieren radicalmente de la propuesta de IC: focalización de una población definida por su insuficiencia de ingresos, sanción por incumplimiento de condicionalidades más o menos punitivas y administración independiente del sistema tributario (con baja erogación presupuestaria). Por lo tanto, los programas de TMC no representarían un avance sólido en la dirección de la propuesta del IC, sino más bien alternativas «competitivas» con la misma. De ser así, la consolidación de los programas de TMC puede operar como un freno en el camino hacia políticas universales, incondicionales e integradas a una reforma progresiva del sistema tributario.

La segunda tesis señala que, para avanzar en el sentido que marcan los principios del IC, hay que enfatizar las debilidades de los TMC en tres campos: i) la

focalización por ingresos de las familias (o por otra categoría como la laboral de los adultos) en lugar de la cobertura universal de la niñez; ii) la condicionalidad punitiva, en lugar de la co-responsabilidad promocional; iii) la desintegración en lugar de la integración fiscal en su operatoria. Esto es, las diferencias operativas que muestra con respecto a nuestra propuesta de IC para la Niñez.

En lo que sigue discuto estas tesis a la luz del funcionamiento del *Programa Bolsa Família* de Brasil (PBF) y la recientemente aprobada «Asignación Universal por Hijo para Protección Social» (AUH) de Argentina. La elección de estos programas se justifica por dos razones principales. Primero, si bien ambos se reconocen como parte de la familia de los TMC, sus reglas operativas son diferentes. Segundo, son de los pocos (sino únicos) programas de TMC que, en sus respectivos países y con diferente intensidad, son reconocidos como parte del debate acerca del IC. Así, el PBF de Brasil se reconoce como parte del debate en torno a la aplicación de la *Lei de Renda Básica de Cidadania* de enero de 2004 (Britto, 2008; Matarazzo Suplicy, 2007) y la AUH de Argentina como parte del debate en torno a diversos proyectos de ley presentados en el Congreso de la Nación desde el año 1998 y que tienen como referencia los postulados de la propuesta original de IC para la Niñez⁷.

No se pretende aquí hacer una evaluación detallada ni comparada de estos dos programas. Lo que se busca es observar y resaltar aquellos aspectos de estos programas que son útiles para ponderar las dos tesis indicadas previa-

mente: que la legitimidad política de los mismos puede ser un obstáculo para el avance de propuestas como las del IC y que la remoción de esos obstáculos reclama un paso ineludible: la transformación de los programas de TMC en programas organizados bajo los principios del IC para la Niñez. No cualquier programa de transferencia monetaria representa un avance hacia el IC por la sencilla razón de que el IC no es cualquier programa de transferencia monetaria.

2. Algunas enseñanzas del *Programa Bolsa Família* de Brasil para el debate del IC

El PBF es un programa de transferencia mensual de ingresos [*renda*], establecido en 2003 (primero, como medida provisoria y luego convertida en ley)⁸. Su organización se realizó en base a la unificación de una serie de programas preexistentes y bajo la inspiración principal del programa *Bolsa Escola*. La población objetivo del PBF son familias cuyo ingreso per capita es inferior a un determinado monto, y familias integradas por embarazadas y/o menores de 15 años de edad (hasta un máximo de tres) cuyo ingreso per capita sea inferior al doble del señalado monto; desde julio de 2008 se paga también un beneficio variable por adolescentes de 16-17 años (hasta un máximo de tres)⁹. Para cobrar el primer beneficio no existen otras condiciones que el nivel de ingresos familiar, mientras que el cobro del segundo beneficio está también condicionado a la escolarización de los menores y al cumplimiento de obligaciones

sanitarias¹⁰. El beneficio se paga en primera instancia a la madre de familia, regla que genera no pocas controversias desde la perspectiva del análisis de género de estos programas (Rodríguez Enríquez, 2011).

En principio, el nivel de ingresos es auto-declarado pero es pasible de constatación en función de varios indicadores. La selección de los beneficiarios es realizada por los órganos municipales de asistencia social, la gerencia está a cargo del *Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome* (MDS) y los pagos son efectuados por *Caixa Econômica Federal*.

El PBF funciona en base a cotas o límites en el número de beneficios para los municipios, con una meta original de 11 millones de familias¹¹. Se estima que el costo operativo del programa equivale a 2,6% del costo total, y que no es mayor debido a que se aprovechó una estructura burocrática ya existente en los municipios (Soares et al., 2009). En otras palabras, el PBF se asentó en la burocracia especializada en técnicas de selección de beneficiarios que se fue conformando en años de experiencia con programas asistenciales previos.

Esta constatación alimenta dos argumentos expuestos previamente. Primero, que el PBF, como otros programas de TMC, es heredero de programas asistenciales y no la inspiración de una nueva familia de políticas afines con los principios de universalidad, incondicionalidad e integración fiscal que son propios del IC. Segundo, que la conformación de una burocracia especializada en técnicas de focalización genera una

suerte de «dependencia de la trayectoria» [*path-dependence*] que tiende a la continuidad de programas que operan con las mismas reglas.

Las condicionalidades en materia de ingresos, salud y educación son un ejemplo en ese sentido. Estas condicionalidades son una característica constitutiva de programas previos y un elemento central en la discusión que aquí pre-ocupa. Los argumentos para justificar estas condicionalidades punitivas se vinculan directamente con los objetivos de este tipo de programas y por lo tanto merecen una digresión especial en su análisis.

2.1. Los argumentos a favor de las condicionalidades punitivas en los programas de TMC

Hay tres argumentos principales a favor de condicionar (de forma punitiva) el acceso a las transferencias monetarias de estos programas (World Bank, 2009, 50). En primer lugar, se sostiene que los potenciales beneficiarios de programas de TMC no se comportarían del modo que lo harían los «agentes» totalmente informados y racionales, principalmente por la falta de información con respecto a los retornos positivos de la inversión en «capital humano» de los hijos e hijas. El argumento aquí es que habría cierta «miopía», de forma tal que las personas adultas de las familias más pobres se guiarían por las urgencias de lo cotidiano y mostrarían cierta morosidad o dilación [*procrastination*] en relación con las inversiones necesarias para el futuro de las generaciones más jóvenes. También se señala la presencia de

conflictos de interés dentro de la familia, ya sea entre padres e hijos (unos pagan hoy y otros se benefician mañana) y/o entre padres y madres; estos conflictos derivarían en un «altruismo incompleto» [*incomplete altruism*]. Por lo anterior, las decisiones de los adultos no serían totalmente consistentes con las que sus hijas e hijos hubiesen tomado racionalmente por sí mismos.

De aquí se deriva el primer argumento a favor de las condicionalidades punitivas de los programas de TMC. La combinación entre información imperfecta, miopía y altruismo incompleto derivaría en elecciones familiares que causarían una baja inversión en «capital humano» en comparación con el «verdadero óptimo privado» [*true private optimal*]. Estas distorsiones conducen a la siguiente idea: los gobiernos pueden conocer mejor que las personas de escasos recursos lo que es privadamente bueno para ellas. Así, existirían fundamentos a nivel «micro» para justificar el llamado paternalismo (estatal) [*Micro foundations of Paternalism*] (World Bank, 2009, 51-59).

Un segundo argumento en defensa de las condicionalidades punitivas es que los gobiernos toman decisiones mediante procesos que involucran votos, lobbies, negociaciones, burocracias, etc., los cuales son señalados por el Banco Mundial como temas de «economía política» [*political economy*]. Frente a esas interferencias, las condicionalidades punitivas ayudarían a conseguir apoyo público para estos programas en tanto garantizarían que las transferencias de ingresos se orienten a promover el «buen comportamiento» [*good beha-*

viour] de los beneficiarios (World Bank, 2009, 59-64).

Un tercer argumento señala que, aún en los casos en que los niveles del gasto de los pobres en ítems vinculados al capital humano fueran privadamente «óptimos», puede que no sean socialmente óptimos y no tengan en cuenta las externalidades hacia el conjunto de la sociedad. Las condicionalidades punitivas garantizarían cierta «eficiencia social» [*social efficiency arguments*] porque su cumplimiento beneficiaría a toda la sociedad (World Bank, 2009, 64-65).

La conclusión del Banco Mundial en su análisis de los múltiples programas de TMC en el mundo es clara: aún en aquellas situaciones donde ciertas ponderaciones técnicas pueden sugerir que es más apropiada una transferencia incondicional que una condicional¹² igual los condicionantes se justifican porque llevan a un «equilibrio de economía política» que es preferible [*a preferable political economy equilibrium*] (World Bank, 2009, 11). De lo contrario, para el Banco Mundial, el proceso político de transferencia de ingresos monetarios a los pobres puede volverse «imposible»: es necesario que sea evidente que las transferencias están vinculadas con «comportamientos» juzgados como «positivos» de los beneficiarios.

De lo anterior se pueden extraer dos conclusiones. La primera, que las justificaciones de las condicionalidades punitivas de los programas de TMC son contrarias a los principios del IC. Los programas de TMC se justifican por las supuestas virtudes del paternalismo estatal y de la imposición de buenas con-

ductas a las personas seleccionadas y asistidas. Por el contrario, el IC se justifica porque ayuda a remover el paternalismo estatal y a promover la autonomía personal en la toma de decisiones sobre el uso de los recursos.

La segunda conclusión es que la defensa de las condicionalidades punitivas es esencialmente de carácter político: paternalismo, control de buenos comportamientos, externalidades sociales. Estas justificaciones no son novedosas, sino que responden a una visión de tipo «asistencial-represiva» y «productivista» que hace tiempo impregna a la política social en la región bajo la inspiración de las instituciones del llamado Consenso de Washington (Lo Vuolo et al., 1999, 103-107).

La característica central de estas visiones de la cuestión social es organizar políticas de forma tal de hacer recaer en los propios afectados la carga de superar por sus propios medios su situación de carencia. Para ello, las reglas operativas apuntan no sólo a la selección de los «más necesitados», sino también entre quienes «merecen» y quienes no merecen asistencia del Estado. Estos criterios y estas reglas operativas de selección se oponen a los principios que caracterizan a la propuesta del IC.

2.2. Las condicionalidades punitivas en materia de educación y salud

Un primer problema para evaluar el impacto de las condicionalidades punitivas en los programas de TMC es que los

factores que influyen en los comportamientos de las personas son múltiples y no pueden aislarse. Por ejemplo, si bien se verifica un aumento de la inscripción en el sistema escolar de los menores pertenecientes a familias beneficiarias del PBF, no está claro que ese aumento se explique por las condicionalidades del programa¹³.

Primero, porque la tendencia creciente de la matrícula escolar ya se observa desde hace tiempo y no alcanza sólo a los beneficiarios del PBF. Segundo, porque la misma tendencia se observa para los miembros en edad escolar de familias beneficiadas con otros programas de transferencias de ingresos pero que no tienen estas condicionalidades, como son los programas destinados a personas en edad pasiva [*aposentadorias y pensões*]¹⁴ (Cortez Reis y Camargo, 2007). La conclusión, consistente con otros estudios, es que lo que promueve la asistencia escolar es principalmente el mayor ingreso familiar, más allá de las condicionalidades impuestas. Por lo tanto, aparece como inconsistente la sanción ante el incumplimiento con pérdida del beneficio monetario, porque de ese modo precisamente se dificulta aún más ese cumplimiento. Esto es válido también para aquellas personas que pierden o acceden al beneficio de forma intermitente según se modifique su situación coyuntural en cuanto al nivel de ingresos.

Asimismo, tanto en el PBF como en otras evaluaciones de programas de TMC (World Bank, 2009, 141-145), no se detectan mejoras en los rendimientos de los alumnos pertenecientes a familias beneficiarias. Por lo tanto, aún suponien-

do que las condicionalidades punitivas ayudaran a incrementar la matriculación escolar, es incierto su potencial para activar la formación de capital humano y no servirían para revertir el carácter hereditario de las desventajas sociales de los beneficiarios (que es uno de los objetivos alegados para justificar las condicionalidades de los programas de TMC).

En materia de salud, por otra parte, no parecen registrarse mejoras sustantivas en la vacunación de los beneficiarios del PBF. Pero esto no es atribuible a la falta de interés o la «mala conducta» de los beneficiarios, sino principalmente a deficiencias de oferta de servicios, falta de coordinación y/o ausencia de políticas complementarias que hagan factible las propias exigencias del programa. Esta observación cuestiona uno de los argumentos que complementariamente se esgrimen para justificar las condicionalidades punitivas: que sirven para que los potenciales beneficiarios presionen por mejores servicios públicos porque la falta de acceso a los mismos implica la pérdida de beneficio.

El análisis del funcionamiento efectivo de las condicionalidades punitivas en el PBF lleva a la conclusión de que la imposición de las mismas se explica más por motivos políticos que por su racionalidad técnica (Medeiros et al., 2007, 18). Estos motivos políticos son similares a los señalados previamente y tienen que ver con la posibilidad de ejercer control social, premiando y castigando las conductas de los potenciales beneficiarios.

2.3. El espacio para el clientelismo político

En relación con lo anterior, un aspecto que se debate frecuentemente es la potencialidad que otorgan las reglas operativas de los programas de TMC para su utilización con fines de clientelismo político. Para analizar esta cuestión, es interesante contrastar el funcionamiento del PBF con otro programa de transferencia de ingresos existentes en Brasil: el llamado *Benefício de Prestação Continuada* (BPC).

El BPC opera como una transferencia mensual destinada a personas con ingreso familiar per cápita inferior a un cuarto de salario mínimo y que registran deficiencia severa (de cualquier edad); también a enfermos mayores de 65 años (Medeiros et al., 2006; Medeiros et al., 2007). Este programa es un legado directo de la Constitución brasilera de 1988, donde se estableció el derecho de este grupo de personas a un salario mínimo, el cual fue regulado por la Ley Orgánica de Asistencia Social (Loas) de 1993. El BPC se administra por el MDS, pero la solicitud del beneficio se da en agencias del *Instituto Nacional do Seguro Social* (INSS) y la selección de beneficiarios es hecha en buena medida por médicos-peritos de la seguridad social que avalan el grado de incapacidad para la vida independiente y el trabajo. No hay ninguna contrapartida de comportamiento (condicionalidades) para sus beneficiarios. En otras palabras, el BPC tiene algunas características que lo acercan más a la propuesta del IC que el PBF. Pese a que el BPC gasta fondos similares o superiores al PBF¹⁵, las diferen-

cias operativas explicarían que el segundo tenga más prensa, más visibilidad pública y esté más abierto al clientelismo político (Medeiros et al., 2007, 22-23). ¿Por qué? Según se señala, porque el PBF está directamente identificado con la administración de turno¹⁶ y reclama que los beneficiarios revaliden condiciones de acceso y permanencia en un programa que suplementa ingresos y tiene límites (cotas) en el número de beneficios por jurisdicción. En contraste, el BPC es un derecho establecido en la Constitución, su acceso es abierto a todas las personas que cumplan ciertos requisitos evaluados en parte por profesionales independientes y sus beneficios se otorgan de forma permanente bajo el supuesto que sus beneficiarios no pueden obtener otras rentas.

Nótese aquí que las características del BPC que son señaladas como elementos que debilitan la probabilidad de su uso con fines de clientelismo político, son asimilables a algunos de los principios que guían la propuesta del IC. Por el contrario, las del PBF indicadas como más afines con prácticas de este tipo, son contrarias a esos principios: beneficios condicionales, temporales y sometidos a la permanente evaluación de la administración de turno. Sin embargo, en el debate público se suele referir al PBF como inscrito en el sendero hacia el IC, cuando el BPC reúne más características que lo habilitarían para justificar esta pretensión.

2.4. Oferta laboral

Un argumento reiterado por los opositores a las transferencias públicas de in-

gresos hacia las personas es que quitan estímulos a los beneficiarios para buscar empleo remunerado. Al respecto, los estudios disponibles indican que los adultos beneficiarios de programas de TMC no han disminuido su participación en el mercado laboral (World Bank, 2009, 115-118). Estos resultados parecen derivarse de tres factores «económicos». En primer lugar, pese a las transferencias, siguen primando los incentivos para incrementarlos mediante el empleo remunerado¹⁷. Segundo, porque si bien aumentan los ingresos, también aumenta el gasto necesario para sostener la concurrencia de los menores al sistema escolar y de sanidad, como así también las trabas para que las madres puedan participar en el mercado de empleo remunerado por las dificultades de conciliación con sus crecientes responsabilidades domésticas¹⁸. Tercero, y más controvertido, porque en algunos casos se detecta la caída de empleo infantil y por lo tanto pérdida o disminución de ese ingreso familiar¹⁹.

En los estudios del PBF se indica incluso que algunos grupos de población aumentaron su oferta laboral y la explicación sugerida es que el beneficio actúa como una suerte de «microcrédito» para trabajadores informales por cuenta propia²⁰. Lo anterior es consistente con los resultados que pueden esperarse en la promoción de cierto tipo de empleo a partir de la introducción de un IC²¹.

En cualquier caso, no hay evidencias para sostener que las transferencias monetarias del PBF desalientan la oferta laboral y fomentan el «ocio improductivo». Por el contrario:

«O que os dados mostram é que o «ciclo da preguiça» motivado pelas transferências é uma falácia. Quem, de fato, apresenta uma taxa de participação menor no mercado de trabalho, quando comparadas a indivíduos em situação semelhante, são aquelas pessoas do último décimo da distribuição e que possuem renda na categoria de «outros rendimentos» da Pnad. Nessa posição da distribuição, essa categoria é composta basicamente por juros de aplicações financeiras. Ou seja, os rentistas ricos trabalham menos que os não-rentistas ricos. A maioria dos pobres é muito trabalhadora, conforme mostram os dados do IBGE. Talvez seja desnecessário enfatizar que, geralmente, os pobres não deixam de trabalhar por decisões livres e espontâneas, e sim porque não têm emprego em condições aceitáveis.» (Meireiros et al., 2007, 22).

Queda por dilucidar si los señalados impactos sobre la oferta laboral se vinculan con el nivel del beneficio y su transitoriedad. No hay evidencias claras al respecto, aunque ciertos programas de transferencias de ingresos permanentes y generosos, como el de pensiones de Sudáfrica [*South African old-age pension, OAP*] también registran aumentos de la oferta laboral de los adultos que viven en los grupos familiares de sus beneficiarios (World Bank, 2009, 120; Standing, 2007). En todo caso, cabe suponer que si no se observan desincentivos laborales en los programas de TMC que generan un ambiente más propicio a situaciones de «trampa de la pobreza», es muy probable que tampoco se observen en ambientes que no conforman situaciones de este tipo como es el caso

de beneficios en líneas con los principios del IC.

2.5. Impactos distributivos, cobertura y focalización

Diversos estudios muestran que en los últimos años se ha verificado una mejora en la distribución de ingresos en Brasil. Así, el índice de Gini del ingreso familiar per cápita pasó de 0.594 en 2001 a 0,56 en 2006 (Paes de Barros et al., 2007; Soares et al., 2009) y la tendencia declinante continuó en los años posteriores aunque a menor ritmo. Para explicar este proceso, se apunta especialmente a la recuperación del empleo y las mejoras del salario mínimo (con impactos en los beneficios de pensiones). Pero también se adosa al PBF un impacto positivo. Así, ara el período 2004-2006, se estima que las rentas del trabajo explicarían un tercio de la caída del índice de Gini y las pensiones públicas otro tercio. Por su parte, el PBF explicaría cerca de 20% en la caída del índice de Gini y un 10% más otros programas asistenciales de transferencias de ingresos²².

La focalización del PBF parece ser bastante efectiva pero pierde potencia a medida que se expande. Pese a que funciona por auto-declaración de ingresos de los potenciales beneficiarios, el 80% de las transferencias van al 23% más pobre de la población (Soares et al., 2009, 10). En su mayor parte, estos resultados parecen explicarse por la simple inscripción en el programa y no por las verificaciones posteriores y las cotas de inscripción con las que el mismo opera. En parte, lo anterior se vincula

con el siguiente hecho: el programa comenzó aplicándose en las áreas más pobres donde los errores de focalización resultaron inicialmente más reducidos. Sin embargo, a medida que el PBF se expandió a áreas de menor densidad de pobreza fue perdiendo potencia la focalización debido a las mayores dificultades para seleccionar beneficiarios en áreas de mayor heterogeneidad y volatilidad de los ingresos.

El aumento de los errores de focalización a medida que se busca ampliar la cobertura, se verifica tanto por la inclusión de familias que superan los límites de ingresos establecidos como por la exclusión de grupos vulnerables con ingresos que circunstancialmente superan esos límites pero cuyo «ingreso permanente» se sitúa por debajo de los mismos. Lo anterior se combina con resultados de las evaluaciones que muestran una marcada dependencia de los ingresos familiares con respecto a los beneficios del PBF.

De aquí surgen tres conclusiones. Primero, con el criterio de focalización por niveles de ingresos se corre el riesgo de dejar afuera a familias que son muy vulnerables a ingresos volátiles. Segundo, a medida que se pretende cubrir zonas donde la pobreza está menos concentrada geográficamente, la focalización pierde potencia. Tercero, aún cuando los programas de TMC no desalientan la oferta laboral, no parece que las familias beneficiarias logren romper su dependencia con esas transferencias captando ingresos de otras fuentes.

Todos estos problemas deberían resolverse si se adoptaran criterios de uni-

versalidad y co-responsabilidad promocional como los planteados en nuestra propuesta de IC para la Niñez. Sin embargo, no es esta la solución que se suele sugerir en los estudios sobre el PBF. Lo que suele proponerse frente a estas debilidades del PBF es ampliar las cotas y los límites de ingresos utilizados para la focalización, como así también mantener los beneficios por un tiempo mínimo más largo pese a las variaciones de ingresos (Soares et al., 2009). En otras palabras, relajar las barreras de la focalización para incluir más personas que están en una zona de alta vulnerabilidad y que circunstancialmente no cumplen con los requisitos.

Evidentemente estas medidas mejorarían los problemas señalados, pero a nuestro juicio no los resolverían. ¿Cómo definir adecuadamente el margen aceptable de error de focalización? ¿Cómo establecer el margen de la volatilidad? ¿Cómo garantizar que los cambios en la organización familiar y la inserción en el mercado de empleo no han de volver inefectivas en el corto plazo las nuevas cotas y los nuevos límites impuestos? Estas y otras preguntas se resolverían con un cambio de paradigma en línea con nuestra propuesta de IC para la Niñez, pero este cambio sigue lejos de formar parte del debate sobre los problemas del PBF y otros programas de TMC.

Es que los ambientes culturales, políticos y técnicos que se construyen desde programas focalizados son muy diferentes a los necesarios para legitimar programas universales e incondicionales. Esto ocurre pese a que se puede demostrar la mayor efectividad de estos últi-

mos en contextos de inestabilidad de ingresos y de cambios permanentes de la situación de las familias y las personas. Pese al reconocimiento de sus problemas, la consolidación en el aparato estatal de programas de TMC hace muy difícil el avance de propuestas afines con las reglas de funcionamiento del IC.

3. La «Asignación universal por hijo para protección social» de Argentina

Parientes de los TMC son los programas de Asignaciones Familiares No Contributivas (AFNC), que suelen funcionar como complemento de los programas de seguro social de larga tradición en la región²³. Chile, por ejemplo, cuenta con el Subsidio Único Familiar para personas de escasos recursos que no acceden a la asignación familiar contributiva y cuyos beneficiarios son escogidos por la autoridad de aplicación conforme a la evaluación que registra la Ficha de Protección Social; además, los hogares comprendidos en el Programa Chile Solidario participan automáticamente de este subsidio²⁴. También Uruguay ha ido extendiendo la cobertura de su programa de asignaciones familiares contributivas con beneficios no contributivos²⁵.

En octubre de 2009 apareció un nuevo programa que es un híbrido entre los programas de TMC y los de AFNC: la «Asignación Universal por Hijo para Protección Social» de Argentina. Se trata de un beneficio único y no contributivo que se incorpora –por Decreto N° 1602– a

la Ley 24.714 que es la que regula los diversos beneficios de Asignaciones Familiares (en adelante, AF) que se pagan a los trabajadores asalariados formales²⁶. El beneficio de la AUH no se reconoce a familias «pobres con hijos» sino a las personas que se registran como trabajadoras «informales» o «desocupadas». La pretendida universalidad del beneficio se derivaría de la sumatoria entre las tres categorías considerados como componentes del mercado de empleo: asalariados formales, informales y desocupados.

Como criterio general, pueden recibir el beneficio de la AUH aquellas personas que verifiquen las siguientes características: i) no percibir otra asignación familiar prevista en la ley de AF; ii) ser «desocupadas» o desempeñarse en la «economía informal»; iii) percibir una remuneración inferior al Salario Mínimo, Vital y Móvil (SMVM)²⁷. Como máximo pueden cobrarse cinco beneficios de AUH por hogar (uno por cada hijo o hija) y el pago puede hacerse tanto a la madre como al padre de los menores residentes en la República Argentina. La reglamentación de la norma que creó la AUH agregó otro requisito: no sólo la persona beneficiaria inscrita sino todas «las personas a cargo del grupo familiar» tienen que reunir las características arriba señaladas.

El primer inconveniente de esta novedosa definición de la «población objetivo» del programa, surge por la imprecisión del concepto de «economía informal». Ese concepto involucra a actividades muy heterogéneas como se indica incluso informes gubernamentales

(Ministerio de Trabajo Empleo y Seguridad Social y Banco Mundial 2008). Esta imprecisión habilita la selección de grupos por parte del poder político, por lo cual quedan sin derecho amplios grupos de trabajadores como los autónomos «monotribuistas», salvo que estén registrados como «monotributistas sociales»²⁸.

En cualquier caso, la AUH tiene mayor potencial de cobertura que otros programas de TMC porque no se impusieron cuotas para el número de beneficiarios (como por ejemplo en el programa *Bolsa Familia* de Brasil). Además, el techo de ingresos para ser beneficiario es relativamente alto y no se establece específicamente para ese programa, sino que equivale al valor del beneficio general de la Asignación por Hijo que paga el programa de Asignaciones Familiares a la categoría de más bajos ingresos de los asalariados formales²⁹.

La otra peculiaridad de la AUH es el mecanismo previsto para obligar a cumplir las condicionalidades. Mensualmente se paga sólo 80% del monto total del beneficio y el 20% restante se retiene hasta fin del año calendario cuando se certifique el cumplimiento de las condicionalidades de asistencia al sistema educativo y concurrencia periódica de madre y menor a controles en el sistema sanitario. Si no se cumplen estas condicionalidades, se pierde el beneficio e incluso se es pasible de otras penas por «*falseamiento de la declaración jurada*».

Otra característica distintiva de la AUH en relación con la mayoría de los programas de TMC, es que se financia con recursos del sistema de seguridad so-

cial, incluyendo los recursos recaudados por aportes y contribuciones de los asalariados formales, como así también los rendimientos anuales del Fondo de Garantía y Sustentabilidad del Régimen Previsional Público de Reparto. Este Fondo se creó a mediados del año 2007 y se expandió a fines de 2008 con la reestatización del sistema de previsión social y la consiguiente transferencia de los diversos fondos que eran gestionados por las Administradoras de Jubilaciones y Pensiones (AFJP)³⁰.

Otra novedad es la creación en abril de 2011 de la Asignación Universal por Embarazo para Protección Social (AUE, Decreto 446/2011), como complemento de la AUH y organizada con preceptos similares: i) es un beneficio no contributivo dentro del régimen contributivo de AF; ii) sus beneficiarias son las mujeres embarazadas que cumplan con las mismas características sociolaborales que exige la AUH; iii) durante los meses de embarazo se cobra 80% del beneficio y el 20% retenido se cobra recién al momento del nacimiento y a condición de demostrar el cumplimiento de las condicionalidades en materia de salud³¹.

Como puede observarse, las reglas operativas de la AUH responden a una especial combinación entre las que organizan los programas de TMC y las de programas de asignaciones familiares:

- i) la norma que regula el beneficio está incluida en ley de Asignaciones Familiares para trabajadores asalariados formales.
- ii) los beneficiarios acceden por su condición laboral y porque perciben un ingreso por debajo del SMVM.

- iii) no se tiene en cuenta el ingreso familiar total.
- iv) el valor del beneficio y su ajuste están «pegados» a valores vigentes para el programa de AF de los asalariados formales.
- v) Existe un mecanismo «preventivo» de sanción que retiene parte del beneficio (en un contexto de alta inflación) a cuenta de la certificación del cumplimiento de las condicionalidades.
- vi) el beneficio se financia con recursos de la seguridad social.
- vii) se paga un beneficio diferenciado a las embarazadas.

Aún con esta particular combinación de reglas operativas, la AUH continúa manteniendo cuatro criterios distintivos de los programas de TMC: i) focalización (por categoría laboral y por ingresos); ii) condicionalidades punitivas para recibir el beneficio; iii) falta de compatibilización entre los distintos beneficios del mismo tipo pagados por otros programas del sistema de protección social: iv) falta de integración entre esos beneficios y los créditos fiscales reconocidos en el sistema tributario. Además, un derecho que supuestamente es de los niños, niñas y adolescentes, en realidad es de los padres y madres en tanto trabajadores.

No hay muchas posibilidades de hacer evaluaciones sólidas de la AUH en muchos de estos aspectos. Por un lado, no existe información derivada de registros de beneficiarios y no se conoce la existencia de encuestas de beneficiarios que permitan evaluar su situación antes y después de su implementación. A esto se suma la desconfianza que pesa so-

bre los indicadores económicos y sociales difundidos por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (Indec) desde comienzos de 2007 cuando fue intervenido por el gobierno nacional. Tampoco se cuenta con registros adecuados de desocupados³².

3.1. Cobertura: ¿universal?

Un ejemplo de estos problemas es el siguiente: no hay acuerdo siquiera en la cantidad de menores de 18 años que habitan el país, al punto que la cifra utilizada en distintos trabajos sobre el tema oscila entre 12,4 millones y 13,6 millones de personas³³. Considerando que hacia febrero de 2011 se informaban poco más de 3,5 millones de beneficios pagados por la AUH³⁴, y teniendo en cuenta los demás programas existentes que pagan beneficios a las personas menores de 18 años, un informe concluye que entre 18% y 28% de ese grupo de población sigue sin cobertura de ningún tipo (Lozano y Raffo 2010)³⁵. En contraste, otro trabajo sostiene que solo 2% estaría hoy sin cobertura de ningún tipo (Bertranou 2010)³⁶.

La confusión es mayor cuando se observa que cerca de 90% de quienes reciben la AUH serían mujeres que se inscriben como «desocupadas». Este dato es incompatible con la composición de desocupados/informales y de desocupación femenina/masculina que reflejan los datos del mercado de empleo. Llamativamente, que reclama como mérito cubrir a los trabajadores informales, termina en la práctica siendo un programa para mujeres que se registran como desocupadas.

¿Qué explicación puede ofrecerse para estas incompatibilidades? Intuitivamente, puede suponerse que los hombres que se desempeñan en ocupaciones informales prefieren no registrarse como beneficiarios de la AUH. Esto es así por dos razones principales: i) temor a la propia fiscalización de la actividad por parte del Estado, el cual se funda no sólo en la ilegalidad de la contratación laboral sino también en la condicionalidad de recibir un ingreso menor al SMVM; ii) es más fácil, evita fiscalización de ingresos y garantiza «permanencia» si las mujeres inactivas se registran como desocupadas. Si se quiere, la AUH genera una particular «trampa de la desocupación» (y/o de la informalidad), en tanto reconoce un derecho «formal y legal» siempre y cuando las personas estén trabajando en una relación de empleo «informal e ilegal».

La registración de mujeres desocupadas como principales beneficiarias también se explica por los programas que «absorbió» la AUH (Lozano y Raffo 2011). Por ejemplo, casi 29% de los beneficios se pagan a personas traspasadas desde el «Plan Familias por la Inclusión Social» (Zaga Szenquer 2009), que subsidiaba a mujeres con hijos e hijas a cargo siempre y cuando no participaran en el mercado laboral (o sea, inactivas). Otro 21% se corresponde con hijos e hijas de personas que eran beneficiarias de algún tipo de plan de empleo/desempleo (principalmente de los programas Jefes y Jefas de Hogar Desocupados y Empleo Comunitario)³⁷. La mayoría de las personas que eran beneficiarias de estos programas y fueron transferidas a la AUH eran mujeres registradas como desocupadas.

La exigencia de registración hizo que en la práctica quienes accedieron más rápidamente al cobro de la AUH son las personas que ya habían tenido previamente un empleo formal o habían recibido beneficios de otros programas y, por lo tanto, estaban en las bases de datos que maneja la Administración Nacional de Seguridad Social (ANSES). Los grupos más difíciles de captar y que explican gran parte de la deficiencia de cobertura, son aquellos que están en una situación económica y social de extrema precariedad (Lozano y Raffo, 2010)³⁸.

Se ve así que el método de focalización de la AUH no resuelve problemas ya detectados en otros programas de TMC (segmentación, errores de cobertura, discriminación, estigma y clientelismo, etc.). A estos problemas, en algunos casos relativamente disminuidos con respecto a otros programas de TMC, la AUH suma una probable falta de estímulo para la formalización del empleo informal. La supuesta universalidad del beneficio en la práctica es un mecanismo peculiar de focalización.

3.2. Condicionalidades punitivas en materia de educación y salud: ¿derecho de la niñez y formación de capital humano?

A lo anterior se suman los problemas de la fiscalización de las condicionalidades para cobrar el beneficio, tanto la que fija un límite del nivel de ingresos como las reclamadas en educación y salud. En el primer caso, en la práctica se opera con auto-declaración y no se tiene información acerca del modo en que se fiscali-

za la misma, más allá de la señalada preponderancia de las mujeres desocupadas (sin ingresos) entre las personas beneficiarias.

En cuanto a las condicionalidades en materia de salud y educación, el mecanismo de retención mensual de 20% del monto del beneficio «a cuenta» de su cumplimiento plantea serias críticas. Una tiene que ver con la desigualdad de trato que esta exigencia representa en relación con los asalariados formales. En este último caso no se retiene ningún importe ni tampoco se pierde el beneficio de la Asignación por Hijo en caso de que los hijos e hijas no concurren a establecimientos educativos y sanitarios. Lo que se hace es pagar un monto extra –una suerte de «premio»– si concurren al sistema escolar. Otra crítica se vincula con la pérdida del valor real del beneficio mensual de la AUH en una economía que en los últimos años registra niveles de inflación entre 20 y 30% anual (según las más confiables estimaciones privadas y de las Provincias con sistemas estadísticos no intervenidos como el Indec)³⁹. Ambos elementos marcan una injustificada desigualdad de trato.

En síntesis, los mismos elementos que justifican las condicionalidades punitivas en la AUH sirven para justificar un «premio» para los trabajadores formales⁴⁰. Las reglas operativas están organizadas para pagar mejores beneficios a los que mejor posicionados están en el mercado de empleo y la distribución de ingresos. Este no es un problema sólo de la AUH, sino de la totalidad de programas de TMC y de la mayoría de las AFNC, exponiendo de este modo que las

condicionalidades que los caracterizan se vinculan más con un mecanismo de control social y de legitimación política, que con cuestiones de racionalidad técnica vinculadas a la formación de capital humano⁴¹.

Pero además, las condicionalidades abren espacio para arbitrariedades en la fiscalización de su cumplimiento. En primer lugar, surgen problemas porque mientras la AUH es un programa nacional, los servicios de educación y salud de Argentina son administrados casi en su totalidad por las jurisdicciones provinciales y municipales. Además, hay evidencias que indican la falta de predisposición de autoridades escolares y sanitarias de esas jurisdicciones para certificar el «no cumplimiento» de las condicionalidades y abrir la puerta para la pérdida del beneficio de los escolares afectados. Más aún, cuando esa pérdida implica mayores dificultades para continuar en la carrera educativa y para atenderse en el sistema de salud.

El trato desigual de los diferentes programas se evidencia en otras normas. Por ejemplo, la AUH sólo se paga si los hijos e hijas concurren a establecimientos escolares estatales, restricción que no impera para los asalariados formales. El argumento es que la concurrencia a establecimientos privados (que en casi su totalidad son subsidiados por el Estado) es un indicador de disponibilidad de recursos. Sin embargo, los datos disponibles muestran que un gran porcentaje de los menores en los quintiles más bajos de la distribución de ingresos concurren a establecimientos privados⁴² y que los motivos tienen que

ver con deficiencias de oferta pública. Si bien en la práctica esta norma está suspendida, no se ha derogado, mostrando una vez más que el Estado se reserva el poder de aplicar o no sanciones en base a un trato desigual y discriminatorio.

Todos estos mecanismos de condicionalidades, selectividad y trato desigual son prueba de que los beneficios de este tipo de programas no representan «derechos de la niñez». ¿Cómo podrían serlo si se quita el beneficio cuando los niños y niñas no tienen la responsabilidad por la falta de cumplimiento de las condicionalidades? ¿Cómo podrían serlo cuando a los más desaventajados se les impone peores condiciones de acceso a los beneficios que a los trabajadores formales? ¿Cómo podrían serlo cuando es el Estado el que se reserva el poder de sancionar según normas de trato desigual?

Sencillamente, las condicionalidades punitivas, y particularmente cuando son desiguales en relación con otros grupos de población, no son una característica de los derechos universales. Lejos de establecer derechos de la niñez, las condicionalidades son un mecanismo que limita la autonomía personal, estableciendo relaciones de subordinación y control social que abren la puerta para el uso de los programas con fines de clientelismo político.

3.3. Impactos distributivos: ¿qué nivel y a favor de qué grupos?

Cualquier transferencia de ingresos a grupos de población que antes no tenían cobertura de ese tipo de beneficios,

tiene impactos positivos en los ingresos de ese grupo, el consumo de bienes básicos, la asistencia escolar, etc. Lamentablemente, en el caso de la AUH es muy difícil cuantificar esos impactos debido a los problemas señalados respecto de la información de base, a lo que se suma las complejidades de las reglas operativas en cuanto a la selección de grupos beneficiarios, las condicionalidades y las penas vinculadas a las mismas, la debilidad fiscalizadora, etc.

Como se señaló, hace años que las bases de datos de la Encuesta Permanente de Hogares (EPH) que publica el Indec son poco confiables y de allí los indicadores de indigencia y pobreza. Como ilustración, mientras el Indec estima que el valor de la canasta alimentaria básica con la que se define la línea de indigencia subió 40 % entre enero de 2007 y mayo de 2011, las estimaciones realizadas en base a índices de precios alternativos ubican ese crecimiento en 166%. Para la línea de pobreza el crecimiento es de 43% y 135%, respectivamente⁴³. Así, mientras el Indec estima para el segundo semestre de 2010 que las familias indigentes son cerca de 2% del total y las familias pobres 6,8%, las estimaciones alternativas ubican esos porcentajes en torno a 16% y 29% respectivamente (Lozano et al 2011).

A estas complicaciones se suman las propias de los ejercicios de «simulación» que buscan estimar el impacto distributivo de la AUH. Por ejemplo, diferencias en las metodologías, el número de población potencialmente beneficiaria, los índices de precios utilizados, la estructura distributiva que se toma como base

del cálculo (y su proyección), el supuesto de cobertura de la AUH, etc. No debe extrañar, entonces, la dispersión en los resultados obtenidos por estos ejercicios. Las caídas estimadas en los indicadores de pobreza e indigencia van desde 55% y 70% respectivamente (Agis et al 2010) hasta sólo 4% y 11% (Lozano y Raffo 2010, cuadro 20)⁴⁴. Con otra metodología, se estima que si la selección de beneficiarios y las condicionalidades tuvieran aplicación «estricta», la «pobreza extrema» caería de 6.9% a 3.2% y la «moderada» de 23.2% a 21.1%; si, en cambio, no se fiscalizaran las condicionalidades, la caída en el primer caso sería de 6.9% a 2.8% y en el segundo caso de 23.2% a 19% (Gasparini y Cruces 2010). Un documento publicado por OIT estima que el programa de AUH «reduce la indigencia y la pobreza marginalmente en un 65% y 18% frente a la situación previa» (Bertranou 2010).

Estas dificultades para medir impactos a nivel «macro» se agravan a nivel «micro» en tanto son múltiples las situaciones que pueden verificarse. Más aún cuando los montos de la AUH y los beneficios del programa de Asignaciones Familiares difieren de aquellos que son reconocidos como deducciones tributarias por cargas de familia en el impuesto a los ingresos de las personas (y que representan una «cobertura» adicional).

De hecho, contribuyentes que ganan por encima de los límites salariales establecidos para cobrar la AUH y las asignaciones familiares de los trabajadores asalariados, igual reciben beneficios por sus hijos e hijas gracias a los créditos

fiscales en el impuesto a los ingresos (ganancias) de las personas. La desintegración fiscal entre los criterios de recaudación de tributos y los de asignación de subsidios a las personas impide estimar la «posición neta» de cada contribuyente⁴⁵.

En síntesis, no es mucho lo que puede afirmarse acerca del nivel del impacto distributivo de la AUH. Puede suponerse que es positivo, pero no puede medirse ni su impacto macro ni las transferencias que se verifican al interior de la propia clase trabajadora o población con insuficiencia de ingresos debido a la fragmentación de beneficios, las oscuridades en cuanto a la registración y fiscalización, como así también por la desintegración del sistema fiscal.

3.4. Financiamiento: ¿garantizado y estable?

La mayoría de los programas de TMC se financian en todo o en parte con recursos provenientes de préstamos externos o impuestos generales. En contraste, la AUH toma recursos destinados a programas contributivos de seguro social, especialmente jubilaciones pensiones.

De este modo, en Argentina se acentúa una tendencia que hace tiempo viene diluyendo la tradicional separación entre prestaciones contributivas y no contributivas. Esta tendencia se verifica por dos vías. Por un lado, los beneficios de la seguridad social se pagan en parte con tributos generales y, por el otro, beneficios no contributivos se pagan con recursos recaudados por impuestos al salario (aportes personales y contribu-

ciones patronales)⁴⁶. Como ilustración, en 2009 los recursos recaudados por aportes y contribuciones sobre el salario representaban sólo 57% de los ingresos totales del sistema de previsión social en Argentina; el resto provenía de transferencias desde impuestos generales.

La reforma previsional de 1994 marcó un hito en este proceso. Gran parte de los impuestos generales que hoy financian al sistema de previsión social se traspasaron en aquel momento desde rentas generales para cubrir el «bache fiscal» de los aportes personales de los trabajadores que fueron a acumularse en los fondos administrados de las cuentas de capitalización individual de aportes administrados por empresas privadas⁴⁷. Cuando se re-estatizó este régimen a fines de 2008 y se recreó un sistema público y único de reparto, los impuestos de rentas generales permanecieron financiando a la seguridad social pese a que el Estado recuperó los aportes personales de los trabajadores.

De este modo, la AUH se adicionó a la carga sobre los fondos disponibles para financiar programas sociales contributivos, especialmente el de previsión social. Actualmente el sistema de seguridad social registra superávit pero el mismo es muy frágil porque se explica por circunstancias extraordinarias de traspaso de fondos del eliminado sistema de administración privada. Además, el régimen previsional reconoce una elevada y creciente «deuda contingente» por beneficios no pagados conforme lo establece la ley vigente (y que la Corte Suprema de Justicia de la Nación ha reconocido como legítimos y exigido su

pago). Finalmente, el Fondo de reserva constituido con los activos de los fondos que antes administraban las AFJP se utiliza para financiar deuda que coloca el Tesoro nacional y también para financiar programas de subsidios públicos⁴⁸. En breve, la AUH disputa con otros programas más institucionalizados (como son los contributivos), recursos que pueden no ser suficientes en el mediano y largo plazo.

Parte del problema de financiamiento se podría haber aliviado con los recursos de los programas suprimidos y cuyos beneficiarios se transfirieron a la AUH⁴⁹. Sin embargo, esto no sucedió. El Tesoro recargó al sistema de seguridad social con nuevos gastos de la AUH y se quedó con los fondos de esos programas para asignarlos a otros fines. Aquí también se observa que con la aprobación de la AUH se registró una maniobra fiscal de dudosa racionalidad.

4. Conclusiones: Las perspectivas y los desafíos del IC en América Latina

La experiencia latinoamericana plantea enseñanzas y desafíos particulares para los defensores del IC. En particular, la difusión de los programas de TMC en la región puede generar un escenario confuso, en tanto los mismos pueden presentarse como un primer peldaño de la escalera que conduce a la implementación de un IC. Sin embargo, no hay muchos elementos para sostener este argumento.

Estos programas están organizados bajo principios que son opuestos con aquellos que organizan la propuesta del IC. Los objetivos, los fundamentos y las tecnologías que sustentan estos programas focalizados y con condicionalidades punitivas se sostienen en un sistema de valores y en reglas operativas muy diferentes a los objetivos, los fundamentos y las tecnologías que sustentan a propuestas como el IC.

Lo anterior es válido pese a los contrastes señalados para programas con reglas operativas diferentes como el *Bolsa Familia* de Brasil y la *Asignación Universal por Hijo* de Argentina. Estas diferentes reglas operativas repercuten en aspectos diversos, pero coinciden en consolidar y legitimar una visión de la cuestión social diferente a la que sostienen los defensores del IC. Así, es probable que la variante argentina logre impactos distributivos más progresivos y una cobertura mucho más amplia que la del PBF, gracias a que no tiene fijados límites (cotas) en el número de beneficios, a que el techo de ingresos laborales para ser beneficiario es más alto y a que también es relativamente más elevados el valor de los beneficios. En estos aspectos, se podría decir que la AUH mejora en varios aspectos los impactos de otros programas de TMC en América Latina.

Es muy difícil asegurar que por vía de los programas de TMC se está avanzando hacia un cambio de paradigma de la política pública y mucho menos que ese cambio va en la dirección propuesta por el IC. Tanto la AUH como el resto de los TMC siguen mostrando la preeminencia del paradigma asistencial-represivo y

productivista que impregna a la política social de América Latina desde hace décadas. La incorporación del discurso del capital humano en relación con el gasto dirigido a las personas de menor edad, no cambia esencialmente esa visión, sino que incorpora nuevos criterios para medir la eficiencia meritocrática del gasto en estos programas (que continúa siendo muy bajo en relación con el núcleo duro del gasto social). De hecho, los defensores de los programas de TMC se esfuerzan por demostrar –con argumentos poco convincentes– que los mismos obtienen resultados positivos gracias a que operan con los criterios opuestos a los de un IC.

El análisis aquí expuesto cuestiona estas interpretaciones para sostener la validez de las dos tesis planteadas al inicio. Primero, indicando los motivos por los cuales la afinidad entre los programas de TMC y la propuesta del IC es muy débil. Segundo, señalando que los problemas detectados en los programas de TMC difícilmente vayan a resolverse dentro del paradigma que los contiene. Por el contrario, la solución de esos problemas reclama el cambio de sus principios de organización en la dirección que propone el IC: i) cobertura universal de la niñez en lugar de la focalización por ingresos de las familias (o por otra categoría como la laboral de los adultos); ii) incondicionalidad o co-responsabilidad promocional en lugar de las condicionalidades punitivas; iii) integración con el sistema tributario, en lugar de la actual desintegración fiscal.

Esto es así porque el análisis realizado puede concluirse que los programas de TMC:

- 1) se reconocen como parte de una visión de la cuestión social favorable al asistencialismo, al paternalismo estatal y al control social en la orientación de las conductas privadas de las personas.
- 2) son herederos de las burocracias especializadas en técnicas de focalización, selección y evaluación de beneficiarios de programas del mismo tipo que los antecedieron.
- 3) legitiman la segmentación de los grupos sociales conforme a su coyuntural posición en el mercado de empleo, otorgando peores beneficios a quienes peor están y estableciendo una separación de la población entre merecedores y no merecedores de asistencia.
- 4) aplican condicionalidades punitivas que no encuentran justificaciones técnicas sólidas sino que se imponen por objetivos políticos que apuntan a transferir a los beneficiarios la carga de salir de su situación de carencia por sus propios méritos (evaluados desde el poder político).
- 5) los impactos positivos en materia de distribución y de acceso a servicios esenciales de salud y educación dudosamente se expliquen por las reglas de focalización y las condicionalidades punitivas con las que operan.
- 6) incrementan sus errores de focalización a medida que avanzan con una cobertura más amplia.
- 7) dejan a mucha población necesitada sin cobertura o con cobertura oscilante, al tiempo que mantienen atrapadas a las personas de la necesidad

de revalidar las condiciones de acceso al beneficio.

- 8) no quitan estímulos a la oferta laboral pero tampoco son eficaces para construir ambientes que permitan a los beneficiarios una mayor autonomía para generar ingresos.
- 9) no se articulan de forma integrada con el sistema de tributación sobre los ingresos, perdiendo así potencia distributiva.

Lo dicho no invalida lo que es evidente: es mejor que existan los programas TMC a que no exista nada. Sin embargo, no hay que exagerar la satisfacción con los logros de corto plazo y observar más detenidamente los límites y los problemas que acarrearán su consolidación y legitimación como el camino más adecuado para atender la cuestión social en la región. Los logros positivos de los programas de TMC podrían obtenerse de otro modo y al mismo tiempo resolver sus señaladas deficiencias. Esto sería posible si fueran reemplazados por políticas organizadas conforme a los principios del IC para la Niñez: beneficios universales, vinculados a co-responsabilidades promocionales e integrados como crédito fiscal en el impuesto a los ingresos de las personas.

La experiencia latinoamericana plantea enseñanzas y desafíos particulares para los defensores del IC.

Bibliografía

- Agis, E., Cañete, C. y Panigo, D. (2010) *El impacto de la asignación universal por hijo en Argentina*, mimeo, Buenos Aires.
- Arza, C. (2009) *Back to the state. Pension fund nationalization in Argentina* Documentos de Trabajo CIEPP, 72, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas, Diciembre.
- Barbeito, A. (2010) *Re-construcción de índices de precios al consumidor y su incidencia en la medición de algunas variables monetarias reales*. Análisis de Coyuntura, 24, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas, julio.
- Barbeito, A. y Lo Vuolo, R. M. (1996) *Why begin with a Basic Income for young people in Latin America?*, en 6th. International BIEN Congress, Vienna, Austria, September 12-14.
- Barbeito, A. y Lo Vuolo, R. M. (2009) *Ingreso Ciudadano para la niñez. Reelaborando ideas para construir una sociedad más igualitaria* Documentos de Trabajo Ciepp, 70, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas, Septiembre.
- Bertranou F. 2010. *Aportes para la construcción de un piso de protección social en Argentina: El caso de las asignaciones familiares*. OIT, Buenos Aires.
- Britto, T. (2008) «Brazil's Bolsa Família: Understanding Its Origins and Challenges», en *Cash Transfers Lessons from Africa and Latin America* (Ed, Dego Hailu and Fábio Veras Soares) International Poverty Centre, Brasilia D.F.
- Carmona Berrenechea, V. y Straschnoy, M. (2008) *El Ingreso Ciudadano para la infancia: una nueva perspectiva sobre las políticas sociales*, en Encuentro Iberoamericano de Ingreso Ciudadano, Buenos Aires, Argentina, 6-7 de Noviembre.
- Cepal. 2009. *Panorama Social de América Latina 2009*. Cepal, Santiago
- Cetrángolo, O. y Gómez-Sabaini, J. C. (2007) *La tributación directa en América Latina y los desafíos a la imposición sobre la renta*, Serie Macroeconomía del desarrollo, 60, División de Desarrollo Económico, CEPAL.
- Cortez Reis, M. y Camargo, J. M. (2007) *Rendimentos domiciliarios com aposentadorias e pensões e as decisões dos jovens quanto à educação e à participação na força de trabalho*, Textos para Discussão, 1262, ipea, fevereiro.
- Duhau, E. (2009) *Evaluación Externa del Programa de Pensión Alimentaria de Adultos Mayores del Gobierno del Distrito Federal*. Consultor, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal, México (EVALÚA DF). <<http://www.evalua.df.gob.mx/recomendaciones/recomendaciones.html>>.
- Filgueira, F. (1998) «El nuevo modelo de prestaciones sociales en América Latina: Residualismo y Ciudadanía Estratificada», en *Ciudadanía y política social* (Ed, Roberts, B.) FLACSO/SSRC, San José, Costa Rica, pp. 71-116.
- Gamallo, G. (2008) *Variaciones en el acceso a la educación de gestión estatal y privada en Argentina (1997-2006)*, 2/08, Centro de Estudios en Políticas Públicas, febrero.

- Gasparini, L. y Cruces, G. (2010) *Las Asignaciones Universales por Hijo: Impacto, Discusión y Alternativas*, Documento de Trabajo, 102, CEDLAS-Universidad de La Plata, julio.
- Goldberg, L. y Lo Vuolo, R. M. (2006) *Falsas Promesas. Sistema de Previsión Social y Régimen de Acumulación*, Ciepp/Miño y Dávila, Buenos Aires-Madrid.
- Lautier, B. (1994) *L'économie informelle dans le tiers monde*, La Decouverte., Paris.
- Lo Vuolo, R. (1998) «¿Una nueva oscuridad? Estado de Bienestar, crisis de integración social y democracia», en *La nueva oscuridad de la política social. Del Estado populista al neconservador*. Ciepp - Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Lo Vuolo, R. M. (2002) *The basic income debate in the context of a systemic crisis: the case of Argentina*, en 9th Congress of B.I.E.N, Geneve, Switzerland, 12h-14 September 2002.
- Lo Vuolo, R. M. (2004) *Las perspectivas del ingreso ciudadano frente a otras políticas en América Latina*, en Tenth Congress of B.I.E.N., Barcelona, España, 18-21 de Septiembre.
- Lo Vuolo, R. M. (2005) *Social Protection in Latin America: Different Approaches to Managing Social Exclusion and their Outcomes*, en *Social Policy, Stability and Exclusion in Latin America*, ESRC Series, Institute of Latin American Studies, University of London.
- Lo Vuolo, R. M. (2008a) *Promesas falsas y necesidades ciertas. Acerca del proyecto de creación del sistema integrado de previsión argentino*, Análisis de Coyuntura, 18, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas.
- Lo Vuolo, R. M. (2008b) *Why Basic Income is better than renewed policy promises for Latin American Informal Security Regimes*, en 12th BIEN Congress, Dublin, Ireland, June 20-21.
- Lo Vuolo, R. M. (2009a) *Asignación por Hijo* Análisis de Coyuntura CIEPP, 21, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas.
- Lo Vuolo, R. M. (2009b) «Social Exclusion Policies and Labour Markets in Latin America», en *Financing Social Policy: Mobilizing Resources for Social Development* (Eds, Hujo, K. y Mc Clanahan, S.) Palgrave/UNRISD, Basingstoke.
- Lo Vuolo, R. M. y Barbeito, A. C. (1998) «Las políticas sociales en la Argentina contemporánea», en *La nueva oscuridad de la política social* (Eds, Lo Vuolo, R. y Barbeito, A.) Ciepp/Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, Argentina.
- Lo Vuolo, R. M., Barbeito, A. C., Pautassi, L. y Rodríguez, C. (1999) *La pobreza.. de la política contra la pobreza*, Miño y Dávila / Ciepp, Buenos Aires, Argentina.
- Lo Vuolo, R. M. y Seppi, F. (2009) *Excedente fiscal, deuda financiera y deuda social*, Análisis de Coyuntura, 20, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas, Agosto.
- Lozano, C. y Raffo, T. (2010) *Bicentenario sin hambre. Evaluación del programa «Asignación universal por Hijo para la Protección Social» en sus primeros 4 meses de implementación*, mimeo, Idep-CTA, junio.
- Matarazzo Suplicy, E. (2007) *Basic Income and Employment in Brazil*, *Basic Income Studies*, 2.

- Medeiros, M., Britto, T. y Veras Soares, F. (2007) *Programas focalizados de transferência de renda no brasil: contribuições para o debate*, Textos para Discussão, 1283, Ipea, junho.
- Medeiros, M., Diniz, D. y Squinca, F. (2006) *Cash benefits to disabled persons in Brazil: an analysis of BPC – Continuous cash benefit Programme*, Texto para Discussão, 1184, IPEA, May.
- Mesa-Lago, C. (2007) *Social Insurance (Pension and Health). Labour Markets and Coverage in Latin America*, en UNRISD Workshop, Social Policy and Development Programme, Financing Social Policy, Geneva, 1-2 March.
- Mesa-Lago, C. (2009) La ley de reforma de la previsión social argentina. Antecedentes, razones, características y análisis de posibles resultados y riesgos, *Nueva Sociedad*, 14-30.
- Ministerio de Trabajo Empleo y Seguridad Social y Banco Mundial (2008) *Aportes para una nueva visión de la informalidad laboral en la Argentina*, Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social / Banco Mundial, Buenos Aires.
- Molyneux, M. (2007) *Change and Continuity in Social Protection in Latin America: Mothers at the Service of the State?*, Programme on Gender and Development, Paper No. 1. UNRISD, Geneva
- Müller, K. (2008) Contested universalism: from Bonosol to Renta Dignidad in Bolivia, *International Journal of Social Welfare*, 1-10.
- Paes de Barros, R., Carvalho, M. d., Franco, S. y Mendonça, R. (2007) *A Queda Recente da Desigualdade de Renda no Brasil*, Texto para Discussão, 1258, IPEA, Janeiro.
- Raventós, D. (2007) *Las condiciones materiales de la libertad*, El viejo topo, España.
- Razavi, S. (2007) *The political and Social Economy of Care in a Development Context. Conceptual Issues, Research Questions and Policy Options*, Gender and Development Programme. Paper Number 3. United Nations Research Institute for Social Development.
- Repetto, F., Díaz Langou, G. y Marazzi, V. (2009) *¿Hacia un sistema de protección social integral? El ingreso para la niñez es sólo la punta del ovillo*, Documentos de Políticas Públicas, 67, Centro de Implementación de Políticas Públicas para la Equidad y el Crecimiento, CIPPEC, Octubre.
- Rodríguez Enríquez, C. (2008) *Trayectorias ocupacionales, asistencialismo y oportunidades de vida de mujeres y varones en Argentina*. Tesis de Doctorado, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Rodríguez Enríquez C. 2011. *Programas de transferencia condicionada de ingresos e igualdad de género. ¿Por dónde anda América Latina?»* Cepal, en prensa, Santiago
- Rodríguez Enríquez, C. y Reyes, F. (2006) *La política social en la Argentina post-convertibilidad: políticas asistenciales como respuesta a los problemas de empleo*, Documentos de Trabajo Ciep, 55, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas, Diciembre.
- Soares, S., Perez Ribas, R. y Veras Soares, F. (2009) *Focalização e cobertura do programa bolsa-família: qual o significado dos 11 milhões de famílias?*, Texto para Discussão, 1396, Ipea, março.

Soares, S. y Sátyro, F. (2009) *O Programa Bolsa Família: Desenho institucional, impactos e possibilidades futuras*, Texto para Discussão, 1424, Ipea, março.

Standing, G. (2007) *How Cash Transfers Boost Work and Economic Security*, DESA Working Paper, 58, United Nations, October.

Theodoro, M. (2002) *O Estado e os diferentes enfoques sobre o informal*, Texto para discussão, 919, IPEA, Novembro.

Tokman, V. (2007) *Flexiguridad con informalidad: opciones y restricciones*, Macroeconomía del desarrollo, 70, CEPAL, noviembre.

Veras Soares, F., Perez Ribas, R. y Guerreiro Osório, R. (2007) *Evaluating the Impact of Brazil's Bolsa Família: Cash Transfer Programmes in Compa-*

rative Perspective, IPC Evaluation Note, 1, International Poverty Center, December.

World Bank (2004) *Keeping the Promise of Social Security in Latin America*, Office of the Chief Economist Latin America and Caribbean Region, The World Bank, June.

World Bank. 2005. World Development Report 2006: Equity and Development. Oxford University Press, New York.

World Bank (2009) *Conditional Cash Transfers. Reducing Present and Future Poverty*, A World Bank Policy Research Report, 47603, World Bank.

Yanes P. 2011. Mexico's Targeted and Conditional Transfers: Between Oportunidades and Rights. *Economic & Political Weekly Xavi*.

Notas

¹ Una versión de este trabajo fue presentada en la sesión plenaria: «*Basic Income in Latin America: Perspectives and Challenges*» (13th International Conference of the Basic Income Earth Network, São Paulo, Brasil) y publicada como Documento de Trabajo Ciepp N° 6, Agosto 2010.

² Las constituciones nacionales de los países de la región reconocen como derecho fundamental los derechos otorgados mediante la Convención de los Derechos del Niño. Son las leyes particulares las que tienen que disponer como se efectivizan esos derechos y allí cabe atribuir responsabilidades, incluso a terceros (por ejemplo, adultos).

³ La operación del IC como crédito fiscal en el impuesto a los ingresos suele confundirse con la idea de que el IC se financia «sólo» con los recursos ese impuesto. No es así. El IC puede financiarse con otros recursos, pero el beneficio opera fiscalmente como crédito fiscal para garantizar su impacto progresivo en el impuesto a los ingresos personales.

⁴ El sustento de esta visión de la cuestión social son los postulados del llamado «gerenciamiento del riesgo social» [*social risk management*] (Lo Vuolo, 2004; Lo Vuolo, 2008b; Lo Vuolo, 2009b). El impulso de este tipo de políticas dirigidas a la niñez es muy clara

⁵ CEPAL (2009) identifica cerca de 40 programas de TMC en América Latina, cubriendo a más de 20 millones de hogares (aproximadamente 100 millones de personas) y cuyo gasto oscila en 0.25% del PBI. Los programas difieren mucho en magnitud, cobertura y recursos entre países, además de observarse una permanente activación y desactivación de los mismos. Ver también World Bank 2009

⁶ Estas opciones responden a la línea de propuesta de World Bank (2004), tal y como lo analizamos en Goldber y Lo Vuolo (2006, capítulo 4).

⁷ Para una discusión del proyecto de Ingreso Ciudadano para la Niñez, ver Barbeito y Lo

Vuolo, 2009 y las referencias bibliográficas allí expuestas. Para un detalle y comparación de los proyectos en el Congreso, ver Carmona Berrenechea y Straschnoy, 2008; Repetto et al., 2009 y la información sobre el tema disponible en el sitio de la Red Argentina de Ingreso Ciudadano <www.ingresociudadano.org>.

⁸ Tomo como referencias principales para este apartado a Veras Soares et al., 2007; Medeiros et al., 2007 Soares et al., 2009; Soares y Sátyro, 2009. Las transferencias del PBF crecieron desde un peso de 0,30% del PBI en 2004 a 0,37% en 2008 y ese último año atendía 11.3 millones de familias (Soares y Sátyro, 2009, Tabela 1). Como punto de comparación de su bajo peso presupuestario, se cita que en el año 2005 el gasto financiero del gobierno federal por intereses de la deuda pública alcanzó 6,7% del PBI, beneficiando a un número mucho menor de familias con altos ingresos (Medeiros et al., 2007, 26). No hay criterios establecidos de actualización para los beneficios.

⁹ El PBF reconoce un beneficio básico de 68 reales para familias consideradas «extremadamente pobres» (ingreso per capita no superase los 70 reales, u\$ 38) independientemente de la presencia o no de menores; para esas familias (y con los máximos indicados) también se pagan beneficios variables de 22 reales al mes por hijo menor de 15 años y de 33 reales por hijo entre 16 y 17 años. Las familias consideradas «pobres» (ingreso per cápita no superior a 140 reales, u\$ 76) no reciben el básico sino sólo beneficios variables. Una familia no puede superar los 200 reales al mes en beneficios.

¹⁰ Para recibir el beneficio se exige una frecuencia escolar mínima de 85% para 6 a 15 años y de 75% para 16 y 17 años. También la actualización del certificado de vacunación [*cartão vacinal*], acompañamiento de embarazadas y acompañamiento de acciones socio-educativas para quienes están en situación de trabajo infantil.

¹¹ Los datos más recientes señalan cerca de 12,5 millones de familias beneficiarias con un beneficio promedio de 94 reales.

¹² Por ejemplo, porque no hay evidencia de información imperfecta o altruismo incompleto en las familias pobres.

¹³ Esto es consistente con otros resultados que muestran impactos heterogéneos de las condicionalidades en la inscripción, dependiendo mucho del contexto del programa (World Bank, 2009, 129).

¹⁴ Los beneficios de *aposentadorias* son obtenidos por edad, por tiempo de servicio o por invalidez. También se paga pensiones por viudez.

¹⁵ En 2006, el BPC atendía más de dos millones de familias en Brasil y su gasto era de 0,41% del PBI.

¹⁶ Esto es válido para cualquier administración que tiene coyunturalmente el poder de seleccionar beneficiarios, modificar los límites, etc.

¹⁷ En algunos casos específicos se indica que la pérdida de ingresos por los programas que fueron suprimidos al implantarse el programa de TMC fue superior a los beneficios de este último.

¹⁸ El sesgo negativo en materia de género que muestran estos programas de TMC, especialmente por su impacto sobre la oferta laboral y por la carga de trabajo de las mujeres, es motivo de fundadas críticas. Ver, por ejemplo, Razavi (2007) para un debate conceptual en estos temas. También Molyneux, (2007) y Rodríguez Enríquez (2008 y 2011).

¹⁹ En el caso del PBF, se indica que la caída del empleo infantil es mayor en las áreas rurales que en las urbanas, porque en las primeras el empleo infantil (no remunerado) es más estacional y compatible con la condicionalidad escolar que permite un 15% de ausencia. En las grandes urbes, el ingreso por empleo infantil es más elevado, depende de una actividad más permanente y por lo tanto se registran mayores ausencias del sistema escolar (y sanciones por incumplimiento de esa condicionalidad).

²⁰ También se observa en ciertos casos el aumento de oferta laboral femenina, pese a que son quienes en la práctica cargan con la responsabilidad de hacer cumplir las condicionalidades en salud y educación.

²¹ Véase, por ejemplo, Raventós, 2007, capítulo 4.

²² La mejora de ingresos repercutió en cambios en la estructura del gasto de los beneficiarios del PBF en favor de alimentos, educación y vestimenta. Resultados similares fueron encontrados en otros programas de TMC (World Bank, 2009, 14-15).

²³ En general, los programas de asignaciones familiares para trabajadores formales se establecieron luego de los programas de pensiones: Argentina en 1957; Chile (1937) Brasil (1941), Uruguay (1943), Bolivia (1953), Colombia (1957), México (1973), Costa Rica (1974). Ver ISSA 2010.

²⁴ El sistema no contributivo de asignaciones familiares en Chile también paga otras prestaciones como el subsidio de asistencia maternal, el bono de protección familiar (para las familias que participan del programa «Chile Solidario»), el Bono de Marzo (prestación pagado al inicio del período escolar de familias con hijos cuyos ingresos mensuales son menores a una determinada cifra, etc. Desde 2009 están unificados los (modestos) montos de las prestaciones contributivas y no contributivas por hijo.

²⁵ A partir de 2000, en Uruguay se instrumentó un programa de asignaciones familiares para los hogares de menores recursos, independientemente del tipo de inserción laboral. A partir de 2008, se reemplazó por el Nuevo Régimen de Asignaciones Familiares (NRAF, Ley N° 18.227), que aumentó la cobertura y paga un beneficio variable según la cantidad de hijos por hogar, con una escala de equivalencias que prevé un monto mayor si los niños asisten a niveles de enseñanza primaria o secundaria

²⁶ Las asignaciones familiares que cobran los asalariados formales incluyen las que se pagan como un monto mensual por determinado período (prenatal, maternidad, hijo, hijo con discapacidad,) o las que se pagan como un monto único al producirse el hecho (nacimiento o adopción, matrimonio, por ayuda escolar). Estas asignaciones varían de manera decreciente (hasta incluso anularse) según sea el monto del salario del trabajador

en actividad y la zona geográfica donde desarrolla su tarea. También cobran algunas asignaciones los beneficiarios del Seguro de Desempleo y los Jubilados y Pensionados. El programa se financia con contribuciones patronales (los trabajadores no hacen aportes personales), y las distintas jurisdicciones estatales (nacional, provinciales y municipales) pagan directamente a sus empleados sin contribuir a la seguridad social.

²⁷ Desde enero de 2011 el valor del SMVM es de \$ 1840 (u\$ 443) mensuales.

²⁸ Los «monotributistas sociales» son una nueva categoría de trabajadores cuyas actividades de producción, servicios o comercialización «dificultan su inserción en la economía formal por encontrarse en situación de vulnerabilidad social». Para gozar de este beneficio deben inscribirse en el Registro Nacional de Efectores de Desarrollo Local y Economía Social.

²⁹ Desde agosto de 2010 el valor mensual es de \$ 220 (USD 53 aproximadamente). Existen distintos valores de la asignación por hijo en el programa de Asignaciones Familiares para los trabajadores formales, según los tramos de ingresos y la a región del país en la que se desempeñe el trabajador. La AUH equivale al valor general del primer tramo de la escala salarial establecida.

³⁰ En esa fecha Argentina re-estatizó su sistema de previsión social abandonando el componente de capitalización individual de aportes administrado por empresas privadas, creado en 1994, para volver a un sistema único y público de reparto (Arza 2009; Mesa-Lago 2009; Lo Vuolo 2008a).

³¹ La AUE equivale al valor de la asignación «pre-natal» del programa de Asignación Familiares de los formales y para la «zona general» (también \$220 mensuales a la fecha). Las condiciones son controles médicos de seguimiento previstos en el «Plan Nacer» del Ministerio de Salud.

³² El Seguro de Desempleo cubre en promedio 8% de los desempleados estadísticos.

³³ El primer dato es del Censo de 2001 y lo toman los informes oficiales y algunos privados; el segundo dato surge de aplicar la pro-

porción que tenía esta franja etárea sobre la población total en 2001 (33%), sobre la población total de los datos provisorios del Censo 2010 (40.091.359 personas).

³⁴ Según la presentación de funcionarios del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social en la Jornada de discusión sobre la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social, organizada por ASET y Unicef en Buenos Aires el 29 de marzo de 2011. El número de adultos beneficiarios se estabilizó en poco más de 1,85 millones.

³⁵ Se estimaba que 4,2 millones de beneficios son pagados por el régimen de AF de la seguridad social nacional; 1,6 millones son asignaciones familiares pagadas directamente por los estados (Nacional, Provincial y Municipal); 800 mil están cubiertos por la deducción por carga de familia en el impuesto a las ganancias de sus padres

³⁶ La cobertura de la AUE para embarazadas es aún más difícil de estimar por su reciente lanzamiento.

³⁷ Con la creación de la AUH también se reestructuraron programas de empleo, lo cual en algunos casos quitó cobertura a algunos beneficiarios transferidos. Asimismo, disminuyeron 600 mil «becas educativas» del Programa Acciones Compensatorias en Educación y fueron traspasados beneficiarios desde programas de provincias y municipios que adherieron a la AUH, pero no se tiene información precisa sobre la totalidad de los mismos.

³⁸ Los registros muestran una creciente cantidad de beneficios «suspendidos de cobro», estimados en cerca de 10% de los registrados, que se explicación por incompatibilidades de cruce de bases de datos entre Nación y Provincias, falta de retiro de tarjeta en tiempo y forma, ausencia de mecanismos para facilitar el acceso a documento de identidad, etc.

³⁹ Ver por ejemplo Barbeito 2010.

⁴⁰ Similar discriminación entre beneficiarios de AUH y del programa de AF se verifica en el límite de 5 beneficios por grupo familiar para el primer caso; los asalariados formales cobran tantos beneficios como hijos e hijas tengan a su cargo.

⁴¹ Conclusiones similares se obtienen para el caso de programas como el Bolsa Familia (Medeiros et al 2007, 18).

⁴² Para el año 2006, se estimada que 36% de los menores de los grupos familiares de los dos primeros quintiles de ingresos concurrían a establecimientos privados (Gamallo 2008).

⁴³ Las estimaciones referidas utilizan los índices de precios de Provincias cuyos institutos de estadísticas mantuvieron sus metodologías. Ver Barbeito 2010.

⁴⁴ Funcionarios del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social apuntan reducciones de 35% y 53% respectivamente (Ver Emilia Roca, Subsecretaria de Políticas de la Seguridad Social: «Los retos y las oportunidades de la Seguridad Social en la Argentina», en Diálogos de Protección Social, 14 de mayo de 2010).

⁴⁵ Al respecto, ver Barbeito 1995.

⁴⁶ Al igual que en el resto de América Latina, en Argentina el mayor peso corresponde a los impuestos indirectos y sobre el salario, mientras es baja la importancia de la carga tributaria sobre los ingresos personales, los patrimonios y el capital (Cetrángolo y Gómez-Sabaini 2007).

⁴⁷ Esto perjudicó también a las provincias que resignaron una parte de sus recursos de la coparticipación federal de impuestos,

⁴⁸ Incluyendo asistencia financiera a grandes empresas (por ejemplo, al sector automotriz).

⁴⁹ Del total del gasto anual anunciado para la AUH (0,6% del PIB), se estima que la mitad se «ahorró» por transferencia de beneficios de otros programas (Lozano y Raffo 2010).

DE QUÉ HABLAMOS CUANDO DECIMOS QUE LA RENTA BÁSICA ES (O NO) JUSTA. SOBRE LIBERALISMOS Y REPUBLICANISMOS¹

WHAT WE MEAN WHEN WE SAY BASIC INCOME IS (OR IS NOT) JUST: ON LIBERALISMS AND REPUBLICANISMS

Daniel Raventós
Universidad de Barcelona

Recibido: junio de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

Palabras clave: republicanism, liberalism, neutrality, Robespierre, poder de negociación, clase obrera, feminismo.

Keywords: republicanism, liberalism, neutrality, Robespierre, bargaining power, working class, feminism.

Resumen: En este artículo se explica la distinción entre el liberalismo político y el liberalismo académico. Se desarrolla una triple distinción del republicanismo: el histórico (democrático y oligárquico) y el neorepublicanismo académico. Se explica alguna confusión que surge cuando se abordan cuestiones tan básicas y habituales en la literatura académica como son la neutralidad y la virtud. Y se realiza una justificación republicano-democrática de la renta básica. Especialmente, se aborda desde esta perspectiva lo que la renta básica podría significar para la clase trabajadora y las mujeres.

Abstract: The difference between political liberalism and academic liberalism is explained in this article, which then distinguishes three strands of republicanism: historic (democratic and oligarchic) republicanism and academic neo-republicanism. Explanation is offered regarding some of the confusion that arises with approaches in academic literature to such basic and standard notions as neutrality and virtue, after which a democratic-republican justification of basic income is offered with particular attention to what a basic income might mean for the working class and women.

Una de las primeras preguntas que surgen al tratar de la Renta Básica es si es justa. Hay quien formula la pregunta de forma diferente: ¿Es ética la Renta Básica? Alguna distinción debe hacerse al respecto. Admitamos que cada persona tiene su propia moral. Unas morales pueden ser muy poco pensadas y otras pueden llegar a ser muy sofisticadas. La ética está muy relacionada con la moral, pero no se trata de lo mismo. La ética puede definirse como «el análisis crítico de los contenidos o reglas morales y la elaboración de criterios racionales para elegir entre morales alternativas» (Mosterín, 2006: 370).² Teniendo esta distinción presente, creo que, en relación con la Renta Básica, es más ajustado hablar de justicia que de ética, aunque no es infrecuente la utilización de los dos términos indistintamente. Y de la justicia o de la falta de ella de una determinada propuesta social tratan las llamadas teorías de la justicia. Preguntarnos por la justicia de la propuesta de la Renta Básica resulta muy relevante. Una medida social que fuera política o económicamente viable poco interesante resultaría si no fuera justa.

1. Un mapa abreviado sobre liberalismos y otro de más amplio sobre republicanismos

Pero evidentemente, «sociedad justa», no es un concepto sobre el que haya más consenso académico y político que el que pueda haber ante conceptos y realidades como «sociedad libre», «sociedad democrática» o similares. Un

cierto mapa de las distintas teorías o concepciones de la justicia que han ensayado la fundamentación de la Renta Básica es necesario. Las principales concepciones de la justicia son las liberales y las republicanas. Liberalismo y republicanismo son palabras que no tienen un único sentido y por esta razón será necesario esbozar un cierto mapa.

Empecemos por el liberalismo. De las distintas divisiones que podríamos hacer, una es particularmente útil: la que distingue entre liberalismo político y liberalismo académico. El liberalismo político nace en las Cortes españolas de Cádiz (1812) y luego se difunde por el mundo (Domènech, 2009: 7). Tiene pues dos siglos casi exactos. Así que anacronismo es presentar, entre otros, a John Locke, Adam Smith o Immanuel Kant como liberales (algunos sitúan también a ¡Maximilien Robespierre! como liberal).³ El primero murió en 1704, el segundo en 1790 y el tercero en 1804 (y Robespierre en 1794). Difícilmente podían ser partidarios o componentes de algo que no se había inventado. Corresponde a los historiadores continuar analizando el papel histórico del liberalismo, así como su vieja enemistad con la democracia, la libertad y la igualdad.⁴

El liberalismo académico es una amalgama en la que pueden entrar autores que políticamente se situarían muy a la derecha, otros en el centro y, finalmente, otros en la izquierda más o menos moderada. Dentro del liberalismo académico pueden encontrarse muchas subespecies: libertario, igualitarista, propietarista...⁵ ¿Qué tienen en común estas teorías de la justicia académicas

liberales? Según uno de los destacados liberales defensores de la Renta Básica, lo que tienen en común es «una concepción que prohíbe toda jerarquía de las diversas concepciones de la vida buena que puedan encontrarse en la sociedad» (Van Parijs, 1991: 244). Retomaremos la cuestión.

Algunas distinciones sobre el republicanismo. Me limitaré a tres: el republicanismo histórico (que a su vez se divide en oligárquico y democrático) y el neorepublicanismo académico.⁶

Nombres que se han asociado al republicanismo antiguo son, en la versión democrático-plebeya, los de Efiltes (?-461 a.n.e.), Pericles (495-429 a.n.e.), Protágoras (485-411 a.n.e.) o Demócrito (470/460-370/360 a.n.e.); en la versión antidemocrática, los de Aristóteles (384-322 a.n.e.) o Cicerón (106-43 a.n.e.). Estas dos grandes variantes aparecen también en el mundo moderno. La variante democrática aspira a la universalización de la libertad republicana y a la consiguiente inclusión ciudadana de la mayoría pobre, e incluso al gobierno de esa mayoría de pobres. La antidemocrática pretende la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos y el monopolio del poder político por parte de los ricos propietarios. Nombres que deben relacionarse con el renacimiento moderno del republicanismo son, entre otros, los de Marsiglio de Padua (? -1342), Maquiavelo (1469-1527), cierto Montesquieu (1689-1755), John Locke (1632-1704), Rousseau (1712-1778), Kant (1724-1804), Adam Smith (1723-1790), Jefferson (1743-1826), Madison (1751-1836), Robes-pierre (1758-1794) y Marx (1818-1883).

La tradición republicana democrática hay que buscarla en la Atenas posterior al 461 antes de nuestra era. Allá triunfó el programa democrático revolucionario del mundo clásico que podemos resumir en: 1) la redistribución de la tierra; 2) la supresión de la esclavitud por deudas; y 3) el sufragio universal acompañado de remuneración suficiente (*misthón*) para los cargos públicos electos. Importante es señalar que democracia significaba para los griegos gobierno de los pobres (libres).⁷ Recuérdese que la democracia ática llegó, después del -461, a conceder igual libertad de palabra en el ágora (*isegoria*) a las mujeres y a los esclavos.

La tradición republicana oligárquica (y antidemocrática) se negó, por distintos motivos, a universalizarla (Domènech, 2004). El republicanismo democrático y no democrático (u oligárquico) comparten la perspectiva de que la «propiedad» (los medios de existencia) es necesaria para la libertad. Sin embargo, así como el republicanismo no democrático sostiene que los no propietarios deben ser excluidos de la ciudadanía, el republicanismo democrático defiende que deben asegurarse los medios para que toda la ciudadanía sea materialmente independiente.

El neorepublicanismo académico debido, entre otros, a Quentin Skinner, J.G.A. Pocock y, quizás especialmente, a Philip Pettit, diluye la relación entre propiedad y libertad republicana. También queda diluida la relación entre democracia y propiedad. Pettit razona la libertad republicana como un concepto disposicional, en contraste con la libertad negativa liberal de pura no interferencia.

La libertad republicana sería ausencia de dominación, de interferencia arbitraria de otros particulares (o del Estado). Aquí hay una diferencia fundamental puesto que, para el republicanismo histórico, la fuente fundamental de vulnerabilidad e interferibilidad arbitraria es la ausencia de independencia material. Si se descuida esa raíz institucional fundamental de la capacidad de dominar, entonces la «dominación» se diluye y desinstitucionaliza, y caen también bajo ella aspectos de las relaciones humanas que el republicanismo histórico jamás habría considerado pertinentes políticamente, por ejemplo: el engaño podría llegar a ser una forma de «dominación», pues quien engaña interfiere arbitrariamente en la vida del engañado.

La conexión entre propiedad y libertad republicana a la que se aludía un poco más arriba es especialmente relevante para un republicano democrático emblemático, Robespierre.

2. Un ejemplo de relación propiedad-libertad-democracia: la concepción de Robespierre

Si algún autor ha sido escarnecido y calumniado inmediatamente después de su muerte por parte de la derecha, éste ha sido Maximilien Robespierre (1758-1794). Que lo haya sido por intelectuales, políticos y propagandistas de la derecha política es algo completamente normal y hasta predecible. Que la izquierda no haya tenido mucha mayor simpatía por este político y pensador ya no resulta tan normal ni predecible.⁸

Robespierre fue la figura central de la Revolución Francesa. Con su muerte, esta revolución dio rápidamente paso a la reacción, que poco después desembocaría en el Imperio napoleónico. Pero, evidentemente, no nos interesa aquí la figura de este revolucionario más allá de su aportación al republicanismo. Por ello, de los 10 volúmenes que reúnen sus obras y discursos, publicados a partir de 1910, solamente nos importará la parte que más directamente está relacionada con la propiedad, las grandes desigualdades sociales, la libertad y la existencia social.⁹

Aunque que sea muy brevemente, creo que será útil mencionar que, para Robespierre, las partes principales de la ciudad son las que están constituidas por ricos y por pobres, como para Aristóteles, aunque los separen dos milenios. Robespierre lo expresa así: «Sin duda, Francia está dividida en dos partes, el pueblo y la aristocracia» (discurso del 2-2-1790).

¿Qué es la propiedad para Robespierre? En el discurso a la convención del 24-4-1793, el revolucionario francés ofrece una larga reflexión como respuesta a esta pregunta:

«Preguntad a aquel comerciante de carne humana qué es la propiedad. Os dirá, mostrándoos un ataúd, al que denomina barco, donde ha encajonado y herrado a hombres que parecían vivos: 'Ésas son mis propiedades, las he comprado a tanto por cabeza.' Interrogad a ese gentil-hombre, que tiene tierras y vasallos, o que cree que el mundo se ha trastornado desde que ya no los tiene. Os dará ideas sobre la propiedad prácticamente iguales.

Interrogad a los augustos miembros de la dinastía capeta; os dirán que la más sagrada de todas las propiedades es, sin discusión, el derecho hereditario, del que han gozado desde la antigüedad, el derecho a oprimir, a envilecer y ahogar legal y monárquicamente a su antojo a los veinticinco millones de hombres que vivían en el territorio de Francia».

Esta descarnada y vivísima descripción de la propiedad sirve de telón de fondo de la concepción normativa que Robespierre ofrece de la misma, esto es, de lo que según él debe ser la propiedad para que sea socialmente justa. Dice al respecto, en forma de artículos, en el mismo discurso:

«Art. 1. La propiedad es el derecho que tiene cada ciudadano de disfrutar y disponer de la porción de bienes que le garantiza la ley.

Art. 2. El derecho a la propiedad está limitado, como todos los demás, por la obligación de respetar los derechos ajenos.

Art. 3. No puede perjudicar ni la seguridad, ni la libertad, ni la existencia, ni la propiedad de nuestros semejantes.

Art. 4. Toda posesión, todo tráfico que viole ese principio es ilícito e inmoral.»

La propiedad, para Robespierre, debe estar limitada y no debe perjudicar ni a la libertad, ni a la existencia. Si la propiedad no cumple con al menos estos requisitos, resulta ilícita e inmoral. En el discurso a la Convención del 2-12-1792, declara: «¿Por qué no deben las leyes detener la mano homicida del monopolista, del mismo modo que lo hacen con el asesino ordinario?»

La propiedad y la libertad están íntimamente relacionadas. En otro momento, dirigiéndose a los diputados, dirá:

«Al definir la libertad, el primero de los bienes del hombre, como el más sagrado de los derechos que hereda de la naturaleza, habéis dicho con razón que tenía como límite los derechos ajenos. ¿Por qué no habéis aplicado este principio a la propiedad, que es una institución social; como si las leyes eternas de la naturaleza fuesen menos inviolables que las convenciones de los hombres? Habéis multiplicado los artículos para asegurar la mayor libertad en el ejercicio de la propiedad, y no habéis dicho nada para determinar su carácter legítimo». («Acerca de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano», discurso del 24-4-1793).

La insistencia en la idea de que no toda propiedad es legítima recorre la obra de Robespierre. Si atenta contra la libertad, la propiedad no es legítima. Y la gran desigualdad social que crean las enormes y desproporcionadas fortunas, atenta contra la libertad. Para Robespierre, la gran desigualdad económica es la raíz de la destrucción de la libertad. La gran desigualdad, dirá, es «la fuente de todos los males». En el discurso del 5-4-1791, reprende a los legisladores y les lanza: «Legisladores, no habéis hecho nada por la libertad si vuestras leyes no tienden a disminuir, mediante formas dulces y eficaces, la extrema desigualdad de las fortunas.» Y el 24-4-1793 incide en la misma idea: «Realmente no hacía falta una revolución para explicar al universo que la extrema desproporción de las fortunas es el origen de muchos males y de muchos crímenes».

Interesante es señalar cómo en un discurso tan temprano, de abril de 1791, Robespierre ya señala que los propieta-

rios no son los únicos que tienen derecho a llamarse ciudadanos: «Los ricos... han pretendido que sólo los propietarios eran dignos del título de ciudadano. Han llamado interés general a su interés particular, y para asegurar el éxito de esta pretensión, se han apoderado de toda la potencia social».

Casi como conclusión de la exposición de su concepción de la propiedad, de la libertad y de las grandes desigualdades sociales, Robespierre hace reiteradas muestras de una profunda convicción relativa a la necesidad de que la sociedad garantice la existencia material de la ciudadanía. Aquí las citas directas son muy abundantes. Las mejores correspondan quizás al último año y medio de la corta vida del revolucionario francés (recuérdese que Robespierre vivió solamente 36 años).

Una sociedad que no garantice la existencia material ciudadana no es justa y, por ello mismo, no merece continuar. En el ya citado discurso del 24-4-1793 declara: «La sociedad está obligada a procurar la subsistencia de todos sus miembros...». Y añade un poco después: «Las ayudas necesarias para la indigencia son una deuda del rico hacia el pobre. Incumbe a la ley determinar la manera como esa deuda debe saldarse.» Porque la sociedad y, a veces ya más directamente los gobiernos, son los responsables del hambre, de la pobreza, de la miseria: «La miseria de los ciudadanos no es otra cosa que el crimen de los gobiernos» (discurso del 10-5-1793). Pero si hay una cita repetida por mérito propio acerca de las obligaciones de la sociedad con respecto a la existencia material ciudadana es ésta, que co-

responde al discurso sobre las subsistencias del 2-12-1792:

«¿Cuál es el primer fin de la sociedad? Mantener los derechos imprescriptibles del hombre. ¿Cuál es el primero de esos derechos? El de existir. La primera ley social es, pues, la que asegura a todos los miembros de la sociedad los medios de existir; todas las demás se subordinan a ésta; la propiedad no ha sido instituida, ni ha sido garantizada, sino para cimentar aquella ley; es por lo pronto para vivir que se tienen propiedades. Y no es verdad que la propiedad pueda jamás estar en oposición con la subsistencia de los hombres.»

Compárese la conciencia que tiene Robespierre de las fatales consecuencias para la libertad que comportan las grandes desigualdades con estos dos discursos realizados poquísimos meses después de su muerte a manos de la reacción termidoriana. El primero corresponde a Boissy d'Anglas (1756-1826):

«Tenemos que ser gobernados por los mejores; los mejores son los más instruidos y los más interesados en el mantenimiento de las leyes. Ahora bien; descontadas algunas excepciones, no hallaréis hombres así sino entre quienes gozan de alguna propiedad, los cuales adhieren al país en la que ésta se halla, a las leyes que la protegen, a la tranquilidad que la conserva, y deben a esa propiedad y a la holgura que ella proporciona la educación que los ha hecho capaces de discutir, con sagacidad y precisión, sobre las ventajas y los inconvenientes de las leyes que determinan la suerte de la patria (...) Un país gobernado por los propietarios está en el orden social; uno gobernado por los no propietarios [la democracia] es el estado de naturaleza».

El segundo discurso tiene por autor a Dupont de Nemours (1739-1817). Decía el diputado termidoriano:

«Es evidente que los propietarios, sin cuyo permiso nadie podría en el país conseguir alojamiento y manutención, son los ciudadanos por excelencia. Ellos son los soberanos por la gracia de Dios, de la naturaleza, de su trabajo, de sus inversiones y del trabajo y de las inversiones de sus antepasados.»¹⁰

Dupont de Nemours fue un termidoriano famoso que fundó la compañía que lleva su nombre, que se convirtió en una poderosa multinacional química. Boissy d'Anglas fue un diputado también termidoriano.

3. La concepción republicana de la libertad

Una convicción es común, más allá de las diferencias que puedan tener en otros terrenos, a todos los pensadores y políticos republicanos desde los tiempos de Aristóteles (y aún anteriores) hasta el republicanismo democrático actual, pasando, claro está, por Robespierre:

1) Ser libre significa no depender de otro particular para vivir, no ser arbitrariamente interferible por este otro particular; quien depende de otro para vivir, no es libre. Quien no tiene asegurado el «derecho a la existencia» por carecer de propiedad o por otros medios¹¹ no es sujeto de derecho propio –*sui iuris*–, vive a merced de otros, y no es capaz de cultivar –y menos ejercitar– la virtud ciudadana; y ello es así porque esta dependencia con res-

pecto a otro particular lo convierte en un sujeto de derecho ajeno: un *alieni iuris*, un «alienado».

2) La libertad republicana puede alcanzar a muchos (democracia plebeya, como defienden los republicanos democráticos) o a pocos (oligarquía plutocrática, como defendieron los republicanos oligárquicos y, por tanto, antidemocráticos), pero siempre está fundada en la propiedad y en la independencia material que de ella se deriva. Y esta libertad no podría mantenerse si la propiedad estuviera tan desigual y polarizadamente distribuida, que unos pocos particulares pudieran desafiar a la república y luchar con éxito contra la ciudadanía para imponer su concepción del bien público. Cuando la propiedad está muy desigualmente repartida, poco espacio hay, si alguno, para la libertad del resto, de los que están privados de ella.¹²

Podemos sintetizar la concepción republicana de la libertad de la siguiente forma. X es republicanamente libre si:

- a) tiene una existencia social autónoma y, en consecuencia, puede vivir por sus propios medios (normalmente su propiedad), con lo que no depende de otro particular para vivir;
- b) nadie puede interferir arbitrariamente (es decir, ilícitamente o ilegalmente) en el ámbito de existencia social autónoma de X (en su propiedad);

Con lo que:

- c) la república puede interferir lícitamente en el ámbito de existencia social autónoma de X, siempre que X esté en relación política de parigaldad con to-

dos los demás ciudadanos libres de la república, con igual capacidad que ellos para gobernar y ser gobernado;

- d) cualquier interferencia (de un particular o del conjunto de la república) en el ámbito de existencia social privada de X que dañe ese ámbito hasta hacerle perder a X su autonomía social, poniéndolo a merced de terceros, es ilícita;
- e) la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si ese ámbito privado capacita a X para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de ésta a definir el bien público. Es decir, la república debe garantizar a toda la ciudadanía la libertad republicana.

Finalmente:

- f) X está afianzado en su libertad cívico-política por un núcleo duro –más o menos grande– de derechos *constitutivos* (no puramente instrumentales) que nadie puede arrebatarle, ni puede él mismo alienar (vender o donar) a voluntad, sin perder su condición de ciudadano libre.¹³

Para la tradición republicana, el conjunto de oportunidades de X está claramente delimitado por aquellas propiedades que posibilitan que disponga de una existencia social autónoma. No se trata de un conjunto de oportunidades cualquiera, sino de éste en concreto. La ciudadanía plena no es posible sin independencia material o sin un «control» sobre el propio conjunto de oportunidades así concretado. La tradición republicana considera que la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles

con las relaciones de dominación mediante las cuales los propietarios y ricos ejercen *dominium* sobre aquellos que, por no ser completamente libres, están sujetos a todo tipo de interferencias; ya sea en el ámbito de la vida doméstica o en el de las relaciones jurídicas propias de la vida civil como los contratos de trabajo o de compra y venta de bienes materiales.

Hasta aquí, todas las concepciones en común de republicanos democráticos y oligárquicos. Pero desde aquí republicanos democráticos y republicanos oligárquicos se separan. Para los primeros, de lo que se trata es de diseñar mecanismos que hagan posible esta libertad, que hagan posible esta existencia material para toda la ciudadanía, para toda la población. En cambio, los republicanos oligárquicos trataron siempre de excluir de la vida política activa a los que no eran *sui iuris*. Kant, por ejemplo, era de la opinión de que los que son puestos bajo la tutela de otros individuos no poseen independencia civil. No la poseen los menores de edad, las mujeres y los sirvientes, porque no pueden conservar por sí mismos su existencia en cuanto a sustento y protección; tampoco los jornaleros, ni todos aquellos que no pueden poner públicamente en venta el producto de su trabajo y dependen de contratos o arreglos meramente privados de esclavitud temporaria, que brotan de la voluntad unilateral del *sui iuris*.¹⁴

En la tradición republicana, la independencia que confiere la propiedad no es un asunto de mero interés propio privado. Es, por el contrario, de la mayor importancia política, tanto para el ejercicio de la libertad como para la realiza-

ción del autogobierno republicano, pues tener una base material asegurada es indispensable para la propia independencia y competencia políticas.

4. La virtud y la neutralidad republicanas

No son infrecuentes los análisis en los que se asegura que el republicanismo está comprometido con la virtud de los ciudadanos, lo que lo convierte en una tradición moralmente perfeccionista, razón por la cual resulta incompatible con un estado que sea neutral con respecto a las distintas concepciones del bien. Por consiguiente, se sigue asegurando en esta habitual secuencia, el republicanismo es una doctrina políticamente sectaria e incompatible con la tolerancia entre las distintas concepciones del bien.

Empecemos por la virtud. La tradición histórica republicana no se ha planteado nunca la cuestión de la virtud de forma a-institucional, esto es, como un problema de mera psicología moral. Ya desde Aristóteles, toda referencia a la virtud ha ido acompañada de consideraciones institucionales y relativas a las bases sociales y materiales que hacen (o no) posible esta virtud. La virtud tiene, evidentemente, una dimensión psicológico-moral, pero el republicanismo siempre ha acompañado el análisis de esta dimensión con la afirmación de que sólo sobre el suelo de una existencia socio-material, aquélla puede brotar. Aristóteles niega que el pobre libre tenga una base autónoma de existencia,

pues no dispone de propiedad. Esta carencia de base autónoma de existencia impide que pueda ser libre y, por esa razón, Aristóteles defiende que los pobres libres sean privados de los derechos políticos. A partir de esta constatación, la virtud republicana no tiene nada que ver con el perfeccionismo moral, ni apela a una concepción de la buena vida aislada de las instituciones sociales. Todo lo contrario: la tradición republicana defiende que cuando la ciudadanía tiene garantizada por la república una base material para su existencia social autónoma, puede desarrollar una capacidad para autogobernarse en su vida privada. Y, además, tal garantía de una base material para la existencia social autónoma de los individuos posibilita que estos desarrollen su capacidad para la actividad pública. Claro que esta base material también puede empujar a algunos ciudadanos a atiborrarse de cerveza y de comida colesterólica mientras ven los programas televisivos más infames. Los defensores del republicanismo no niegan esta eventualidad; lo que afirman es que esta base material da la posibilidad (en mucho mayor grado que la situación en la que viven quienes carecen de ella) para desarrollar la virtud cívica, que no es otra cosa –repite la formulación anterior– que la capacidad para autogobernarse en la vida privada y, de ahí, llegar a la vida pública ejerciendo plenamente su condición de ciudadanos, esto es, de individuos materialmente independientes.

Sigamos ahora con la neutralidad del Estado. Académicamente, por neutralidad del estado se entiende que éste no tome partido por ninguna concepción de

la vida buena. Las concepciones de la vida buena deben quedar circunscritas a la elección personal. Se admite que las teorías liberales de la justicia son neutrales respecto a las distintas concepciones particulares de la vida buena. Había citado más arriba a Philippe Van Parijs para exponer su opinión sobre lo que tienen en común las distintas teorías académicas de la justicia liberales. Según este autor, lo que tienen todas las teorías académicas liberales de la justicia es «una concepción que prohíbe toda jerarquía de las diversas concepciones de la vida buena que puedan encontrarse en la sociedad» (Van Parijs, 1991: 244). Este rasgo distintivo de las teorías académicas liberales de la justicia es un lugar más o menos común, pero no dice gran cosa. Las teorías de la justicia que optan por la defensa y la recompensa de una concepción determinada de la vida buena son perfeccionistas. O, dicho con otras palabras, «un estado se define como ‘neutral’ en la medida en que no se inmiscuye, por ningún medio, en la esfera privada de los individuos, esto es, en la (mal) llamada¹⁵ ‘sociedad civil’» (Cassassas, 2010: 131). Así está establecido en las discusiones académicas. Para la tradición histórica republicana el punto realmente interesante es otro. Según el republicanismo, no hay duda de que el estado debe mantenerse respetuoso con respecto a las distintas concepciones de la buena vida que puedan abrazar los ciudadanos. «[L]a tesis de la neutralidad del estado es un invento característicamente republicano, al menos tan viejo como Pericles» (Bertomeu y Domènech, 2006). De hecho, al republicanismo histórico le ha interesado algo, a

mi entender, mucho más sugestivo y amplio. Me estoy refiriendo a la «obligatoria» interferencia abierta por parte del estado para destruir (o limitar) la base económica e institucional de personas, empresas o cualquier otra agrupación particular que amenacen con disputar con éxito al estado republicano su derecho a determinar lo que es de pública utilidad. Y esto quiere decir algo tan sencillo como lo siguiente. Imaginemos un poder privado tan desarrollado que pueda permitirse imponer su voluntad (su concepción del bien privado) al estado. Lo que comportará que la neutralidad de éste quede arrasada *de facto*. Lo que comportará, a su vez, que una gran parte de la población, dependiendo obviamente de cada caso, quede afectada por esta concepción del bien privado. La concepción republicana de la neutralidad del estado apunta, precisamente, a la necesidad de que éste intervenga para evitar esta imposición y para preservar la libertad¹⁶ de la ciudadanía toda. Pueden ponerse tres ejemplos que dejan bien claro el punto que estoy sosteniendo. Los dos primeros ejemplos son de actuación republicana positiva y provienen de la primera mitad del siglo XX: «la República de Weimar luchaba por la neutralidad del estado cuando peleó –y sucumbió– contra los grandes *Kartells* de la industria privada alemana que financiaron la subida de Hitler al poder; la República norteamericana luchó –sin éxito– por la neutralidad del estado cuando trató de someter, con la ley antimonopolios de 1937, a lo que Roosevelt llamaba los ‘monarcas económicos’; etc» (Bertomeu y Domènech, 2006). El tercer ejemplo, es de rabiosa actualidad y es un ejemplo a contrario: el saqueo a

la gran mayoría de la población por parte de los grandes grupos de especuladores y financieros. En palabras del gran economista Michael Hudson (2010): «para que pueda gobernar el capital financiero primero deben saquearse a fondo las economías». Resulta aterrador para la libertad de millones de personas cómo los grupos de banqueros y especuladores (bajo el eufemismo de los «mercados») han impuesto a los gobiernos elegidos por sufragio universal su concepción del bien privado. Es decir, chantajeando y presionando a los gobiernos para obligarles a imponer tremebundos ataques a las condiciones de vida y trabajo de las clases trabajadoras, pretextando que el déficit público era insostenible. Y siendo estas medidas servilmente aceptadas y aplicadas por dichos gobiernos, con particular celeridad por el del Reino de España a partir de mayo de 2010, sea dicho de pasada.

El problema de la neutralidad del estado, para la tradición republicana, no tiene que ver con la pregunta relativa a si se debe respetar una concepción de la buena vida que, por ejemplo, asocie el bien a la consagración de la lectura repetida de las obras de H.P. Lovecraft o de Edgar Allan Poe combinada con la audición casi ininterrumpida de las composiciones de John Lennon o de Nikolai Andreyevich Rimsky-Korsakov, o a si tal concepción debe ser respetada por el estado o no. Que la debe respetar, por supuesto. El problema es si, por ejemplo, la existencia material de una persona o de un buen grupo de ellas debe depender de los planes de inversión de una transnacional o de un poderoso grupo de especuladores. O si los recursos energéticos de países enteros deben

estar a disposición de los consejos de administración de algunas grandes empresas. O si los dogmas de algunas iglesias pueden llevar a la expropiación de la existencia material de determinadas personas. En estos casos, nos hallamos ante planes de vida –ante nociones de la vida buena– que tiene la facultad de erosionar la base material de terceros, por lo que atentan a su libertad. Un estado republicánamente neutral debe imposibilitar que se den este tipo de situaciones.

5. ¿Cómo puede justificar la concepción republicana de la libertad a la propuesta de la Renta Básica? Comentario sobre las mujeres y la clase trabajadora

La independencia, la existencia material, la base autónoma (son expresiones aquí perfectamente permutables) que confiere la propiedad es condición indispensable para el ejercicio de la libertad. De ahí la idea sugerida por parte de los defensores republicanos de la Renta Básica: «universalizar la propiedad». Universalizar la propiedad debe entenderse de forma metafórica. Nadie está pensando seriamente en repartir la propiedad de un país dado, o del mundo, entre los habitantes del país en cuestión, en el primer caso, o del mundo entero, en el segundo. Universalizar la propiedad debe ser entendido aquí de forma equivalente a garantizar a todos la existencia material (Casassas y Raventós, 2007).

La instauración de una Renta Básica de una cantidad igual o superior al umbral de la pobreza de la zona donde se implantase, supondría una independencia socioeconómica, una base autónoma de existencia mucho mayor que la actual para buena parte de la ciudadanía, sobre todo para los sectores de la ciudadanía más vulnerables y más dominados en las sociedades actuales (buena parte de los trabajadores asalariados, pobres en general, parados, mujeres, etc.). En definitiva, la introducción de una Renta Básica haría que la libertad republicana, para algunos grupos de vulnerabilidad, viese ensanchadas sus posibilidades. Por grupo de vulnerabilidad se entiende aquí aquel conjunto de personas que tienen en común el ser susceptibles de interferencia arbitraria en su existencia social por parte de otros conjuntos de personas o de alguna persona en particular.

En primer lugar, me referiré a este gran y heterogéneo grupo que forman las mujeres. Hay una evidencia: todas las mujeres no se hallan en la misma situación social. Pero tampoco parece muy discutible la afirmación de que una Renta Básica conferiría a una buena parte de este gran y heterogéneo grupo de vulnerabilidad social que forman las mujeres una independencia económica de la que actualmente no disponen.¹⁷ Si bien la Renta Básica, por definición, es independiente de la contribución en trabajo que se pueda realizar, creo necesario señalar aquí que, pese a que no reciban ninguna remuneración monetaria a cambio, la mayor parte de las mujeres trabaja.¹⁸

Presento a continuación algunas de las razones que avalan republicanamente la

Renta Básica en relación con las mujeres:

- a) En primer lugar, cabe señalar que la Renta Básica da una respuesta contundente a la necesidad de que la política social se adapte a los cambios en los modos de convivencia, en especial al incremento de familias monoparentales encabezadas por mujeres.
- b) En segundo lugar, al constituir una asignación individual, la Renta Básica mejoraría la situación económica de muchas mujeres casadas con hombres o que viven en pareja de otro sexo¹⁹, sobre todo la de aquéllas que se hallan en los estratos más empobrecidos de la sociedad. Efectivamente, buena parte de los subsidios condicionados existentes tienen como unidad de asignación la familia. Normalmente, el perceptor y administrador es el cabeza de familia –los hombres, mayoritariamente–, de forma que a las personas que ocupan la posición más débil –las mujeres, mayoritariamente– se les priva del acceso y del control del uso de tales ingresos. Al decir de Pateman (2006: 115): «Una Renta Básica es importante para el feminismo y la democratización precisamente porque está pagada no a los hogares sino a los *individuos como ciudadanos*».²⁰
- c) En tercer lugar, la independencia económica que la Renta Básica posibilitaría puede hacer de ella una suerte de «contrapoder» doméstico capaz de modificar las relaciones de dominación entre sexos y de incrementar la fuerza de negociación de muchas mujeres dentro del hogar, especialmente la de aquéllas que dependen

del marido o que perciben ingresos muy bajos por estar empleadas de modo discontinuo o a tiempo parcial.

- d) En cuarto lugar, como muchas autoras feministas han mostrado a lo largo de las últimas décadas, el sistema de seguridad social de los países ricos fue erigido asumiendo que las mujeres eran económico-dependientes de sus maridos. Lo que comportaba que los beneficios conseguidos de la seguridad social lo eran por las contribuciones de sus maridos, no por su condición de ciudadanas. En un contexto de creciente cuestionamiento del estereotipo *male breadwinner*, no resulta caprichoso suponer que las elecciones sobre el trabajo doméstico podrían ser tomadas de un modo mucho más consensuado de lo que mayoritariamente lo es hoy.

Pero, junto a estos cuatro puntos, puede hacerse una reflexión de mayor envergadura sobre el papel de la Renta Básica para favorecer republicanamente la existencia material de las mujeres. Esta reflexión ha sido sugerida por Carole Pateman. Resumidamente, puede ser expuesta de la siguiente manera. Muchos de los problemas relacionados con la cuestión de la reciprocidad en la filosofía política de los últimos años hacen referencia únicamente a las actividades que tienen que ver directamente con el trabajo remunerado. ¿Es violada la reciprocidad cuando una persona recibe una asignación incondicional²¹, la Renta Básica en nuestro caso, incluso cuando esta persona está en perfectas condiciones para trabajar remuneradamente, y simplemente no quiere hacerlo, incurriendo clamorosamente en el caso

del gorrón (*free-rider*)? Pateman opina que ésta es una forma muy limitada de analizar el problema, puesto que se enfoca tomando en consideración solamente el trabajo con remuneración. Queda ignorado, en cambio, el problema de la reciprocidad (y del *free-rider*) que se produce en un tipo de trabajo no remunerado, pero muy amplio y que mayoritariamente desempeñan las mujeres: el doméstico. Y esto, a mi entender, enlaza con un problema de mucha mayor envergadura que es motivo de atención por parte del republicanismo democrático: la situación de dependencia por la que históricamente, incluso después de la abolición de las leyes del Antiguo Régimen, las mujeres han estado sujetas a los hombres. Me valdré de un caso histórica para hacer más ligera la exposición del punto exacto al que quiero llegar. En 1792, Robespierre abolió la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, es decir, entre los ciudadanos que podían tener derecho al voto y los que no –dicha distinción se establecía en función de la cantidad de impuestos que los individuos podían pagar–. Dicho de otro modo, ciudadano activo era aquel que tenía determinado nivel de riqueza, mientras que ciudadano pasivo era aquel que no llegaba a este nivel. Todo ello, obviamente, referido a los hombres. Las mujeres quedaban patriarcalmente excluidas por su condición de sujetos dependientes de los varones.²² Aquí es donde enlazo con la preocupación de Pateman reproducida un poco más arriba. La Renta Básica, por su carácter universal para toda la ciudadanía y residencia acreditada, no va dirigida ni a hogares ni a personas con características específicas (ser hom-

bres, por ejemplo). Por esta razón, la Renta Básica puede ser un medio eficaz para asegurar la base autónoma de una parte importante de mujeres que, hoy por hoy, dependen, para su existencia material, de sus maridos o amantes.

En segundo lugar, voy a referirme a lo que de interés tiene para el republicanismo la instauración de una Renta Básica para la clase trabajadora, otro de los grupos de vulnerabilidad a los que me refería más arriba.

Empecemos por un punto especialmente interesante y que han estudiado algunos autores:²³ la desmercantilización de la fuerza de trabajo y el poder de negociación de los trabajadores que una Renta Básica comportaría. En las economías capitalistas, las personas que no disponen de la propiedad de tierras o de medios de producción deben vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral a un propietario de tierras o de medios de producción, llamado empleador, para poder adquirir todos aquellos medios que permitirán su subsistencia. Esta situación ha recibido el nombre de «mercantilización de la fuerza de trabajo» (a veces, directamente, «mercantilización del trabajo»), puesto que esta capacidad de trabajar de los que no tienen otra propiedad que les permita eludir el trabajo asalariado es tratada como una mercancía. Los trabajadores pueden tener sus necesidades de subsistencia cubiertas fuera del mercado mediante algunos mecanismos de provisión social. En este caso, su fuerza de trabajo es desmercantilizada. Podemos así hablar de grados distintos de mercantilización (y de desmercantilización) de la fuerza de trabajo. La Renta Básica

tendría un efecto importante como herramienta para la desmercantilización de la fuerza de trabajo, siempre que fuera al menos de una cantidad que permitiera «la libertad de no ser empleado» (Pateman, 2006: 104).

Pero la Renta Básica también tendría otro interesante efecto sobre la clase trabajadora que, desde la perspectiva republicana, resulta particularmente interesante: el aumento del poder de negociación que lograrían los miembros de la clase trabajadora frente al empresario o empleador.

La seguridad en los ingresos que la garantía de una Renta Básica comportaría, impediría que los trabajadores se viesen impelidos a aceptar una oferta de trabajo de cualquier condición. Desde el momento en que su salida del mercado de trabajo resultara practicable, supondría una posición negociadora (o de resistencia, como a veces se ha llamado) mucho mayor que la que los trabajadores poseen ahora. No es lo mismo llevar las negociaciones laborales al límite de la ruptura cuando se cuenta, como es el caso de los empresarios, con la posibilidad real de reemplazar a los trabajadores contendientes por maquinaria o por trabajadores actualmente en paro —los que engrosan las filas del otrora llamado «ejército industrial de reserva»,²⁴ que hacerlo a sabiendas de que la subsistencia depende de forma directa, y prácticamente exclusiva, de las retribuciones obtenidas de los individuos sentados en el otro lado de la mesa de negociación, como les ocurre a los trabajadores y trabajadoras. La relación laboral bajo el capitalismo es claramente asimétrica. Una Renta Básica haría prac-

ticable no sólo la posibilidad de negarse de forma efectiva y convincente a aceptar situaciones no deseadas por parte de muchos trabajadores, sino también plantearse formas alternativas de organización del trabajo que permitieran aspirar a grados de realización personal más elevados.

Además, la Renta Básica supondría, en caso de huelga, una especie de caja de resistencia incondicional e inagotable cuyos efectos para el fortalecimiento del poder de negociación de los trabajadores son fáciles de discernir. Efectivamente, el hecho de que en caso de conflicto huelguístico los trabajadores dispusieran de una Renta Básica permitiría afrontar las huelgas de una forma mucho menos insegura que en la actualidad: a día de hoy, dependiendo de los días de huelga, los salarios pueden llegar a reducirse de forma difícilmente soportable si, como acostumbra a ocurrir para la inmensa mayoría de la clase trabajadora, no se dispone de otros recursos.

Al fin y al cabo, la propuesta de la Renta Básica es una opción de política económica. Muy diferente a la que se viene practicando a lo largo de las últimas 4 décadas y, en especial, a partir del estallido de la crisis económica en el año 2007. Y más en especial aún desde las medidas que a partir de mayo de 2010 se pusieron en marcha por parte de muchos gobiernos, entre ellos el del Reino de España. Entre estas medidas de política económica practicada en los últimos 40 años podemos enumerar: rebajar los impuestos de los más ricos, facilitar legalmente a las empresas el despido de los trabajadores así como contratarlos de forma más barata, per-

mitir las operaciones económicas altamente especulativas, distribuir la renta de los más pobres a los más ricos, permitir la existencia de los paraísos fiscales, recortar el gasto público dedicado a sanidad y educación, y otras medidas que se han practicado del mismo tono. La opción por la Renta Básica es una opción de política económica de todo punto diferente, por concepto y por orientación social, a las anteriores.

Bibliografía citada:

Añón, M.J. y Miravet, P. (2004): «El derecho a un ingreso y la cuestión social de las mujeres europeas», en *Discriminación y diferencia*, J. Martínez Ridaura y Mariano J. Aznar (coords.), Valencia: Tirant lo Blanc.

Bambrick, L. (2006): «Wollstonecraft's Dilemma: Is a Citizen's Income the Answer?», *Citizen's Income Newsletter*, 2, pp. 3-10.

Bertomeu, M.J. (2005a): «Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant», en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Bertomeu, M.J. (2005b): «Republicanism y propiedad», *El Viejo Topo* 207.

Bertomeu, M.J. y Domènech, A. (2005): «El republicanism y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y substancia normativa en el debate republicano)», *Isegoría*, 33, pp. 51-75.

Bosc, Y., Gauthier, F. y Wahich, S. (editores) (2005): *Por la felicidad y por la libertad (discursos de Robespierre)*, Barcelona: el Viejo Topo.

- Casassas, D. (2010): *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, Barcelona: Montsesinos.
- Casassas, D. y Loewe, G. (2001): «Renta Básica y fuerza negociadora de los trabajadores», en Raventós, D. (coord.), *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*. Barcelona: Ariel.
- Casassas, D. y Raventós, D. (2007): «Propiedad y libertad republicana: La Renta Básica como derecho de existencia para el mundo contemporáneo», *Sin Permiso*, 2, pp. 35-69.
- Casassas, D. y Raventós, D. (editores) (2011): *La renta básica en la era de las grandes desigualdades*, Barcelona: Montesinos.
- Domènech, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica.
- Domènech, A. (2006): «Azarosas élites bajo palabra de honor», *Sin Permiso*, 1, pp. 263-276.
- Domènech, A. (2009): «Dominación, derecho, propiedad y economía política popular. Un ejercicio de historia de los conceptos», *Sin Permiso*, disponible en <<http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/dominacion.pdf>>.
- Domènech, A. y Raventós, D. (2004): «La Renta Básica de Ciudadanía y las poblaciones trabajadoras del primer mundo», *Le Monde diplomatique (ed. española)*, 105.
- Domènech, A. y Raventós, D. (2008): «Propiedad y libertad republicana: una aproximación institucional a la Renta Básica», *Sin Permiso*, 4, pp. 193-199.
- Hudson, M. (2010): «El pueblo contra los banqueros. Hoy Grecia, mañana Estados Unidos», *Sin Permiso*, disponible en <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3327>>.
- Kant, I. (1989): *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Lefebvre, G. (1957): *Les Thermidoriens - Le Directoire*, París: Armand Colin.
- Lo Vuolo, R., Raventós, D. y Yanes, P. (2010): «El Ingreso Ciudadano-Renta Básica ante la crisis económica y los ataques a los derechos sociales y laborales», *Sin Permiso*, disponible en <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3550>>.
- Lo Vuolo, R., Raventós, D. y Yanes, P. (2011): «La crisis económica, los subsidios condicionados y el Ingreso Ciudadano-Renta Básica» en D. Casassas y D. Raventós (eds.), *La renta básica en la era de las grandes desigualdades*, Barcelona: Montesinos.
- Mathiez, A. (1988): *Études sur Robespierre*, París: Messidor /Editions sociales.
- Mosterín, J. (2006): *La naturaleza humana*, Pozuelo de Alarcón: Gran Austral.
- Mundó, J. (2006): «Locke y Aristóteles. Isomorfismos en la tradición filosófico-política republicana», en Bertomeu, M.J.; A. Velasco (eds.), *La vigencia del republicanismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Parker, H. (1993): *Citizen's Income and Women*, BIRG Discussion Paper 2. Londres: Citizen's Income.
- Pateman, C. (2003): «Freedom and Democratization: Why Basic Income is to be Preferred to Basic Capital», en Keith Dowding, J. de Wispelaere y Stuart White (eds.) *The Ethics of Stakeholding*. Basingstoke: Palgrave.

- Pateman, C. (2006): «Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income», en B. Ackerman, A. Alstott and P. Van Parijs (eds.), *Redesigning Distribution*, London-New York: Verso.
- Rand, A. (1967): *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York: Signet.
- Raventós, D. (2002): «Detrás de la desigualdad hay un problema de libertad o «los que viven con permiso de otros», *El valor de la palabra- Hitzaren Bailoa*, 2, pp. 78-102.
- Raventós, D. (2007): *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona: El Viejo Topo. La edición en inglés fue publicada por Pluto Press también en 2007 con el título: *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*.
- Raventós, D. y Casassas, D. (2003): «La Renta Básica y el poder de negociación de ‘los que viven con permiso de otros’». *Revista internacional de sociología*, 34, pp. 187-201.
- Robeyns, I. (2001): «An Income of One's Own», *Gender and Development*, vol. 9, pp. 82-89.
- Robeyns, I. (2008): «Introduction: Revisiting the Feminism and Basic Income Debate», *Basic Income Studies*: vol. 3: iss. 3, article 3.
- Van Parijs, P. (1991): *Qu'est-ce qu'une société juste?* París: Seuil.
- Van Parijs, P. (2006): «Basic Income versus Stakeholder Grants: Some afterthoughts on how best to redesign distribution» en B. Ackerman, A. Alstott y P. Van Parijs (eds.), *Redesigning Distribution*, London-New York: Verso.
- White, S. (2003a): *The Civic Minimum*, Oxford: Clarendon Press.
- White, S. (2003b): «Fair reciprocity and basic income», en A. Reeve y A. Williams (Edts.), *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- White, S. (2007): «The Republican Case for Basic Income: A Plea for Difficulty», *Basic Income Studies*: vol. 2: iss. 2, article 13.
- Wright, E. O. (2006): «Basic Income as a Socialist Project», *Basic Income Studies*, vol. 1: iss. 1, article 12.
- Xarxa Renda Bàsica (2006): *Preguntes i respostes sobre la renda bàsica*. Barcelona: XRB-RRB.

Notas

¹ Este texto, con leves modificaciones y actualizaciones, es un capítulo del libro de Casassas y Raventós (2011).

² El autor añade: «Hay morales religiosas, pero no existe (sería un oxímoron) una ética religiosa. Algunos llamados comités de ética a veces son meros voceros de una determinada moral religiosa y deberían llamarse comités de moral católica, por ejemplo. Así se entenderían mejor sus remilgos ante entidades tan poco merecedoras de consideración moral como las células madre o las blástulas de las que proceden».

³ Para John Locke, cfr. Mundó (2006); para Adam Smith, cfr. Casassas (2010); para Immanuel Kant, cfr. Bertomeu (2005^a); para Robespierre, cfr. Raventós (2007).

⁴ Un análisis muy documentado puede leerse en Domènech (2004). «Soy antidemócrata, porque soy liberal», dirá el poeta Matthew Arnold (1822-1888), citado en Domènech (2006: 270).

⁵ Para un repaso de cómo distintas teorías liberales académicas justifican la Renta Básica: Raventós (2007).

⁶ Véase para una ampliación de este punto Domènech y Raventós (2008).

⁷ De forma clara para Aristóteles: *Pol.*, 1279b 39 – 1280a 1-3; 1291b 8-13. Véase, para una ampliación de la concepción aristotélica, Domènech (2004: 53-58) y Raventós (2007: 63-68).

⁸ Es indispensable, para una evaluación de Robespierre, toda la obra del historiador Albert Mathiez (1874-1932), si bien un buen y relativamente breve compendio puede encontrarse en Mathiez (1988).

⁹ Bosc, Gauthier y Wahnich (2005) ofrecen una selección muy útil de tales textos y discursos. En francés, puede consultarse: <<http://membres.lycos.fr/discours/discours.htm>>.

¹⁰ Ambas citas son de Lefebvre (1957: 199-200). Pueden hallarse también en Domènech (2004: 92).

¹¹ De ahí la gran importancia de la instauración en la democracia ática postefiálica del *místhón* o salario público, la remuneración de los cargos electos.

¹² Para una ampliación de ese punto, véase Bertomeu (2005b).

¹³ Bertomeu y Domènech (2005).

¹⁴ Kant (1989).

¹⁵ Mal llamada «sociedad civil» porque para el republicanismo, la sociedad civil es propiamente la asociación de ciudadanos libres e iguales (iguales porque son recíprocamente libres). «La distinción entre lo –civil– y –lo político–», aunque tiene un interesante antecedente en Montesquieu, no se convierte en un lugar común hasta el siglo XIX, con la eclosión del liberalismo antirrepublicano y antidemocrático» (Domènech, 2009: 7).

¹⁶ Compárese la concepción republicana de la libertad con la de la novelista preferida de Alan Greenspan, la ultraliberal Ayn Rand: «La libertad, en un contexto político, significa libertad frente al gobierno, frente a [su] coerción. No significa libertad frente al terrateniente, o libertad frente al empresario, o libertad frente a las leyes de la naturaleza, que distan de proporcionar a los hombres una prosperidad automática; significa libertad frente al poder coercitivo del estado, ¡y nada más!» (Rand, 1967: 192). Agradezco a Jordi

Mundó el haberme puesto sobre la pista de tan reveladoras palabras.

¹⁷ Parker (1993); Robeyns (2001 y 2008); Añón y Miravet (2004); Pateman (2003, 2006); XRB- RRB (2006); Bambrick (2006).

¹⁸ Existen tres tipos de trabajo: con remuneración, doméstico y voluntario. Esta clasificación en tres tipos de trabajo cumple bien con los criterios formales de una buena clasificación. Sea *X* el trabajo remunerado, *Y* el trabajo doméstico y *Z* el trabajo voluntario:

1) Ningún subconjunto de la partición queda vacío: $X \neq \emptyset$; $Y \neq \emptyset$; $Z \neq \emptyset$; 2) La partición es exhaustiva: ningún elemento de *X*, de *Y* o de *Z* queda fuera de la partición; y 3) La partición es excluyente: los miembros de *X*, de *Y* y de *Z* no pertenece a más de un subconjunto.

Si bien el tercer criterio debería relajarse: la mayoría de mujeres realizan trabajo doméstico y una parte también realiza trabajos de los otros dos tipos.

¹⁹ En caso de mujeres casadas o que viven en pareja con otras mujeres, el razonamiento no sería exactamente el mismo, como resulta obvio.

²⁰ Subrayado en el original.

²¹ Como sugiere White (2003a, 2003b y 2007).

²² Robespierre mismo, al final de su vida, parece comprender «la inexorable lógica con la que la *fraternité* –como programa democrático de plena y universal *civilización* de la vida social, económica, familiar y política– tenía que traer consigo la cumplida emancipación de las mujeres» (Domènech, 2004: 91).

²³ Entre otros: Raventós (2007), Pateman (2006); Wright (2006); Van Parijs (2006); XRB-RRB (2006); Domènech y Raventós (2004); Raventós y Casassas (2003); Raventós (2002); Casassas y Loewe (2001).

²⁴ Un ejército de trabajadores cada vez más numeroso desde que en agosto de 2007 estalló la crisis económica de la que no hemos salido a mediados de 2011 ni hay perspectivas de salir a corto plazo. En Lo Vuolo, Raventós y Yanes (2010) se aborda el papel de una Renta Básica en una situación de crisis económica como la actual. Véase también Lo Vuolo, Raventós y Yanes (2011).

LA RENTA BÁSICA, LA FUERZA DE TRABAJO Y LA CRISIS¹

BASIC INCOME, LABOR FORCE AND THE CRISIS

José Luis Rey Pérez
Universidad Pontificia Comillas-ICADE

Recibido: junio de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

Palabras clave: renta básica, derecho al trabajo, crisis financiera, Estado de bienestar
Keywords: basic income, right to work, financial crisis, Welfare State

Resumen: La crisis financiera global que se inició en 2008 se ha traducido en el enésimo –y parece que definitivo– ataque y recorte del Estado de bienestar y de sus prestaciones. ¿Tiene sentido en este contexto seguir hablando de la renta básica, un ingreso incondicionado y universal que se daría a todos los miembros de la comunidad política? ¿No resulta una provocación en una época en la que el Estado carece de recursos para pagar los servicios más esenciales? ¿Qué papel podría jugar la renta básica a comienzos del siglo XXI? En este trabajo se abordará la renta básica desde una perspectiva consecuencialista, centrándose en las funciones que podría cumplir en un mercado de trabajo gravemente afectado y como de forma indirecta contribuiría a revitalizar la democracia y construir una nueva ciudadanía. La renta básica no es la solución a la crisis, pero puede ser un importante pilar que ayude a la construcción de un nuevo modelo de trabajo y de democracia.

Abstract: The global financial crisis started in 2008 has caused the last –and it seems the final one– attack to Welfare State and its benefits. It makes sense in this context talking about basic income, an unconditional and universal income that it would be given to each member of the political community? Is basic income a provocation when States have not wealth to pay the most basic services? Which role basic income could play in XXIst century? In this paper, basic income will be studied from a consequentialist perspective, studying its role in labor market and in the stimulation of democracy. Basic income is not the solution to the crisis, but it can help to build a new model of work and democracy.

I. Los cambios en el mundo del trabajo

La construcción del Estado de bienestar tras la II Guerra Mundial se basó en un acuerdo entre las fuerzas del trabajo y del capital. Con un mundo dividido en bloques, en las democracias occidentales capitalistas se tomó la decisión de proteger a los trabajadores para evitar la amenaza del comunismo. Esto se logró transformando los Estados en sociales, reconociendo los derechos de igualdad y estableciendo un sistema extenso de garantías a los mismos, que es lo que se conoce como Estado de bienestar. Aunque obviamente no hubo homogeneidad y se pueden diferenciar tres o cuatro modelos de bienestar² –dependiendo de si incluimos o no los países del sur, dirigidos en los años de posguerra por dictadores, que sólo comenzaron a construir sus garantías a finales de los 70 y en los años 80–, se puede decir que en todos ellos el empleo jugaba un papel fundamental. Y lo hacía porque servía como garantía de la inserción social y de la pertenencia a la comunidad gracias a un empleo que era casi pleno y estaba acompañado de una serie de seguridades: seguridad *en el mercado de trabajo*, debido a niveles bajos de desempleo, una duración media del paro corta y un conjunto elevado de oportunidades de empleo; seguridad *en el empleo*, gracias a una regulación que protegía a los trabajadores frente a decisiones arbitrarias de los empresarios, haciendo muy caro el despido; seguridad *del empleo*, con las fronteras bien delimitadas entre las distintas ocupaciones en parte gracias a la acción

de los sindicatos que se mostraban corporativistas impidiendo cualquier forma de intrusismo profesional; seguridad *en el trabajo*, mediante la regulación de normas de salud y seguridad, limitación de la jornada laboral, protección en caso de enfermedad o accidentes, etc.; seguridad *en la adquisición de capacidades* a través de programas de aprendizaje y formación; seguridad *en los ingresos*, a través de la regulación de un salario mínimo, sistemas de seguridad social, la obligación de aumentar los salarios como mínimo al mismo nivel que el incremento de la inflación, etc.; y, en último lugar, seguridad *representativa*, ya que los intereses colectivos de los trabajadores eran defendidos a través de los sindicatos y asociaciones de trabajadores a los que se dio un papel protagonista en los procesos de negociación colectiva y a los que se consultaba por parte de los gobiernos a la hora de tomar cualquier decisión que pudiera afectar los intereses de los trabajadores³. No es que en el contexto del Estado de bienestar, los dueños del capital no ocuparan una posición de dominio, pero eran conscientes de que necesitaban la satisfacción de la fuerza de trabajo para su margen de beneficio, renunciando a parte de éste para incrementar el bienestar de los empleados.

Como es de sobra conocido, este modelo se extendió durante tres décadas hasta la crisis de los años 70. El modelo de bienestar encerraba ciertas paradojas y contradicciones, como señaló Claus Offe en una obra clásica⁴, que son las que llevaron a su agotamiento al intentar conciliar el individualismo propio del liberalismo económico con la solidaridad

de los ideales de la socialdemocracia: para que el mercado funcionara era necesario ir extendiendo un sector no mercantil que terminaría por hacer explotar el modelo. Efectivamente, como efectos negativos del modelo de bienestar, suelen señalarse el incremento de la burocracia que se dio como síntoma de la extensión del sector público muchas veces más allá de lo que hubiera sido necesario. El Estado de bienestar intentaba buscar un punto de equilibrio entre mercado y participación social, entre libertad e igualdad, y ya se sabe que este tipo de equilibrios son muy precarios, difíciles de conseguir y más aun de mantener, pero de alguna forma el modelo de bienestar desarrollado en Europa occidental y, en particular, en algunos países, especialmente los nórdicos, logró una igualación de las rentas y un nivel de satisfacción de las necesidades de los ciudadanos como no se había conocido nunca en la historia.

Desde los años 70 este modelo no ha hecho más que erosionarse, aunque sin terminar de desaparecer. La crisis del petróleo de 1973 parecía que iba a suponer el fin de las estructuras de bienestar y lo único que provocó, más que su desaparición, fue el freno a su mantenido y constante crecimiento. La llegada de partidos neoliberales al gobierno, como fue el caso de Margaret Thatcher en el Reino Unido o de Ronald Reagan en Estados Unidos, supuso un recorte en muchos programas, pero cuando se observan los datos de forma global, se puede comprobar que el gasto público apenas sufrió recortes. Castles señala que de 1984 a 1997 el gasto público se redujo un 1% del PIB en los países de

la OCDE; sin embargo, cuando se observan los datos desagregados se comprueba que mientras el gasto social se incrementó un 2,6%, el no social se redujo un 3,6%, con lo que el gasto social en los 19 países de la OCDE representaba una proporción mayor en 1997 que 13 años antes⁵. Ahora bien, en estos años era cuando finalizaba la sociedad del empleo y el desempleo pasaba a ser un elemento estructural de las economías. En consecuencia, aunque las estructuras de bienestar se ampliaran escasamente, la principal estructura de bienestar durante los años de desarrollo del Estado de bienestar, que era el mercado de trabajo, se quebró, con lo que había un número creciente de personas que demandaban prestaciones. El incremento de un 2,6% no cubrió el aumento de la demanda con lo que el bienestar se redujo. Esto es lo que hemos vivido en las sucesivas crisis desde los años 70, la del 73, la de los años 80, la de los 90 y la contemporánea. Por tanto, el cambio de patrón que ha marcado la conciencia de crisis en torno a los sistemas de bienestar a partir de finales de los 70, más que en un recorte, en lo que se ha concretado es en un crecimiento menos acelerado pero mantenido en los años 80 y 90⁶, unido a un aumento de las necesidades que ha hecho que la capacidad de proporcionar bienestar por parte del Estado se haya reducido. Con la crisis actual, esta tendencia se ha invertido y ya se afronta directamente el recorte de las prestaciones. No obstante, todo esto pone de relieve la necesidad de estructuras de bienestar porque se puede decir con Taylor Gooby que el modelo del Estado de bienestar europeo

no es obsoleto⁷, o al menos, sus ideales siguen vigentes.

Aunque sigan vivos, el principal problema al que el Estado de bienestar se viene enfrentando desde los años 70 es que no ha sabido adaptarse a los cambios sociales, tecnológicos, culturales y económicos que se han producido en las últimas décadas. Los programas que se diseñaron en los países de los diversos modelos de bienestar tras la II Guerra Mundial respondían a una situación y a unos problemas muy diferentes a los que ahora nos enfrentamos. Ha habido un cambio fundamental en muchos aspectos y, con escasas reformas, las políticas sociales siguen siendo las mismas. Se quieren aplicar las mismas garantías⁸ a derechos sociales que hace años y eso provoca un fracaso que se puede llevar por delante el patrimonio de los beneficios sociales que tantos años costó conquistar. Resumidamente, el cambio fundamental que estamos viviendo es el paso de un capitalismo mayoritariamente productivo a uno financiero, con el debilitamiento en consecuencia del factor trabajo en un contexto de globalización financiera y tecnológica⁹. La globalización en sentido puramente descriptivo, alimentada por la ideología en sentido prescriptivo, es la cara más visible de la crisis del Estado nación y del bienestar que éste ofertaba. Las empresas son cada vez más grandes y operan con el único criterio de la maximización del beneficio, actuando en un espacio geográfico mundial siendo frecuentes los cierres de centros en aquellas regiones o países donde los costes son más elevados por razones de fiscalidad o de protección social y su traslado a regio-

nes donde estos gastos son menores. Las instituciones de bienestar se encuentran así bajo presión, de forma que todos los países han ido en un proceso progresivo de recorte de los derechos laborales; la receta del globalismo, de la ideología que está detrás, marca la agenda: mayor flexibilidad laboral, menor protección del trabajador, limitación del derecho de pensiones, eliminación de la limitación de la jornada laboral, etc. El credo neoliberal ha acorralado a los gobiernos de los Estados que parece que ya sólo pueden hacer lo que los dueños de los mercados, los ideólogos del neoliberalismo, les dicen.

Todo esto en un contexto donde la riqueza ya no se produce en actividades productivas, sino principalmente en operaciones especulativas financieras: «el modo normal de funcionamiento de la globalización neoliberal ha sido la creación y recreación de burbujas sucesivas que agravaban la crisis y donde la anterior creaba y alimentaba las condiciones de la posterior»¹⁰. Hoy la riqueza ya no se crea con actividades productivas ni es reflejo de la propiedad de un grupo de bienes industriales o de consumo. Desde los años 90 vivimos en eso que se ha dado en llamar el capitalismo financiero donde «la mayor parte de los activos de las empresas no guardan ya apenas relación con la realidad empírica. El valor de las empresas incluye cada vez más cosas tales como *activos de marca, royalties, depreciaciones*, calculadas de forma arbitraria, activos anotados en *balances paralelos* –legales e ilegales– etc»¹¹. El nuevo capitalismo financiero trastoca el equilibrio entre produc-

ción y consumo e introduce un elemento de especulación que se ha venido extendiendo a las divisas, al sector inmobiliario y los productos financieros, en particular, a la deuda pública de los Estados. Todo ello facilitado con instrumentos informáticos y siguiendo una lógica clara que es el beneficio de los intereses del capital. Si la riqueza tiene que ver cada vez menos con las actividades productivas, la posición del trabajador, dueño tan solo de su fuerza de trabajo, se ve debilitada. Si además nos movemos en un escenario global, es fácil que los gobiernos sucumban a las exigencias de recortes en los derechos sociales y en la fiscalidad. De lo que se trata es de eliminar y reducir la actividad del Estado hasta lo mínimo: una seguridad militar e informática que asegure el buen funcionamiento del mercado¹². El Estado no sirve para nada más. La protección social tiene que ser también privatizada, porque ahí son muchos los que podrían obtener grandes beneficios: un ejemplo de esto son los fondos de pensiones privados que sirven al capital financiero para especular con ellos y obtener grandes márgenes en las operaciones internacionales. Esto provoca que también las clases medias (que son las destinatarias de estos fondos de pensiones) entren en el juego y vean así que su suerte, su riqueza, su seguridad en el futuro depende de los vaivenes del mercado. Como resume bien Fernández Steinko, «el capitalismo financiero tiende a multiplicar los que reclaman riqueza futura frente a los que la generan efectivamente. Pocos trabajadores para tantos rentistas y un solo burro cargando con demasiados viajantes»¹³.

En este contexto el empleo, que en la época de bienestar servía como mecanismo de inserción y de integración social, ya no puede cumplir esta función. Por un lado, se ha convertido en algo dotado de precariedad sin la protección de los derechos laborales que antes acompañaban la posición del trabajador. Se habla así de flexibilidad, porque las empresas quieren que el coste del trabajo no sea fijo sino variable¹⁴ y, al mismo tiempo, se generan fracturas en las sociedades que las quiebran sin remedio. No es ya que no haya empleo para todos, es que cuando hay fases de expansión económica y el empleo crece, éste sigue siendo de escasa calidad y no va necesariamente acompañado de una reducción de la pobreza que se traduzca en una mayor cohesión social. Por poner un ejemplo que nos resulte cercano, en España, en los pasados años de crecimiento económico (1996 a 2007), la pobreza no se redujo y las desigualdades sociales se mantuvieron o incluso incrementaron, como destaca el último informe de la Fundación FOESSA publicado antes de que estallara la crisis: «las tasas de pobreza son muy similares a las que ya existían décadas atrás, manifestándose, por tanto, en el caso de la pobreza los mismos rasgos ya enunciados para las tendencias de la desigualdad. En primer lugar, y en clara ruptura con la tendencia de décadas anteriores, desde el primer tercio de los años noventa la pobreza ha dejado de reducirse. En segundo lugar, contrasta la ausencia de cambios significativos en los indicadores de pobreza con el notable crecimiento registrado por la actividad económica y el empleo. Y, en tercer

lugar, tal y como se ha señalado en el caso de la desigualdad, los indicadores de pobreza siguen manteniéndose muy elevados en el contexto europeo. España sigue encajada en un clúster periférico dentro de la UE y es el único de los países que partiendo de altos niveles de pobreza, salvo Irlanda, no ha conseguido reducciones sustanciales de las tasas. Esta situación no se compensa por una hipotética mayor movilidad, dado que los patrones de cronificación de la pobreza en España muestran una mayor generalización de las situaciones de pobreza permanente que en el promedio de los principales países de la UE»¹⁵. El empleo ya no es sinónimo de inserción social ni de ausencia de pobreza. Además, el mercado de trabajo genera dualidades que rompen la cohesión social de forma inevitable. Como señalaba hace unos años García Amado «por mucho que los modernos procesos productivos impliquen todo tipo de flexibilidad y movilidad, sacrificar a tales imperativos todo derecho que no sea la libertad contractual significa introducir una nueva y más profunda discriminación social, en virtud de la cual quienes venden su trabajo se constituyen en grupo marcado por la incertidumbre y el desarraigo más absolutos»¹⁶.

Efectivamente, en primer lugar, se abre una brecha entre aquellos que poseen un empleo y aquellos que no lo tienen. Los parados de larga duración, excluidos de manera definitiva del mercado de trabajo se incrementan cada mes que pasa. Las soluciones que se han ensayado para mantener a estas personas dentro de la sociedad están fracasando estrepitosamente, porque no se aban-

dona la lógica de la sociedad como sociedad del empleo donde se exige a todo el mundo participar en el mercado de trabajo; esto ocurre con las rentas mínimas de inserción que se han puesto en marcha en las Comunidades Autónomas desde finales de los 80 dirigidas a aquellas personas en situación de exclusión. En sus sucesivas reformas, las rentas de inserción han adoptado la forma de un ingreso condicionado a la firma de un convenio de integración entre la Administración y el beneficiario donde se sujeta la recepción de la cantidad a la realización de una serie de actividades orientadas a lograr la reinserción no social, sino laboral del sujeto. Este esquema no concibe que haya integración social diferente de la que ofrece el mercado de trabajo. Y su fracaso se pone en evidencia porque no se ha logrado eliminar la estigmatización que conlleva. Algo similar ocurre con el PRODI, el subsidio de algo más de 400 euros que el Gobierno otorgó a aquellas personas que habían agotado la prestación por desempleo que además se ha querido vincular a la realización de cursos de formación. Lo cierto es que las personas que se han quedado definitivamente en la cuneta del mercado laboral caen por la pendiente de la exclusión social y son difícilmente recuperables. Pierden su condición de ciudadanos. La exclusión social es el problema central del siglo XXI porque si mantenemos la identidad entre inclusión social y laboral, dada la escasez creciente de empleos que, sin un cambio en el modelo productivo no se va a reducir, habrá cada vez más personas en una situación de grave exclusión social. Es cierto que el

concepto de exclusión es mucho más amplio que el de mera ausencia de recursos económicos. De hecho, los sociólogos saben que existen otras causas para caer por la pendiente resbaladiza de la exclusión. Pero también lo es que sigue siendo la ausencia de recursos económicos la principal puerta de salida de la sociedad. Y así, quienes arrastran un desempleo prolongado pierden su autoestima, su red de relaciones sociales, su posición en la sociedad. Se vuelven personas invisibles que dejan de contar en términos de ciudadanía, por mucho que nominalmente sigan siendo titulares de sus derechos.

El mercado de trabajo no sólo juega de esa forma generando dualidades entre los que están dentro y fuera, también genera divisiones entre los que forman parte de él. Por un lado estarían los trabajadores con un contrato al estilo clásico, dotado con sus garantías: estable, a jornada completa, indefinido, con seguridad social y protección en caso de desempleo; por otro, aquellas personas que se mueven en los márgenes de la salariedad, que van de contrato temporal en contrato temporal, con constantes entradas y salidas en el mercado laboral. Castel destaca que «entre la zona de vulnerabilidad y la de integración hay también un intercambio, una desestabilización de los estables, trabajadores cualificados que pasan a ser precarios, ejecutivos bien considerados que se convierten en desempleados»¹⁷. Himmels-trand, en el mismo sentido, habla de «un nuevo tipo de *apartheid* entre un sector «formal» de especuladores de los movimientos de capitales y de empleados

muy cualificados, por una parte, y desempleados «informalmente trabajando» y otros desempleados indiferentes, que no trabajan y que difícilmente sobreviven, por otra»¹⁸. Desafortunadamente, hoy la precariedad, en particular en nuestro país, se ha convertido en la relación laboral estándar. Esto afecta a los jóvenes que son quienes más están sufriendo la negación de los derechos laborales: «frente al profesional con una carrera burocrática por delante que representa el perfil básico del capitalismo del bienestar keynesiano, el actual licenciado universitario tiende a adoptar la figura del *micro siervo*, sumiso al capitalismo globalizado; disponible y plegado a un modelo con cada vez mayor movilidad funcional, tecnológica y territorial, y en el que las burocracias, estabilizadas por el Estado de bienestar se sustituyen por un personal deslocalizado, fragmentado y desidentificado laboralmente»¹⁹. Los efectos que acarrea esta situación son conocidos: las personas se mueven en un terreno de creciente inseguridad afectando ello a su autoestima y a los roles sociales que pueden asumir. Como señala Castel «la precarización del empleo y el aumento del desempleo constituyen sin duda la manifestación de un *déficit de lugares* ocupables en la estructura social si entendemos por «lugar» una posición de utilidad social y reconocimiento público»²⁰.

Esta precariedad rompe la continuidad de la vida laboral, con lo que se dan períodos de transición entre empleos en donde las personas pueden quedarse sin ingresos suficientes como para hacer frente a las necesidades más básicas y

fundamentales. Períodos de transición entre un empleo y otro, entre la fase de formación y el acceso a un primer empleo, o entre el cuidado de los hijos y/o padres y la reinserción en el mercado de trabajo²¹. Períodos que son cada vez más generales y ante los cuales las instituciones de bienestar de que disponemos (lo que queda de ellas) no cuentan con una respuesta adecuada.

Por otro lado, incluso dentro del grupo de los que gozaban unas condiciones laborales clásicas encontramos una brecha o, al menos, la encontrábamos hasta la crisis de 2008. Por un lado estaban aquellos que gozan de una verdadera estabilidad y seguridad que eran los funcionarios y, por otro, las personas que aun gozando de una posición privilegiada en lo que a las condiciones de su contrato laboral se refiere, eran conscientes de que esa situación no era para siempre y se veían obligadas a esforzarse en demostrar que eran merecedoras de tal privilegio alargando las jornadas laborales sin recibir ningún tipo de contraprestación (se comienza a hablar en el campo de la sociología laboral del *presentismo*, que tiene un alto coste para las compañías aseguradoras ya que muchos empleados evitan pedir la baja cuando la necesitan terminando por enfermar gravemente²²). Esta situación, como apuntaba, se ha extendido a los trabajadores públicos, por un lado, porque en muchas ocasiones las Administraciones recurren a empresas de trabajo temporal para contratar a sus empleados y así evitar la convocatoria de plazas públicas, por otro, porque en los esfuerzos de los Estados por reducir sus cifras de déficit se ha disminuido el sa-

lario de los funcionarios (como ha ocurrido en España en mayo de 2010) o directamente se les ha despedido (como está ocurriendo en Grecia). Es cierto que a diferentes escalas y con distintos rasgos, pero la precariedad se ha extendido casi por toda la geografía del trabajo asalariado.

En consecuencia, lo que antes servía para dar estabilidad a la ciudadanía y cohesionar las sociedades, el mercado laboral, en la actualidad sólo sirve para crear fractura y generar procesos de exclusión, «todas estas circunstancias hacen que no se presente como muy probable que el trabajo, la eficacia y la actividad económica, hayan de jugar un papel central como norma de referencia integradora de la personalidad a los efectos de la conducción de la vida o que pueda reclamarse o reactivarse políticamente como tal norma de referencia»²³.

Todo ello nos obliga a replantear el sentido y alcance del derecho al trabajo incluido en la Declaración Universal de derechos de 1948 y en la Constitución española de 1978. Hay autores que señalan que la inclusión de este derecho no tiene sentido porque el trabajo (o mejor, el empleo) es por su propia naturaleza explotador por lo que su juridificación sería contradictoria con la filosofía moral que inspira a derechos fundamentales, porque supone su imposición como deber, una obligación que afecta únicamente a las personas cuya única propiedad es su fuerza de trabajo, estableciéndose y legitimándose así jurídicamente su explotación. Para otros autores, en cambio, la inclusión del derecho al trabajo supone articular jurídi-

camente el empleo como mecanismo de inserción social y el deber subsidiario que tiene el Estado de crearlo en el caso de que el mercado de trabajo no ofrezca los puestos suficientes. Se habla así de *direct job creation*, de la creación directa de empleo por parte del sector público²⁴ que se centrarían en aquellas actividades que aportan algo a la comunidad aunque no sean valoradas por el mercado, actividades principalmente ligadas al cuidado o *care work* (asistencia social, compañía y ayuda a personas mayores o dependientes, menores, tareas complementarias en escuelas públicas, etc.). A cambio, el Estado ofrecería un salario asegurándose así un mínimo de reciprocidad²⁵. Sin embargo, esta idea no abandona el vínculo entre laboralidad e inserción social y la identidad entre empleo y trabajo, manipulando el concepto de empleo (que es puramente mercantil, la realización de una actividad a cambio de su contraprestación monetaria en el mercado) para así poder mantener esa identidad. Si el trabajo aparece en las declaraciones de derechos y ha sido históricamente el principal derecho social, era porque el empleo servía de garantía a la inserción social, a la pertenencia a la comunidad. En realidad el derecho al trabajo tiene una raíz republicana porque es el derecho a formar parte de la comunidad desarrollando y llevando a cabo alguna tarea que resulte significativa. En consecuencia hay más trabajo que empleo, éste es sólo la parte mercantil de aquél. Trabajo serían así «todas aquellas actividades donde se combinan las capacidades y aptitudes intelectuales y físicas y que implican la interacción mediata o

inmediata con los demás. Es cierto que hay algunas actividades que quizá se puedan realizar sin interactuar con nadie, como puede ser la actividad de un artista o un escritor en la soledad de su estudio. Pero el artista crea para dar a conocer su obra y ya ahí se da una interacción mediata con otros agentes»²⁶. Por tanto, hay que reivindicar el sentido reproductivo del término trabajo y no únicamente el productivo, que es el que interesa al mercado. Y a partir de ese sentido empoderar al trabajo frente al capital, o lo que es lo mismo, empoderar a la mayoría ciudadana frente a la minoría que controla el poder financiero.

2. La renta básica frente a los cambios en el mundo del trabajo. Su papel en la crisis y en un nuevo modelo económico

Nadie puede negar que en los últimos treinta años se han sucedido una serie de cambios sociales, culturales, tecnológicos y económicos que han transformado el mundo respecto a como era conocido en las décadas posteriores a la II Guerra Mundial. Estos cambios, algunos de los cuales se han enumerado en el apartado anterior, obligan a diseñar de nuevo las instituciones del Estado de bienestar y de garantía de los derechos sociales. Esto no implica que el patrimonio de los derechos y, en particular, de los derechos sociales, haya quedado obsoleto. La prueba está en que hoy la mayor parte de los Estados

tienen recogidos amplios catálogos de derechos en sus textos constitucionales y las constituciones más recientes han aumentado su presencia y su importancia. Así se puede decir que en el contexto de lo que en términos jurídicos se conoce como constitucionalismo, los derechos tienen un carácter fijo y permanente, inmodificable. Constituyen, por utilizar la famosa fórmula de Garzón Valdés, el coto vedado²⁷ a la decisión democrática puesto que las cambiantes mayorías políticas que se suceden no pueden entrar a recortar el catálogo de derechos fijado constitucionalmente. Sin embargo, lo que sí es objeto del debate democrático son las garantías a los derechos, el conjunto de instituciones que los tratan de hacer efectivos, de ponerlos en práctica. Las garantías deben ser fácilmente modificables para adaptarlas a las condiciones del mundo en el que vivimos que se transforman con una velocidad de vértigo. La mayoría no lo puede decidir todo, porque sólo podrá escoger entre aquellas garantías que realicen los derechos, que queden dentro de su ámbito, de forma que la Constitución, al recoger los derechos está delimitando el margen por el que se puede mover la mayoría: «las decisiones democráticas están costreñidas por los derechos fundamentales, el legislador democrático no puede tomar decisiones que vulneren los derechos fundamentales. Ahora bien, quedan multitud de decisiones que son las que colorean la vida de dicha sociedad y encauzan la vida colectiva»²⁸. De tales decisiones probablemente las más importantes son aquéllas que determinan por qué garantías se opta para dar adecuada

satisfacción a los derechos. En consecuencia, de acuerdo con este marco conceptual, los sistemas de bienestar constituían un conjunto de garantías a los derechos sociales, un conjunto que resultaba adecuado pero que ahora que las circunstancias se han modificado parece que merece la pena volver a pensar y definir.

Es en este contexto conceptual donde hay que situar la propuesta de la renta básica, un ingreso absolutamente incondicionado y universal que se otorgaría a todos los miembros de la comunidad política o, por decirlo con Daniel Raventós, «un ingreso pagado por el estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad o residente, incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre, o dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quién conviva»²⁹. Para dar razón y justificar una institución tan novedosa y revolucionaria, se han ensayado diversas teorías normativas, de las cuales la más conocida es la de Philippe Van Parijs que en *Libertad real para todos* ofrece una justificación en el marco del liberalismo igualitario³⁰. También el propio Raventós ha apostado por una fundamentación de corte normativo que enlaza con el papel que la propiedad jugaba en la tradición republicana clásica³¹. No obstante, en este pequeño artículo, me voy a centrar en otro tipo de justificaciones que se han ofrecido que son las de corte consecuencialista. En concreto, en lo que sigue, se abordarán dos puntos: ¿qué papel puede jugar la renta básica en el contexto de la crisis

económica de 2008 y, en concreto, en relación al mercado de trabajo? ¿Es viable política y económicamente una institución como la renta básica? La renta básica, si se logra el propósito de este trabajo, se presentará como una institución que puede ser requisito necesario para un cambio de modelo económico y social, cambio que es urgente afrontar.

2.1. La renta básica en el contexto de la crisis financiera

La crisis financiera ha acentuado la desigualdad existente entre las fuerzas del trabajo y del capital. Como se acaba de señalar, hoy la riqueza se genera sobre todo en operaciones y movimientos especulativos de capital y cada vez menos en actividades de carácter productivo. Eso se ha traducido no sólo en una escasez de empleos sino también en una reducción de la capacidad de negociación de los trabajadores que se está, a nivel jurídico, concretando en un recorte de los derechos laborales y del resto de los derechos sociales. Las soluciones que adoptan los gobiernos no salen del esquema neoliberal, escasamente preocupado por la sostenibilidad ambiental. Sin embargo, desde los movimientos sociales se comienza a reclamar un cambio global en el modelo económico y productivo. Se están sucediendo protestas en los países más afectados por esta crisis, como Grecia o España (del que el movimiento 15M es una muestra) que reivindican situar a la política por encima de la economía, que reivindican la liberación de la democracia de los mercados porque es cierto que

las decisiones políticas parecen secuestradas por la minoría que posee el capital. Uno de los grandes problemas que hoy tenemos es la asimetría que se produce entre el poder de regulación de los Estados limitado a las fronteras de las naciones salvo contadas excepciones³², y el marco en el que actúan los agentes económicos, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que es claramente global. Una asimetría difícil de solucionar porque si realmente queremos someter la economía al imperio de la ley democrática, a la voluntad de las mayorías, o bien tendríamos que construir una estructura política también global, con las dificultades prácticas que eso conlleva o bien llegar a un acuerdo transnacional que limitara en idéntico sentido los mercados, con las dificultades también prácticas que esto implica porque sería prácticamente imposible llegar a ese acuerdo, dado que no todas las mayorías de los diversos países pueden estar de acuerdo en qué margen o qué papel debe tener asignado el mercado. Sin duda, el Estado nación hoy no es capaz de dar respuesta a los problemas que tenemos porque es una estructura política surgida hace siglos en parte para dar repuesta a los desafíos de una época que ya no es la nuestra.

Por lo tanto, ante la crisis que vivimos se hace urgente reformar y rediseñar nuestro modelo social y económico. Quizá los cambios que hay que hacer deberían tocar una serie de aspectos que tan sólo apuntaré muy brevemente: en primer lugar, habría que restar competencias al Estado nación y paralelamente ampliar las competencias del poder regional y local. Esto puede parecer con-

tradictorio con el proceso de globalización, pero se trata de que los Estados se unan en estructuras supraestatales desde donde puedan establecer controles a los mercados para que éstos cumplan con el imperio de la ley y los derechos que comparten todas las naciones (en este sentido, la Declaración Universal de derechos humanos que se aprobó en 1948 en la Asamblea General de Naciones Unidas puede ser un buen punto de partida, aunque hay que reconocer que esta Declaración es fruto de su tiempo y se hace necesario una actualización en nuestros días que, entre otras cosas, incluya los derechos de nueva generación como el medio ambiente o el desarrollo y logre superar la dicotomía entre los derechos civiles y políticos y los derechos sociales) y paralelamente las garantías más concretas a estos derechos se decidan en unidades más cercanas a las necesidades de los ciudadanos donde además se pueda incentivar su participación; experiencias como impuestos participativos de tipo municipal son una muestra de que la democracia puede revitalizarse siempre desde unidades de decisión que no sean demasiado amplias para facilitar el acercamiento de la ciudadanía a la política. En definitiva se trata de devolver a la comunidad política el control sobre la economía.

En segundo lugar, sin necesidad de abandonar el capitalismo como sistema económico que ha mostrado su éxito en los últimos siglos y, particularmente, desde la caída del socialismo real a partir del derrumbe del muro de Berlín en 1989, desde el Estado se deberían establecer regulaciones que hicieran po-

sible la convivencia de distintos tipos de capitalismo, o de distintos tipos de actividades económicas que no tienen por qué ser las del capitalismo financiero que se ha desarrollado por la protección directa o indirecta de los Estados desde los años 90. Quizá la idea aquí consiste no en renunciar al mercado, sino a un tipo de mercado capitalista financiero que es el que ha traído los problemas. Se trataría de que el Estado diera espacio a actividades de autoconsumo, de intercambio de actividades y servicios no por dinero sino por otras actividades, de la realización de una economía respetuosa con el medio ambiente y no encaminada únicamente a la producción, consumo y destrucción de bienes. En este sentido, son interesantes las propuestas que abogan por redefinir el PIB para incluir actividades que quizá son opacas a los mercados pero que sin duda aportan un importante valor añadido a aquellos lugares donde se realizan y que tenga en cuenta no sólo aspectos cuantitativos, sino también cualitativos sobre la calidad de vida de la ciudadanía, sobre la sostenibilidad ambiental de las actividades económicas realizadas, etc: «la contabilidad macroeconómica (PIB) incorpora las cantidades multiplicadas por los precios. Pero la economía puede ser vista de otra manera: como un sistema de transformación de energía (agotable) y de materias (incluyendo el agua) en productos y servicios útiles y, finalmente, en desechos. Esto es bioeconomía o economía ecológica (según los análisis de N. Georgescu Roegen, Herman Daly, A. Kneese y R. U. Ayres y Kenneth Boulding). Ahora es el momento de sustituir

el PIB por indicadores sociales y ecológicos a macroescala»³³. Se trata de dar espacio a otras teorías económicas y no únicamente al credo neoliberal con pocas implicaciones sociales y ecológicas. En este sentido, resultan interesantes aquellas teorías que abogan, frente al dogma de la necesidad del crecimiento económico, por el decrecimiento. Quizá lo que estas teorías quieren decir es más que decrecer, crecer de otra manera, no en los términos en los que se suele hablar de crecimiento en la doctrina tradicional, esto es, como un aumento del PIB tal y como hoy éste se encuentra calculado. De lo que se trataría es de crecer en otros sectores de actividad, lo que se propone es una actividad económica orientada a la satisfacción de las necesidades básicas de las personas y no al productivismo consumista. Porque lo que se ha venido demostrando a lo largo de la historia y, en concreto, en las últimas décadas es que el crecimiento económico por sí solo no garantiza ni una mayor igualdad ni una extensión del respeto de los derechos de las personas. De lo que se trataría es de que la actividad económica estuviera supeditada al derecho al desarrollo, un desarrollo además compatible con la sostenibilidad ambiental. El crecimiento no puede ser un fin en sí mismo y carece de toda relevancia moral. Lo que hay que buscar es una actividad económica orientada a lograr la satisfacción de las necesidades de todos los seres humanos sin dejar a las generaciones venideras un mundo destruido ambientalmente, buscar el crecimiento humano fuera de la cuantía de las cantidades producidas y consumidas. Significaría por tanto

decrecer en aquellas actividades que dañan el medio ambiente y, simultáneamente, crecer en aquellas otras que contribuyen a mejorar la calidad de vida del ser humano³⁴.

En tercer lugar, habría que crear una banca pública sostenible ética y ecológicamente que pudiera actuar en los mercados financieros conceptualizando éstos como un servicio público más que como un mercado donde obtener amplias ganancias: se trata de crear «un polo financiero público, reconociendo así que el crédito y el seguro atañen al servicio público [...] Falta, en suma, rehabilitar la idea de un crédito duraderamente nacionalizado, lo cual sólo es posible instaurando una gestión democrática que ponga el crédito al servicio de las prioridades sociales»³⁵.

En cuarto lugar, tiene que haber una revisión de la política fiscal para que ésta vuelva a alcanzar la progresividad que exige la idea de justicia social que recoge, por ejemplo, nuestra Constitución. Actualmente quienes sostienen financieramente a los Estados son los asalariados a través de los impuestos que gravan los rendimientos del trabajo y el consumo. Sin embargo, el principio de capacidad económica que proclama nuestra Constitución en su artículo 31 significa que hay que buscar la riqueza allí donde ésta se encuentra. Hoy, gracias a instrumentos financieros muy sofisticados, gracias a diversos tipos de evasiones fiscales, los rendimientos del capital no aportan lo que debieran al sostenimiento del gasto público. Se hace necesario reformar el sistema financiero para dar así cumplimiento a la ley, a la

Constitución y que los que más tienen aporten proporcionalmente más. Esto enlaza con lo que se dirá más adelante acerca de la viabilidad económica de la renta básica.

Por último, habrá que resituar al trabajador, a la fuerza de trabajo dándole la importancia que merece, porque es la que en el capitalismo financiero ha quedado desprovista de todo poder, pese a ser numéricamente mucho más importante. Cómo hacer esto, es algo que lleva décadas discutiéndose en la academia. Hay que partir de una concepción extensa de trabajo y no restringida, trabajo no es únicamente lo que el mercado considera como tal, no es únicamente el empleo. Hay mucho más trabajo que empleo. La sociedad debería valorar todo ese trabajo que el mercado desprecia y que la beneficia. De alguna forma, cuando lo que sostengo es que se abran espacios desde el poder público para sectores de actividad económica no necesariamente capitalista productiva o financiera, lo que estoy diciendo es que ese trabajo sostenible y solidario que ya realizan muchas personas tenga un reconocimiento social. Brian Barry escribió en su última obra, poco antes de morir, que «si queremos justicia social debemos reducir la importancia del empleo pagado»³⁶ y debemos valorar las actividades que realizan las personas al margen del criterio mercantil. Al final, como se ha dicho, la razón por la que se incluyó en la Declaración Universal de derechos algo como el derecho al trabajo no era porque se pensara que el empleo era un valor moral que necesitara protección, sino más bien se estaba pensando en el derecho al reconoci-

miento y a la inserción social, el derecho de toda persona a tener una posición y ocupación significativa en un grupo social. Hoy el empleo ya no cumple con esta función y crea dualidades y genera exclusiones³⁷. Hay, en consecuencia, que buscar nuevas formas de garantizar y hacer real el derecho a la inserción y al reconocimiento social, el derecho al trabajo.

Y es aquí donde encuentra su lugar la renta básica. Su novedad radica en que, a diferencia de muchas de las ayudas existentes en los sistemas de bienestar, no se encuentra condicionado a ningún tipo de test de recursos ni a la necesidad de acreditar por parte del beneficiario una situación de necesidad o de carestía. Y además tiene un carácter absolutamente universal, se da a todos como si de un derecho subjetivo se tratase³⁸. Esta renta serviría para otorgar a todos los miembros de una comunidad política un reconocimiento de partida, como ciudadanos que son de esa sociedad, y al mismo tiempo sería una forma de valorar y reconocer las actividades que son trabajo pero no empleo y que el mercado, con su cortedad de miras enfocada únicamente al beneficio económico, no tiene en cuenta.

Obviamente, hablar de renta básica en un contexto de recorte al Estado de bienestar, de déficit fiscal de los Estados y de planes de ajuste, puede sonar un poco utópico. Instaurar una renta básica obligaría a una reforma fiscal en profundidad que gravara a los dueños del capital para transferir esa renta a todos, pero con el objetivo de beneficiar claramente a los trabajadores, entendida esta

categoría en un sentido amplio, no únicamente como aquellos que realizan una actividad que el mercado valora atribuyendo un salario. Una institución de estas características parece adaptarse a un contexto en el cual no queremos que nuestro modelo social sea presa del mercado, del criterio mercantil y sí que la política y el Derecho, y todavía más, la ética, recuperen una posición de prevalencia sobre aspectos puramente cuantitativos como son los económicos. La renta básica está pensada para adaptarse a esta nueva situación; de hecho, desde que renació su consideración en Europa en los años 80, el debate se ha extendido no sólo a toda Europa³⁹ sino a Asia, América del Norte y América del Sur y ha llegado a algunos países africanos. Una idea que incluso ha empezado a traspasar las fronteras del debate académico para trasladarse al político: en Brasil, se aprobó en 2004 una ley por la cual se quería instaurar una renta básica de forma progresiva para alcanzar su universalidad en 2010. Esto, debido al cambio de ciclo económico no ha sido posible, pero de alguna forma sigue en la agenda política del enorme país americano. En Irán, desde el 1 de enero de 2011 existe una renta básica de tipo familiar que viene a sustituir una serie de subsidios para la adquisición de alimentos; debido a las diferencias culturales, allí la renta básica no es individual, como en la definición que en el resto de países se está trabajando, sino familiar, la recibe el cabeza de familia (varón). Estos pequeños pasos nos hacen pensar que si en el futuro queremos justicia social y garantías de los derechos humanos, tendremos que ir

reduciendo el espacio del mercado sobre todo en lo que se refiere a atribuir reconocimiento social a las personas. El ser humano y su dignidad necesariamente tiene que estar por encima de los mercados. Y la renta básica es un intento de tratar de garantizar esto que además puede tener consecuencias muy positivas para revitalizar la democracia.

2.2. ¿Es viable política y económicamente una institución como la renta básica?

Ésta es la cuestión que quizá tiene una mayor actualidad, si tenemos en cuenta los recortes generalizados que se están viviendo en todos los sistemas de bienestar y si tenemos en cuenta, por ejemplo, la reciente reforma constitucional que impone la limitación del déficit. Si corren malos tiempos para derechos sociales que parecían fuertes, como la educación o la salud, hablar hoy de renta básica puede resultar cómico. Y, sin embargo, por todo ello, parece que la oportunidad de la renta básica es más que necesaria. Y lo es porque es necesario más que nunca justificar su viabilidad.

Económicamente, la renta básica es viable, como lo es cualquier otra institución que nos planteemos. La escasez de recursos que se suele plantear como algo económicamente objetivo, es en realidad un argumento ideológico. No es que no haya recursos, es que los que hay están distribuidos de tal manera que únicamente benefician a unos pocos y no a todos. La renta básica no debería financiarse gravando exclusivamente los

rendimientos del trabajo; es más, si una de sus justificaciones es que puede servir para ayudar a fortalecer la fuerza del trabajo frente al capital, su financiación no puede extraerse de los rendimientos del trabajo, como se ha argumentado por parte de Philippe Van Parijs cuando señala que sería una manera de distribuir el recurso empleo que es escaso o como se ha intentado hacer en algunos experimentos de financiación a partir de una reforma del IRPF en España⁴⁰. Si la renta básica se considera como una institución de este nuevo modelo económico que reequilibre al trabajo frente al capital, es necesario que su financiación venga de gravar los rendimientos del capital, en concreto, los rendimientos de los movimientos especulativos financieros que hoy son tan numerosos. Cómo hacerlo es algo que queda en manos de los fiscalistas, pero es seguro que formas hay. Y los rendimientos que se obtendrían gravando estos movimientos a tipos no muy elevados, serían suficientes para pagar una renta básica significativa como, por un lado, para permitir decir no a los trabajadores a condiciones abusivas por parte de los empresarios y, por otro, como para permitir que aparezcan esos nuevos mercados que tienen que constituir el nuevo modelo económico.

Quizá más complicada es la viabilidad política porque hoy nadie, quitando un grupo de académicos, es verdad que cada vez más extenso pero todavía muy reducido, parece haberse tomado muy en serio la propuesta de la renta básica. Pocos partidos políticos la han abordado en profundidad (el debate en el Congreso de 2007 sobre la renta básica de-

mostró que los diputados desconocían el tema y únicamente repitieron una sarta de lugares comunes que provocaban vergüenza) y los movimientos sociales, influenciados quizá por la cultura del trabajo, se han mostrado reticentes, como ocurre con la mayor parte de los sindicatos. Es necesario, pues, una profunda labor de divulgación de esta institución que no va a solucionar todos nuestros problemas, pero que sí parece que puede ser una condición necesaria, aunque no suficiente, de un nuevo modelo social y económico. Algo cuya necesidad, cada minuto que pasa, es más urgente.

Bibliografía

Alonso, L. E. (1999): *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*, Madrid, Trotta-Fundación 1º de Mayo.

Ariès, P. (2005): *Décroissance ou barbarie*, Lyon, Golias.

Barry, B. (2005): *Why Social Justices Matters*, Cambridge, Polity Press.

Beck, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. B. Moreno y M. R. Borrás, Barcelona, Paidós.

Castel, R. (1997): *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. J. Piatigorsky, Barcelona, Paidós.

Castles, F. G. (2001): «On the Political Economy of Recent Public Sector Development», *Journal of European Social Policy*, v. 11, n. 3, pp. 195-211.

Clayton, R. y Pontusson, J. (2000): «Welfare State Retrenchment Revisited»

- en Pierson, C. y Castles, F. G. (eds.), *The Welfare State: a Reader*, Cambridge, Polity Press, pp. 320-334.
- Esping-Andersen, G. (1993): *Los tres mundos del Estado de bienestar*, trad. B. Arregui Luco, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim-IVEI.
- Fernández Steinko, A. (2009): «Neoliberalismo: auge y miseria de una lámpara maravillosa», *El Viejo Topo*, n. 253, pp. 6-15.
- Forstater, M. (1999): «Functional Finance and Full Employment: Lessons from Lerner to Today», *Journal of Economic Issues*, v. 33, n. 2, pp. 423-438.
- García Amado, J. A. (2002): «El individuo y los grupos en el derecho laboral. Los dilemas del vínculo social» en De Lucas, J. y otros, *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 415-445.
- Garzón Valdés, E. (1993): *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Geogescu-Roegen, N. (1995): *La décroissance: Entropie-Ecologie-Economie*, París, Sang de la Terre.
- Himmelstrand, U. (1997): «Soluciones sin problemas y problemas con o sin solución en el trabajo, en los mercados y en el Estado», *Sistema*, n. 140-141, pp. 25-37.
- Husson, M. (2009): «Lo que está en juego en la crisis», trad. J. Calzadilla, *El Viejo Topo*, n. 253, pp. 70-79.
- Latouche, S. (2009): *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Barcelona, Icaria.
- Martínez Alier, J. (2009): «Lenguajes de valoración», *El Viejo Topo*, n. 253, pp. 94-103.
- Millán Pereira, J. L. (2002): «Cambios en la organización del trabajo», *Sistema*, n. 168-169, pp. 17-36.
- Monereo, M. (2009): «Política de las crisis y crisis de la política (emancipatoria)», *El Viejo Topo*, n. 260, pp. 34-43.
- Moreso, J. J. (2005): «Sobre los conflictos entre derechos» en Carbonell Sánchez, M. y Salazar Ugarte, P. (eds.), *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*, Madrid, Trotta-IIJ-UNAM, pp. 159-170.
- Navarro, V.; Schmitt, J. y Astudillo, J. (2002): «La importancia de la política en la supuesta globalización económica. La evolución de los Estados del Bienestar en el capitalismo desarrollado durante la década de los años noventa», *Sistema*, n. 171, pp. 3-46.
- Offe, C. (1990): *Contradicciones en el Estado de bienestar*, ed. J. Keane, trad. A. Escotado, Madrid, Alianza Editorial.
- Offe, C. (1992): *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Madrid, Alianza Universidad.
- Randall Way, L. (1999): «Public Service Employment-Assured Job Program: Further Considerations», *Journal of Economic Issues*, v. 33, n. 2, pp. 483-490.
- Raventós, D. (1999): *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*, Barcelona, Ariel.
- Raventós, D. (2007): *Las condiciones materiales de la libertad*, prol. A. Domènech, Barcelona, El Viejo Topo.
- Rey Pérez, J. L. (2006): «Identidad e inmigración (o la lucha contra la inmigración como actividad estatal de supervivencia» en Campoy Cervera, I. (ed.), *Una discusión sobre la universalidad de los derechos humanos y la inmigración*, Madrid, Dykinson, pp. 271-282.
- Rey Pérez, J. L. (2007): *El derecho al trabajo y el ingreso básico. ¿Cómo garantizar el derecho al trabajo?*, Madrid, Dykinson.

Rey Pérez, J. L. (2010): «El derecho al trabajo en tiempos de crisis» en Ribotta, S. y Rossetti, A. (eds.), *Los derechos sociales en el siglo XXI. Un desafío clave para el Derecho y la justicia*, Madrid, Dykinson, pp. 337-354.

Rey Pérez, J. L. (2011): *El discurso de los derechos. Una introducción a los derechos humanos*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

Sanzo González, L. y Pinilla Pallejà, R. (2004): *La Renta Básica. Para una reforma del sistema fiscal y de protección social*, Madrid, Fundación Alternativas.

Schmid, G. (2002): «Towards a Theory of Transitional Labour Markets» en Schmid, G. y Gazier, B. (eds.), *The Dynamics of Full Employment. Social Integration through Transitional Labour Markets*, Cheltenham, Edward Publishing, pp. 151-193.

Schmid, G. (2002): «Transitional Labour Markets and the European Social Model: Towards a New Employment Compact» en Schmid, G. y Gazier, B. (eds.), *The*

Dynamics of Full Employment. Social Integration through Transitional Labour Markets, Cheltenham, Edward Publishing, pp. 393-435.

Standing, G. (1999): *Global Labour Flexibility. Seeking Distributive Justice*, Londres, MacMillan.

Standing, G. (2002): *Beyond the New Paternalism. Basic Security as Equality*, Londres, Verso.

Taibo, C. (2009): *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Taylor –Gooby, P. (2001): «The Politics of Welfare in Europe» en Taylor-Gooby, P. (ed.), *Welfare States Under Pressure*, Londres, Sage, pp. 1-28.

Van Parijs, P. (1996): *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, trad. J. Francisco Álvarez, Barcelona, Paidós.

VV. AA. (2008): *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2008*, Madrid, Fundación FOESSA.

Notas

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Sostenibilidad económica del Estado de bienestar en España: nuevas estrategias de financiación de las políticas sociales» de la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (DER2011-23543).

² Vid., entre otros, Esping-Andersen, G., *Los tres mundos del Estado de bienestar*, trad. B. Arregui Luco, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1993, y Navarro, V.; Schmitt, J. y Astudillo, J., «La importancia de la política en la supuesta globalización económica. La evolución de los Estados del Bienestar en el capitalismo desarrollado durante la década de los años noventa», *Sistema*, n. 171, 2002, pp. 3-46.

³ Standing, G., *Global Labour Flexibility. Seeking Distributive Justice*, Londres, MacMillan, 1999, pp. 52 y ss. Vid. también del mismo autor, *Beyond the New Paternalism. Basic Security as Equality*, Londres, Verso, 2002.

⁴ Offe, C., *Contradicciones en el Estado de bienestar*, ed. J. Keane, trad. A. Escohotado, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

⁵ Castles, F. G., «On the Political Economy of Recent Public Sector Development», *Journal of European Social Policy*, v. 11, n. 3, 2001, pp. 201-206.

⁶ Clayton, R. y Pontusson, J., «Welfare State Rentrenchment Revisited» en Pierson, C. y Castles, F. G. (eds.), *The Welfare State: a Reader*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 331.

⁷ Taylor-Gooby añadía en 2001 «ni se está contrayendo». Hoy esto no es cierto a la vista de los duros planes de ajuste que los mercados financieros internacionales están imponiendo a todos los Estados, Taylor-Gooby, P., «The Politics of Welfare in Europe» en Taylor-Gooby, P. (ed.), *Welfare States Under Pressure*, Londres, Sage, 2001, p. 1.

⁸ Utilizo aquí el término garantía diferenciándolo del derecho. De acuerdo con esta concepción un derecho fundamental es una pretensión moral justificada que recoge los valores de ética pública, en concreto, los valores de dignidad, libertad, igualdad y solidaridad, que ha sido juridificada e incluida en una norma válida del ordenamiento (lo que se conoce como concepción dualista de los derechos humanos). Las garantías primarias son las diversas instituciones que tratan de hacer efectivo el contenido de los derechos y que varían en función del contexto social, histórico y económico en el que nos encontramos. Las garantías, donde un elemento importante a considerar es la eficiencia y el aprovechamiento de recursos escasos así como su eficacia, se sitúan por debajo de los derechos. Otro tipo de garantías serían las secundarias, las jurisdiccionales, que se ponen precisamente en funcionamiento cuando las primarias han fallado. Vid. la última elaboración de esta concepción en Rey Pérez, J. L., *El discurso de los derechos. Una introducción a los derechos humanos*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2011, en particular capítulo 1.

⁹ El término globalización puede utilizarse en un sentido descriptivo o normativo. En el primero, a lo que hace referencia es al contexto que se vive desde los años 90 en el que las nuevas tecnologías han servido para acelerar las transacciones económicas a nivel transnacional, donde las principales empresas carecen de nacionalidad y operan en todo el mundo sin someterse a la regulación política y legislativa de un Estado en particular. En el segundo, hace referencia a la ideología que sustenta el capitalismo global ensalzando el mercado y rechazando cualquier actividad social del Estado, como aquella ideología que entiende que el criterio económico

es el único que hay que tener en cuenta. Ulrich Beck denomina a este aspecto globalismo, vid. Beck, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. B. Moreno y M. R. Borrás, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 25-32.

¹⁰ Monereo, M., «Política de las crisis y crisis de la política (emancipatoria)», *El Viejo Topo*, n. 260, 2009, p. 36.

¹¹ Fernández Steinko, A., «Neoliberalismo: auge y miseria de una lámpara maravillosa», *El Viejo Topo*, n. 253, 2009, p. 11.

¹² Desarrollo este argumento en Rey Pérez, J. L., «Identidad e inmigración (o la lucha contra la inmigración como actividad estatal de supervivencia» en Campoy Cervera, I., *Una discusión sobre la universalidad de los derechos humanos y la inmigración*, Madrid, Dykinson, 2006, pp. 271-282.

¹³ Fernández Steinko, A., «Neoliberalismo: auge y miseria de una lámpara maravillosa», cit., p. 13.

¹⁴ Millán Pereira, J. L., «Cambios en la organización del trabajo», *Sistema*, n. 168-169, 2002, p. 28.

¹⁵ Vid. VV. AA., *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2008*, Madrid, Fundación FOESSA, 2008, p. 37.

¹⁶ García Amado, J. A., «El individuo y los grupos en el derecho laboral. Los dilemas del vínculo social» en De Lucas, J. y otros, *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 438-439.

¹⁷ Castel, R., *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. J. Piatigorsky, Barcelona, Paidós, 1997, p. 447.

¹⁸ Himmelstrand, U., «Soluciones sin problemas y problemas con o sin solución en el trabajo, en los mercados y en el Estado», *Sistema*, n. 140-141, 1997, pp. 29-30.

¹⁹ Alonso, L. E., *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*, Madrid, Trotta-Fundación 1º de Mayo, 1999, p. 228.

²⁰ Castel, R., *La metamorfosis de la cuestión social*, cit., p. 416.

²¹ Vid. Schmid, G., «Towards a Theory of Transitional Labour Markets» y «Transitional

Labour Markets and the European Social Model: Towards a New Employment Compact» en Schmid, G. y Gazier, B. (eds.), *The Dynamics of Full Employment. Social Integration through Transitional Labour Markets*, Cheltenham, Edward Publishing, 2002, pp. 151-193 y 393-435 respectivamente.

²² Standing, G., *Global Labour Flexibility*, cit., p. 188. Aun no siendo muy actuales las cifras (lo que hace suponer que han empeorado) un estudio estadounidense señaló que nueve de cada diez altos directivos trabajan más de diez horas al día, un 18% doce o más horas y nueve de cada diez hacen algún trabajo los fines de semana. En 1996 la jornada laboral media en el Reino Unido era de casi 46 horas a la semana, siendo la de los directivos de 48,5 horas, ídem, pp. 188 y ss.

²³ Offe, C., *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 41.

²⁴ Forstater, M., «Functional Finance and Full Employment: Lessons from Lerner to Today», *Journal of Economic Issues*, v. 33, n. 2, 1999, p. 431.

²⁵ Randall Way, L., «Public Service Employment-Assured Job Program: Further Considerations», *Journal of Economic Issues*, v. 33, n. 2, 1999, p. 486.

²⁶ Rey Pérez, J. L., «El derecho al trabajo en tiempos de crisis» en Ribotta, S. y Rossetti, A. (eds.), *Los derechos sociales en el siglo XXI. Un desafío clave para el Derecho y la justicia*, Madrid, Dykinson, 2010, p. 347.

²⁷ Garzón Valdés, E., «Representación y democracia» en *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 631-650.

²⁸ Moreso, J. J., «Sobre los conflictos entre derechos» en Carbonell Sánchez, M. y Salazar Ugarte, P. (eds.), *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*, Madrid, Trotta-IJ-UNAM, 2005, pp. 167-168.

²⁹ Raventós, D., *Las condiciones materiales de la libertad*, prologado por A. Domènech, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, p. 22.

³⁰ Vid. Van Parijs, P., *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, trad. J. Francisco Álvarez, Barcelona, Paidós, 1996.

³¹ He analizado estas dos justificaciones normativas en Rey Pérez, J. L., *El derecho al trabajo y el ingreso básico. ¿Cómo garantizar el derecho al trabajo?*, Madrid, Dykinson, 2007, pp. 273-368.

³² Incluso en el contexto de la Unión Europea, especialmente en los países que han adoptado como moneda el euro, donde parecería que habría una mayor capacidad de acción a nivel transnacional, estamos observando como poco puede hacerse para evitar el colapso de las economías de determinados países por la especulación de los inversores.

³³ Martínez Alier, J., «Lenguajes de valoración», *El Viejo Topo*, n. 253, 2009, p. 96.

³⁴ Sobre las teorías del decrecimiento, vid. Geogescu-Roegen, N., *La décroissance: Entropie-Ecologie-Economie*, París, Sang de la Terre, 1995; Ariès, P., *Décroissance ou barbarie*, Lyon, Golias, 2005; Latouche, S., *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Barcelona, Icaria, 2009, y Taibo, C., *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009.

³⁵ Husson, M., «Lo que está en juego en la crisis», trad. J. Calzadilla, *El Viejo Topo*, n. 253, 2009, p. 78.

³⁶ Barry, B., *Why Social Justices Matters*, Cambridge, Polity Press, 2005.

³⁷ Desarrollo estos argumentos extensamente en Rey Pérez, J. L., *El derecho al trabajo y el ingreso básico*, cit.

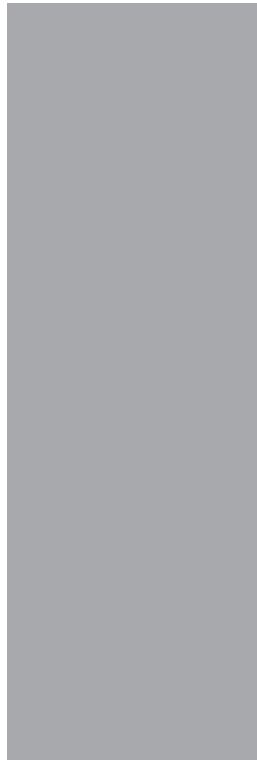
³⁸ Como he defendido reiteradamente, más que como derecho, yo prefiero conceptualizar la renta básica como garantía primaria al derecho al trabajo entendido como el derecho al reconocimiento y la inserción social.

³⁹ En España son interesantes los libros de Raventós, D., *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*, Barcelona, Ariel, 1999, *Las condiciones materiales de la libertad*, cit.

⁴⁰ Vid. Sanzo González, L. y Pinilla Pallejà, R., *La Renta Básica. Para una reforma del sistema fiscal y de protección social*, Madrid, Fundación Alternativas, 2004.



El debate de RIPP



El movimiento social del 15-M. A modo de presentación

Coordinadores: Francisco Jurado Gilabert y Luis de la Rasilla

MOVIMIENTO SOCIAL, MOVIMIENTO TOTAL, MOVIMIENTO GLOBAL

Francisco Jurado Gilabert

Recibido: octubre de 2011.
Aceptado: noviembre de 2011.

Licenciado en Derecho y Máster en Consultoría, Análisis y Pensamiento Político. Investigador en el Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla). Participa en los grupos de desarrollo de contenidos y difusión de Democracia Real Ya.

Palabras claves: 15M, Democracia Real Ya, movimientos sociales, tecnopolítica, cambio global
Keywords: 15M, Real Democracy Now, social movements, technopolitics, global revolution

Resumen: En mayo de 2011 nace el Movimiento 15M, tras la multitudinaria manifestación convocada por la Plataforma Democracia Real Ya. Desde entonces hemos asistido al desarrollo de un nuevo tipo de reacción política y social, articulada desde la ciudadanía, transversal, apartidista y de carácter pacifista, con un avanzado uso y dominio de Internet y las redes sociales. El movimiento ha madurado, extendiéndose en formas asamblearias por plazas de todo el país, hasta convertirse en fenómeno mundial. La experiencia vivida en España, que unió la Primavera Árabe con la revolución anti-mercados islandesa, se ha convertido en un manual de «cómo hacer una revolución mundial» en lo que parece el ocaso del sistema neoliberal capitalista.

Abstract: The Movement 15M born after the massive demonstration called by the Platform for Real Democracy Now, in May 2011. Since then, we have seen the development of a new type of political and social reaction, articulated from citizenship, non-related to Political Parties, full of pacifist nature, with an advanced use and control of the Internet and social networks. A few months later, the movement has matured, extending itself in assemblies across the country to become a global phenomenon. The experience in Spain, which joined the Arab Spring with the Icelandic Revolution against bankers, could be synthesized in a manual of «how to make a world revolution» in the twilight of the neoliberal capitalist system.

El 29 de Septiembre de 2010, lo que se conoce como *Movimiento Obrero* vivió una de las crisis más agudas de su vertiente institucionalizada, con el fracaso, en cuanto a repercusión y seguimiento, de la *Huelga General* convocada, verano mediante, contra las primeras medidas graves de recortes sociales emprendidas por el Gobierno de España.

Paradójicamente, el contexto social, político y económico a nivel mundial reflejaba quizás la crisis más aguda de este capitalismo tardío de connotaciones y hegemonía neoliberales. A priori, las circunstancias eran favorables para un resurgir de la izquierda tradicional, pero en la práctica, esta izquierda institucionalizada, ya sea la socialdemocracia, ya sean partidos u organizaciones de carácter anticapitalista, se encontraron con el paso cambiado, sin una estrategia ni un plan de acción capaces de aprovechar la tesitura para erigirse como una alternativa creíble y preparada.

Ante este panorama, los ciudadanos y ciudadanas de los países más castigados por la crisis económica y financiera, conscientes o cansados de los medios de participación política tradicionales, han tomado el relevo, han empezado a organizarse, pasando por encima de teóricas diferencias ideológicas y culturales, para reclamar unas mínimas condiciones socio-económicas que todos debiéramos tener garantizadas, independientemente de la filiación política u otros matices subjetivos.

En España, lo que hoy se conoce como el Movimiento 15 de Mayo, representa la explosión de un nuevo tipo de movimiento social, gestado en las redes so-

ciales y en internet, pero que ha extendido su presencia a las plazas y barrios, primero en forma de acampadas instaladas en más de 50 ciudades del país, después en la proliferación de cientos de asambleas permanentes de barrios y pueblos, autónomas y auto-organizadas, pero conectadas en red.

La trascendencia de este movimiento es aún mayor de lo que a priori se puede intuir, si atendemos a varios factores que lo significan y diferencian de otras expresiones y experiencias históricas precedentes.

En primer lugar, por el carácter de su discurso, perfectamente reflejado en el manifiesto de la *Plataforma Democracia Real Ya*, promotora de la manifestación del 15 de Mayo de 2011, a la postre, génesis del movimiento <www.democraciarealya.es/manifiesto.comun/>. En el texto es muy apreciable cómo, ante una situación económica, política y social bastante apocalíptica, el mensaje pretende ser positivo, convencer de que es posible el cambio y de que está en manos de cada individuo y en la unión de todos. Para hacer material esa unión, se acentúa el carácter apartidista y asindical, que no apolítico, del movimiento. No porque no se compartan objetivos con determinadas organizaciones políticas y sindicales, sino para evitar que la asociación con unas u otras desmotive o desincentive la participación de un gran porcentaje de la sociedad, en base a patrones y marcos cognitivos ya arraigados. Por último, el tercer pilar discursivo es el carácter extremadamente pacífico de las movilizaciones, conscientes de que los métodos de confron-

tación física o violenta de otros movimientos sociales de la historia sólo han servido para sepultarlos policialmente o en la opinión pública.

El otro factor imprescindible a tener en cuenta es el papel de la Red en la gestación de esta experiencia política colectiva. La eliminación de las barreras espacio-temporales que aportan las tradicionales nuevas tecnologías (televisión, radio y prensa), se ha visto potenciada por la capacidad de internet para abrir los procesos de comunicación e información a una pluralidad de emisores y receptores, al mismo tiempo que dota de permanencia los contenidos y mensajes lanzados. En este sentido, el papel de las redes sociales, tanto las tradicionales *facebook* y *twitter*, como las nuevas redes federativas libres de *LOREA* o webs como *tomalaplaza.net*, han dotado al movimiento de amplia capacidad de convocatoria, organización, difusión y movilización.

Tal es la profundidad y el dominio de Internet del 15M, que en un plazo sorprendentemente corto, el «modelo español» de resistencia que se ha fraguado en nuestro país se ha exportado a otras partes del mundo, como estamos comprobando con la proliferación histórica de decenas de acampadas en

Estados Unidos, iniciada desde el llamamiento «*Occupy Wall Street*» del 17 de Septiembre de 2011, que cuenta con una fuerte inspiración española y donde integrantes del 15M están participando con nuestra experiencia en su construcción y expansión.

Como muestra de la velocidad y repercusión que en todo el mundo está causando un terremoto social que comenzó con la Primavera Árabe, es de destacar la convocatoria mundial para manifestarse el 15 de Octubre, secundada en más de 50 países, en lo que constituye la movilización a nivel global más importante, probablemente, de la Historia (<http://map.15october.net>).

Quizás el siguiente paso de este proyecto político en construcción es la sedimentación de unos principios y contenidos desde los que dar base a un nuevo modelo de organización político-económica de carácter supranacional, que corrija los desmanes que el sistema actual ha provocado, en cuanto a desigualdades socioeconómicas, destrucción del medio ambiente, pobreza o exclusión. El recrudescimiento de la crisis y la capacidad de este movimiento para conformarse en *Poder Constituyente* serán las claves a tener en cuenta.

DEMOCRACIA=VOTO *VERSUS* DEMOCRACIA=A+I+C

Luis de la Rasilla

E.mail: luisdelarasilla@proyectointersur.org

Doctor en Ciencias Políticas. Director de <www.proyectointersur.org>. Ha sido profesor de Derecho Internacional Público y Relaciones internacionales en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y en las Universidades Complutense, de Sevilla y Huelva. En el ámbito de la Estrategia <www.ecociudadania.com> promueve las iniciativas <www.pautatrespuntocero.es>, <www.pasotaoimplicado.es>, <www.wikiaccion.org> y <www.theglobalopeninteruniversity.org>.

Palabras claves: M15m, democracia ciudadana, democracia vergonzante, creatividad, participación fraccionada.

Keywords: M15m, citizen democracy, shameful democracy, creativity, fractional participation.

Resumen: Una formidable movilización espontánea, secundada por multitud de ciudadanos indignados que debaten nuevos modos de afrontar lo público, se abre paso en un país en crisis en el que el liderazgo creativo brilla por su ausencia, la democracia hace agua y los políticos han perdido toda credibilidad. ¿Continuará el M15m afanándose en reivindicaciones y propuestas políticas que, a la postre, consolidan el modelo DEMOCRACIA=VOTO, en vez de apostar por el más eficiente e innovador DEMOCRACIA=A+I+C, es decir, por concebir y promover prácticas ciudadanas eficientes de aprendizaje, iniciativa y control –qué no otra cosa es la acción política– que nos encaminen hacia una democracia global directa?

Abstract: In a country in crisis where creative leadership is completely absent, democracy is flawed and politicians have lost their credibility, a formidable spontaneous social movement backed up by a multitude of «indignados» is debating new approaches to the public domain. Will the 15M movement continue to insist on claims and proposals that are addressed to the consolidation the model «Democracy equals voting»? Or will the 15M movement, instead, invest on a more innovative and efficient model: «Democracy equals L+I+C»? That is to say, a model addressed to the ideation and promotion of effective practices of learning, initiative and control among citizens –briefly, to foster political action– that could lead us towards a global type of direct democracy?

Nos reforman la Constitución para asegurar –sin éxito, por ahora– a los mercados que renunciamos a vivir por encima de nuestras posibilidades. Acabamos de afrontar nuevos comicios sin modificar la ley electoral. Hace agua nuestra democracia. A los indignados nos dejan con un palmo de narices. La iniciativa Papandreu de que los griegos se expresen directamente en un referéndum es un farol que acongoja al poder. Las Administraciones echan la tijera para tratar de reducir el déficit de las cuentas públicas. Crece la impresión de que no volverán los tiempos de bonanza. La corrupción, la incompetencia, la demagogia y el oportunismo políticos campan por sus respetos. Asegurar la estabilidad presupuestaria apuntala la creencia de que las prestaciones públicas sólo mejoran con más fondos. El liderazgo creativo brilla por su ausencia y frustra la falta de imaginación de los políticos. Ajustes sí, ingenio no.

Así está el panorama mientras partidos y sindicatos aburren con el desabrido debate sobre si tal o cual reducción del gasto público amenaza o no las políticas sociales. Una disyuntiva equívoca que prefiere ignorar que la apuesta por un Estado de bienestar sostenible no pasa tanto por asignar más o menos fondos a unas políticas convencionales, plagadas de estructuras y prácticas viciadas de raíz, como por enriquecerlas con aportaciones originales concebidas a posta para inducir *per se* reformas esenciales –en la enseñanza superior, por ejemplo, del tipo de la propuesta en <www.interuniversidadandaluza.es>– que permanecen bloqueadas por intereses espurios bien consolidados. Algo

imposible sin capacidad de innovación política. Arduo reto para sociedades que, como la nuestra, han renunciado a educar a sus jóvenes para la creatividad.

Entre tanto, la rutina de una sociedad pasota, resignada a acudir sumisa a comicios trucados por el juego de los partidos políticos, se ha visto alterada por una formidable movilización espontánea de gente indignada que, al grito de ¡democracia real ya!, es secundada por multitud de ciudadanos que se rebelan contra la <www.democraciavergonzante.es>. En plena degradación y obsolescencia del modelo representativo dominante, que coloniza y adultera la política, una ciudadanía indignada tantea nuevas modalidades de afrontar lo público en ágoras globalmente interconectadas.

El M15 ha permitido airear una obviedad: que la actual democracia española, lejos de ser una democracia ciudadana, resulta exclusiva y excluyente y está manipulada por el juego trucado de los partidos políticos. Una democracia secuestrada en la que los instrumentos de democracia directa –re-feréndum e iniciativa legislativa popular, entre otros– son mera demagogia por escasos, restrictivos e impracticables. Y los de democracia participativa están sujetos a modelos institucionales y cauces preestablecidos de calculada ineficacia. Gracias –ha dicho Eduard Punset– *por mantener viva una esperanza que llevamos cultivando desde hace mucho tiempo*. ¡Enhorabuena! –añadiría– si el ansia de innovar lo acabase transformando en una herramienta política de nueva generación que, en el horizonte del ejerci-

cio directo y global de la participación política, impulse una gobernanza sostenible.

¿De qué manera? Aplicando a la ingeniería político-social las tecnologías de la infocomunicación, como propone <www.modeloinstanciadeparticipacionfraccionada.es> ¿Para? Poner a punto, a partir de su fructífera e imaginativa interacción, modelos asociativos-decisionales que potencien simultáneamente la cultura política y el ejercicio, individual y colectivo, de los derechos fundamentales de asociación y participación. Que inspiren potentes herramientas políticas colaborativas que renueven el obsoleto arsenal al uso y posibiliten que la futura <www.ecociudadania.com> llegue a intervenir directa y eficazmente en todos los niveles y facetas de la gobernanza. Capaces, como mínimo, de: 1) inducir procesos auto-instructivos eficientes que coadyuven a incrementar exponencialmente la cultura política; 2) desbordar el corsé Estado-nacional de actuación; 3) autogenerar las imprescindibles condiciones de autonomía y pluralismo; 4) Precisar escasa o nula necesidad de institucionalización; 5) flexibilizar los procesos asociativos incorporando todo hecho asociativo imaginable, desde el más institucionalizado y permanente, hasta el más espontáneo, in-

formal y transitorio; 6) dinamizar el quehacer participativo; 7) prescindir de todo tipo de militancia o membrecía en beneficio de la condición de usuario; 8) socializar el protagonismo político tornando innecesarios los liderazgos al uso basados en la asunción exclusiva de la iniciativa, la dirección y la representación por uno o escasos dirigentes; 9) admitir en su seno la cohabitación de enfoques y actuaciones pluridireccionales, incluso antagónicas; en fin; 10) potenciar el carácter virtual de la acción política en red, pero no enredados, minimizando el componente asambleario y callejero.

El riesgo es que el M15m, obnubilado por las TIC que han hecho posible el milagro de su fulgurante despegue y expansión internacional, sucumba al espejismo de un ciberactivismo más propio del modelo DEMOCRACIA=VOTO que del más eficiente e innovador DEMOCRACIA=A+I+C. Es decir, que continúe afanándose en reivindicaciones y propuestas políticas que, a la postre, consolidan un modelo de democracia caduco, en vez de concebir y promover prácticas ciudadanas eficientes de aprendizaje, iniciativa y control que nos encaminen hacia una democracia global directa.

El movimiento social del 15-M.

Reseñas biográficas de los participantes

Cabello Villarejo, Violeta

Licenciada en Ciencias Ambientales. Es miembro de DEMOCRACIA REAL YA (Málaga). Estudiante de doctorado en Economía Ecológica y Gestión del Agua en la Universidad de Sevilla.

Del Moral Ituarte, Leandro

Catedrático de la Universidad de Sevilla, en la que dirige el Departamento de Geografía Humana e imparte la asignatura Ordenación del Territorio. En su trabajo trata de combinar la docencia y la investigación con la participación en el debate social sobre las políticas del agua. Ha dirigido varios proyectos de investigación nacionales e internacionales sobre recursos hídricos. Forma parte del Patronato de la Fundación Nueva Cultura del Agua, de la que fue presidente entre 2007 y 2009. Ha participado en la organización del *Congreso Ibérico sobre gestión y planificación del agua* desde su primera edición en 1998 hasta la séptima que se celebró el pasado mes de febrero de 2011.

Gallego García, Pablo

Licenciado en Investigación y Técnicas de Mercado en ICADE y diplomado en CC. Empresariales por la UCA. Es integrante de DEMOCRACIA REAL YA (Madrid). Actualmente trabaja como técnico de marketing en una empresa de gran consumo.

Guerrero García, Alberto

Licenciado en Filosofía. Miembro de DEMOCRACIA REAL YA en Sevilla y fundador del grupo HACKTIVISTA HACKÁNDALUS. Participa en el Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas de la Universidad Pablo de Olavide.

Negri, Toni

Constitucionalista italiano, que ha sido un referente de la izquierda europea. Autor de una numerosa obra en la que destaca su concepto de poder constituyente permanente frente al poder constituido de una manera definitiva y su análisis de los movimientos sociales. Se opuso a las dos ideologías dominantes en el siglo pasado, que hacían de sustento a dos bloques enfrentados durante el transcurso de la llamada Guerra Fría: las democracias liberales occidentales y las dictaduras comunistas del llamado telón de acero del Este europeo, las que componían la URSS.

Páez-Camino Arias, Feliciano

Doctor en Historia contemporánea y licenciado en Filología moderna por la Universidad Complutense. Ha sido profesor asociado en las Universidades Complutense, Carlos III de Madrid y La Sorbona-París IV. Ejerce en la actualidad como catedrático de Geografía e Historia en el Instituto Blas de Otero de Madrid. Entre sus temas de investigación y publicación figuran las relaciones exteriores de España en el periodo de entreguerras, el modo de enseñar la historia reciente de España en Bachillerato, el papel histórico-cultural de las migraciones y los exilios, y el uso de fuentes literarias para el estudio y divulgación de la historia.

Pérez Luño, Antonio

Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla. Autor prolífico especialista en derechos humanos, siendo autor de libros y artículos numerosos sobre la materia, destacando su «Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución» (numerosas ediciones), grueso volumen que es

un punto de referencia de la doctrina actual. Es asimismo experto en Derecho informático e Informática jurídica, especialidad de la que ha sido uno de sus primeros fundadores, mostrando una sensibilidad y preocupación por las relaciones entre las nuevas tecnologías y el derecho.

Sánchez Flores, Isabel

Estudiante de Filología Hispánica. Pertenece al 15m (Mérida). Es miembro del movimiento internacional SLOW FOOD, activista PRO-SOBERANÍA ALIMENTARIA, colaboradora del MOVIMIENTO ANTI-TRANSGÉNICOS.

Sotelo, Ignacio

Sociólogo y humanista, afincado en Alemania, con una extensa obra en la que destacan sus análisis de los nuevos movimientos sociales y del socialismo. Profesor de la Universidad Libre de Berlín y de la Universidad Autónoma de Barcelona. Miembro de la Academia europea de las Ciencias y las Artes.

Toret Medina, Javier

Licenciado en Psicología. Es activista en la plataforma DEMOCRACIA REAL YA (Barcelona) desde los inicios del movimiento. También es profesor en la Universidad Nómada y colaborador de «LA X», una red de creadores especializada en librar a los ciudadanos de los abusos de la SGAE, de otras entidades de gestión y de los lobbies de las industrias culturales en general. Participa en un seminario de Tecnopolítica en la Universitat Oberta de Barcelona junto al prof. Manuel Castells.

Viejo Viñas, Raimundo

Doctor en Ciencia Política y de la Administración. Profesor Asociado de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y becario post-doctoral del Instituto de Gobierno y Políticas Públicas (IGOP) de la Universidad Autónoma de Barcelona. <<http://www.raimundoviejo.info>>.

Questionario sobre el Movimiento 15M

1. ¿Qué valores resaltarías?

CABELLO: Su capacidad para organizarse y actuar en dos niveles: de la red a la calle y de la calle a la red. Ha sido sin duda la red la que nos ha permitido encontrarnos y organizar la manifestación del 15 de mayo. Fue la calle la que afianzó esto como un movimiento masivo en el que personas de todas las ideologías y razas han participado en las acampadas primero y en las asambleas de barrio después. El uso de las redes sociales nos permite volcar toda esa participación de nuevo en la red, generando nuestra propia contra-información a la de los medios tradicionales y constru-

yendo un entramado inseparable entre ambos territorios de esta r-evolución. De otra manera habría sido imposible organizar un movimiento tan potente con tantos participantes en tan poco tiempo. También resaltaría la aparición y uso de una nueva gramática política: R-evolución, mente colmena, procomún, sin miedo, no líderes etc. conceptos que constituyen un reflejo muy claro de las nuevas formas de pensar y sentir que están surgiendo del movimiento.

DEL MORAL: Creatividad, solidaridad, nuevo lenguaje, tolerancia, pacifismo, respeto a las minorías, intergeneracionalidad, agilidad, capacidad de reacción, capacidad de auto-organización,

capacidad de integración y puesta en práctica de experiencias de diversos movimientos sociales de las últimas etapas (movimiento antiglobalización, de resistencia global, okupa, nuevos movimientos vecinales, ecologistas...), flexibilidad en las propias posiciones, integración de altos niveles de cualificación y capacidad de aplicación de conocimientos para la construcción del movimiento (juristas, sociólogos, arquitectos, pedagogos, informáticos...). Un fenómeno de fuerte impacto en la sociedad, que está actuando como factor de re-politización del ciudadano medio, aunque todavía (septiembre 2011) no se haya traducido en conquistas concretas. Destaca su voluntad de articularse en y trabajar desde los barrios y pueblos, lo que conectaría también con una destacada voluntad de sumar a más sectores sociales. Al mismo tiempo, manifiesta una capacidad de trascender los límites territoriales a través de las nuevas tecnologías utilizando internet como una nueva plaza pública, en la que se comparte información pero también se debate y se consensua. Una experiencia de trabajo colectivo que está manifestando capacidad de formular a través de frases sencillas y eslóganes el malestar difuso e impotente de mucha gente. La recepción y replicación del movimiento en otros países y la capacidad de generar una convocatoria global (15-O) y dotar a la protesta de un imaginario nuevo. De igual manera que las revueltas árabes o Islandia han servido de inspiración al 15-M.

GALLEGO: Inclusividad, respeto, pacifismo y solidaridad. Son valores clave para que se pueda desarrollar una de-

mocracia. Hay una pérdida de fe en el sistema democrático actual debido a causas como la corrupción, las decisiones a favor de las compañías en detrimento de los ciudadanos o las desigualdades sociales. Hay que buscar un nuevo modelo donde haya más participación para evitar estos desajustes. Un modelo donde las personas se encuentren representadas. Sabemos que no es fácil, pero no nos consideramos idealistas, pensamos que la gente se ha rendido. Frases como «esto es así desde que el mundo es mundo» o «tú no vas a cambiar nada» son las que nos alientan a seguir avanzando y a creer que otro mundo mejor es posible. Si en el siglo XIX hubo una revolución por la libertad, en el S.XX hubo revoluciones por la igualdad creo que en el siglo XXI la (r)evolución será por la fraternidad.

GUERRERO: Lo normal sería nombrar el apartidismo, el asindicalismo y la no violencia, sin embargo, estos tres conceptos, si bien son esenciales para entender el movimiento, no son unos valores en sí, sino tres negaciones de partida que nos hablan más del método del 15M que de su espíritu. Los valores que considero más interesantes son el deseo de aprendizaje continuo y el cuestionamiento radical de los problemas. La respuesta de los integrantes del 15-M a la crisis económica es exigir más democracia, en un ejercicio de cuestionamiento de las bases del sistema que había permitido que llegáramos a esta situación, con el objetivo no inmediato de mejorar el sistema, al margen de los problemas, desde su propia raíz. El deseo de aprendizaje continuo constituyó la idiosincrasia general de las

asambleas y las acampadas, donde todo el que estaba podía sentarse en corro y hablar de economía, de educación, de gasto militar... aprendiendo del otro aún sin conocerlo.

NEGRI: El Movimiento 15M resalta sobre todo el momento de la solidaridad entre los trabajadores y aquella singularidad de los militantes. Es un movimiento contra la crisis y la pobreza lo que une y masifica la «indignación de la singularidad», su experiencia vivida. Los valores expresados del 15M no son sólo morales sino, fundamentalmente, políticos. El movimiento expresa su consciencia de que la resistencia esta en la base de cada proceso democrático, y que sólo desde la base, desde las asambleas, el común de las acampadas, puede nacer una «democracia real». La crítica y la polémica contra la «representación política moderna» está aquí fundamentalmente.

PÁEZ-CAMINO: Entiendo que constituye, en principio, una viva manifestación de interés por los asuntos públicos que invita a revisar la imagen de una sociedad –y sobre todo de una juventud– supuestamente desinteresada de ellos. Es de destacar el carácter esencialmente pacífico y dialogante que, con alguna estridente excepción, ha mantenido el movimiento como una de sus señas de identidad.

PÉREZ LUÑO: Entre los acontecimientos más significativos del momento presente, que afectan al ejercicio colectivo de las libertades en España, ha tenido especial repercusión el fenómeno del 15 M. La virtualidad de este movimiento reside en su significación como forma de ejercer ámbitos de democracia direc-

ta en el Estado de Derecho (en especial, en lo que atañe a la práctica de la libertad de expresión y a los derechos de reunión, manifestación y petición). Por ello, su interés reside en la eventual contribución de esas iniciativas populares para reforzar la participación política de los ciudadanos en la vida social y a su consiguiente carácter revulsivo y dinamizador de la vida democrática. La propia actualidad de estas experiencias, cuyos efectos son, todavía, difíciles de evaluar, impide ofrecer juicios definitivos sobre su significación y alcance. De ahí, que los aspectos positivos o ventajas que pueden derivarse de ese fenómeno y que se han apuntado supra, dependan de la orientación ulterior de sus manifestaciones.

SÁNCHEZ FLORES: Su carácter transversal. Personas de diferentes ámbitos, edades e idiosincrasias, con «experiencia» en movimientos sociales o no, se han unido en torno a unas demandas comunes. Esta característica del movimiento ha hecho necesaria una labor pedagógica dentro del mismo, me explico: durante los últimos meses hemos tanto aprendido como desaprendido unos de otros, propiciando una conversación intergeneracional, haciendo nuestras tanto herramientas del activismo tradicional como aquellas que el nuevo ciber-activismo pone a nuestra disposición. El magisterio desinteresado de muchos de los miembros del 15M ha facilitado, además, el acercamiento ciudadano a conceptos relativos a economía, derecho o sociología (por citar algunas disciplinas) cuya comprensión resulta imprescindible para interpretar la coyuntura política actual.

SOTELO: Justicia y libertad son sin duda los dos valores principales que propugna el 15-M. Justicia social que tome en serio al ciudadano con sus derechos y necesidades, en primer lugar, la de una vivienda digna, que es el bien que más echan de menos los jóvenes. Y en segundo lugar, libertad personal, sin dejarse manipular por partidos, sindicatos, organizaciones. Se es libre participando directamente y con una saludable desconfianza ante los que dicen representarnos.

TORET: La inteligencia colectiva, la alegría, la creatividad distribuida. Solidaridad en red. Participación *on* y *offline*. La capacidad de aprender, de cooperar juntos, de incluir a diferentes saberes, personas de composiciones sociales muy distintas. Los valores se crean en el proceso que el movimiento ha ido construyendo. Por lo que primero empezó a gestarse en la red. Captando los sentimientos solitarios y de resignación, convirtiéndolos en indignación colectiva. Este proceso de creación de valores tenía que ver con esta capacidad de crear un estado de ánimo colectivo, que hacía de la vidas solitarias, atomizadas, de cada cuarto conectado se creaba un círculo mágico de retroalimentación de razones, emociones y motivos para volver a creer que tenía sentido renovar la confianza en que se puede modificar el mundo si uno se une a otros. En las plazas se han desarrollado sobre todo la capacidad de cooperar, de practicar la solidaridad y de compartir y valorar las diferencias. Otra idea muy importante ha sido la creatividad colectiva, la increíble capacidad que ha tenido el movimiento para construir una forma de uso

estratégico de las herramientas tecnológicas disponibles y convertirse en un movimiento *postmedia*. También la capacidad de construir lo común, es decir, lo que nos une a todos en un sentido hacia lo común.

VIEJO: En primer lugar, aspectos como su carácter constituyente, rupturista. El 15M no persigue corregir una orientación en el sentido de las políticas públicas, apunta directamente al régimen político y a la urgencia de cambio: «no nos representan», «este sistema lo vamos a cambiar», «le llaman democracia y no lo es», etc. En segundo lugar, destacaría la forma en que se combinan formas organizativas y la web 2.0; el hecho de que hoy la forma organizativa del movimiento no se ha de buscar fuera del cuerpo social en un activismo organizado, sino en la propia organización comunicativa del cuerpo social. En tercer lugar destacaría que el movimiento se funda en el anonimato, rechazando las habituales expresiones de narcisismo y patrones de liderazgo basados en el ego, para ser expresión de una inteligencia colectiva donde el protagonismo está en el todos.

2.¿Qué defectos?

CABELLO: La dispersión, a pesar del gran esfuerzo de coordinación que se está haciendo, aún falta mucho por andar. A veces se duplica el trabajo o no se difunden bien las acciones. Intentar ordenar la complejidad es un reto muy grande en el que aún somos muy novatos. Esto hace que muchas veces no se avance al

ritmo que creemos o deseamos. El 15M tiene muchos componentes: plataformas, nodos, asambleas, personas etc. y esto genera una gran diversidad que, si bien por un lado es muy enriquecedora, por otro hace difícil lograr confluencia en el trabajo diario. Otra cuestión es la hiperactividad, llevamos 6 meses sin parar de sacar acciones y de salir a la calle. A veces se secundan sin mucha preparación o sentido dependiendo del contexto y esto genera cansancio o resultados no muy buenos. Si bien es importante mantener el pulso en la calle, en medio de la vorágine, a veces se echan en falta espacios para el debate y la reflexión, el pensamiento estratégico o simplemente conocernos entre nosotros un poco más.

DEL MORAL: Una sensación que surge a la hora de responder esta pregunta es lo difícil que resulta distinguir entre las diferentes realidades que componen el 15M: DRY, las acampadas, asamblea de Sol, asambleas de multitud de localidades diversas, asambleas de barrio... La impresión es diversa y cambiante, de acuerdo con el propio dinamismo del fenómeno. Un movimiento amplio y con intensa repercusión positiva pero en cierta manera desconectado (organizativa y discursivamente) de los movimientos sociales. Con falta de sentido de la realidad, ingenuo, con discursos relativamente simplistas en algunos aspectos, desconectado/desinteresado respecto del resto del proceso político real/institucional. Con gran impacto mediático/virtual, pero con repercusión sociopolítica real menor respecto de la percibida. La potente imagen que transmiten los medios distorsiona quizás la dimensión real del movimiento. Excesivo

celo asambleario y movilizador que puede llegar a saturar el movimiento, aunque después de un verano tan activo habrá que comprobar la capacidad de movilización real que conserva el movimiento en el nuevo curso político.

GALLEGO: La problemática a la hora de encontrar un consenso de mínimos o intentar avanzar con una propuesta. El movimiento debe plantearse si quiere sólo movilizarse para defender la democracia y los DDHH o quiere además, mejorarla. Buscando en las propuestas de Democracia Real Ya, de las acampadas u otros grupos que formen el 15M. Para ello deberá plantearse el objetivo de dar prioridad a uno de ellos, conseguirlo y pasar al siguiente. Hay personas que ven muy difícil que sin liderazgo o mediante el método asambleario podamos conseguir el consenso para las propuestas. Si una asamblea se forma para evitar que un campo de golf se construya en un espacio protegido, el movimiento en el corto plazo puede defender el espacio, pero en el medio-largo plazo, debe buscar la manera para que en el ayuntamiento de la zona puedan hacer un referéndum y decidir qué hacer con el campo de golf. Debemos pensar un poco más en frío.

GUERRERO: El 15M ha pretendido crear una estructura de funcionamiento mastodóntica que supone demasiados esfuerzos individuales para sostenerla. La formación de comisiones y grupos de trabajo llevada a cabo en las acampadas es un paso lógico; en Democracia Real Ya, esta división también se realizó con el objetivo de dar difusión al evento del 15 de mayo y repartir el trabajo. Sin

embargo, esta división en grupos fue generalizándose y reproduciéndose hasta tener en cada una de las asambleas de barrios diferentes grupos de trabajo específicos, muchas veces sin mucho sentido. El problema de todo esto es práctico, hacer que la información fluya en una estructura tan enorme es muy difícil. Si una persona crea una propuesta de acción, ésta tiene que ser trasladada a los integrantes del grupo de trabajo, que la consensuarán, posteriormente a la asamblea del barrio donde se expondrá y se consensuará de nuevo, de ahí, a la coordinadora de barrios, repitiendo el proceso, para acabar en la asamblea general. Todo este procedimiento no es efectivo, al tiempo de ser, en general, falso. Esta burocracia interna resulta falsa en el momento de convocar manifestaciones casi a diario, a cada cosa que hace el gobierno, el 15m tiene que salir y hacerse visible en una manifestación, esto no es un error por falta de razones, que a mi juicio las hay, sino un error en visión estratégica, capaz de hacer que el número de personas implicadas en el 15m disminuya.

NEGRI: Los defectos del 15M se hacen del todo irrelevantes a la hora de compararlos con la potencia política del movimiento, con su originalidad, su imprevisible condición física y horizonte político. Sin la participación ciudadana la dimensión pública del Estado nunca podrá considerarse legítima: esta afirmación general del movimiento no se ha transformado aún en un proceso constituyente abierto y eficaz, lo que me parece el único defecto del 15M, aunque se trata probablemente de una cuestión de tiempo.

PÁEZ-CAMINO: La tendencia a convertir la crítica al funcionamiento de la democracia representativa, o del mercado, en impugnación global de éstos. La conversión del bipartidismo y del sistema electoral actual en cabeza de turco explicativa de casi todos los males de la política, sin que de esa contundencia crítica afloren alternativas consistentes. El recurso frecuente a fórmulas de rancio sabor populista como la condena de «los políticos», que tienden a ser –ya se sabe– «todos iguales». Ese simplismo en la búsqueda de los responsables de la situación se complementa con una escasez de elementos autocríticos de fondo. La culpa de nuestros males la tiene el otro; nosotros somos víctimas más o menos conscientes, pero no cómplices. La tendencia a tomar eslóganes viejos por ideas nuevas, y la retórica simplona de que a veces hacen gala sus voceros más activos

PÉREZ LUÑO: Es necesario advertir que, en las sociedades democráticas, los fenómenos de masas deben respetar siempre el ordenamiento jurídico. Cuando se transgrede la legalidad democrática se corre el riesgo de degenerar en fenómenos de fuerza. No huelga insistir en que la democracia directa no puede confundirse con la acción directa de colectivos o masas. Lo primero, consiste en una manifestación de la vida democrática, mientras que lo segundo puede representar una abierta amenaza para la democracia. Esta obliga a respetar cauces formales e institucionales y es incompatible con cualquier actuación al margen del imperio de la ley.

SÁNCHEZ FLORES: Las demandas incluidas en el manifiesto que dio origen

al 15M, si bien podrían resumirse en el lema «no somos mercancía en manos de políticos y banqueros», abarcan muchos aspectos de la realidad socio-económica en la que vivimos y los distintos grupos de trabajo dentro del movimiento han tratado, por tanto, un amplio espectro de problemáticas con el fin de llevar la «revolución ética» que proponemos a infinitud de campos. Esto ha provocado una dispersión que dificulta y ralentiza el trabajar en conjunto, desde todos los «brazos» del 15M, iniciativas concretas. La reticencia de algunos integrantes del movimiento a trabajar en red, a hacer del entorno virtual adecuado (redes adaptadas a nuestras necesidades, consecuentes con nuestra cosmovisión) nuestra asamblea, ha dificultado la coordinación; provocando muchas veces confusión y una descompensación entre el ritmo de trabajo a pie de calle y en red, que no ha beneficiado a nadie.

SOTELO: Están en relación con los anteriores valores. Proclaman la lucha por la justicia, pero al margen del contexto socioeconómico que marca límites bien precisos a su realización concreta. Si se pretende sobrepasarlos, habrá que indicar los caminos que conducen a este fin. No basta con manifestar buenas intenciones, ni siquiera reuniendo miles en la calle. Los poderosos pueden aguantar lo que sea, a la espera de que el movimiento se diluya, o desencantando de sus acciones pacíficas, se incline por la violencia para entonces aplastarlo. La libertad se concibe de manera demasiado individualista, y pretender organizar sin delegar no resulta operativo. La división del trabajo exige acudir a personas capaces con el peligro siempre de que

al final solo defiendan sus intereses particulares. Otros defectos están vinculados a lo reciente que es este movimiento: improvisación, falta de un fondo teórico que dé cuenta de lo que se puede hacer y en qué condiciones. Tal como es no puede durar mucho, pero aún no se sabe qué dirección tomará.

TORET: Las complicaciones en un proceso colectivo siempre son muchas. Por un lado, la falta de cultura de participación ha generado muchas veces poca tolerancia a la diversidad de formas de entender el mundo que se daban en las plazas. Por otro lado la dificultad de ponerse de acuerdo, de construir metodologías abiertas y al mismo tiempo efectivas. Una especie de cerrazón autorreferencial por momentos, donde la frescura de un nivel increíble de participación de gente no activista se despotenciaba por prácticas codificadas y ritualistas de pequeños grupos militantes profesionales, de tendencias ideológicas excesivamente marcadas. La dificultad de profundizar en la novedad del acontecimiento del 15m y aferrarse a verdades previas. Es decir tirar de memoria y no de imaginación. Más defectos que creo que son importantes son la dispersión y multiplicación de iniciativas sin mucho trabajo ni reflexión, que disminuyen por momentos la capacidad de influencia del movimiento. El excesivo celo del asamblearismo, que ha bloqueado muchas veces consensos amplios y otras veces ha hecho improductivas cosas que había que hacer, transformando tareas concretas en debates inoperativos.

VIEJO: Destacaría las prisas, las psicopatologías propias del momento de la ruptura, no querer ver más allá de lo in-

mediato en cómo se seguirá desplegando el movimiento más allá de los momentos visibles en la producción institucional autónoma. Existe, asimismo una gran inmadurez política que es propia del régimen en que vivimos: desmemoria, uso equivocado de los conceptos, proclividad al uso fácil de significantes complejos, etc. A pesar de todo, entiendo que es superable con el paso del tiempo.

3. ¿Destacarías alguna diferencia con otros movimientos sociales?

CABELLO: Aunque existen muchos movimientos sociales previos de los que se ha nutrido el movimiento, los tres principios básicos del 15M surgen precisamente por oposición a otras realidades con las que no comulgamos: somos apartidistas, asindicales y no violentos. Estos principios se están extendiendo a todo el movimiento global del 15O, reflejo de su éxito y de una realidad común: la corrupción de los movimientos afines a partidos políticos, el progresivo deterioro de la labor sindical en casi todos los países, que no decir en el nuestro donde nos han vendido, reforma tras reforma, durante 30 años y el fracaso de otros movimientos sociales por su tendencia violenta.

DEL MORAL: Metodología asamblearia, resolución pacífica de conflictos, uso del consenso, pacifismo acendrado, agilidad en la integración de propuestas gracias a la utilización de la red 2.0. Casi todos los elementos esenciales son «heredados» de movimientos anteriores, funda-

mentalmente el movimiento global (prácticas asamblearias para gestionar asambleas masivas, no violencia, etc.), pero en el 15-M se exagera la voluntad y la convicción en la importancia del «civismo» y el «respeto», habiéndose producido un aprendizaje de experiencias anteriores, como el movimiento global o el de la vivienda. Pese a estas claras raíces en las experiencias socio-políticas de los últimos lustros, en algunos protagonistas del 15-M se percibe cierto complejo de Adán, es decir, un estado de ánimo impregnado por «sentirse los primeros en hacerlo todo».

GALLEGO: La gran mayoría de los que participamos somos personas que no hemos sido activistas anteriormente y debido a desahucios, situaciones de precariedad... nos hemos visto obligados a pasar a la acción política. Tenemos un lenguaje renovado y fresco. Buscamos algo completamente nuevo a lo establecido. No nos unen las ideas políticas, nos unen sentimientos, principios y la carta de los DDHH. En otros movimientos sociales se ha hecho activismo por un valor concreto: ecologismo, feminismo... Valores que han tenido una representatividad minoritaria pero que gracias al 15M cobran fuerza debido a que los unos se apoyan en los otros. En cuanto a las comparaciones con el Mayo de 68, somos diferentes en el pensamiento pero ponemos la misma pasión en la calle. Nosotros, sí, esperamos encontrar la arena debajo de los adoquines.

GUERRERO: El 15m se diferencia del resto de movimientos sociales en su método. Lo que hizo que saliesen miles de personas a las calles no fue la origi-

nalidad del mensaje, los movimientos sociales tenían antes discursos o exigencias parecidas al 15-M, fue el método comunicativo lo que consiguió movilizar a tanta población, y no es sólo por el uso natural de las nuevas tecnologías, que desde luego potenciaron mucho la capacidad de difusión, sino que al ser un agente político completamente nuevo, Democracia Real Ya! como emisor, no estaba significado, no se le relacionaba con nada que no fuera su mensaje en sí, un mensaje inclusivo y positivo, lleno de esperanzas. Esto originó que, por primera vez en mucho tiempo, se escucharan las ideas en sí mismas, sin depender de quién las enunciaba, y esto caló en la población que salió a la calle a hablar de política, a hacer política.

NEGRI: La originalidad del movimiento 15M es total. Es transversal a la sociedad, a los estratos precarizados de la clase media, hasta los pobres. Esta capacidad de unificar los movimientos es absolutamente original. No se encuentra en otras formas de organización de movimientos precedentes; hasta ahora el movimiento antiglobalización basaba su unidad en una experiencia política y no social. La originalidad del movimiento 15-M es la de haber unificado amplios estratos sociales en un asamblearismo biopolítico con un formateado desde el trabajo cognitivo. Es finalmente un movimiento fuera de lo moderno, un «estar juntos» que interpreta y vive pasiones y experiencias postmodernas.

PÁEZ-CAMINO: La amplitud de la movilización conseguida y de los temas abordados por éste, y el amplio eco que ha suscitado en los medios de comu-

nicación y, a través de ellos, en la opinión pública. Esa amplitud temática ha sido compatible con un cierto ombliguismo: seguramente el tema más debatido en el seno del movimiento ha sido el sentido de su propia existencia y sus posibilidades de futuro. Lo distingue también la imprecisión de sus contornos (ideológicos, temáticos) y la heterogeneidad de sus actores, que aparecen, pese a ello, unidos por una causa común. La vaguedad de esa causa parece ser precisamente la condición de su continuidad.

PÉREZ LUÑO: El movimiento 15 M ha coincidido en el tiempo con una serie de manifestaciones populares y acontecimientos que han tenido especial repercusión en la situación política de determinados países islámicos: Egipto, Túnez, Libia, Siria... Asimismo, movimientos cívicos análogos se han registrado en Europa, Asia y América. Todos ellos, contribuyen a otorgar máxima actualidad a la reflexión sobre el ejercicio de la democracia directa a través de formas de manifestación colectiva.

Una cautela imprescindible para enjuiciar estos nuevos fenómenos es la de ubicarlos en el ámbito geopolítico que les es propio. Urge, por ello, evitar las homologaciones simplificadoras entre fenómenos de masas convocados a través de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en espacios geopolíticos muy diversos, con circunstancias y sistemas dispares. Por ello, determinadas analogías del movimiento 15 M con otras experiencias políticas de masas registradas en diferentes espacios geográficos, no deben ocultar las diferencias, ni pueden conducir a identificaciones apresuradas sobre su significación.

SÁNCHEZ FLORES: Fue el contenido del mensaje lanzado desde Democracia Real Ya el que sirvió de elemento cohesionador de ciudadanos, asociaciones y plataformas; y aunque el manifiesto al que todos nos adherimos bebe de demandas y propuestas de otros movimientos sociales, es la conjunción del mensaje con la viralización masiva vía Internet (que provocaría una difusión analógica espontánea) y la insistencia en desvincular partidos y sindicatos de cualquier acción lo que diferencia a este movimiento de otros. Los requisitos de pertenencia, además, responden más a un sentimiento que a un compromiso concreto para con el movimiento; esto hace que pertenecer al mismo sea tan sencillo como sentirse parte del mismo, con mayor o menor grado de implicación.

SOTELO: Todos los movimientos sociales son distintos, tanto por las cuestiones a las que dan prioridad, (el medio ambiente, el cambio climático, impedir que se construya o se derribe un edificio y un largo etcétera), como por las circunstancias en que surgen. De estas dos coordenadas –temas que interesan y circunstancias en que ha surgido– el 15-M destaca por sus planteamientos globalizados, enfocando en primer término al mundo financiero como primer responsable de la crisis. En este sentido es un producto directo de las actuales circunstancias, la crisis mundial y lo más sorprendente y esperanzador es que en muy poco tiempo haya logrado una dimensión global. En un mundo globalizado constituye una de las primeras respuestas globales.

TORET: Su apertura, su lenguaje abierto no codificado. Su capacidad de abrir

canales de participación múltiples. Los movimientos sociales normalmente tienen prácticas que se refieren de alguna manera a sí mismos, son autorreferenciales. Este movimiento ha tenido la capacidad de interpelar a muchísima gente, ya que su discurso y formas de comunicación eran de código abierto, es decir, transparentes e inclusivos. La capacidad para incluir diferencias a partir de lo común, de utilización de forma impecable los nuevos canales de participación *online*. Su carácter no identitario, ni sectario ha creado una diversidad multiplicadora de su potencia y de su capacidad de afectar a la gente. Otra característica es la transversalidad de las reivindicaciones, los 8 puntos de Democracia Real Ya, que afectan al conjunto de la población en temas claves de su existencia. Los movimientos sociales suelen tener unas reivindicaciones o demasiado parciales o demasiados intangibles y lejanas. Las reivindicaciones de Democracia Real Ya y muchas de las que han salido en las plazas han puesto el acento en cosas muy concretas y transversales.

El 15-M ha ampliado la gramática de la acción colectiva, haciendo virales muchas prácticas que eran antes minoritarias. Ha tenido la capacidad de integrar los saberes de cada uno de sus participantes, haciéndolos productivos para lo común. El 15-M ha sido capaz de saltar los límites de los movimientos sociales para ser un movimiento de multitud conectada entre la red y las plazas.

VIEJO: la diferencia ya apuntada: no se aspira a forzar un cambio de orientación en las políticas (un «cambio en el sistema» o Systemwandel) sino a provocar

auténtico cambio de régimen (o Systemwechsel, por recurrir aquí a la conocida distinción de Klaus von Beyme). Más aún, por su propia configuración, esta búsqueda de un régimen político otro es comprendida como democratización; de ahí que en la medida en que el movimiento se mantenga, acabará purgando las expresiones de autoritarismo leninista que todavía habitan y lastran los sectores tradicionales del activismo.

4. ¿Qué desarrollo prevés que puede proporcionarle el recurso a las nuevas tecnologías?

CABELLO: Para mí, la evolución del 15M es inseparable del uso de la tecnología, las nuevas herramientas que no paran de aparecer son un factor determinante de la forma en cómo se organiza el trabajo y, por ende, el propio movimiento. Es decir, el uso de un tipo de tecnología y otra, configura espacios de trabajo diferentes de los que resultan distintas acciones, grupos, contenidos etc. Cabe mencionar la clara defensa del movimiento del uso del software libre y las licencias abiertas, que nos permite desarrollar nuestras propias herramientas sin tener que pagar licencias y que es mucho más acorde con nuestros principios. Ahora mismo contamos con una gran cantidad de recursos que son realmente pioneros en democracia participativa y colaboración red: las redes federativas de *lorea (n-1, redDRY)*, *propongo*, *stopdeahucios*, *stopcíes*, *mumble*, etc. Hay muchas ideas en las que se están trabajando para seguir do-

tando al movimiento de nuevas posibilidades: módulos de votaciones online, adhesión y colaboración con acciones en preparación, plataformas wiki para elaborar de manera colaborativa propuestas jurídicas: leyes, reforma laboral, la Constitución, etc.

DEL MORAL: El uso de internet, especialmente con las redes sociales, como plaza pública, es uno de los hallazgos más importantes del 15m. Clave para su difusión y supervivencia, le dota de cierta independencia del control informativo de los medios. Sin embargo no hay que subestimar la importancia del funcionamiento integrado de los medios convencionales con los medios virtuales. El 15-M es un movimiento que ha conseguido trasladar la protesta a través de internet a «la vida real», desdibujando en parte la frontera entre «lo virtual» y «lo real». Se ha introducido una dimensión nueva en la movilización, por ejemplo se han visto pancartas que en sus lemas incluían «hashtag» de twitter y referencias constantes a Facebook; en el sentido inverso, muchos de los puntos a debate en las asamblea, que han llegado a retransmitirse en directo por internet, eran consensuados y debatidos previa y posteriormente en las redes sociales con una importante capacidad de feedback. Esta capacidad de traslación de lo virtual a lo real, ha sido uno de los factores de éxito de la experiencia 15-M. Por otro lado el uso de las redes sociales ha venido sustituyendo la necesidad de una entidad de coordinación a nivel estatal. Surge el interrogante sobre el hecho de que la dependencia de herramientas mercantilizadas (Facebook, twitter, Nokia, Apple...) pudiera constituir un

problema para el desarrollo futuro del movimiento.

GALLEGO: Las nuevas tecnologías han sido la clave, sin ellas no hubiera sido tan rápido el proceso. La conectividad entre las personas que permiten las redes sociales, *smartphones*... Posibilita que el movimiento se pueda mover a nivel global en cuestión de meses. Hemos asambleas online con ciudadanos del mundo que tienen nuestras mismas inquietudes, que sufren nuestros mismos problemas y que ven que los políticos actuales no les ofrecen ningún tipo de solución. Gracias al *twitter*, a los *hashtags*, formamos nuestras propias redes donde intercambiamos conocimiento y expandimos todas las propuestas que aparecen. Cuando nos llegan imágenes como las del 27 de Mayo en plaza Catalunya, el proceso colectivo empieza y la solidaridad se convierte en una respuesta pacífica con un simple *hashtag*: *#confloresalas7*. La movilización es instantánea, al igual que la respuesta ante las instituciones.

GUERRERO: Las nuevas tecnologías son un aspecto esencial en las movilizaciones y en la conformación del 15m, gracias a las nuevas tecnologías, en cuestión de pocos meses, se ha creado una red de comunicación instantánea entre los integrantes del movimiento. Las redes sociales como Facebook y Twitter, han demostrado ser herramientas muy poderosas para la difusión, sin embargo, también han resultado ser en algunos casos muy incómodas para desarrollar y compartir contenido, es por ello que se decidió trasladar los grupos de trabajo de facebook a otras redes sociales de código abierto, como n-1.cc o

como red.democraciarealya.es que permiten compartir no sólo fotografías y videos, sino que están dotadas de herramientas de edición wiki, Etherpads colaborativos, listas de tareas o calendarios de grupo, entre otras, y que suponen un paso más en la organización del movimiento.

NEGRI: El desarrollo del 15M ha estado indudablemente sostenido por las nuevas tecnologías informáticas pero no es producto de ellas. La tecnología supone en este caso una herramienta. Es cierto, no obstante, que dentro de esta experiencia los cuerpos de los militantes se transforman y que la tecnología deviene una prótesis de sus comportamientos. Cuando se dice esto, en el movimiento del 15M, se dice a todas luces que la tecnología ha sido reapropiada y transformada en trabajo vivo: no supone seguramente aquél que quiere el capital, que exige, por contra, que la tecnología permanezca en su poder y que las personas sean reducidas a un capital constante (recurso/capital humano).

PÁEZ-CAMINO: La rápida difusión de sus convocatorias y el inmediato reflejo de sus acciones, aunque con el inconveniente de la pronta saturación que provocan las noticias llamativas. El uso intensivo de estos medios puede facilitar la fluidez, la rapidez y la claridad; pero no previene –más bien al contrario– contra el adelgazamiento del mensaje, el apresuramiento del debate ni la simplificación del análisis. Curiosamente, este movimiento se ha caracterizado, en su fase álgida, por una ocupación física, no virtual, y estática, no dinámica, del espacio público.

PÉREZ LUÑO: La circunstancia de que los medios utilizados para la convocatoria del movimiento 15-M, sean de carácter tecnológico (redes sociales, mensajes de móviles) y su incuestionable repercusión en el ámbito de la convivencia política, plantean la posibilidad de que se trate de manifestaciones o prolongaciones de la teledemocracia o del ejercicio de nuevas modalidades de ciberciudadanía. Ahora bien, debe señalarse, que para los impulsores de la teledemocracia y la ciberciudadanía estas versiones de participación en la vida política con el soporte tecnológico, tenían una vocación de constituirse en marcos persistentes y estables para la estructura y el ejercicio de la actividad política. Mientras que el movimiento 15 M, inicialmente, tendía a presentarse como forma de actividad política coyuntural y episódica. Si bien, por tratarse, de un fenómeno *in fieri*, no puede descartarse que derive hacia una experiencia política de consecuencias perdurables.

SÁNCHEZ FLORES: Las nuevas tecnologías son indisolubles de este movimiento, al igual que lo son, actualmente, del ser humano. La red como marco de acción y trabajo, proporciona infinitud de ventajas frente a otros espacios de actuación, poniendo a nuestra disposición herramientas de organización, facilitando la difusión, conectando mentes a muchos kilómetros de distancia y provocando así la proliferación de ideas, el intercambio, la nutrición recíproca. Nos ofrecen las nuevas tecnologías la posibilidad de informarnos a tiempo real, así como de contrastar las informaciones que nos ofrecen los medios de comunicación tradicionales; facilitando el

desarrollo de una actitud crítica, al ofrecer una alternativa a la lectura que los mass-media (intereses mediante) hacen de la realidad. El conocimiento de las posibilidades que la tecnología pone a nuestra disposición es ya un contrapoder que consigue poner en jaque al poder establecido, el cada vez mayor número de ciudadanos sabedores de esta realidad favorecerá la existencia de una sociedad crítica y bien informada, capaz por tanto, de defenderse.

SOTELO: No cabe concebir el 15-M sin las nuevas tecnologías, pero nada, en la empresa, en la educación, en la difusión de la cultura, y un largo etcétera puede hoy persistir sin ellas. Sin las nuevas tecnologías tampoco el capital financiero hubiera adquirido el poder que ha conseguido; sin ellas tampoco se hablaría de «los mercados», como el verdadero poder mundial. A estas tecnologías tiene que recurrir cualquier movimiento que pretenda contrarrestarlo.

TORET: El político y estratégico de las redes sociales corporativas (*facebook, tuenti, youtube, twitter*) ha sido realmente potente, captando la atención de múltiples públicos y haciendo sencilla la vinculación colectiva al movimiento y a la campaña que lanzó el 15m. El movimiento ha sido un gran medio de comunicación distribuido, con una increíble capacidad de autocomunicación de masas, de lanzar sus propios mensajes y no solo de comunicar, sino de crear la organización de los cuerpos y cerebros para hacer acciones colectivas, para tensionar los puntos claves del debate público, etc. También es muy importante la capacidad que ha tenido el movimiento de incorporar y utilizar herra-

mientas libres. El ejemplo más notable es *n-1.cc*, la red social libre que el 15m más ha utilizado. Ésta ha pasado de tener 3000 usuarios a más de 30.000 en apenas tres meses. Otra utilización interesante ha sido el uso del *streaming* como herramienta de comunicación y autodefensa de las acciones colectivas. El movimiento ha utilizado la capacidad de comunicar de cada uno de sus nodos para orientarse y producir sentido colectivamente y al instante. Muchos pensamos que el *twitter* ha sido, por momento, la asamblea del movimiento. También el uso de *etherpads colaborativos*, como herramientas de escritura colectiva y el *Mumble* como salas de conversación y asambleas online de voz. Las tecnologías y su uso social ha sido clave por su capacidad de anticipación del enemigo y también, para construir verdaderos enjambres de inteligencia colectiva distribuida. Yo planteo que lo que ha producido ha sido un contagio tecnológicamente estructurado por perfiles en *twitter*, y *facebook*, que han comunicado no sólo informaciones o datos, sino emociones y afectos que han influido a los cuerpos, involucrándolos en el proceso.

VIEJO: las nuevas tecnologías pueden coadyuvar a la horizontalización de la política, a la mutación de la estructura del poder soberano, a la capacidad de hacerse difícilmente reprimibles, a la producción de nuevas formas deliberativas extremadamente participativas e igualitarias (fundadas empero en una métrica de la igualdad libertaria no autoritaria), etc. Siempre que se sigan operando los procesos de desterritorialización y reterritorialización de las pla-

zas a las redes y de estas a las plazas, el movimiento puede esperar un gran fortalecimiento de las NTIC. Pero, ojo, que por esto mismo, esto es, debido al fin de estos procesos, podría debilitarse y periclitarse bajo su forma actual.

5. ¿Qué estrategias crees que emplearán los partidos políticos si el movimiento 15-M se consolida y crece?

CABELLO: Que el movimiento va a seguir creciendo y consolidándose no es una opción, es una realidad imparable. La estrategia a adoptar por los políticos supongo que dependerá de cómo quede configurado el gobierno a partir del 20N, pero no les veo muchas opciones: o intentan silenciar y deslegitimar el movimiento, hundiéndose ellos su propio barco, o empiezan a abrir los ojos a la nueva realidad que viene y a pensar en cómo incorporar nuestras demandas en sus programas y a negociar con nosotras cómo llevarlas a términos. Como dudo seriamente de la inteligencia de la mayor parte de la clase política actual, es probable que ocurra lo primero, incluso que aumente la represión, lo cual, unido a la nueva crisis financiera que viene y al recrudecimiento de las condiciones de vida de cada vez más gente, es una olla a presión sin regulador. Aún es pronto para saber cómo estallará, pero podremos hacer escenarios pronto.

DEL MORAL: Contestar a esta pregunta es más un ejercicio de política-ficción que otra cosa. La derecha no gubernamental (es decir, no ligadas directamente

al PP, ultraliberales), intentan sacar algún provecho del 15m: ya están surgiendo intento de un movimiento ciudadano en este sentido (Mario Conde) aunque no parece que tenga mucho recorrido. Los valores, principios y propuestas del movimiento son por definición antagónicos a los del PP, que ya ha adoptado una perspectiva de descalificación (perro-flautas...) y asumido teorías de la conspiración. Este antagonismo generará más conflictos y más represión si este partido llegue al poder. Aunque algunas de las ideas de regeneración democrática que el 15-M ha puesto sobre la mesa, pueden ser recogidas por este partido, por ejemplo la reducción de parlamentarios. Social-demócrata: guiños al movimiento, incorporación de algunas de sus mensajes, lenguaje, reivindicaciones (impuesto patrimonio, hipotecas...). Izquierda parlamentaria (IU, BG, ERC...) son sectores que podrían ser más receptivos, aunque deberán ser muy cuidadoso en su aproximación por la profunda desconfianza del movimiento hacia las estructuras partidarias, desconfianza por otra parte compartida. El 15-M ha sido fuente de tensiones en la extrema izquierda y en los movimientos sociales, que, en los primeros momentos, han combinado la implicación con tensiones y conflictos: han tenido que posicionarse ante un movimiento nuevo y no todos tenían, ni tienen, claro cómo hacerlo.

GALLEGO: Los partidos políticos empiezan a adecuarse al lenguaje, podemos ver en PSOE e IU como el lenguaje entra a formar parte de su discurso político. Frases como «Los de abajo contra los de arriba» o las críticas contra los

mercados financieros eran impensables hace meses. Del PP creo que vemos menos debido a la amplia holgura que tiene con el resto de partidos de cara al 20N. En EEUU, el partido demócrata mira con simpatía el movimiento *#occupywallstreet*. En el caso de España, el movimiento 15M está formando una sociedad civil en una democracia joven, dónde el político según las encuestas, se ve como un problema. La ciudadanía ha pasado de la inacción a la acción y los grupos de trabajo para defender los recursos públicos o los derechos fundamentales empiezan a aparecer de manera exponencial.

GUERRERO: La estrategia que puedan adoptar los políticos en tal caso, no será muy diferente a la que han adoptado durante las acampadas, una estrategia que, si se analizase desde el punto de vista psicológico, rozaría la esquizofrenia, cambiando continuamente su forma de ver el movimiento de un día para otro, sin llegar en ningún momento a posicionarse con respecto a las exigencias del 15m. Intentarán provocar que el movimiento se constituya como partido porque saben que en ese campo no tenemos mucho que hacer con el actual sistema de financiación de las campañas electorales, de reparto de los espacios televisivos etc. Es por ello que hemos descartado la constitución como partido político, porque, sin duda, es el terreno en el que la clase política dominante, los grandes partidos, mejor pertrechados están, parapetándose tras las sucesivas reformas de la LOREG o de la Ley de Partidos, que hacen cada vez más difícil el acceso y estabilización de otras fuerzas minoritarias.

NEGRI: El movimiento 15M se consolidará seguramente y continuará creciendo, sobre todo después de la victoria electoral de la derecha. Será entonces atacado fuertemente, ya sea con instrumentos represivos del Estado o a través de la actividad de los mass media, del sector privado o clerical. Los partidos políticos no pueden sostener la contestación radical de la representación política que el movimiento produce. Es difícil prever cuáles serán las consecuencias de este conflicto. El movimiento 15M no se presenta de una manera ambigua cuando pretende, al mismo tiempo, ser un contrapoder y no ser violento. Es un propósito formidable, ligado a la madurez de la sociedad española y a la potencia de las pasiones políticas que ella misma expresa. Todos los movimientos, en Europa, el Mediterráneo, en los Estados Unidos, observan como los Indignados resolveran este problema. ¡También el nuevo Gobierno de la derecha española!

PÁEZ-CAMINO: Estimo que la imprecisión y ambigüedad del movimiento, que ha sido un estímulo para su florecimiento, puede ser a largo plazo un obstáculo para su consolidación, aunque quizá no para afloraciones coyunturales en temas o conflictos sociales específicos. Supongo que el partido de la derecha, hoy hegemónico, se moverá entre la crítica más o menos agresiva a un movimiento que, en general, se sitúa lejos de sus bases sociales y de sus referentes culturales, y el provecho que pueda seguirle proporcionando la insistente deslegitimación que el movimiento en cuestión hace del principal partido de la izquierda en ambientes electoralmente propi-

cios a ésta. En las pequeñas formaciones de izquierda y sus aledaños no creo que falten candidatos a constituirse en la encarnación orgánica y electoral del movimiento; pero no pienso que esa vaya a ser la orientación del Partido Socialista, si bien es probable que este procure prestar oídos al malestar que el movimiento expresa y tome en consideración algunas de las propuestas que se han manifestado en su seno.

PÉREZ LUÑO: En el caso de que dicho movimiento se consolide es probable que suscite el recelo e incluso la hostilidad de los partidos políticos. El protagonismo de estos en la vida política de los Estados de Derecho es de tal magnitud que hoy se considera que la democracia se ha transformado en «partitocracia». Entiendo que para un buen funcionamiento institucional de los Estados de Derecho, debiera existir un equilibrio entre la democracia representativa y la directa. Si se niega esta última, se corre el riesgo de que la democracia se anquilose y se muestre indiferente a las inquietudes y expectativas populares. Pero, si por contra la democracia directa pretende anular a la democracia representativa, se pueden incubar fenómenos indeseables de cesarismo, demagogia y de negación de las garantías formales que son propias del parlamentarismo.

SÁNCHEZ FLORES: Si bien la autocrítica de los partidos políticos no trascendió en un primer momento los resultados electorales, hemos asistido desde entonces a distintas estrategias tanto de descrédito del movimiento como de apropiación del discurso del mismo, con el fin de obtener réditos de cara a las próxi-

mas elecciones. Una vez pasadas éstas, no creo que las «estrategias» con respecto al 15M como un «todo» varíen demasiado en la forma, aunque deberán posicionarse ante distintas acciones concretas, dirigidas a empoderar a la ciudadanía, que se llevarán a cabo en los próximos meses. Estas acciones no son sino el resultado de que ya existe una consolidación, al menos en algunos frentes del 15M, en cuanto a métodos de trabajo y coordinación, y provocarán, sin duda, una respuesta política que deberá ir más allá de la descalificación o el acercamiento oportunista.

SOTELO: Los partidos más de derecha se lanzarán a combatirlo directamente, como un reto a la democracia representativa y un peligro para el Estado de derecho. Otros adoptarán posiciones más ambiguas, de una parte de reconocimiento, conscientes de la popularidad de sus reivindicaciones, pero también de crítica, ante los riesgos que para sus intereses supone la existencia de organizaciones no controladas. En fin, no faltarán partidos que asuman servilmente las propuestas del 15-M, sean las que fueren, con tal de arrancar votos.

TORET: Habrá varias. El PP tratará de criminalizar, reprimir, aislar y dividir el movimiento. Porque son a los que más fantasmas ha despertado este movimiento. El PSOE, tras la debacle electoral que le viene en las próximas elecciones, donde ha coqueteado con algunas de las propuestas cercanas al movimiento, abrirá un proceso de refundación donde habrá distintas posiciones, pero

una de ellas seguro que tratará de incorporar elementos programáticos y sobre todo intentará no ignorar lo que supone toda la generación que se ha politizado en el 15M. Otra de las líneas del PSOE, la más conservadora, seguirá ignorando las propuestas de fondo que plantea el movimiento. IU y otros partidos pequeños tratarán de acercarse lo más posible al movimiento para tratar de apropiarse sobre todo de sus votos, pero también de parte de sus contenidos. La cuestión es que el movimiento sitúa los problemas justo en la crisis de la representación, en la crisis del sistema de partidos políticos, para organizar la vida social.

VIEJO: Los partidos, como piezas fundamentales que el régimen ha dispuesto para articular la voluntad ciudadana, intentarán reducir la diversidad a pequeñas causas manejables y manipulables (como, por ejemplo, la ley electoral); intentarán dividir el movimiento entre quienes estén por el antagonismo y quienes por la subalternidad a los dispositivos del gobierno representativo (así, por ejemplo, la vergonzosa declaración de los partidos con motivo del bloqueo del Parlamento); por demás, aspirarán a construirse como la vía de la política seria, madura, adulta, frente a la que considerarán formas verdes, adolescentes, inmaduras del movimiento; incluso si el movimiento hace mucho que ha demostrado haber superado las psicopatologías que demuestran hasta la obscenidad quienes participan de la política de partido.

DOS HITOS EN EL CAMINO HACIA UNA CONCEPCIÓN DEMOCRÁTICA Y HUMANISTA DEL ISLAM: MOHAMMED ARKOUN Y NASR HAMID ABU ZAYD

MOHAMMED ARKOUN AND NASR HAMID ABU ZAYD:
TWO MILESTONES IN THE PATH FOR A DEMOCRATIC AND
HUMANIST NOTION OF ISLAM

José Cepedello Boiso
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
E.mail: jcepboi@upo.es

Recibido: febrero de 2011.
Aceptado: junio de 2011.

Palabras clave: crítica del discurso religioso, hermenéutica jurídica, reformismo islámico, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd

Keywords: criticism of religious discourse, Islamic reformism, legal hermeneutics, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd

Resumen: En el presente texto, se muestran los datos biográficos más relevantes de la vida de los pensadores Mohammed Arkoun (1928-2010) y Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), así como los aspectos esenciales de su moderna comprensión de la hermenéutica coránica, como elemento imprescindible para alcanzar una concepción democrática y humanista del Islam. Ambos autores coinciden en la necesidad de renovar las técnicas exegéticas de interpretación de los textos sagrados en el Islam (el Corán y la *Sunna*) como mecanismo teórico imprescindible para poder superar las concepciones cerradas y autoritarias que, durante siglos, fueron muy relevantes en los sistemas jurídico-políticos de raíz islámica. En su opinión, la defensa de una lectura abierta de los textos sagrados es una tarea imprescindible que permitirá, por un lado, recuperar el carácter emancipador y humanista del mensaje islámico originario y, por otro, establecer un modelo jurídico-político más acorde con los valores democráticos de la modernidad.

Abstract: In this work we discuss the most relevant aspects of the biographies of the Islamic thinkers Mohammed Arkoun (1928-2010) and Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), together with the key points

of their modern interpretation of Quranic hermeneutics, taken as an indispensable element to achieve a humanist and democratic notion of Islam. Both authors agree on the need to renew the exegetic techniques about Islam's Holy Texts interpretation (Qu'ran and Sunnah) as a necessary theoretical tool to overcome the closed and authoritarian ideas that were for ages the cornerstone of many Islamic-rooted legal-political systems. In their opinion, to defend an open reading of Holy Texts is an unavoidable task that will allow, on the one hand, to recover the humanist and emancipatory character of the original Islamic message, and in the other hand, to establish a legal-political model more suitable for the democratic values of the modern era.

Mohammed Arkoun (1928-2010), profesor de origen argelino en la Universidad de la Sorbona, y Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), pensador egipcio que tuvo que refugiarse en los Países Bajos tras ser condenado en su país por apostasía, han sido dos de los pensadores islámicos contemporáneos que, con más intensidad, han intentado desvincularse de las interpretaciones dogmáticas de los principios jurídico-políticos del Islam. A lo largo de su extensa y dilatada obra, ambos defienden que el sustrato último de las concepciones hermenéuticas que desembocan en una exégesis cerrada e inamovible de los textos sagrados no se halla en una supuesta necesidad de mantener intacto el sentido original de los escritos islámicos fundacionales, sino en la búsqueda de unos principios religiosos inmutables que sirvieran como legitimación para las variadas estructuras jurídico-políticas de carácter autocrático que, tras la impronta llevada a cabo por las técnicas hermenéuticas impuestas por las dinastías omeya y abasida, se han sucedido, a lo largo de los siglos, por todo el orbe islámico. En consecuencia, tanto Arkoun como Abu Zayd, conside-

ran que el avance hacia formas de organización jurídico-políticas de base democrática, en el mundo islámico, sólo será posible si se recupera el espíritu humanista original de este credo y se realiza la tarea previa de desmontar o *deconstruir* las interpretaciones ortodoxas autoritarias de los textos sagrados, al mismo tiempo que se desarrollan renovadas técnicas exegéticas que permitan *reconstruir* una concepción democrática y emancipadora del Islam.

Mohammed Arkoun (1928-2010)

Mohammed Arkoun nació en Argelia, en 1928, en la aldea bereber de Taourirt-Mimoun, perteneciente a la provincia (*wilaya*) de Tizi Ouzou, situada en la región de la Gran o Alta Cabilia, cerca de la costa mediterránea, al este de la capital, Argel. Realizó los cursos correspondientes a la enseñanza primaria en su villa natal y los de secundaria en la ciudad de Orán. Comenzó sus estudios universitarios en la Facultad de Letras de la Universidad de Argel, trasladán-

dose posteriormente a la Universidad de la Sorbona en París, en la que fue lector de lengua árabe desde 1956 y en la que se doctoró en Filosofía en 1968. Consolidó su reputación académica, durante los años siguientes, con sus investigaciones sobre la obra del filósofo Ibn Miskawayh en su etapa de profesor en la Universidad de Lyon 2, hasta alcanzar, en 1972, la plaza de profesor de pensamiento islámico en la Universidad de la Sorbona, en la que enseñó durante veinte años (1972-1992), hasta retirarse como profesor emérito. Además de su labor docente en suelo francés, ha sido profesor visitante en numerosas universidades de todo el mundo como UCLA (1969), Louvain-la-Neuve (1977-1979), Berlín (1986-1990), Princeton (1992-1993) y Amsterdam (1991-1993). Como editor y director científico de la revista *Arabica* (Brill, Leiden) desempeñó un papel esencial en el desarrollo de los estudios occidentales sobre la doctrina islámica, a los que contribuyó, por su parte, con un ingente número de artículos publicados en una gran variedad de publicaciones académicas. Es autor, además, de numerosos libros en francés, en inglés y en árabe, de entre los que podemos destacar: *Le Coran* (1970), *La pensée arabe* (1979), *L'Islam, religion et société* (1982), *Pour une critique de la raison islamique* (1984), *Essais sur la pensée islamique* (1984), *Rethinking Islam* (1994), *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002) o *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal* (2003). Entre otras distinciones recibió del gobierno francés la Legión de Honor en 1996 y el Premio Giorgio Levi della Vida, otorgado en 2001

por la Universidad de California-Los Ángeles, por su decisiva contribución al desarrollo de los estudios islámicos en Occidente. Vivió sus últimos años en París, como profesor emérito, siendo también Investigador Senior y miembro del equipo de gobierno del Instituto de Estudios Ismailíes en Londres, hasta su muerte, el 14 de septiembre de 2010.

Desde un punto de vista teórico, Mohammed Arkoun dedicó gran parte de su labor de indagación intelectual a la doble tarea de, por un lado, desvincular el Islam de las interpretaciones dogmáticas y, por otro, desarrollar una nueva concepción de la doctrina islámica más acorde tanto con su espíritu original, como con conceptos jurídico-políticos esenciales en el mundo contemporáneo como la democracia y los derechos humanos¹. La finalidad principal de su obra es, en este sentido, desmontar la visión tradicional del Islam, que durante siglos había sido utilizada como modelo religioso de legitimación de un gran número de sistemas jurídico-políticos de carácter autocrático y que, a lo largo del siglo XX, había sido revitalizada por los autores más relevantes del fundamentalismo islámico. Esta labor es la que Arkoun denomina *crítica de la razón islámica clásica o dogmática* y, para la cual, propone la necesidad de superar los principios de la *islamología clásica*, con la finalidad de construir una moderna *islamología aplicada*, mediante el desarrollo de las herramientas teóricas de análisis, tanto de los textos sagrados y sus interpretaciones canónicas como de la realidad actual de las sociedades musulmanas, imprescindibles para alcanzar una concepción más adecuada

del Islam contemporáneo. A través de la *crítica de la razón islámica dogmática*, la *islamología aplicada* tendría como uno de sus objetivos esenciales demostrar que no existe contradicción ontológica alguna entre este credo y la defensa de valores modernos como la democracia o los derechos humanos, sino que, muy al contrario, el Islam posee, desde sus orígenes, un componente humanista que le hace perfectamente compatible con ellos y que le permite, incluso, aportar aspectos relevantes para un desarrollo más acertado de los mismos, completando algunas deficiencias manifestadas por las estructuras jurídico-políticas occidentales.

Sobre la base de esta necesaria renovación metodológica, Arkoun se propone la necesaria tarea de *repensar el Islam*, mediante un estudio sistemático y minucioso de las herramientas hermenéuticas más apropiadas para la determinación de los procedimientos exegéticos más idóneos de interpretación de sus textos sagrados: el Corán y la *Sunna*. De forma acorde con Abu Zayd², y en línea con los planteamientos hermenéuticos de Duby, Le Goff, Foucault y Derrida, defiende que, con tal fin, es imprescindible desarrollar un proceso de deconstrucción de lo *impensado* y lo *impensable* en el pensamiento islámico clásico y contemporáneo, para conseguir liberar el credo islámico de los angostos confines definidos por las visiones del tradicionalismo ortodoxo³. El objetivo esencial de su indagación es, por tanto, la puesta en práctica de una nueva *ijtihad*, que permita una radical reconstrucción del significado de los textos sagrados, sacando a la luz todo aquello

que, al mantenerse oculto o *impensado*, impedía el acceso a nuevas formas de lo *pensable*, obstaculizando la necesaria renovación de una concepción de la realidad que permanecía amarrada, de forma anacrónica, a las coordenadas históricas medievales. La nueva hermenéutica coránica exige dilucidar todos los problemas lingüísticos, semióticos, históricos y antropológicos que entrañan el Corán y la *Sunna* como textos, esto es, como sistemas de signos, susceptibles de ser interpretados de una manera abierta, sin que este hecho suponga, necesariamente, una traición a su sentido original. En palabras de Arkoun, toda esta labor supone, de forma inevitable, «una radical reconstrucción de la mente y la sociedad en el mundo musulmán contemporáneo»⁴.

Arkoun define el texto coránico como un corpus finito y abierto de enunciados en lengua árabe a los que sólo se puede acceder a través del texto fijado desde el siglo IV/X⁵. En tanto que totalidad, el rasgo más característico del Corán es que ha funcionado simultáneamente como una obra escrita y como palabra litúrgica sagrada. Su carácter sagrado le ha conferido un valor *performativo* de singular relevancia, en la medida en que se ha constituido como el texto delimitador de la vida islámica en todos sus órdenes: religioso, moral, personal, social, político, económico, militar, jurídico o artístico. Esta especial consideración del texto coránico le confiere una inigualable capacidad para desplegar, en el ámbito de las relaciones socio-políticas, la estructura designativa configurada en el mismo. Debido a su capacidad para determinar la acción individual

y social en todos sus niveles, la palabra escrita se presenta como el principal elemento de control político en el seno de las sociedades islámicas, hasta el extremo que, según los planteamientos de autores fundamentalistas contemporáneos como Maududi o Qutb, la delimitación absoluta de la vida social debe constituirse como un mero despliegue fáctico del contenido significativo enunciado tanto en las *Suras* del Corán como en los *Hadices* que, junto a la *Sira*, conforman la *Sunna*.

En consecuencia, la delimitación correcta del contenido de los textos sagrados es un hecho de singular relevancia dentro de este credo religioso, por lo que, desde los primeros tiempos, la cultura islámica prestó una singular atención a todos los problemas relativos a la hermenéutica textual. La precisa interpretación del texto coránico no es un hecho que afecte, tan sólo, a la búsqueda de un alto grado de exactitud, a la hora de determinar un contenido referencial o significativo meramente constatativo, sino que está orientada, desde su origen mismo, a la delimitación de los modelos y manifestaciones aceptables en el comportamiento tanto individual como social. Las herramientas interpretativas adquieren, de esta forma, una singular relevancia, desde el punto de vista político y jurídico, ya que se configuran como los elementos necesarios de intermediación entre el texto y las modalidades de acción individual y social. En otras palabras, en el seno de las sociedades de raíz islámica, el texto sagrado y su exégesis se constituyen como las fuentes últimas de la legitimidad jurídico-política.

Arkoun considera, por tanto, que, en toda indagación acerca de la configuración de las estructuras jurídico-políticas en las sociedades islámicas, es imprescindible partir del acentuado carácter *performativo* concedido a la palabra en este credo. El lenguaje se configura como el elemento de transformación radical de la realidad, en todos sus órdenes y, de ahí, la importancia otorgada a la determinación de los métodos de interpretación textual y discursiva. En estas coordenadas, el control del texto y de los mecanismos hermenéuticos otorga a quien lo ejerce una capacidad de actuación política inigualable en el mundo musulmán, por lo que es imposible indagar en las raíces últimas de la política y del derecho islámicos sin resolver de antemano el gran cúmulo de cuestiones referentes a las circunstancias de todo tipo que rodearon la determinación del considerado como auténtico texto sagrado, así como el desarrollo y consolidación de las técnicas de exégesis del mismo. El estudio de este tema muestra bien a las claras que el texto ortodoxo fue fruto de una serie de decisiones esencialmente políticas. La Vulgata oficial, que se fue imponiendo a partir del Califato de Uthman (644-656), acabó configurándose, con el paso de los años, como una versión impuesta por los sucesivos califas omeyas y abasidas. En este proceso de depuración del texto, se fueron acumulando fenómenos característicos de toda transmisión textual como las diversas destrucciones de corpus anteriores, la eliminación de versiones como la de Ibn Mas'ud e incluso dificultades con la grafía árabe a la hora de reproducir ciertos fragmentos. En

consecuencia, a pesar de que corrientes contemporáneas como el fundamentalismo intentan soslayar toda la problemática referente a las condiciones de surgimiento del texto sagrado, con la intención de facilitar la penetración de una determinada e interesada impronta ideológica en los procedimientos *performativos* asignados al mismo, es indudable que la forma definitiva transmitida fue fruto de una serie de decisiones políticas que condicionaron sobremedida el contenido lingüístico específico consolidado como palabra divina⁶. Las clases dirigentes buscaron, desde siempre, en la autoridad trascendente del Corán, un principio de legitimidad política que consolidara los modelos de gobierno más favorables para sus intereses y que permitiera la perpetuación de su poder. Por lo tanto, una lectura crítica actual del texto coránico no debe ser tan sólo un ejercicio hermenéutico formal, sino un minucioso proceso de análisis que descubra los mecanismos que permiten que una concepción religiosa y cultural sea configurada por las ideologías políticas dominantes en cada momento⁷.

La reconsideración exegética de los textos sagrados exige distinguir entre tres momentos que los métodos hermenéuticos ortodoxos identifican, con la intención de legitimarse como doctrina única. Estos tres momentos son: a) *el acto discursivo original del Profeta*; b) *el corpus oficial cerrado o Mustaf*; y c) *la imposición de la exégesis oficial o dogmática*. En relación con el primer aspecto, hay que señalar que el acto oral original fue realizado en una lengua, en un concreto género discursivo y en un len-

guaje simbólico y mítico, adaptado a la específica situación histórica en que se llevó a cabo, mientras que la tradición exegética supone una apropiación de una concretización determinada de ese acto de locución oral, el texto oficial, realizada por las distintas facciones de la comunidad musulmana, a lo largo de diversos contextos históricos que divergen, en aspectos esenciales, tanto del momento del acto de habla original, como del contexto de consolidación del texto oficial. Entre la palabra del Profeta y su comprensión contemporánea hay, pues, dos elementos de mediación que las doctrinas fundamentalistas intentan obviar: la determinación del corpus oficial y las sucesivas pugnas exegéticas por controlar la correcta interpretación del texto coránico, que acaban desembocando en una supuesta interpretación auténtica y única. Esto supone dejar de lado, de forma interesada, la relación dialéctica inevitable que se produce entre el texto revelado y la historia, con la finalidad de presentar el Corán como un *texto cerrado* que sólo ofrece una visión inmutable del mundo y, en consecuencia, un modelo jurídico-político único e irrenunciable para el auténtico creyente, sustentado sobre la base de la *sharía*. En opinión de Arkoun, la búsqueda de compatibilidad entre la modernidad y las fuentes del credo islámico exige entender el Corán como un *texto abierto* que posee, en potencia, un infinito abanico de posibilidades interpretativas, mediadas todas ellas, de forma inevitable, por las circunstancias de cada época y por los métodos intelectuales característicos de los momentos históricos en que se desarrollan. Es, pues, necesario

que los intérpretes actuales utilicen los instrumentos de la semiótica histórica y de la sociolingüística para distinguir entre las interpretaciones particulares tradicionales y el significado que el texto coránico puede adquirir, no para un lector medieval, sino para un lector de nuestro tiempo. Con esta finalidad, es preciso, en primer lugar, descubrir y sacar a la luz los mecanismos de producción de sentido utilizados por los métodos clásicos de exégesis para, posteriormente, desarrollar las herramientas hermenéuticas que permitan la creación de sentidos diferentes, más acordes tanto con el espíritu original de la locución oral del Profeta como con las circunstancias del mundo contemporáneo.

El cumplimiento de esta práctica de renovación conlleva la exigencia de abandonar las interpretaciones dogmáticas, surgidas por el error hermenéutico de conceder un *sentido cerrado y unívoco* a los textos sagrados, y desarrollar, como alternativa, una nueva *deuda de sentido* que no parta de un único modelo de referencia, sino que aproveche los valores de emancipación presentes en la variada diversidad de corrientes e influjos intelectuales, tanto internos como externos, que constituyen la modernidad islámica. Arkoun reconoce que esta tarea es indudablemente ardua, ya que es inmenso, en todos los sentidos, el poder de los dos grandes polos que intentan monopolizar el pensamiento y la acción de la comunidad islámica y que, utilizando la terminología de Benjamín R. Barber, pueden identificarse, de forma simbólica, como el enfrentamiento entre *Yihad* y *McWorld*.⁸ Estas dos estructuras de poder, que representan al

integrista islámico, por un lado, y a las fuerzas de la libre economía de mercado, por otro, utilizan toda su capacidad propagandística para orientar, de manera específica, la forma como los sujetos *otorgan sentido* a todos los aspectos de la realidad, creando, en consecuencia, *una doble deuda de sentido* basada en la oposición y, por tanto, tendente al enfrentamiento y al desarrollo de políticas sustentadas en la confrontación y en el intento de legitimar el uso de la violencia, como mecanismo ineludible para imponerse a su adversario. Paradójicamente, son dos fuerzas que se oponen, pero que, al mismo tiempo, se necesitan mutuamente, ya que encuentran su principal vía de legitimación en la exigencia de fortalecerse para contrarrestar el poder de su oponente. En la práctica, ambas son negativas para el mundo islámico, ya que favorecen el mantenimiento de estructuras de poder que impiden el desarrollo de los necesarios procesos de emancipación y modernización que conduzcan hacia la democracia y la defensa de los derechos humanos.

Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010)

Nasr Hamid Abu Zayd nació, en 1943, en Tanta, localidad del delta de río Nilo, situada a unos ochenta kilómetros al norte de El Cairo. Estudió en la Facultad de Artes de la Universidad de El Cairo, graduándose en la especialidad de «Estudios Árabes», en 1972. Cinco años después, obtuvo la Licenciatura en «Estudios Árabes e Islámicos». Inició su ca-

rtera docente como Instructor o Profesor Auxiliar en el Departamento de Lengua y Literatura Árabe, al mismo tiempo que enseñaba árabe para extranjeros en el Ministerio de Educación y en el Centro para Diplomáticos. En 1981 se doctoró en la especialidad de «Estudios Árabes e Islámicos», con una tesis sobre Ibn Arabí y, ya en 1987, comenzó a ejercer como Profesor Asistente en la Universidad de El Cairo. Tras una estancia de cuatro años como Profesor Visitante en la Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka, regresa a El Cairo y, el 9 de mayo de 1992, presenta ante el Comité de Promoción Académica de esta Universidad su solicitud para acceder al cargo de Profesor, adjuntando, como parte de sus méritos investigadores, sus publicaciones realizadas hasta la fecha. Este trámite que Abu Zayd inició como un requisito meramente administrativo con la intención de continuar su carrera docente y académica, acabaría convirtiéndose en el hecho más determinante de su vida. El Comité de la Universidad remitió dicho material, para su evaluación, a un subcomité, formado por tres Profesores: el Dr. Abd al-Sabur Shahin, Profesor en el Colegio de *Dar al-Ulum* y predicador fundamentalista, el Dr. Mahmud Ali Makki y el Dr. Awni Abd al-Ra'uf⁹. El informe negativo del Dr. Shahin fue demoledor y, siete meses después, el Comité denegó la promoción, sin prestar atención a los informes favorables de los otros dos miembros del subcomité, así como a los escritos realizados por el Departamento de Estudios Árabes en los que se sostenía la calidad académica y docente, el mérito de sus contribuciones científicas, la originalidad de sus

formas de razonamiento y la modernidad de los métodos científicos de investigación del postulante, Dr. Abu Zayd.

Shahin, además de Profesor en *Dar al-Ulum*, era un predicador habitual en las homilías de los viernes en la Mezquita Amr Ibn al-As de El Cairo. En su destructivo informe, además de intentar minimizar la importancia de las aportaciones de Abu Zayd, calificaba el conjunto de su obra investigadora como «terrorismo intelectual» o «SIDA cultural» y como «un intento marxista de destruir la sociedad musulmana egipcia» que no manifestaba sino una grave «atrofia de su conciencia religiosa»¹⁰. Desde el punto de vista argumental, reprendía a Abu Zayd por criticar a todos aquellos exégetas que habían mostrado una preferencia exclusiva por la tradición frente a la razón, así como por racionalizar la dominación de los *Coraix (Quraysh)* sobre el Islam y por afirmar que, en esencia, la historia islámica era el resultado de las conspiraciones iniciadas en los primeros tiempos por los califas de esta tribu. En relación con la fe islámica, lo acusaba de ridiculizar la creencia en lo sobrenatural que, en sus estudios, según Shahin, quedaba reducida a una mera invención fabulosa y mítica. Shahin consideraba que el análisis racional de los textos sagrados suponía atribuir una dimensión humana a la revelación y que este hecho no podía ser considerado sino como un auténtico insulto a la fe islámica.

Muy diverso fue el tono y el contenido del informe de otro de los miembros del subcomité, el Dr. Makki. Mahmud Ali Makki señala en su escrito la importancia de las investigaciones del Dr. Abu

Zayd y, recogiendo una de las tesis principales del propio Abu Zayd, defiende que la comprensión racional y científica de la religión es un elemento esencial en todo intento de renacimiento cultural (*nahda*). Según Makki, las aportaciones del Dr. Abu Zayd mostraban un pensamiento moderno e ilustrado, basado en una consciente y competente lectura de la herencia islámica, en la que se combinaba una atinada erudición con un alto grado de habilidad analítica y deductiva. Esta capacidad para mezclar un profundo conocimiento de las fuentes literarias sagradas con el adecuado uso de las herramientas más avanzadas de los métodos lingüísticos y exegéticos contemporáneos permitía concebir la obra de Abu Zayd no como un atentado contra el Islam, sino como una de las más significativas fuerzas culturales activas, necesarias para el progreso de la nación egipcia¹¹.

La denegación de la promoción provocó un duro enfrentamiento dialéctico entre fundamentalistas y progresistas en Egipto. Los pensadores progresistas afirmaban que la decisión del Comité manifestaba una clara derrota de la Universidad ante las presiones de las fuerzas fundamentalistas, como la *Jama'a islámica* o los *azharíes*, aun a costa de sacrificar la libertad e integridad académica, que había quedado sometida al informe de un predicador radical que practicaba el terrorismo dialéctico en nombre de la religión. Por el contrario, para los fundamentalistas, aquellos que se decían defensores de la libertad académica no eran sino un grupo de «izquierdosos», comunistas, ateos y seguidores del *nasserismo*¹². En el fragor del conflicto dialéctico, el periódico *Aqidati*

publicó una noticia en la que se afirmaba que un grupo de *ulemas azharíes* y, al menos, dos Profesores de la Universidad de El Cairo estaban iniciando acciones legales contra Abu Zayd para que fuera declarado *apóstata*, utilizando como argucia legal el concepto de *hisba*, doctrina de la jurisprudencia clásica islámica que teóricamente permite a cualquier musulmán personarse ante la justicia para denunciar a todo aquel que se considere que atenta contra la fe islámica¹³. Como confirmación de la noticia adelantada por *Aqidati*, el 10 de junio de 1993, un grupo de siete abogados, dirigido por Muhammad Samida Abd al Samad, presentaba la denuncia contra Abu Zayd ante el Departamento de Estatus Personal y Relaciones Domésticas del Tribunal de Primera Instancia de Giza, en la que se reclamaba que fuera declarado *apóstata* y que, en consecuencia, se produjera la disolución de su vínculo matrimonial con Ibtihal Yunis, ya que debía ser considerado como nulo el matrimonio realizado entre una creyente y un infiel. Los demandantes entregaron toda la documentación relativa al proceso de promoción docente de Abu Zayd, incluido por supuesto el informe del Dr. Shahin, como elemento principal de prueba sobre el que sustentar su petición. El 27 de enero de 1994, el Tribunal rechazó, en primera instancia, la acción por considerar que los demandantes no tenían la capacidad adecuada para iniciarla, pero, tras la apelación de los mismos, el 14 de junio de 1995, el Tribunal de Apelaciones revocó el fallo inicial y sentenció que Abu Zayd era un apóstata y que, por lo tanto, su matrimonio debía ser disuelto. La defensa de

Abu Zayd y el fiscal recurrieron el fallo pero, el 5 de agosto de 1996, el Tribunal de Casación, como tribunal egipcio civil supremo, ratificó la decisión de la Corte de Apelación¹⁴.

En paralelo al proceso judicial por apostasía, Abu Zayd había recurrido la decisión del Comité de Promoción de la Universidad quien, en último término, atendiendo a sus razonables argumentos, terminó por concederle el rango de Profesor, apenas unos días antes del fallo del Tribunal de Casación. Sin embargo, a pesar de que podía haber continuado su labor docente en Egipto, tras una breve estancia en Madrid, a donde había viajado junto a su esposa, ambos decidieron aceptar la plaza de Profesor Visitante que la Universidad de Leiden había ofrecido a Abu Zayd. En el año 2000, esta misma Universidad le concedió la Cátedra Honorífica Cleveringa en Leyes, Responsabilidad, Libertad de Culto y Conciencia y dos años más tarde, en el 2002, recibió, igualmente, la Cátedra Averroes de «Islam y Humanismo» de la vecina Universidad de Utrecht. No volvería a Egipto hasta el año 2010, justamente dos semanas antes de su muerte acaecida en el Cairo, el 5 de julio de 2010. Finalmente, tras el largo exilio, fue enterrado en su ciudad natal, Tanta.

La labor investigadora de Abu Zayd se inició con sendas obras en árabe dedicadas al estudio de los principios hermenéuticos de lectura del Corán en, por un lado, la escuela *mutazilí* y, por otro, la obra de Ibn Arabí, tituladas, respectivamente, *El racionalismo en la exégesis. Estudio del problema de la metáfora en el Corán según los Mutazilíes* (1982) y *Filosofía de la hermenéutica.*

Estudio de la hermenéutica del Corán en Ibn Arabí (1983). Posteriormente, también en lengua árabe, realizó una serie de escritos en los que analizaba cuestiones generales de lingüística, semiótica y hermenéutica en relación con las bases textuales del discurso religioso islámico, entre las que podemos citar, *El concepto de texto. Estudio de las ciencias del Corán* (1991), *La cuestión de la lectura y los mecanismos de interpretación* (1992) y *Crítica del discurso religioso* (1992). En su último grupo de obras en árabe Abu Zayd se ocupará, esencialmente, de reflexionar acerca de las profundas relaciones establecidas, en la historia del Islam, entre los mecanismos hermenéuticos de lectura del Corán y las estructuras jurídico-políticas dominantes en cada periodo histórico. Así, podemos observarlo en libros como *El Texto, el Poder y la Verdad* (1995) y *El Califato y el poder de la Comunidad* (1995). Escribió también textos críticos sobre la utilización interesada del discurso religioso islámico como herramienta de manipulación y sometimiento de la mujer, como *Las mujeres en el discurso crítico* (1994) y *Los círculos del miedo. Análisis del discurso sobre la mujer* (1999). Finalmente, en su exilio en los Países Bajos, escribió, en inglés, tres obras esenciales para comprender las claves del movimiento reformista islámico contemporáneo: *Voice of an Exile. Reflections on Islam* (2004), *Rethinking the Qu'ran: Towards a Humanistic Hermeneutic* (2004) y *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis* (2004).

En línea con el pensamiento de Arkoun, Abu Zayd sostiene que, en la historia del

mundo islámico, la interpretación del Corán se fue, paulatinamente, convirtiendo en un duro campo de batalla en el que los diversos oponentes, apelando a la necesidad de proteger los auténticos principios islámicos extraídos de los textos sagrados, intentaban encubrir sus verdaderos objetivos de carácter esencialmente jurídico, político y económico¹⁵. Y, al igual que Arkoun, plantea que, en esta encarnizada e interesada pugna, desempeñó una labor esencial la determinación de los principios hermenéuticos de interpretación del Corán y la *Sunna*, en tanto que herramientas sustentadoras de los técnicas exegéticas esenciales sobre las que construir el basamento teórico de legitimación tanto de la *sharía*, como de los diversos sistemas políticos de raíz autoritaria que se fueron sucediendo a lo largo de la historia del Islam, a partir, sobre todo, de las prácticas jurídico-políticas de las grandes dinastías abasida y omeya.

Abu Zayd defiende que, en este proceso de control hermenéutico de las fuentes, destaca el papel desempeñado por dos principios exegéticos sustentados, supuestamente, en diversas aleyas del Corán: la *doctrina de lo claro y de lo ambiguo*, por un lado, y la *teoría de la abrogación*, por otro. En primer término, la *doctrina de lo claro o irrevocable y de lo ambiguo o revocable* defiende que, para interpretar los textos sagrados de forma correcta, hay que realizar una labor inicial que consiste en dividir sus aleyas en dos grandes grupos: las aleyas cuyo contenido sea considerado como *claro*, frente a aquellas cuyo mensaje sea entendido como *ambiguo*. Dilucida esta cuestión, se establece como máxima

que todos aquellos principios que sean definidos como claros o irrevocables servirán para eliminar el contenido ambiguo de aquellos otros que, en consecuencia, serán considerados como revocables. Así pues, el establecimiento de las fuentes jurídico-políticas de la sociedades islámicas viene marcado por la tarea previa de determinar qué contenidos deben ser considerados como claros e irrevocables y cuáles, ambiguos y revocables. En segundo lugar, la *teoría de la abrogación* propugna un principio de derogación temporal, por el que se establece que el contenido último de la revelación deroga todos los contenidos anteriores que sean incompatibles con él. Al igual que sucedía con la doctrina de lo claro y de lo ambiguo, la aplicación de este principio hermenéutico exige una labor inicial de determinación, en este caso, del auténtico orden cronológico de la revelación sagrada. Para Abu Zayd, es evidente que las estructuras de poder imperantes en cada momento mostraban un inusitado empeño en controlar los procesos de decisión en estas dos tareas hermenéuticas determinantes, en la medida en que, de esta forma, reconducían toda la actividad exegética posterior hacia aquellas interpretaciones de los textos sagrados más acordes con la legitimación espuria de sus intereses.

Así, por ejemplo, en relación con la doctrina de lo claro y de lo ambiguo, tanto Abu Zayd como Arkoun señalan de qué forma, en lo que concierne a la posición de la mujer en las sociedades islámicas, las prácticas de selección y distinción entre lo claro y lo ambiguo fueron usadas, de manera manifiesta, con la fina-

lidad evidente de legitimar la situación de sometimiento de la mujer. En el Corán se encuentran, por un lado, aleyas en las que se establece la igualdad absoluta del hombre y de la mujer ante Dios y, por otro, también aparecen versículos en los que se justifican ciertas diferencias en la situación social de ambos, en virtud de necesidades coyunturales, debidas, esencialmente, a exigencias específicas de la vida social como la distribución del trabajo o de las cargas familiares. Paradójicamente, en la práctica hermenéutica tradicional, las aleyas que establecían la igualdad, a pesar de contener un mensaje claro de igualdad ante Dios, fueron consideradas como ambiguas, frente a la supuesta claridad de las que propugnaban la desigualdad, por más que la mera lectura de las mismas muestre que las distinciones establecidas responden a necesidades sociales coyunturales muy condicionadas por las circunstancias históricas específicas de las comunidades islámicas medievales. En segundo lugar, el principio de abrogación fue utilizado para hacer prevalecer el denominado *Mensaje de Medina*, a costa de eliminar, casi por completo, el espíritu, por otra parte más original, del llamado *Mensaje de la Meca*. Abu Zayd cita, en este sentido, las ideas del pensador sudanés Mahmud Muhammad Taha, quien fuera ejecutado en 1985 tras ser condenado como apóstata y herético. Para Taha, el contenido de las revelaciones realizadas por el Profeta en la Meca, caracterizado por su defensa de la justicia, la libertad y la igualdad, fue totalmente eclipsado por el espíritu del mensaje de Medina, centrado en la ley, el orden y la obediencia. En su opinión, esa primacía otorgada al

mensaje de Medina tenía sentido en las coordenadas históricas de las dinastías islámicas medievales imbuidas por un acendrado espíritu de disciplina interna, de combate y de conquista. Sin embargo, Taha sostiene que, en la actualidad, es necesario recuperar el sentido más original del mensaje del Profeta contenido en sus revelaciones de la Meca y reconstruir así una *sharía* más acorde con un sistema jurídico basado en la defensa de los derechos humanos¹⁶.

Al mismo tiempo, la utilización de la hermenéutica coránica, como principio de legitimación jurídico-política, se reforzaba con la teologización de las fuentes, por la que se extendía el carácter divino otorgado al Corán, no sólo a la *Sunna*, sino también a todas aquellas interpretaciones que se consideraran como auténticas, asegurando, de esta forma, el carácter eterno e inmutable de la *sharía*, en tanto que resultado último de la aplicación de los procedimientos exegéticos considerados como sagrados. Toda esta estructura hermenéutica de legitimación jurídico-política permitía crear la apariencia de que las sociedades islámicas se regían por un estricto sistema *teocrático*, cuyos mecanismos de creación normativa garantizaban a los fieles que el orden establecido era un fiel reflejo de la voluntad divina expresada en el Corán y no el producto del interés de las distintas dinastías califales por perpetuarse en el poder, mediante el blindaje religioso de sus arbitrarias e interesadas decisiones. En consecuencia, Abu Zayd coincide con Arkoun en defender la necesidad de desmontar este sistema espurio de utilización de los textos sagrados como mecanismo de legitimación jurídico-política.

Apoyándose en la obra de Gadamer y Ricoeur, Abu Zayd sostiene que, para llevar a cabo esta necesaria labor de deconstrucción, es necesario aplicar una hermenéutica histórica, cuyos orígenes, en el seno del Islam, encuentra en la obra del filósofo andalusí Ibn Arabí y en la labor teórica de la escuela exegética medieval *mutazilí*,¹⁷ a la que dedicó sus primeros escritos de reflexión sobre la hermenéutica coránica. Abu Zayd coincide con los *mutazilíes* en su concepción del Corán como un texto de creación humana y, por tanto, como un producto cultural e histórico¹⁸. Frente al estatismo de las interpretaciones divinas del Corán, la concepción humana e histórica del mismo nos muestra su potencialidad hermenéutica como texto dinámico y vivo. Por esta razón, Abu Zayd prefiere considerarlo más que como un texto, como un discurso que, aunque posee una estructura fija, no agota en ella todo su contenido. De ahí que, desde un punto de vista semiológico, defiende que, aunque el *sentido* del Corán pueda ser considerado como algo estable, es indudable que su *significado* puede y debe variar, en virtud de las diversas circunstancias en que se desenvuelven los sujetos que se establecen como interlocutores del mismo en cada momento histórico. En su opinión, es indudable que la dimensión vertical sobre la que se sustentaba la supuesta trascendencia divina otorgada a los textos sagrados era, en realidad, una argucia con claras intenciones políticas, creada con la finalidad de conseguir que fueran justamente aquellos que delimitaban las formas de la verticalidad, esto es, de la relación de sumisión entre el creyente y la hermenéutica oficial de los

textos sagrados, los que usaran la supuesta trascendencia hermenéutica como garantía del mantenimiento del sistema jurídico-político que mejor garantizaba sus intereses. Por esta razón, Abu Zayd apuesta por establecer una relación hermenéutica horizontal que facilite el diálogo directo de los sujetos con el texto. Esta horizontalidad hermenéutica facilitará el surgimiento de lecturas diversas que conviertan el Corán en un texto abierto, con capacidad para ofrecer opciones jurídico-políticas más acordes con las auténticas necesidades de las sociedades islámicas en las coordenadas históricas del mundo contemporáneo. Abu Zayd considera que esta concepción horizontal devolverá el carácter emancipador original del mensaje coránico, frente a los que, en su defensa del mantenimiento de la verticalidad, siguen apostando por el anacronismo de una supuesta lectura única que, en la práctica, inmoviliza la capacidad de acción de los pueblos islámicos. En palabras del propio Abu Zayd:

«Como conclusión podemos afirmar que defender que el conjunto de la literatura de la *sharía* es válido para cualquier comunidad musulmana, sin distinción de tiempo o lugar, es simplemente dotar de divinidad a las producciones históricas del pensamiento humano. En consecuencia, no hay obligación alguna de establecer un Estado teocrático denominado islámico. Tal exigencia no es sino una llamada ideológica para legitimar una autoridad teo-política de forma incuestionable. En otras palabras, supone el intento de reinstaurar un malévolo régimen dictatorial a expensas de la dimensión espiritual y ética del Islam».¹⁹

Notas

- ¹ ABU ZAYD, N.H., *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, pp. 84-87 y CAMPANINI, M., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 112-117.
- ² ABU ZAYD, N.H., *op. cit.*, p. 84.
- ³ ARKOUN, M., *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002.
- ⁴ ARKOUN, M., *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answer*, Boulder, Westview Press, 1994, p. 1.
- ⁵ ARKOUN, M., *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 1979, p. 9.
- ⁶ *Ibid.*, pp. 6-8.
- ⁷ ARKOUN, M., «Lectures de la sourate 18», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 35 année, n° 3/4, mayo-agosto, 1980, p. 419.
- ⁸ *Ibid.*, p. 37.
- ⁹ NAJJAR, F. M., «Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd», *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 27, n° 2, nov., 2000, pp. 177-200.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 179.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 181.
- ¹² *Ibid.*, p. 182.
- ¹³ SFEIR, G. N., «Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd», *Middle East Journal*, vol. 52, n° 3, Summer, 1998, pp. 402-414.
- ¹⁴ BÄLZ, K., «Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The 'Abu Zayd Case'», *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 37, issue 2, jul., 1997, pp. 135-155.
- ¹⁵ ABU ZAYD, N.H., *op.cit.*, p. 94.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 88.
- ¹⁷ CAMPANINI, M., *op. cit.*, pp. 94-95.
- ¹⁸ ABU ZAYD, N.H. & SEZGIN, H., *El Corán y el futuro del Islam*, Herder editorial, Barcelona, 2009, p. 9.
- ¹⁹ ABU ZAYD, N.H., *Reformation of Islamic Thought*, *op. cit.*, p. 96.



Estudios

Varios



RAFAEL ALTAMIRA, UN HISTORIADOR DEL DERECHO EN EL TRIBUNAL PERMANENTE DE JUSTICIA INTERNACIONAL (1921 – 1939)

RAFAEL ALTAMIRA, A LAW HISTORIAN AT THE PERMANENT COURT OF INTERNATIONAL JUSTICE (1921-1939)

Yolanda Gamarra(*)
Universidad de Zaragoza
E.mail: gamarra@unizar.es

Recibido: abril de 2011.
Aceptado: junio de 2011.

Palabras clave: Paz, Justicia Internacional, Universalidad, Soberanía, Civilización, Altamira
Keywords: Peace, International Justice, Universality, Sovereignty, Civilization, Altamira

Resumen: Rafael Altamira y Crevea (1866-1959) fue un historiador del Derecho que contribuyó al desarrollo del Derecho internacional en su calidad de Juez del Tribunal Permanente de Justicia Internacional (TPJI), entre 1921 y 1939. En este contexto, el estudio trata del discurso renovador de Altamira recurriendo a la historia de la civilización española y recuperando los principios promovidos por los teólogos y juristas españoles del siglo XVI. Altamira concibió el Derecho como un ‘instrumento civilizador’, un elemento crucial para demostrar el carácter civilizado del pueblo español y el papel civilizador de España, en particular en América. La participación de Altamira en la creación de las instituciones internacionales demuestra su interés por promover la idea de España como ‘nación civilizada’ en la sociedad internacional.

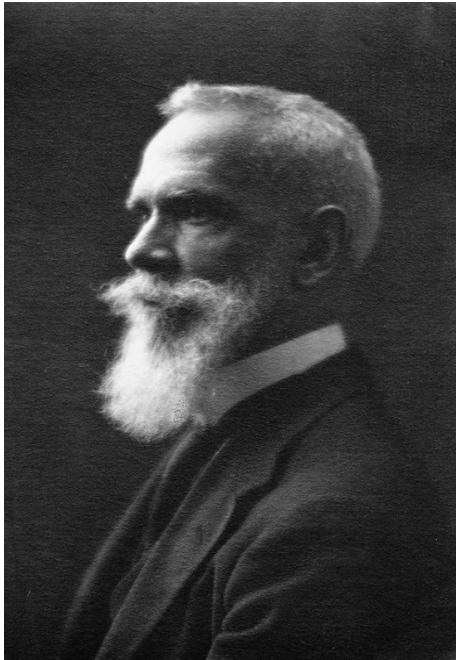
Abstract: Rafael Altamira y Crevea (1866-1951) was a legal historian who contributed to the development of international law in his capacity as a judge at the Permanent Court of International Justice (PCIJ) from 1921 till 1939. In this context, the discourse of the renewal of what Altamira saw as the Spanish history of civilization, drawing on the principles of the Spanish theologians and jurists of the 16th Century, will be examined. Altamira considered law as a ‘civilizing instrument’, a crucial element in demonstrating the civilized character of Spanish people and Spain’s civilizing role, particularly in America. Altamira’s participation in the setting up of international institutions reveals his interest in promoting the idea of Spain as a civilized nation in international society.

Altamira fue un autor de múltiples aristas, de inspiración teórica, pretensiones metodológicas y proyección internacional. Ello queda atestiguado por una obra científica que no sólo abarca transversalmente la Historia del Derecho, Pedagogía o Literatura, sino que desborda el propio ámbito de estas disciplinas científicas para penetrar en ámbitos especializados como el derecho internacional. Sus líneas de investigación giraron en torno a estudios consagrados a la metodología de la historia, americanismo y pacifismo para adentrarse en la idea de justicia internacional. Estos ámbitos de investigación iniciales tuvieron como epicentro la Institución Libre de Enseñanza, Universidad de Oviedo, Universidad de Madrid, Universidad de la Sorbona o Universidad de Cambridge, los cuales se vieron prolongados por estudios sobre la configuración del derecho internacional en su faceta de Juez del TPJI. Destacan en este ámbito sus trabajos sobre el proceso ideológico de la creación del TPJI, o de la propia Sociedad de Naciones.

A estos estudios se unen las opiniones disidentes escritas en calidad de Juez Internacional. El TPJI fue la institución internacional de naturaleza judicial más importante del período de entreguerras y uno de los motores del desarrollo del derecho internacional post-clásico. El Estatuto del TPJI fue la expresión del nuevo concepto teórico del derecho internacional al reconocer no sólo como fuentes los tratados y la costumbre, sino también los principios generales del Derecho reconocidos por las «naciones civilizadas» (artículo 38 del Estatuto del

TPJI). Este elemento tuvo gran trascendencia jurídico-histórica en la medida en que el intento frustrado de crear una organización y un tribunal universal y permanente sentó las bases para la construcción del sistema de Naciones Unidas, incluido el Tribunal Internacional de Justicia. Más aún, los valores y principios promovidos por los liberales burgueses del período de entreguerras se recogieron en la Carta de Naciones Unidas, de 1945 –en los artículos 1 y 2–. Esos valores y principios continúan siendo válidos en la actualidad.

Altamira participó de la «conciencia jurídica» del mundo civilizado, esto es, del conjunto de ideas sobre el Derecho que compartían los juristas españoles, europeos y americanos de las últimas décadas del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX (G.D. TASSITCH, 1938: 305). Esa voluntad de civilización se asentó en una serie de ideales compartidos tales como paz, justicia y Derecho promovidos desde instituciones internacionales. De los veinte años, desde 1919 a 1939, que Altamira dedicó, primero, al proceso de creación de la Sociedad de Naciones y TPJI y, más tarde, a desarrollar la función de Juez Internacional, sólo de la primera etapa se sintió satisfecho y plenamente convencido de la labor realizada. En cambio, conforme avanzaban los años, fue descubriendo las limitaciones del derecho internacional llegando a sentirse desencantado del ‘nuevo orden’ creado en la Conferencia de Versalles, de 1919. De la contribución de Altamira a la configuración del derecho internacional post-clásico trata este estudio.



Fuente: UNOG Library, League of Nations Archives

1. El «grupo de Oviedo» y el derecho internacional en España, 1897/1898

El desarrollo del derecho internacional en España vino de la mano de administrativistas, civilistas, penalistas, filósofos e historiadores del Derecho. Con la creación de cátedras para el estudio de la disciplina del derecho internacional en distintas Universidades de provincias españolas, a finales del siglo XIX (C. del ARENAL, 1979:7), se fue creando un cuerpo de especialistas que contribuyeron, con el paso de los años, a su profesionalización.

El momento histórico que vivió nuestro protagonista, y el resto de liberales de su entorno, estuvo marcado, de un lado,

por la guerra, la destrucción y la barbarie y, de otro, por instantes de optimismo para la humanidad que, por primera vez, vislumbraba y experimentaba prácticas organizativas que preconizaba en su ideario el entendimiento y la concordia entre los pueblos como la creación de la Sociedad de Naciones, la Organización Internacional del Trabajo y el TPJI.

Resulta indispensable situar a Altamira en relación y en función del krausismo español y de su expresión más madura que es la del positivismo. El gran esfuerzo intelectual de racionalización que fue el krausismo español partió de Sanz del Río y cristalizó durante el sexenio del XIX en el primer grupo de discípulos: Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón, y Rafael M^a de Labra, entre otros. A éstos correspondió llevar a cabo el mayor intento de racionalización, educación, secularización y modernización de España y la apertura hacia América y Europa desde las últimas décadas del XIX. Este movimiento reformista se solapó con el positivismo configurando lo que se ha dado en llamar krauso-positivismo, y en el que se propugnó esencialmente la transformación del país a base del cambio educativo y cultural. Con cierta lentitud pero sin pausa, este movimiento se erigió en la punta de lanza de la erosión ideológica del sistema de la Restauración.

El krausismo español coincidió, en un período de su existencia, con el regeneracionismo (V. SALAVERT FAVIANI y M. SUÁREZ CORTINA, 2007). Este es un fenómeno de pequeña burguesía y burguesía media que representó en la coyuntura de entre-siglos la expresión más amplia de la ruptura de la hegemonía.

Esta corriente supuso la crítica de los males del antiguo régimen, de las prácticas oligárquicas de la gran burguesía ilustrada por una ideología que también procedía del antiguo régimen. En su crítica, no obstante, no dejó de desviarse peligrosamente hacia una confusión entre el falso parlamentarismo del sistema caciquil y oligárquico y el parlamentarismo democrático.

El regeneracionismo fue una estructura ideológica, una forma de psicología social de grupo que se explica por la impotencia política, y la crisis de identidad de la pequeña burguesía española. El papel de conciencia del liberalismo español, tras el desastre de 1898, quedó confiado a la elite de la *Institución Libre de Enseñanza* (institucionistas) a la que siguió un numeroso grupo de población resultante de la Revolución burguesa. Se necesitó de una estructura diferente del Estado que acabase con el caciquismo y sustituyese su podredumbre moral por la honestidad y el respeto al Derecho.

El máximo representante de este movimiento intelectual fue Joaquín Costa (1846-1911) quien mantuvo una estrecha relación intelectual y política con Altamira (M. TUÑÓN DE LARA, 1982). Altamira se une a este movimiento para hacer realidad sus objetivos, sin ser plenamente consciente de sus implicaciones y de las limitaciones que tal proyecto liberal encerraba. Le preocupó el complejo de inferioridad nacional y trató de superarlo con el panhispanismo y el desarrollo de la herencia cultural común. Al mismo tiempo, pensó que debía progresarse sin abandonar la propia idiosincrasia. Su ideología política se

definió a través de una serie de rasgos como el afán modernizador, tendencia al compromiso, y la vía evolutiva para llegar a un Estado moderno y neutral. Reservó al Derecho una suerte de función revolucionaria como ordenador de las reformas. Pretendió también la despersonalización del poder, el Estado laico, la diferenciación de funciones y poderes y la racionalización de la administración. En cuanto a las actitudes sociales, abogó por la tolerancia, el acceso a la cultura y el sufragio universal. Le preocupó el grado de responsabilidad del gobierno. Sus actuaciones se desarrollaron de acuerdo a este credo, siempre contemplando el futuro con optimismo, hasta que situado frente a la realidad del fracaso de su ideal político, se derrumbase dando paso a un amargo pesimismo en los últimos años de su vida.

Los discípulos de Giner de los Ríos, Catedrático de Filosofía del Derecho y Derecho internacional en la Universidad de Madrid, fueron accediendo a puestos de enseñanza universitaria por toda España (A. JIMÉNEZ LANDI, 1996). La Universidad en la que se concentraron buen número de krausos-positivistas fue en la Universidad de Oviedo. Allí estaba Leopoldo Alas y Rafael M^º de Labra, y allí llegaron Adolfo Álvarez-Buylla (especialista en política social), Adolfo González Posada (en derecho político y sociología), Aniceto Sela y Sampil (Derecho internacional), y Rafael Altamira (catedrático de Historia del Derecho). Altamira se incorporó a la Universidad de Oviedo en 1897, y permaneció hasta su vuelta a Madrid en 1913 (J. PÉREZ MONTERO, 1975: 120).

De los integrantes del ‘grupo de Oviedo’, la influencia del pensamiento de Labra y Sela fue decisiva en la trayectoria internacional de Altamira. Esa influencia se puede sintetizar en tres sendas (J. D. GONZÁLEZ CAMPOS, R. MESA GARRIDO, y E. PECOURT GARCÍA, 1984: 561). Primera, en una preocupación *metodológica* que se movió dentro de la corriente «positiva» al reflejar, en la construcción del sistema internacional y en su enseñanza, el peso de la práctica de los Estados en sus relaciones recíprocas. Prestó atención tanto a la «realidades» como al estado de su «teoría». Esto se tradujo en un examen de las relaciones internacionales marcadas por la «política de fuerza», y también por las primeras manifestaciones de cooperación entre los Estados en aras de unos intereses comunes y, más tarde, de una integración en esquemas superiores de organización. La Sociedad de Naciones fue el máximo exponente y modelo de organización de la sociedad internacional.

Segunda, en la idea de la *cooperación* internacional dadas las crecientes necesidades del Estado quien para realizar sus fines jurídicos y como resultado de los derechos inherentes a su personalidad tendió a la perfección, cooperando y asociándose con otros Estados en formas sociales superiores. Se trató de crear una corriente de solidaridad colectiva –equivalente a la interdependencia entre los Estados– siguiendo la estela de G. Scelle. Elaborada sobre la teoría de L. Duguit, el *ius* internacionalista francés, G. Scelle diseñó un «nuevo» sistema internacional en el cual el Estado dejaba de ocupar una posición central, incluyendo a los individuos como

sujetos de derecho internacional y construyendo un orden mundial cuasi-federal en el que la Sociedad de Naciones jugaba un papel superior en la sociedad internacional. Esta teoría de armonía social, anclada en una concepción del mundo basada en la idea de progreso, fue compartida por un amplio grupo de autores españoles de la época como Aniceto Sela, Joaquín Fernández Prida, Salvador de Madariaga, o Antonio de Luna. El período de 1919 a 19(36)39, se caracterizó por un optimismo desmesurado en la capacidad de los Estados por superar las dificultades bajo la égida de la Sociedad de Naciones. En palabras de Antonio de Luna fue el período ‘soteriológico’ del Derecho internacional (A. TRUYOL Y SERRA, 1968: 175)

Y, finalmente, en el *pacifismo* como idea que guió la interpretación de la conducta de los Estados y era, al mismo tiempo, elemento de valoración de todas las deficiencias que el orden internacional encerraba. Se trató de un pacifismo que se proyectó en un doble nivel: de una parte, era la acción del Estado que aceptaba un sistema de *solución de conflictos* para regular su despliegue de poder que aspiraba a limitar su ilimitada competencia de defensa y humanizaba las reglas que regían su actividad bélica –Tratados de Paz de La Haya de 1899 y 1907–. De otra, el pacifismo se apoyó en la acción del individuo que intervenía en la acción exterior del Estado mediante una democratización de estas relaciones por la vía del control parlamentario frente a la «diplomacia secreta». En la vida internacional del período de entre-guerras, y por la influencia del pacifismo, se había desarrollado un cam-

bio de actitud que se tradujo en la sustitución de la *diplomacia secreta* por la diplomacia abierta y pública, característica de las reuniones celebradas en la Sociedad de Naciones y en el Pacto por el que se creó al recogerse la obligación de dar publicidad a todos los tratados internacionales. Ese cambio se materializó, en la práctica, en un nuevo modelo de concebir la diplomacia y adecuación de las personas –diplomáticos y políticos– a esa nueva concepción.

Para Sela, Altamira, y el resto de profesores de su entorno, el derecho internacional era, por esencia, derecho internacional universal, y no «europeo», ni «cristiano», dado que ambos adjetivos tendían a limitar arbitrariamente el campo del derecho internacional. Así, el ámbito de validez del derecho internacional estaba lejos del que presentó parte de la doctrina española en aquel momento (M. TORRES CAMPOS, 1890: 34; A. RIQUELME, 1849: 25 y 26; L. GESTOSO Y ACOSTA, 1907: 78; R. M^a de DALMAU, Marqués de OLIVART, 1903: 100), en la que tanto los postulados positivistas como la incidencia del criterio de *civilización* les condujeron a una visión del derecho internacional con finalidad discriminatoria. Esta perspectiva de la universalidad del derecho internacional hace que Sela, o Altamira mantenga una concepción amplia de los sujetos y rechace la división de la sociedad internacional hecha por J. Lorimer entre «civilizados, bárbaros y salvajes». Ello suponía que cualquier organismo político poseyese la capacidad de realizar ciertos fines y, por ello, pudiese aparecer como sujeto exigente de una relación jurídica internacional. Para ser su-

jetos obligados, los grupos humanos debían disponer de los medios necesarios para el cumplimiento de los fines de la vida internacional y gozar de libertad para prestarlos (A. SELA SAMPIL, 1903: 282).

Tanto Sela como Altamira, y otros autores de su entorno, defendían la igualdad jurídica de los Estados, entonces escasamente aceptada dada la política *imperialista* de finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX (J. C. FERNÁNDEZ ROZAS y P. ANDRÉS SÁENZ DE SANTA MARÍA, 2010: 496). Este planteamiento tenía dos efectos. De un lado, a los Estados no se les podría exigir el cumplimiento de más obligaciones que las que fuesen compatibles con su organización o su cultura, ello implicaba rechazar la regla del estándar internacional de conducta, elemento de la intervención de los Estados económicamente desarrollados en los asuntos internos de los países receptores de capital –era una de las notas características del derecho internacional de la burguesía del siglo XIX– (A. BECKER LORCA, 2006: 283). De otro, la noción de «desarrollo» conducía a la idea de una tutela internacional de las entidades menos desarrolladas.

La negativa a admitir el reconocimiento del Estado con carácter «constitutivo» fue otro de los rasgos que diferenciaba a estos autores del resto de la mayor parte de la doctrina española del momento. Como también se mostraron en contra de los fenómenos de dominación y dependencia colonial, y adoptaron una posición contraria a la conquista como modo legítimo de adquirir un territorio,

sin excluir, por contra, la intervención siempre y cuando fuese colectiva, preferentemente en marcos institucionales.

Este cúmulo de ideas, Altamira las proyectó tanto en su etapa de «Jurisconsulto», como, posteriormente, en calidad de Juez Internacional. De la misma manera que le enriquecieron las aportaciones y conversaciones de H. Morgenthau a su paso por Madrid, como profesor de derecho internacional en el Instituto de Estudios Internacionales y Económicos, y en su relación posterior (H. MORGENTHAU, 1936: 446). La influencia de las principales corrientes del momento –racionalismo, naturalismo y positivismo– también imprimieron su huella en su proyección como jurista internacionalista.

II. El Derecho como instrumento ‘civilizador’

Altamira fue un historiador del Derecho que representó la máxima modernidad metodológica en España -durante unos cuantos años-, y poseyó características únicas en su momento en cuanto que trató de ofrecer un concepto moderno de historia al integrar todos sus elementos. Con sus trabajos mostró interés por la historiografía y la metodología¹, y llevó a cabo una labor de consolidación de la historia científica mediante la divulgación por manuales o comités, y utilización de la misma con fines patrióticos, cuyo objetivo era la paz y el entendimiento de los pueblos. Este estudio e interés por la metodología le dotaron de

unos instrumentos que le ayudaron a conformar su ideología, y que estuvieron muy presentes en toda su trayectoria profesional.

En España, la influencia de Giner, Costa y Azcárate fue decisiva. Especialmente destacable es la influencia de Costa que le introdujo en el estudio del Derecho Consuetudinario². No obstante, el viaje por ciudades europeas, en 1890, le sirvió para reflexionar acerca del aislamiento intelectual del país, y para conocer las obras de los principales profesores franceses, ingleses y alemanes. De la influencia francesa destacan los nombres de Seignobos, Langlois, Monod y Renán, de la alemana la influencia de Ernst Bernheim, y de la inglesa del positivista, Buckle.

El punto de partida de su reflexión era la bajísima calidad de la enseñanza de la historia que la esterilizaba y la convertía en un nivel algo poco menos que inútil. Era una enseñanza básicamente memorística, limitada a relatar los hechos o a ofrecer esquemas teóricos, si ningún elemento de apoyo para juzgar críticamente tales esquemas. Frente a la enseñanza pasiva, Altamira reivindicó otra fundamentalmente activa y crítica, construida a partir de las fuentes y no de las interpretaciones librecas.

Su insistencia en la fase analítica de la investigación obedeció a que uno de los rasgos que definían la historia científica era precisamente:

«la formación rigurosa del espíritu crítico en cuanto a la aceptación del material de los hechos como científicamente utilizables para la construcción o las conclusiones» (R. ALTAMIRA 1948: 108).

Para ello, el historiador no sólo debía, defendió Altamira,

«leer y meditar (...) las reglas de la crítica de su especialidad (...) sino también las formuladas y seguidas por los investigadores modernos de las ciencias físicas, naturales, astronómicas y aún matemáticas» (R. ALTAMIRA 1948: 108).

Cuando hablaba de la crítica propia de «su especialidad», se estaba refiriendo a los métodos establecidos por los eruditos de los siglos XVII y XVIII, y codificados por el historicismo alemán de comienzos del XIX. Altamira era consciente que el conjunto de métodos analíticos seguidos por el historicismo alemán era insuficiente para las necesidades de un investigador del siglo XX, y buscaba una mayor aproximación a la ciencia.

Pero al igual que la investigación analítica debía ser completada por la constructiva, la historia científica no sólo se definía por el uso de la crítica, sino por la superación de la vieja dedicación exclusiva de la historia tradicional a los acontecimientos políticos. La historia para el hombre del siglo XX debía ser una historia de horizontes amplios que fuese más allá del mero relato de hechos políticos y militares, era lo que denominaba *historia de la civilización*.

Altamira aceptaba inicialmente la denominación de *Historia de la Civilización* como traducción de la *Kulturgeschichte*, y la definía como «historia interna de los pueblos» –el derecho interno– que debía completar la «historia externa» –derecho entre los pueblos– que, en sus propias palabras, se ocupaba «sólo de los hechos políticos (...), de una parte de los hechos políticos, los más superficia-

les y pasajeros» (R. ALTAMIRA, 1916: 53). Su forma de entender la materia histórica lo mostró en su *Historia de España y de la civilización española*, cuya segmentación corrió por cuatro cursos paralelos: primero, el que se ocupaba de la «historia política externa», esto es, a esa visión tradicional de los acontecimientos; el segundo, se titulaba «organización social y política» y se subdividía en tres apartados: clases e instituciones sociales, el Estado y la Iglesia. Con esta subdivisión pretendió dar a conocer el armazón institucional interno de la sociedad española; el tercero, se refería a la «vida económica» y, el cuarto a «Cultura y Costumbres».

Altamira, con esa división, pretendió reconstruir la (*intra*)historia de España, regresar a lo propio, para regenerarse y presentar una nación homogénea, a imagen de Francia o Reino Unido, con un pasado propio. Ese proyecto de construcción del Estado-nación había que vincularlo con el proyecto europeo de civilización. Se trataba de ofrecer una visión diferente del pasado y del presente. España era un pueblo histórico, tenía su propia experiencia de los vínculos entre civilización y moral, entre la historia *interna* y *externa*. Tenía un avatar y ese avatar gozaba de un sentido europeo. España era parte de la civilización europea. Era posible hacer una historia de nuestra participación en ese proceso y evaluar los aportes y méritos españoles en la ingente empresa mundial.

De esa historia se podía vislumbrar no sólo una realidad, la nación española, sino un carácter, una forma de ser del verdadero sujeto civilizatorio: un pueblo español. Era preciso entonces regene-

rar España por la transformación de su conciencia histórica como pueblo. Se debía fortalecer, como mantenía en ese mismo sentido, José Ortega y Gasset (1883-1955), la necesidad de vincularse a Europa desde la esencia europea de su historia. España había sido objeto de civilización, pero también era sujeto civilizatorio –y ambas dimensiones debían recogerse en nuestra historia–. El diálogo permanente con Europa había permitido ser el actor que había llevado Europa a un hemisferio nuevo y poderoso. Era preciso reforzar la dirección civilizatoria, pero no cambiarla.

Esta división no correspondía a la visión unitaria de los hechos humanos que Altamira deseaba alcanzar. Si los datos de diversa naturaleza aparecían ahora por separado era por la dificultad de encontrar una pauta metodológica que los enlazara. Fue consciente de esta limitación como dejó escrito en su inacabada *Introducción a la nueva Historia de la civilización* en la que criticó la separación realizada por la historia académica alemana entre historia política y cultural o de la civilización. Nuestro protagonista realizó una declaración tajante:

«Por mi parte, la doctrina sobre la que descansa sustancialmente este proyectado libro consiste en hacer sinónimas las dos expresiones que durante siglos han significado cosas diferentes y separadas: *Historia de España* y *Civilización de España*. Para mí, y esa es la idea dominante de esta obra, decir *civilización* es lo mismo que decir *historia*: ambas cosas significan la narración íntegra y orgánica de los hechos de los españoles a través de los siglos» (R. ALTAMIRA, 1948: 230-44).

En esta obra inconclusa fue donde Altamira planteó uno de los problemas centrales que presentaron sus anteriores esfuerzos de síntesis histórica: la dificultad de alcanzar esta narración íntegra y orgánica de los hechos de los españoles a través de los siglos, ¿cómo construir esos cuadros de conjunto? Con cierta nebulosa propuso el camino a seguir:

«(...) no bastan las antigua divisiones empleadas en los textos de 1926 y 1935 de mi Historia (...), sino que hay que completarlas y, (...) enfocarlas y analizarlas desde el punto de vista de las ideas y problemas teóricos y prácticos de cada época y de sus respectivas evoluciones que, a veces, influyen en actividades aparentemente lejanas y heterogéneas, pero cuyo sentido y razón histórica se perciben mejor a la luz de esos orígenes (...) En cada caso, el ideal de composición del relato histórico consistiría en dar una idea general del grupo de hechos pertenecientes y, luego, probar con las obras (...) la exactitud de esa idea; o por el contrario exponer los hechos externos y deducir como consecuencia la idea o ideas que expresa: lo mismo si son profesionales del orden de actividad contemplado, que si proceden de otros órdenes»(R. ALTAMIRA, 1948: 246).

Con todo, para Altamira, la unidad de la vida en el organismo social conllevaba una marcha ascendente del hombre y, si bien no aceptaba las leyes de la historia por considerarlas demasiado rígidas, el investigador del pasado podía educar en el presente porque conocía los procesos de desarrollo. Buscó semejanzas de modelos, afianzó la necesidad de ciencias auxiliares de la Historia, la uti-

lización de la literatura, el análisis de la psicología de grupos, y concibió a la Humanidad como una colectividad orgánica que luchaba contra ella misma, donde los elementos sociales y morales eran variables, impredecibles e incontrolables. Esta construcción de Altamira de un concepto integral de Historia fue la que trató de proyectar en la sociedad internacional, en particular, con la creación de la Sociedad de Naciones.

III. Compromiso con la paz: organicismo social e identificación con la Sociedad de Naciones

El pacifismo inspiró una gran parte del pensamiento de Altamira desde muy temprana edad teniendo como punto de referencia, entre otras, las obras de Concepción Arenal, Azcárate, o Labra. Las teorías en torno a la paz mundial, las especulaciones teóricas sobre las causas de las guerras y los medios de eliminar la fuerza, y la violencia en las relaciones internacionales ocuparon una dimensión destacada en la obra y en la vida pública de Altamira. Estas ideas estaban construidas básicamente desde su condición de historiador y vocación americanista, y desde la elaboración y divulgación de unas doctrinas pacifistas que potenciaron su trayectoria política internacional.

El pacifismo de Altamira se movió entre el idealismo y el pragmatismo. Entre el idealismo por creer en los principios recogidos en el Pacto de la Sociedad de Naciones, y pragmatismo por reconocer

la necesidad del hecho de la guerra. Esta contradicción, junto a la pérdida de otros ideales, tales como el fracaso de la solidaridad internacional y las dudas de la eficacia de la propia Sociedad de Naciones, explican su creciente pesimismo y desengaño en la etapa final de su vida.

Su pensamiento sobre la sociedad internacional quedó expresada en la frase: «*la unidad de la vida en el organismo social*». Así, Altamira, identificó la sociedad internacional como una máquina en movimiento y en continua evolución a semejanza del mundo natural –no como algo estático–, en el que tenían cabida todos los órdenes de la vida: trabajo, salud, cultura, educación o justicia. Para articular jurídicamente las relaciones de los miembros de la sociedad internacional defendió la creación de la Sociedad de Naciones, una organización que quedaba estructurada a semejanza de los tres elementos constitutivos del Estado: un Parlamento –Asamblea–, un Ejecutivo –Consejo– y un Tribunal de Justicia.

Altamira emplazó la concordia entre los seres humanos en el peldaño más elevado de su construcción social, junto a otro bien irrenunciable, la justicia. Al igual que otros internacionalistas europeos, como Westlake, Rolin, Fiore, Politis, o Schücking, Altamira fijó un lema y marcó un objetivo: ‘la construcción de la paz por el desarrollo del Derecho’. Ese ideal de paz quedó asociado a la creación de la Sociedad de Naciones como instrumento de cooperación con el que armonizar los derechos internos de los Estados y medio en el que desarrollar la solidaridad entre las naciones–unidad del Derecho.

Altamira no concibió un mundo en el que estuviese proscrita la guerra; ideal perseguible, pero no alcanzable, mientras primasen los intereses egoístas de Gobiernos y Estados. La guerra se erigió en un instrumento único, al que acudiría la sociedad internacional organizada como argumento postrero contra los infractores del orden y los transgresores de los pactos. En otras palabras, era el recurso al uso de la fuerza como sanción prevista en el Pacto de la Sociedad de Naciones.

La construcción de la paz giraba en torno a la aceptación y aplicación de una serie de principios cardinales que, por otra parte, se sitúan en la base de toda regulación internacional. El desarme, en primer lugar, si bien no lo predicó en una dimensión total, sino progresivo y parcial. Segundo, la estructuración de un catálogo de instrumentos preventivos para la solución pacífica de controversias: recurso arbitral o judicial, negociaciones diplomáticas, entre otras. Tercero, la igualdad jurídica entre todos los Estados soberanos. Cuarto, la inviolabilidad de los tratados internacionales. Quinto, la edificación de una Sociedad de Naciones democrática y fuerte, cuya fortaleza residiría en la participación, como miembros, de todos los Estados soberanos. Y sexto, el respeto de las libertades fundamentales.

La identificación de la construcción de la paz con la creación de la Sociedad de Naciones, empero, contó con visiones críticas. Así, William Rappard, defendió que todos los Estados débiles estaban de acuerdo en considerar a la Sociedad de Naciones principalmente como un instrumento para la promoción de «la

paz a través de la justicia», con lo cual podían considerarse a sí mismos como «los más leales campeones de la Sociedad de Naciones». Ello se debía «menos a su superior virtud que a su inferior poder» dado que «sirviendo a la Sociedad de Naciones, no estaban sólo defendiendo la justicia, sino que también estaban promocionando más eficazmente sus intereses nacionales» (W. RAPPARD, 1935: 50).

Al participar en el proyecto de creación de la Sociedad de Naciones y del TPJI deseaba que existiese la posibilidad de mantener y ordenar la convivencia de los pueblos, esto es, que adoptasen un *orden ideal* y, poco a poco, ayudasen a que otros pueblos en peor situación –inferiores– pudieran incorporarse al modelo creado en la Sociedad de Naciones. Resulta ésta, nuevamente, una posición idealista, optimista y llena de buenas intenciones que va a permitir, según las palabras de Altamira, acabar con la guerra, desarrollar la cultura o mejorar las condiciones de vida. Estas posiciones idealistas estaban alejadas de la realidad internacional, elemento que lleva a pensar que no dominaba las técnicas de los juegos de poder propias de las relaciones internacionales.

IV. En la práctica: de miembro del Comité de Jurisconsultos a Juez del Tribunal Permanente de Justicia Internacional

En la década de los veinte, Altamira pasó de su actividad como agitador de conciencias y de su intensa actividad de

publicista, prácticamente en todos los campos de las hoy llamadas Ciencias Humanas y Sociales, a la asunción de responsabilidades como Juez Internacional. El observatorio más apropiado para contemplar de qué forma se produjo la mutación en su actuar es la consideración de sus trabajos como redactor del Proyecto del TPJI, en el seno del Comité Internacional de Jurisconsultos o «Comité de los Diez».

Este Comité estuvo integrado por diez juristas, de ahí que se le conozca como *Comité de los Diez*, designados por el Consejo de la Sociedad de Naciones, para redactar el proyecto de Estatuto del TPJI. Esas diez ilustres figuras fueron: Adacti (diplomático y profesor de sociología de Japón), Descamps (Ministro de Estado de Bélgica), Bevilaqua (Consejero jurídico del Ministerio de Asuntos

Exteriores de Brasil)³, Hagerup (diplomático noruego), Lapradelle (profesor de la Facultad de Derecho de París), Loder (miembro del Tribunal de Casación de los Países Bajos), Phillimore (miembro del Consejo privado de S.M. el Rey de Inglaterra), Ricci-Busatti (profesor y consejero del Ministerio de Negocios extranjeros de Italia), Root (antiguo Secretario de Estado de la Administración de Estados Unidos de Norteamérica), y Altamira (senador, historiador del Derecho y americanista).

Su entrada en la esfera de la justicia internacional no fue fácil. Altamira, que contaba con amplio bagaje cuando dio el salto a la escena internacional, debió superar su desconfianza y recelo hacia el nuevo proyecto. Son agudas y pertinentes sus observaciones acerca de un lenguaje cuyo código desconocía:



Fuente: UNOG Library, League of Nations Archives

«Yo iba un poco prevenido, lo confieso, no sólo porque sabía que en el Comité intervendrían diplomáticos, sino por creer que en reuniones de carácter internacional las prácticas antiguas de la diplomacia eran las comunes y que habían de encontrarme con el disimulo, con la veladura del pensamiento, con la reserva manifiesta en las palabras de doble sentido» (R. ALTAMIRA, 1921: 16).

De otro lado, tuvo que demostrar la especificidad del círculo cultural hispano-latinoamericano. La defensa de la representación de las diferentes civilizaciones quedó plasmada en el artículo 9 del Estatuto del TPJI, según el cual

«(...) los electores tendrán en cuenta no sólo que las personas que hayan de elegirse reúnan individualmente las condiciones requeridas, sino también que en el conjunto estén representadas las grandes civilizaciones y los principales sistemas jurídicos del mundo».

La deseada universalidad de la Sociedad de Naciones y del propio TPJI facilitó la representación de las principales culturas, entre ellas, la española. Altamira puso el énfasis en la originalidad del hecho hispano, hasta dentro del área genéricamente llamada latina o románica defendiendo que:

«(...), los españoles, *latu sensu*, es decir, los hombres que hablan castellano y proceden del tronco de civilización hispánico, formamos un mundo aparte, con orientación original y con una modalidad de civilización occidental caracterizada por notas muy importantes, incluso dentro del llamado grupo latino» (ALTAMIRA, 1921: 20).

Esta defensa de la cultura jurídica de las naciones hispano-latinoamericanas le causó no pocos disgustos, por las críticas e ironía de otros jueces del TPJI, en particular la protagonizada con Lord Phillimore, y recogida *infra*.

La creación del TPJI no estuvo exenta de tensiones y obstáculos. De un lado, la influencia de las grandes potencias forzó la supresión de la disposición de la competencia obligatoria para las controversias de naturaleza jurídica. De otro, se debatió con intensidad acerca de la forma jurídica que debía adoptar el acto de constitución del TPJI, y se barajó recurrir bien a una resolución de la Asamblea de la Sociedad de Naciones, o bien a la opción de incluir el Estatuto en un tratado internacional. El proyecto de Estatuto, tras las oportunas enmiendas realizadas por el Consejo de la Sociedad de Naciones, pasó a la Asamblea quedando aprobado en una resolución por unanimidad, el 13 de diciembre de 1920 y, a su vez, se previó un instrumento separado para la aceptación posterior de la competencia. El acto por el que se creaba el TPJI restó fuerza y limitó la pretendida universalidad del TPJI. En septiembre de 1921, el número de países ratificantes del Estatuto fue suficiente para su entrada en funcionamiento, una jurisdicción reconocida tan sólo por algunas de las «naciones civilizadas».

El TPJI estaba conformado por 15 jueces, 11 titulares y 4 suplentes elegidos simultáneamente por el Consejo y la Asamblea. El 14 de septiembre de 1921, la elección de 14 jueces sobre 15 no generó problema alguno. Para la elección del último Juez suplente hubo di-

senos en el Consejo, que presentó a Descamps, y la Asamblea, que manifestó su preferencia por el chileno Alejandro Álvarez. Se resolvió con la propuesta de un tercero: un magistrado noruego, Beichmann. El candidato español, Altamira, fue elegido juez del TPJI -hasta entonces senador de las Cortes españolas-, sin votos en contra tomando posesión del cargo el 30 de enero de 1922, junto a Nyholm, Yovanovitch, Beichmann, Anzilotti, Loder, Oda, Moore, Hammarskjöld, Huber, Finaly, Weiss y Negulesco. Tras celebrarse la primera reunión ese mismo día, y hasta el 24 de marzo de ese mismo año, se procedió a la preparación del Reglamento.

Altamira fue uno de los jueces, junto al italiano Dionisio Anzilotti, y al cubano Antonio Sánchez de Bustamante que sirvió en el TPJI desde el momento de su creación hasta el 5 de diciembre de 1939, fecha en la que se produjo la ocupación nazi, si bien formalmente continuó como juez hasta su disolución. Altamira junto a Loder y Adacti fueron los tres únicos jueces del TPJI que habían formado parte, a su vez, del Comité de Juriconsultos, y de los tres fue el único que asistió a todo el proceso desde el diseño, constitución y funcionamiento del mismo. Incluso, en 1945, a Altamira se le nombró juez *ad hoc* dado que la situación del Gobierno de España con la recién instaurada Organización de las Naciones Unidas –el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas vetó la entrada de España– no permitió que pudiese ser reelegido como juez del Tribunal de Justicia Internacional.

El procedimiento de elección de los jueces en el TPJI atendió al principio de la

igualdad jurídica de los Estados, sin que pudiera haber más de un juez por país. Altamira defendió la elección de los jueces sobre la base de una lista de candidatos designados por los Estados (R. ALTAMIRA, 1931: 34). Por su parte, M.O. Hudson defendió el sistema de selección de los candidatos en función de los grupos nacionales porque:

«(...)1) el sistema trata de asegurar juicios independientes de hombres competentes que no necesariamente tienen que ser líderes políticos o personal del Gobierno; 2) deja a los representantes de los miembros de la Sociedad de Naciones libertad en las votaciones de la Asamblea y Consejo; y 3) facilita un útil enlace entre el Tribunal Permanente de Arbitraje y el Tribunal Permanente de Justicia Internacional» (M.O. HUDSON, 1930: p. 721).

En este contexto, se planteó si podría lograrse esa nueva condición de igualdad mediante el nombramiento de jueces temporales, *ad hoc*, para cada asunto, de modo que siempre cada parte litigante contase con un defensor en el TPJI. Esta fórmula, que fue incluida en el Estatuto del TPJI, planteaba serias dudas a Altamira dado que para nuestro protagonista no suponía sino confesar que la confianza puesta en los magistrados elegidos no era absoluta, y que continuaba el recelo de no ver bien defendido el Derecho de cada Estado, de no contar con un representante propio en el TPJI, y que conociese bien el asunto. (R. ALTAMIRA, 1931: 55).

Al hilo de estas cuestiones, Altamira defendió enérgicamente la selección de los jueces atendiendo más a criterios morales que a competencias técnico-

jurídicas. Ello quizás se debió, de un lado, a su escasa formación y experiencia en el funcionamiento del sistema internacional y, de otro, a su proyecto reformista basado en la educación de postulados humanos y morales. El artículo 2 del Estatuto del TPJI recogía las condiciones requeridas para el ejercicio de las funciones de juez. Este artículo originó un curioso debate entre Root y Phillimore, de un lado, y Altamira, de otro, dado que los primeros defendían la necesidad de dejar abierta la posibilidad para ciertos países de elegir sus jueces internacionales entre sus más reputados magistrados. Altamira replicó que los jueces nacionales raramente tenían la oportunidad de aplicar normas internacionales⁴.

La discusión alcanzó un tono disonante cuando Lord Phillimore acusó a Altamira de 'quijotismo'. La respuesta fue clara e implacable por parte de éste:

«Yo no me siento compatriota de Don Quijote, sino ciudadano del mundo que sabe lo que desean y lo que piden, no las minorías gobernantes de los pueblos, sino las masas, la juventud universitaria de todos los pueblos, los hombres de quienes se necesitará el día de mañana para todo y querrán saber cada vez más, de un modo preciso, a qué se les compromete» (R. ALTAMIRA, 1921: 24).

Quizás tuviera razón Altamira al denunciar la escasa experiencia de los jueces nacionales en asuntos internacionales, pero no es menos cierto que su bagaje teórico-práctico en el lenguaje y estructuras internacionales era escaso. En esta línea y como denunció James Brown Scott,

«(...) Altamira repetidamente expresa su opinión en las actas del Comité en el sentido de que el éxito del Tribunal depende más de la calidad moral de sus jueces, y dicha cualidad tiene más importancia que los conocimientos técnicos» (J. BROWN SCOTT, 1920: 51).

En 1921, cuando se eligieron jueces, por primera vez, Anzilotti, Beichmann, Moore, y Weiss eran miembros del *Institut de Droit International*, y Loder y Huber eran asociados. En el caso de Altamira, en 1927 fue elegido asociado, y en 1934 miembro de este reconocido Instituto⁵. De entre todos, Anzilotti, Huber, Altamira y Loder conectaron entre ellos, pero, sin duda, el protagonismo recaía en Huber y Anzilotti (O. SPIERMANN, 2005: 145). Otro de los protagonistas, Sir Cecil Hurst, al evaluar la experiencia de los miembros del TPJI, confesó que:

«El Tribunal sólo tiene tres hombres que han tenido experiencia jurídica. Está compuesto por tres jueces, tres asesores jurídicos y cinco profesores. Creo que puedo formular la profecía de que será completamente dominado por Lord Finlay y Loder, ambos asistidos por un volumen de información facilitada por Moore y con cierto obstruccionismo de Anzilotti y Huber. Dudo si el resto contará» (A.P. FACHIRI, 1932: 16).

Resulta, cuando menos, revelador que un hombre de relevante trayectoria intelectual y autoridad moral se volcase en defender la elección de jueces más en función de elementos morales, y menos por criterios de técnica jurídica. Este extremo enlaza con el perfil con el que Altamira accedió a Juez del TPJI, y

la aportación que realizó al desarrollo del derecho internacional en las dos décadas que permaneció en tan importante función internacional. Obviamente, no nos referimos a las condiciones profesionales y morales que en él concurrieron para hacer valer su candidatura e imponerla, no sólo en una primera elección, sino también en posteriores reelecciones. Se trata, más bien, de exponer la aportación del propio Altamira como Juez del TPJI a la profesionalización del derecho internacional.

Su universo histórico y conceptual estuvo siempre presente en su trayectoria como Juez Internacional. Altamira desarrolló con acentos particularmente atractivos, la tan vieja como falsa polémica o disquisición entre el jurista y el historiador. Esta distinción, que hoy puede parecer anacrónica, no lo era precisamente en el tiempo en que fue planteada. Altamira declaró, conscientemente, que el historiador tenía notable ventaja sobre el jurista, aún con todos los riesgos que tal aseveración comprendía. Así, declaró que el historiador era «un espíritu que posee el ‘sentido histórico’ de los hechos humanos y que los ve y los juzga siempre con arreglo a ese sentido» (R. ALTAMIRA, 1931: 310). Más aún, consideró que el jurista se caracterizaba por el inmovilismo y el historiador por su capacidad dinámica, en sus propias palabras dice:

«el jurista propende a ver el problema como de textos legales y, por tanto, como estadizo; el historiador lo contempla a través de su sentido genético de los hechos que percibe en cada uno de ellos, ante todo, su condición que diríamos fluida,

un momento en el proceso del movimiento histórico pendiente del ayer y moviéndose hacia un mañana que puede ser distinto».

Bien sabía que, en su función de Juez Internacional, debía no sólo descifrar unos textos, unos documentos, sino que muy especialmente debía de inscribirlos, para una explicación globalizada, en su contexto temporal, esto es, histórico. Por ello desconfió de la visión o lectura del jurista pedestre que, como añadió, «sólo es jurista», aquel que no ve, ni tampoco, va más allá del texto escrito, sin tan siquiera ocuparse de su génesis, de la serie conjugada de elementos que lo hicieron posible. Altamira rechazó el modelo de jurista para el cuál

«el texto basta; y no hay más que preguntarle lo que dice, aplicando un criterio puramente jurídico» y al que otra cosa distinta le aparecerá «vedada» y «peligrosa» (R. ALTAMIRA, 1931: 312).

Con este talante no sólo metodológico, sino también ideológico, Altamira estableció coherentemente los criterios y las normas que presidieron el desempeño de su función en el TPJI:

«El historiador acude, por modo natural, a esa investigación histórica, porque para él un texto legal no es más que el resultado en un proceso de elaboración que lleva en sí la razón última y la explicación del resultado mismo».

Con este riguroso sentido, Altamira reivindicó y asumió inequívocamente la caracterización definitiva y última del historiador:

«(...) para valerme de voces que tienen ya una significación clásica, el estudio y

la contemplación de la historia conducen más naturalmente a ser ‘liberal’ o ‘progresista’ que a ser ‘conservador’ o ‘retrógado’. No es maravilla, con esto, que una de las filosofías modernas más liberales, la positivista, haya sido sustancialmente historicista» (R. ALTAMIRA, 1931: 312).

En el ejercicio de sus funciones como Juez del TPJI, Altamira no fue un «juez durmiente», al participar activamente en las discusiones del Tribunal y escribir casi una docena de opiniones disidentes. No abandonó sus tareas como pacifista, a tenor de sus múltiples conferencias y publicaciones, pero sus tareas como Juez Internacional le exigieron una gran dedicación y esfuerzo que no vio recompensado. Altamira no jugó un papel relevante desde el punto de vista técnico-jurídico, no era un especialista en derecho internacional, ni tenía experiencia como juez nacional. Con el paso del tiempo la falta de formación especializada, el oportunismo de la política y la distancia con la realidad –por su idealismo pacifista– le condujo al desencanto del derecho internacional y de la función que estaba desarrollando como Juez Internacional.

V. Idealismo: Justicia Internacional

Hay que diferenciar tres etapas en la trayectoria internacional de Altamira. Una primera, dedicada a la redacción y creación de la Sociedad de Naciones y TPJI, en la que dejó la impronta de la cultura jurídica española, en especial de los principios de la Escuela Española del

XVI. Una segunda etapa, desde mediados de los años veinte hasta 1936, en la que progresivamente se fue encontrando cada vez más aislado –desde el punto de vista jurídico-técnico–, y alejado de los debates de jueces de gran carácter como Huber, Anzilotti o Beichmann. Y una tercera, que culminó con el desencanto del trabajo realizado en el TPJI y que se circunscribió desde 1936 hasta 1939, año en el que tuvo que abandonar La Haya y refugiarse en Bayona. No volvió a pisar la sede del TPJI en La Haya.

En el TPJI, Altamira ocupó el puesto de Juez en la Sala de Asuntos Sociales, al lado de Finlay, Sánchez de Bustamante, Anzilotti y Huber, y a partir de 1934, junto a Adacti, Urrutia, Schücking y Wang, y como sustitutos los jueces Rostworowski y Negulesco. De la elección de los jueces de esta Sala, y sus intervenciones en los debates orales se infiere una preocupación por el reconocimiento de los derechos sociales del individuo, así como una visión realista de los problemas que no dejará de plasmar en sus disidencias. Esta defensa de los derechos sociales evidencia su talante humano.

No escribió opiniones individuales, ni realizó observaciones, más todo lo contrario, todas sus opiniones fueron opiniones disidentes. Se alejaba, así, de las posiciones de la mayoría bien por ser demasiado conservadoras o técnicas, o por alejarse de sus propias convicciones.

En 1928, Altamira reflexionó sobre sus ilusiones al aceptar el cargo dado que «el estado de la Humanidad, en aquel momento, pedía que se hicieran pesar de ese lado los mayores esfuerzos posibles» (R. ALTAMIRA, 1987: 180). Alta-

mira, estaba convencido que en el TPJI había representado, primero, la cultura jurídica española. La Sociedad de Naciones y el TPJI encarnaban la continuidad de los principios universales proclamados por la cultura jurídica española del siglo XVI, esto es, de Vitoria y sus sucesores, como justicia, cooperación, guerra justa o solidaridad. Los teólogos de la Escuela de Salamanca defendieron los principios de universalidad del derecho de gentes, igualdad entre comunidades políticas, primacía de la solidaridad internacional sobre la soberanía de las naciones, la existencia de un derecho de gentes positivo fundamentado en el derecho natural, fundamento último del derecho en la ley eterna -comunidad internacional orgánica-, y justicia y verdad por encima de conveniencias estatales. Altamira recuperó el lenguaje y los principios de la tradición del siglo XVI que consideró útiles para defender la aportación de la tradición jurídica española a los principios generales reconocidos por las «naciones civilizadas». Segundo, Altamira defendió la consideración de los hechos jurídicos -y de las leyes- desde el punto de vista de sus causas humanas ante-jurídicas o extra-jurídicas, de psicología, de historia, etc. -como se recogió en el caso del *asunto de Alta Silesia* (Ciertos intereses alemanes en la Alta Silesia polaca, TPJI, Sentencia, 25 de agosto de 1925). Precisamente, el carácter poliédrico de Altamira facilitó el recurso a elementos extra-jurídicos tanto para interpretar tratados como para identificar y determinar las normas consuetudinarias, o los principios generales del derecho en las decisiones judiciales.

Tercero, creyó haber encarnado un talante liberal, preocupado por los derechos de los individuos. Para defender el carácter 'civilizado' de los españoles y de España recurrió a los derechos reconocidos en las *Leyes de Indias* tanto a los cristianos como no cristianos (R. ALTAMIRA, 1987: 179). Como tantos otros *ius* internacionalistas europeos, Altamira consideró que el individuo era el centro del derecho internacional. De la protección de los derechos humanos trató profusamente en su opinión disidente en el *asunto Lotus*, en particular, cuando escribió:

«el derecho internacional, para ser verdaderamente Derecho, no puede ser puesto en contradicción con las bases esenciales del orden jurídico que es, necesariamente el conjunto de derechos de la personalidad del individuo» (Opinión disidente, R. Altamira, *Affaire du 'Lotus'*, PCIJ, Series A, no. 10, Leyden, 1927: 106).

Para Altamira, el TPJI resultó ser el «organismo superior pacifista -el derecho es siempre paz, porque es garantía del débil y del fuerte a la vez- ante el que vendrían a desvanecerse muchos de los motivos que, sin esto, traerían la guerra» (R. ALTAMIRA, 1931: 44). Distinguió los principios que inundaron la vida del TPJI y que estaban marcados por la ambivalencia. Uno, el sentido antiguo del arbitraje -intervención principal de las partes-, contra el «nuevo» principio judicial. Otro, el sentido antiguo de la soberanía -los Estados se quieren comprometer lo menos posible y están siempre dispuestos a interpretar estrictamente- contra el de la supremacía de los derechos que se han querido garantizar

(R. ALTAMIRA, 1987: 179). Altamira quiso encarnar la renovación, recuperar los principios de la cultura jurídica española del siglo XVI, impulsar el desarrollo del derecho internacional siguiendo la metodología que había aprendido de los *institucionistas* españoles, no obstante, el marco internacional, un tanto complejo y hasta hostil, no facilitaron su trabajo.

La defensa entusiasta de la función del PCIJ, la mantuvo y difundió en calidad de Juez Internacional. Más se mostró escéptico en el momento de su creación y desencantado en el momento de repasar su aportación al PCIJ, en los años finales de su vida. Ciertamente, los jueces del TPJI tenían la gran responsabilidad de establecer nuevos principios y de «renovar» el derecho internacional. Cuando hablaba de renovar se refería, de un lado, a la materialización de las nuevas ideas que ya existían en 1921, y de otro, a los hallazgos verdaderamente nuevos que surgieron en la posguerra. Dos necesidades, como él mismo reconoció contradictorias para un correcto funcionamiento del TPJI; primero, la de abrir cauce a un Derecho nuevo, lo más radical o revolucionario que diríamos acerca de esa esfera jurídica que desde 1919 tenía nuevos horizontes y que, en gran parte, vivía de teorías puramente académicas o de *deseos* expresados por ciertos Estados, o partes de la opinión pública. Segundo, la de no asustar a la opinión pública, aún más fuerte en todos los países, que veían con desconfianza –con temor– la sumisión de los Estados a un derecho objetivo que les juzgase en *justicia*, y para ello, era necesario fundamentar sobre la base del

Derecho positivo –compromiso, tratados, etc.– todas sus resoluciones.

Altamira abordó, desde una aproximación amplia, el problema –en aquel momento álgido–, de las relaciones de sistemas-ordenamientos internos y ordenamiento internacional. En dispersas notas manuscritas se preguntó si había realmente una diferencia entre el Derecho nacional y el Derecho internacional, o si lo que sucedía era que se estaba todavía en un momento de evolución en que los Estados nacionales pretendían y hacían valer ante el Derecho de los demás una posición de independencia igual a la que el individuo pretendió en otros momentos de la historia, hasta que el Estado lo dominó y subordinó al respeto del Derecho (R. ALTAMIRA, 1987: 179). Reconoció que había que recorrer un largo camino hasta conseguir que los Estados acatasen las normas de Derecho internacional con similar aceptación a la que mostraban los individuos ante el Derecho de cada país (R. ALTAMIRA, 1987: 179).

Para Altamira, el derecho internacional era distinto del derecho particular de cada nación porque respondía a conceptos, realidades y necesidades distintos de los que jugaban en el Derecho interno. Así, reconoció que en el Derecho interno no había más que un soberano, el Estado, que tenía poder sobre las personas que regía, mientras que en el internacional los sujetos de la relación eran Estados iguales en independencia y soberanía, y a los que no podía obligar sino en virtud de su propia y libre –en teoría, al menos, libre– voluntad de obligarse (R. ALTAMIRA, 1987: 181). Esta idea implícitamente tratada por Altamira en el

caso *Lotus*, y que pasados los años sería recogida y desarrollada por la doctrina, en especial por Jules Basdevant (J. BASDEVANT, 1936: 517 y 518), vino a confirmar la idea de la primacía del derecho internacional sobre las leyes dictadas por los Estados soberanos en los sistemas internos en relación con una misma materia (Opinión disidente, R. Altamira, *Affaire du 'Lotus'*, PCIJ, Series A, no. 10, Leyden, 1927: 96, 97).

Su concepción monista moderada –no suficientemente fundamentada– le condujo a defender la unidad del Derecho público. Altamira mantuvo que el Derecho era una parte de la evolución histórica, dado que tanto el Derecho interno como el Derecho internacional eran en igual grado expresiones de la conciencia jurídica de una época dada. El hombre sólo tenía una conciencia y la humanidad sólo tenía una historia. El Derecho público interno y el Derecho público internacional eran el producto de un mismo medio histórico. Participó de la idea de Boris Mirkine-Güetzevitch, al defender que el principio de la unidad del Derecho público descansaba sobre la unidad de la conciencia jurídica y sobre la unidad empírica de la evolución histórica (B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, 1934: 54).

Este principio de unidad del Derecho, influencia del organismo social propio del krausismo, lo enlazó con el ideal de paz, esto es, con el objetivo de construir la paz a través del Derecho. Este lema, compartido por otros juristas internacionalistas europeos como Schücking o Wehberg, contiene ciertas dosis de idealismo y, hasta de cierta ingenuidad. Sus

ideas eran cercanas a la corriente dominante en el *Institut de Droit International*: un reformismo apoyado en el naturalismo, pero orientado hacia el pragmatismo, una creencia optimista en la armonía de la razón, la paz y la cooperación en el marco de las instituciones internacionales (M. KOSKENNIEMI, 2001: 213).

VI. Epílogo: el derrumbe de los ideales

La complejidad de la figura de Altamira responde, en buena medida, a dos elementos clave. El primero estriba en su condición decimonónica: el hombre del siglo XIX. Altamira corona su formación en esta centuria, y se abre a horizontes muy distintos: América, colonialismo en África, y responde a requerimientos oficiales de gran variedad. En otras palabras, Altamira asume plenamente su condición intelectual dando respuesta a problemas tales como reconducción pacífica de las relaciones de España con América, emancipación de las colonias de ultramar, desarme, justicia o «guerra justa». El segundo reside en la misma longevidad existencial de Altamira y a su constante espíritu de superación y búsqueda de nuevos proyectos. Como otros tantos liberales de su entorno, estuvo reciamente marcado por el desastre de 1898 y vivió hondamente aquella crisis de conciencia nacional. Le siguieron años interminables de las campañas en Marruecos, dos Guerras Mundiales: la guerra europea y la guerra nuclear, y fue testigo de la marcha de camisas negras y pardas tanto en África

(Abisinia) como en Europa (Austria, Checoslovaquia y Polonia), si bien el conflicto que más le afectó fue la guerra civil española.

En 1936, comenzó la etapa de derrumbe de sus ideales, de crisis y desencuentros. Tras años de intensa dedicación a actividades internacionales, Altamira vivió con gran angustia y crudeza las consecuencias internacionales de la guerra española: la lucha de las ideologías y el fracaso de la idea de solidaridad internacional. En sus notas privadas y, en entrevistas a periódicos americanos, una vez alejado de Europa, reconoció que para él la guerra civil y mundial eran una misma guerra en la que estaban en juego los valores supremos de la democracia, en las que las naciones que representaban esos valores se enfrentaban al asalto de las naciones dominadas por el fascismo. No comprendió, en su totalidad, la complejidad de la situación republicana, abominó de su desorganización y de sus excesos, y se desesperó, al mismo tiempo, con la pretendida neutralidad del Comité de No Intervención que abandonó en manos de sus enemigos al gobierno de la República, por utilizar sus mismas palabras, a la *España agredida*.

Altamira no escribió artículos, ni libros en los que profundizara acerca de los principios o funciones del derecho internacional. Ni reflexionó acerca de los conceptos que constantemente manejaba: Derecho, justicia, o paz. Tan sólo, en una serie de dispersas notas manuscritas y opiniones disidentes, encontramos ideas aisladas en torno a qué entendía por justicia –desde una idea abs-

tracta– o cómo contemplaba las relaciones entre el derecho internacional y los derechos internos, o qué pensaba sobre la naturaleza del derecho internacional.

Su excepcionalidad reside, sobre todo, en que participó en la configuración de un «nuevo orden» internacional -la creación del derecho internacional post-clásico. Altamira reflexionó sobre la organización de la sociedad internacional como un único espacio social en torno a una serie de estructuras permanentes que sirvieron de asidero al actual entramado de organizaciones, tribunales y tratados internacionales. Al mismo tiempo que consiguió introducir en el Estatuto del TPJI, entre las fuentes del derecho internacional, los principios generales del Derecho reconocidos por las «naciones civilizadas», entre los que se encontraban los principios de la cultura jurídica española del siglo XVI: universalismo, cooperación, justicia y «guerra justa».

El gran logro de Altamira y el resto de autores de su generación reside en la creación de un lenguaje que excede al marco del Estado-nación. Conceptos tales como pacifismo, emancipación universal, solidaridad, justicia, «guerra justa», derechos humanos, paz o progreso social se instalaron en el sistema internacional por la labor desarrollada, entre otros internacionalistas, por Altamira.

Altamira y el resto de «discretos civilizadores» se erigieron en representantes de la «conciencia jurídica del mundo civilizado». Con su trabajo se comenzó a fomentar la necesidad de que existiera una cierta conciencia profesional de Juez Internacional, y presentó los usos prácticos de dicha profesión como cientifi-

cos y beneficiosos para los derechos de las naciones.

El sistema internacional heredado de los internacionalistas del período de entreguerras, entre los que se encuentra Altamira, es un sistema de geometría variable, esto es, que frente a la existencia de un conjunto de obligaciones mínimas uniformes para todos los Estados permite que cada uno de ellos se vincule con mayor intensidad con todos los demás miembros de la sociedad o con grupos reducidos de la misma, para mejor satisfacción de sus intereses y necesidades. Igualmente, es un sistema en la búsqueda de su plenitud o inacabado. Fundamentalmente, dispositivo: la persistencia de la soberanía estatal como fundamento básico del derecho internacional hace que la naturaleza esencial de sus normas sea de naturaleza básicamente dispositiva. Finalmente, es un sistema no coercitivo. El derecho internacional es fruto de la voluntad de los sujetos que lo modelan: los Estados. Los Estados deberían ser la expresión de la voluntad de los seres humanos y los pueblos que los constituyen.

La recuperación de su pensamiento y su legado nos ayuda a arrojar nueva luz sobre la genealogía histórica de los ejes esenciales de la política exterior de España. A esta tarea le anima, a su vez, la consciencia del poder de influencia que a éstas asiste en el diseño abierto a los retos del siglo XXI de una política jurídica exterior que responda a los niveles de exigencia y control democrático de la ciudadanía española.

Estudios de R. Altamira

ALTAMIRA, R., *La guerra actual y la opinión española*, Barcelona, Araluce, 1915.

ALTAMIRA, R., *Filosofía de la historia y Teoría de la civilización*, Madrid, Ediciones de La Lectura, 1916.

ALTAMIRA, R., *El proceso ideológico del proyecto de Tribunal de Justicia Internacional*, Madrid, 1921.

ALTAMIRA, R., *Ideario Político*, Valencia, 1921.

ALTAMIRA, R., *La nueva literatura pacifista. El Clerembault de Romain Rolland*, Conferencia pronunciada por Altamira el 19 de febrero de 1921 en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, ed. Reus, 1921.

ALTAMIRA, R., *La Sociedad de Naciones y el Tribunal Permanente de Justicia Internacional*, Madrid, 1931.

ALTAMIRA, R., *Manual de investigación de la historia del derecho indiano*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1948.

ALTAMIRA, R., *Proceso histórico de la historiografía humana*, México, Colegio de México, 1948.

ALTAMIRA, R., *Notas manuscritas compiladas en Rafael Altamira, 1866-1951*, Instituto de Estudios «Juan Gil-Albert», Alicante, 1987.

Apunte Bibliográfico

ARENAL, C., *Ensayo sobre el derecho de gentes*, con introducción de G. de Azcárate, Madrid, Reus, 2002.

BECKER LORCA, A., «International Law in Latin America or Latin American International Law? Rise, Fall, and Retrieval of a Tradition of Legal Thinking and Political Imagination», *Harvard International Law Journal*, 2006, vol. 47, pp. 283-310.

BROWN SCOTT, J., *The Project of a Permanent Court of International Justice and Resolutions of the Advisory Committee of Jurist*, Washington DC, 1920.

CARRILLO SALCEDO, J.A., «Las relaciones exteriores de España. (Del desastre de 1898 al desastre de 1921)», *Historia Social de España del siglo XX*, Madrid, 1967, pp. 355 – 372.

DEL ARENAL, C., «El estudio de las relaciones internacionales en la España del siglo XIX», *Revista de Política Internacional*, 1979, pp. 7 -38.

DUGUIT, L., *L'État, le droit objectif et la loi positive*, 1901.

FACHIRI, A. P. *The Permanent Court of International Justice: Its Constitution, Procedure and Work*, Londres, 1932.

FERNÁNDEZ ROZAS, J.C. y ANDRÉS SÁENZ DE SANTA MARÍA, P., «La aportación de la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo al progreso del derecho internacional», en CORONAS GONZÁLEZ, J.M. (coord.), *Historia de la Facultad de Derecho (1608-2008)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2010, pp. 496 – 528.

GESTOSO Y ACOSTA, *Curso de derecho internacional público e Historia de los tratados*, 2ª ed., vol. I, 1097.

GONZÁLEZ CAMPOS, J., MESA GARRIDO, R. y PECOURT GARCÍA, E., «Notas para la historia del pensamiento internacionalista español: Aniceto Sela y

Sampil (1863 – 1935)», *REDI*, 1984, pp. 561- 583.

HUDSON, M.O., «The election of members of the Permanent Court of International Justice», *AJIL*, 1930, vol. 40, p. 721 – 742.

JIMÉNEZ LANDI, A., *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, Madrid, Ed. Complutense, D.L., 4 Vols, 1996.

KOSKENNIEMI, M., *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870 – 1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (Spanish translation: *El discreto civilizador de las naciones. El auge y la caída del derecho internacional 1870 – 1960*, Editorial Ciudad Argentina, 2005).

MIRKINE-GUETZÉVITCH, B., *Modernas tendencias del Derecho constitucional*, Madrid, Reus, 1934.

MORGENTHAU, H., «Positivisme mal compris et Théorie réaliste du droit international», *Colección de estudios históricos, jurídicos, pedagógicos y literarios. Mélanges Altamira*, 1936, pp. 446 et al.

OLIVART, Marqués de, *Manual Derecho internacional público*, 4ª ed, tomo I, Madrid, 1903.

PÉREZ MONTERO, J., «Internacionalistas Asturianos», *Libro del Bicentenario del Ilustre Colegio de Abogados de Oviedo*, Oviedo, 1975.

RAPPARD, W.E., «Small States in the League of Nations», *Problems of Peace*, 9ª Series, 1934, Londres, 1935, pp. 49- 51.

RIQUELME, *Derecho internacional de España*, Madrid, 1849, pp. 25 y 26.

SALAVERT FAVIANI, V. y SUÁREZ CORTINA, M. (eds.), *El regeneracionismo en*

España. Política, educación, ciencia y sociedad, Valencia, Universitat de Valencia, 2007.

SELA Y SAMPIL, A., *Lecciones de la Extensión Universitaria de Gijón*, 1903.

SPIERMANN, O., *International Legal Argument in the Permanent Court of International Justice. The Rise of the International Judiciary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

TASSITCH, G.D., «La conscience juridique internationale», *RCADI*, 1938, Vol. 65, pp. 305 – 394.

TORRES CAMPOS, M., *Elementos de derecho internacional público*, Madrid, 1890.

TUÑÓN DE LARA, M., *Medio siglo de cultura española, 1885 – 1936*, Barcelona, Bruguera, 1982.

TRUYOL Y SERRA, A., «Don Antonio de Luna y García (1901 – 1967)», *Revista Española de Derecho internacional*, 1968.

Notas

(*) Este trabajo se realiza en el marco del Proyecto de Investigación *El pensamiento ius internacionalista español en el siglo XX. Historia del derecho internacional en España, Europa y América, 1914-1953*. Ministerio de Ciencia e Innovación, DER2010-16350, 2010-2012.

¹ De su primera obra metodológica, *La enseñanza de la Historia*, se cita la segunda edición, Madrid, 1895. *De las cuestiones modernas de Historia*, se utiliza la versión de 1935, salvo los trabajos que sólo figuran en la primera de 1904. Sobre derecho indiano, publicó un valioso libro metodológico: *Técnica de investigación en la Historia del Derecho Indiano*, 1939 (reed. 1948).

² Su tesis doctoral, la *Historia de la Propiedad comunal*, escrita en 1887 y publicada en 1890, es una investigación de tema histórico-jurídico, tema que estaba de moda entre ciertos círculos político-universitarios a la cabeza de los cuales se encontraban Costa y Azcárate.

³ A mitad de las sesiones del Comité de Juriconsultos, Clovis Bevilacqua dejó de participar y fue sustituido por Fernández, juriconsulto brasileño.

⁴ Advisory Committee of Jurists, *Procès-verbaux of the Proceedings of the Committee*, The Hague, July 20th 1920, p. 612, disponibles en <http://www.worldcourts.com/pcij/eng/documents/1920.07.24_proces_verbaux/1920.07.04_proces_verbaux.htm>.

⁵ *Annuaire de l'IDI*, 1931, pp. xii-xxiv.

INMIGRACIÓN, FENÓMENO DE MILES DE FACETAS: ENFOQUE PARA UNA SANA CONVIVENCIA

IMMIGRATION, A MULTIFACETED PHENOMENON: AN APPROACH ORIENTED TO FOSTER A HEALTHY CO-EXISTENCE

Dondomè-ib-lè Michel Ange Kambire Somda
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
e.mail: makamsom@upo.es

Recibido: julio de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

Palabras clave: Movimientos migratorios, economía mundial, globalización mundial, competitividad, modelo neoliberal y profunda transformación.

Keywords: Migratory movements, world economy, world globalization, competitiveness, neoliberal model and deep transformation.

Resumen: A partir de los años 80 se inicia una profunda transformación de la economía mundial, y aparece un proceso de globalización económica basado en la extensión planetaria del comercio libre y en definir el principio de la competitividad como motor del desarrollo. Es cierto que este modelo neoliberal ha estimado límites hasta ahora no conocidos el intercambio del capital, bienes e información. Sin embargo, este desorden económico internacional se está desarrollando sobre un espacio planetario de enormes diferencias estructurales, sobre las que se imponen formas globales de organización social, económica y cultural que están resultando gravemente injustas, según demuestra la realidad. Por ello los diferentes movimientos de migraciones de trabajadores, refugiados y desplazados es una consecuencia clara de este modelo de desarrollo.

Abstract: From the 80s there begins a deep transformation of the world economy, and there appears a process of economic globalization based on the planetary extension of the free trade and in defining the beginning of the competitiveness as motive of development. It is true that this neoliberal model has estimated up to limits till now not known the exchange of the capital, goods and information. Nevertheless, this economic international disorder is developing on a planetary space of enormous structural differences, on which there are imposed global forms of social, economic and cultural organization that are turning out to be seriously unjust, as the reality demonstrates. For it the different movements of workers' migrations, refugee and displaced it is a consequence.

1. Definición

Inmigración y emigración, son dos términos que por su convergencia parecen tener el mismo sentido pero en la divergencia uno como otro tiene un sentido bien diferente. Ahora bien, vamos a ver lo que cada uno significa. En ambos, encontramos una acción y efecto de inmigrar y la llegada de extranjeros con objeto de establecerse en un país.

La diferencia principal entre la *emigración* y la *inmigración* sólo consiste en que el primer término se da a las personas que salen de un país y el segundo a las personas que entran en otro país. Así, a parte de lo expuesto acerca de *emigración* sólo nos pertenece examinar la acción de los gobiernos de los países que reciben los inmigrantes.

Si la *inmigración* toma únicamente el aspecto de turismo, hay algunos países que la miran con muy buenos ojos, y esta es el caso de Italia y Francia, que obtienen con ella ganancias por centenares de millones. Pero, en cambio, aumenta cada día las dificultades que oponen los gobiernos de Estados en permitir la *inmigración* de obreros. Existe en ella el peligro de exceso de trabajadores, motivando una depreciación en jornales, y esta ha sido la razón de las limitaciones. Incluso cuando la inmigración es favorable a un país en falta de manos de obra, caso actual de Francia, existen problemas políticos, morales y sociales de mucha importancia. Lo que en los Estados Unidos es un problema de raza, la enemistad secular de los blancos, los negros y los amarillos, en Europa es un problema de religión y de

costumbres. Los emigrados e inmigrados no encuentran muchas veces el ambiente social que les es indispensable, y esta falta de adaptación determina que los obreros extranjeros, repartirlos en países y colocarlos, según sus aptitudes, en las regiones más indicadas. En Inglaterra no puede ser admitido ningún extranjero sin hallar antes ocupación y sin autorización del Ministerio de Trabajo, y debe inscribirse en un registro especial. En los Estados Unidos se aplica rigurosamente la Ley sobre la inmigración, señalándose cada año el número de emigrantes de cada país que pueden ser admitidos, restringiéndose cada vez más el contingente señalado. Como se da, a menudo, el caso de que por haberse rebasado en el número de inmigrado, parece que hay tendencia a autorizar su entrada, prescindiendo del contingente señalado. Se ha publicado un derecho para inspeccionar la inmigración aérea.

2. La naturaleza del fenómeno migratorio

2.1. Elemento estructural del sistema económico

El fenómeno migratorio no es nuevo en la historia humana, pero en cada época adopta nuevas formas y caminos. Actualmente, la inmigración está unida de manera estructural a **la economía de libre mercado**, aunque no podemos olvidar las inmigraciones provocadas por regímenes políticos dictatoriales y por ciertas estructuras culturales y sociales de los pueblos. Las migraciones moder-

nas tienen sus raíces en el mismo sistema económico dominante. No son un fenómeno coyuntural o pasajero. Por eso, no parece fácil que se puede prescindir de ellas en la estructura de los sistemas productivos actuales.

Es decir, que los procesos de internacionalización y concentración espacial del capital en determinadas áreas geográficas, unidos a los procesos de dominación económica y de mantenimiento del subdesarrollo en otras, favorecen las migraciones de la fuerza de trabajo al servicio de las exigencias del desarrollo de los países industriales.

2.2. Al servicio de la coyuntura económica

Se puede afirmar que en Europa las migraciones se han venido concibiendo y tratando en primer lugar como un sistema general de aprovisionamiento de la obra necesaria para el desarrollo económico en la reconstrucción europea tras la II Guerra Mundial y, posteriormente, orientado el flujo migratorio hacia el sector terciario. Mano de obra, pues, al servicio de la coyuntura económica.

«A pesar de la existencia de altas tasas de desempleo, la configuración y fragmentación del mercado de trabajo provoca que existan» ‘nichos laborales’ que, por su precariedad, informalidad o naturaleza de la prestación, serán rechazados por los trabajadores nacionales y, en cambio, resultaran atractivos para nuevos inmigrantes. Su presencia, en un mercado caracterizado por rigideces estructurales, introduce un factor de flexibilidad y representa una aportación, des-

*de el punto de vista productivo, nada despreciable».*¹

Esta concepción de la inmigración no es exclusiva de España, de manera que puede encontrarse perfectamente reflejada en los discursos políticos actuales y en muchas publicaciones de sectores de interesados. Por ejemplo:

«La inmigración es un medio de crear una cierta distensión sobre el mercado de empleo y de resistir a la presión social» (Georges POMPIDOU).

«La misma inmigración clandestina no es inútil ya que, si nos atuviéramos a la aplicación estricta de los reglamentos y acuerdos internacionales, tal vez nos faltara mano de obra» (Debate Asamblea nacional. Francia).

*«La presencia de esta inmigración imprime agilidad a nuestra economía, al tratarse de gentes sin estabilidad, dispuestos a cambiar de ocupación, de región y, si llega el caso, a convertirse en parados indemnizados. La inmigración es también útil en la medida en que permite que nuestro país economice una parte de los gastos de capacidad (que corren en cargo del país de origen) y el regular mejor las cargas de la nación: por vía de prestaciones» (La Nueva Fábrica, Seminario patronal francés)*².

Sin embargo son muchos los que culpan a los inmigrantes del paro existente en los países de la UE. Ésta es una apreciación muy simplista y, además es falsa. Que pueden coexistir un alto índice de paro y al mismo tiempo un determinado porcentaje de empleo para los inmigrantes extranjeros se explica:

- Por la reestructuración del mercado de trabajo en función de la precarie-

dad de los empleos. Todos los estudios que han realizado para ver la posibilidad de sustituir a los inmigrantes por los autónomos han concluido que hay muy poco margen para tal sustitución. Es decir, que los inmigrantes realizan aquellos trabajos que los del país ya no quieren hacer.

- Por el carácter no homogéneo del mercado de trabajo y la necesidad de poder disponer de un relativo excedente de mano de obra diferenciada en cuanto a sectores de producción, profesiones, calificaciones, sectores de actividad, niveles de empleo, etc.
- Por la disminución de la mano de obra local, que hace necesario recurrir a los trabajadores extranjeros. En general, en los países desarrollados, y concretamente en la UE, el mercado laboral tiende a contraerse y disminuir por agotamiento de la mano de obra agrícola, por el envejecimiento de la población activa y por la emigración de profesionales cualificados hacia zonas de inversión en el mundo.

Así pues, los inmigrantes no están únicamente porque ellos tengan necesidad, sino también porque Europa los necesita. Sin olvidar que incluso la necesidad de ir a trabajar en Europa nace de la dependencia de los países del Sur y de su progresivo empobrecimiento provocados por los propios intereses comerciales y geopolíticos europeos.

3.3. Las causas de las migraciones

Los mecanismos que ponen en marcha las migraciones, alimentadas por la concentración de la riqueza y de los medios de producción en determinadas áreas geográficas son:

Económicos: deseos de lograr mejor empleo y mayores ingresos.

Culturales: disfrutar de más oportunidades de educación y de promoción.

De bienestar social: buscar mayores posibilidades de vivir mejor y disponer de mejores servicios.

Pero lo que sucede es que estos mecanismos, una vez puestos en marcha, continúan ejerciendo su función impulsora de la inmigración, independientemente de que la coyuntura económica sea de expansión o de crisis.

2.4. Movimientos de población

Las migraciones se planifican con una racionalidad meramente económica en función del crecimiento económico y de la realización rápida de beneficios. Raramente se tiene en cuenta el costo humano que suponen para quienes se ven forzados a abandonar su pueblo, su familia y su cultura, y menos dan se piensan en eliminar las causas profundas que provocan las injustas desigualdades entre países enriquecidos y empobrecidos.

«Se olvida a menudo que las migraciones son la mayor parte de las veces un pujante factor de desarrollo, no solamente para los mismos inmigrantes, sino también para los países y sociedades que los acogen, y algunas veces para los países de origen. Desde el punto de vista económico, las migraciones pueden ser un medio de repartir más eficazmente entre las regiones y los países el factor de producción y de consumo, esencial que es la mano de obra, contribuyendo así a alimentar y a reforzar el desarrollo y el cre-

cimiento económicos. Resaltando que el mismo del modo la movilidad de mano de obra es a menudo un medio para operar las transferencias tecnológicas, se comprenderá el papel esencial jugado por el fenómeno migratorio en cuanto motor histórico del desarrollo» (Bernard Wood³).

En general, se define al inmigrante como trabajador manual, sin calificación profesional, que ocupa un puesto de trabajo duro y mal pagado, un empleo precario y temporal. Como un trabajador aislado, sin familia, destinado a regresar a su país; como un trabajador extranjero que, por ser extranjero, no disfruta del derecho al trabajo, ni tiene todos los derechos públicos, ni se busca su integración social.

Con sus políticas limitadas respecto al derecho a vivir en familia, a la residencia permanente, a obtener la nacionalidad y con sus resistencias a regularizar a cuantos están «sin papeles», es evidente que los países de la EU han optado formalmente por oponerse a la inmigración y por considerarla como simple movimiento económico y no como movimiento de población.

3. Fenómeno permanente

Concebida la migración como algo transitorio al servicio de la coyuntura económica, sin embargo se ha convertido en un *fenómeno permanente*. A pesar de las políticas restrictivas y de control de la UE, la inmigración ha ido asentándose en todos los países europeos gracias al aumento de la reagrupación familiar, por los matrimonios entre inmi-

grantes y matrimonios mixtos, la obtención de la nacionalidad del país de residencia, por los permisos de residencia y de trabajo por tiempo ilimitado, etc.

La inmigración en España se presenta también, no como un fenómeno pasajero y temporal, sino como una permanencia a largo plazo. Aunque la mayoría tiene el proyecto de retornar, lo cierto es que terminan por instalarse definitivamente. Una permanencia que supone un costo social y un costo cultural de integración en la sociedad europea a tener en cuenta. Los inmigrantes se han convertido económica y socialmente en unos *interlocutores necesarios* para el diseño de las políticas de integración. Un camino de futuro debe ser cómo lograr que se contemplen a los inmigrantes no como trabajadores extranjeros con derechos limitados, sino como *ciudadanos y trabajadores de pleno derecho*.

4. Aspectos positivos de la inmigración

4.1. La inmigración es una posibilidad, no un problema

Casi siempre se habla, se escribe, se legisla y se actúa mirando a la *inmigración* como fuente de problemas de todo tipo. Se habla de la «*invasión tercermundista*» y de masas hambrientas dispuestas a saltar sobre el bienestar europeo. Sin embargo, es posible contemplar la *inmigración* desde otras perspectivas mucho más integrales y positivas.

4.1.1. La inmigración es un hecho social total

Es decir, que actúa sobre todos los elementos que componen el cuerpo social. No trata únicamente de la dimensión laboral, de los movimientos del mercado de mano de obra. Ya no es como antes. Ahora crecen los flujos migratorios que pretenden instalarse en el número de inmigrantes de clase media, cuadros técnicos, estudiantes, etc. No es sólo una cuestión laboral, sino que también repercute en la enseñanza, la vivienda, la cultura, la identidad de los colectivos, la convivencia, el concepto de democracia, la vigencia de los derechos humanos, etc. Por lo tanto, no se pueden ofrecer respuestas y medidas unilaterales o simplistas de corte policial o de mero control de fronteras.

4.1.2. La inmigración es un hecho de dimensiones planetarias

Más de 120 millones de personas se mueven en estos flujos por todo el mundo. Son movimientos más de Sur a Sur que de Sur a Norte, como, según el tópico, siempre repiten algunos hablando de la lenta pero imparable «invasión» de Europa por los hambrientos del Tercer Mundo. Se dicen que la barca europea se puede hundir si se sube más gente y que cada país debe cerrar y vigilar bien sus fronteras. Sin embargo, la realidad es que la UE incluyendo las migraciones tiernas «soporta solamente el 15% del total de población inmigrante del planeta».

Decir que la *inmigración* supone una grave amenaza para el espacio vital euro-

peo es desconocer la realidad de que la *inmigración* está integrada hoy en una globalización de la economía al nivel mundial. Vivimos en una gran paradoja o contradicción: hay un sistema cerrado para el trabajo y abierto para el capital. Para explotar mejor la «mercancía trabajo» se utiliza el trabajo no declarado o clandestino de la llamada *economía sumergida*, donde la *inmigración* juega una importante función: trabajadores baratos, desprotegidos y dispuestos a ir de un lugar a otro, allí donde ubiquen el trabajo los dueños del capital, allí donde las condiciones sean más ventajosas para estos últimos. Es una forma de esclavitud: los inmigrantes son utilizados para realizar aquellos trabajos que los autóctonos no quieren hacer por las condiciones leoninas que imponen los empresarios y las multinacionales.

A partir de la década de los 80 se inicia una profunda transformación de la economía mundial, y aparece un proceso de globalización económica basado en la extensión planetaria del comercio libre y en definir el principio de la competitividad como motor del desarrollo. Es cierto que este modelo neoliberal ha estimado hasta límites hasta ahora no conocidos el intercambio del capital, bienes e información (la aldea global, o mejor, el mercado global).

Sin embargo, este desorden económico internacional se está desarrollando sobre un espacio planetario de enormes diferencias estructurales, sobre las que se imponen formas globales de organización social, económica y cultural que están resultando gravemente injustas, según demuestra la realidad. Por eso,

el actual movimiento mundial de trabajadores, refugiados y desplazados es una consecuencia clara de este modelo de desarrollo.

4.2. Los aportes positivos de la inmigración

En general, tanto en los medios de comunicación como en la opinión de la gente, existe una imagen muy negativa de los inmigrantes: «son competidores y fuente de problemas y lo mejor es que no vengan o que se vayan». A veces, cuando los europeos intentan sensibilizar a los suyos y hacer comprender a otros el tema de la inmigración, suelen usar argumentos tales como: «nosotros también fuimos emigrantes»... «ay que ser solidarios y respetar los derechos humanos»... «el mundo es para todos»... «explotamos al sur y nos aprovechamos de sus materias primas; por eso, debemos acoger a los inmigrantes que escapan de hambre que nosotros provocamos», etc.

Se trata casi siempre de recurrir a la Moral y a la Ética. Eso está bien, pero tales argumentos calan en ciertos oyentes. La clave estaría, además, en hacer descubrir la aportación de los inmigrantes. ¿Qué aportan a Europa? ¿Qué traen consigo? ¿Qué tienen de positivo?... Siendo conscientes de que ciertos argumentos tienen cierta dosis de cinismo, *verbigracia*:

4.2.1. Nuestras sociedades envejecen y la inmigración rejuvenece a la población

Aportando personas jóvenes a países con bajo crecimiento demográfico como,

por ejemplo, España que tiene un índice de 0,3 hijos y que en el plazo de veinte años, perderá nueve millones de habitantes. Como indica esta **noticia de prensa**:

«Italia necesita más de emigrantes para sostener su economía». El contable general del Estado ha declarado que en los próximos 50 años Italia necesitará al menos 50.000 emigrantes cada año para equilibrar las cotizaciones a la Seguridad Social y el PIB. En efecto, si se mantiene la actual tasa de fertilización, el año 2044 Italia pasará de 54 millones de habitantes actuales a sólo 44 millones, con una tasa elevada de envejecimiento el 11% de la población tendrá más de 80 años.

En un informe reciente del BBVA calculaba en 90.000 el número de trabajadores extranjeros que tendrán que incorporarse al mercado laboral español cada año de aquí al 2010 para mantener la actual tasa de población activa. Una disminución de la misma podría plantear problemas de desequilibrio entre activos y pasivos, especialmente si se mantiene el bajo Índice de natalidad de los últimos años a la vez que aumente la esperanza de vida.⁴ (EL País, 27-8-98).

4.2.2. Los inmigrantes contribuyen a sostener sectores productivos en crisis

Son creadores de riqueza y factores de desarrollo para el sistema productivo: agrícola, servicio doméstico, comercio, etc. ¿Por qué llamarlos trabajos marginales si siguen siendo necesarios? Se trataría de dignificarlos con condiciones laborales dignas. Por ejemplo: ¿Cuántas

mujeres «modernas» pueden ejercer una profesión fuera de su casa porque en su hogar hay una mujer inmigrante que hace el servicio doméstico y cuida de los niños?... ¿Cuántos ancianos tienen compañía y cuidado porque hay una persona inmigrante a su cuidado? ¿Cuántos hijos están despreocupados porque del cuidado de sus padres ancianos y pueden irse a trabajar porque en casa se ha quedado una inmigrante con ellos?... ¿Por qué no rehabilitar a estos trabajadores y darles «consideración social», además de todos los derechos laborales, si es verdad, que los europeos siguen necesitando que alguien los realice?...

4.2.3. Los inmigrantes suponen un ahorro importante para el país de llegada,

Puesto que éste no ha invertido nada ni en su desarrollo, ni en su formación profesional. Es mano de obra adulta y dispuesta para el trabajo, cualificada o no. Por ejemplo: en 1987 casi una tercera parte de los profesionales cualificados africanos vivían en Europa. Entre 1985 y 1990 África perdió unos 60.000 titulados de nivel medio y alto. En 1987 Sudán perdió por emigración el 17% de sus médicos, el 20% de sus profesores universitarios y el 30% de sus ingenieros. En Ghana, el 60% de sus médicos están en el extranjero. Hay que romper, pues, con la imagen del inmigrante como gente poco cualificada, pobre y marginal.

4.2.4. Los inmigrantes son trabajadores y profesionales

Que crean riqueza tanto aquí como en su país de origen. Recordamos que los

años 60 y 70, la emigración exterior fue un apoyo fundamental para el desarrollo español, pues las remesas de divisas de los inmigrantes suponían alrededor del 3% del PIB y del 15% de la formación bruta de capital. Por otra parte, esta emigración exterior fue una manera de exponer desempleo y gracias a ella la tasa de paro era solamente del 1% al final del período de los setenta.

Y eso mismo sucediendo actualmente. Por ejemplo, en 1993 los emigrantes marroquíes en Europa habrán enviado a su país unos 175.000 millones de pesetas, lo que equivale al 23% de los ingresos corrientes de Marruecos y supone el doble de los ingresos de ese país en turismo o en fosfatos en dicho año. En los 80 estas divisas de inmigrantes ya habrán servido para cubrir entre el 20% y el 40% de las importaciones totales de Marruecos.

¿No se dice que hay que ayudar al desarrollo de los países empobrecidos? Pues he aquí una forma mucho más racional y digna que otro tipo de ayudas humanitarias o de cooperación. La inmigración es una forma de desarrollo, como decíamos antes. Después del petróleo, las remesas de divisas de los inmigrantes son el ingreso más importante en todo el mundo, más que los créditos FAD (Fondo de Ayuda al Desarrollo).

4.2.5. Los inmigrantes son productores, consumidores y contribuyentes

No son parásitos, ladrones, ni delincuentes. No «rebajan» el nivel de bienestar europeo, sino que cooperan a mantenerlo.

4.2.5.1. *Son productores*: trabajan, son pequeños empresarios autónomos (por ejemplo, en el centro de Madrid se han abierto más de 300 pequeños comercios por inmigrantes), dan empleo a otros, son personas cualificadas profesionalmente, etc.

4.2.5.2. *Son consumidores*: fiscalmente son fundamentales y hasta «salvadores» (como veíamos antes en el caso de Italia), pues tienen un efecto saludable en países envejecidos. Los inmigrantes pagan sus impuestos (de lo contrario les retiran el permiso de residencia) y no reciben mucho a cambio.

4.2.5.3. *Socialmente*, la inmigración pone sobre la mesa un tema muy importante: avanzar y profundizar en el concepto de ciudadanía europea. Es un hecho que los inmigrantes no somos ciudadanos de pleno derecho. Ahora Europa tiene la oportunidad de construir una ciudadanía más global, más plena y mejor que los conceptos anteriores. Conceder la ciudadanía a cuantos residen en un país sería un gran gesto de salud social. He aquí uno de los puntos débiles de la democracia: **limitar determinados derechos únicamente a los nacionales y excluir a los demás.**

Es preciso ir configurando un nuevo concepto de ciudadanía, que incorpore a su código de garantías el derecho de minorías. Esto nos obliga a revisar y volver a formar tanto nuestros conceptos de vida como los jurídicos. Es decir, se ha de producir una modificación de las estructuras legales e incluso una rela-

tivización de la cultura europea y de algunos de los considerados hasta ahora pilares de la identidad también europea. En la historia de Europa se tardó mucho tiempo en alcanzar el estatuto de ciudadanía por y de las mujeres. ¿Cuánto tiempo estarán excluidos de dicho estatuto los extranjeros inmi-grantes?

4.2.5.4. *Culturalmente*, la inmigración diversifica y enriquece a la cultura del país de llegada. La diferencia es siempre enriquecedora porque, aunque el cruce es fuente de conflictos, es también fuerza de avance. La diversidad cultural es positiva porque evita los riesgos de la homogeneización: lo que se cree puro conduce al fascismo y al imperialismo, a la imposición. La diversidad es positiva también porque la cultura es algo creativo: a más cultura, más soluciones, más ideas, más alternativas. Las migraciones aportan mucho en plan cultural, artístico y literario. Por ejemplo, ¿qué sería de tantas y tantas manifestaciones culturales, artísticas, deportivas, literarias, etc. si se excluye a las personas extranjeras?...

Las personas inmigrantes enriquecen y complementan a los europeos con sus propios valores culturales. Algunos de estos valores estaban presentes en la propia cultura europea y los van perdiendo por culpa de la uniformidad que les impone la modernidad, la sociedad de consumo y la exigencia tecnicista, que les van haciendo necesitar y comprar todos lo mismo en todo el mundo.

Cuando los europeos se ponen en relación abierta con los inmigrantes reciben de ellos valores tan fundamentales

como: el sentido de la familia, el respeto a los ancianos, la solidaridad y la hospitalidad que se da entre ellos, el sentido religioso que abarca toda la vida, el poco, el amor a sus raíces, el sacrificio y el esfuerzo por los suyos, etc.

¿No haría falta a los europeos recuperar algunas dimensiones de estos valores que ya están perdiendo o están a punto de olvidarlos por completo?... ¿No habrían dejado algo importante en el camino de la «modernidad» y tendrán que volver a buscarlo?... ¿Tan orgullosos y satisfechos se sientan con su propia civilización?...

Es una posibilidad de un camino inexplorado que se nos ofrece: la interculturalidad. Esta la entenderemos como *la capacidad de saber leerse dentro de un conjunto*. Porque cada cultura es como una sílaba de la palabra total.

Ninguna por sí sola es capaz de dar una explicación definitiva, pues cada una es como una provincia, pero no puede pretender ser el mundo entero. Los pueblos cerrados no tienen futuro. Abrirse tampoco es fácil. A lo más que se llega hoy es al *sincretismo cultural*, o sea, a una mezcla confusa de todo, sin coherencia y muy superficial.

Para que exista verdadera **interculturalidad** es necesaria la **reciprocidad**, reconocer y aceptar el valor de la parte del otro. Una auténtica interculturalidad nos debería llevar hacia una gran meta: **Unir sin confundir y distinguir sin separar**.⁵

«*Esas gentes eran a pesar de todo una solución*» dice Cavafy hablando de los bárbaros cuando fueron infiltrándose por

las fronteras del imperio romano. Los inmigrantes son, a pesar de todo, una parte de la solución. Por proximidad, por interpelación mutua y por comunidad de destino, los autóctonos y los inmigrados estamos llamados a tomar conciencia de que ha llagado el tiempo de inventar una nueva manera de ver y de verse. Trabajar la mirada es trabajar los hábitos, los prejuicios, los típicos, los modos de pensamiento, los estereotipos. Es trabajar para transformar la diferencia en riqueza y caminar así hacia un porvenir capaz de un equilibrio social nuevo entre identidad y alteridad, entre yo y tú, entre nosotros y los otros.

Para una lectura seguida y con el objetivo de entender mejor la inmigración y sus corolarios a continuación el autor agrega un artículo anexo al respecto.

5. Conceptos de racismo y xenofobia dentro de la realidad migratoria con el fin de «Unir sin confundir, distinguir sin separar»

El apartado de enlace que nos toca tratar irá repleto de definiciones y el criterio que, según la mayoría de la gente, guía parte de nuestras actuaciones en las relaciones intergrupales, respecto al término «raza», tan discutido, factor de categorización social en diversos contextos sociales con su correspondiente carga valorativa.

No ignoramos que en la actualidad el término raza genera polémica y es tan

controvertido, sin embargo la trataremos desde la percepción de diferencias de valor entre grupos, como factor determinante para explicar cualquier proceso en las relaciones intergrupales en la sociedad.

En esta línea estriba la afirmación de Levis-Strauss (1983) de que

«son las formas de cultura adoptadas aquí y allí por los hombres, sus estilos de vida, tal como han prevalecido en el pasado o siguen prevaleciendo en el presente, los que determinan en una medida muy amplia el ritmo de su evolución biológica y su orientación. Más que preguntar si la cultura es o no una función de la raza, nosotros descubrimos que la raza o lo que generalmente se entiende por tal es una función, entre otras muchas, de la cultura»⁶.

5.1. Delimitación de conceptos

Estado de la cuestión:

Rompiendo con los estereotipos, prejuicios y los tópicos se puede llegar a una convivencia enriquecedora y a una **integración** sin demasiados choques.

5.1.1. La integración

Incorporación de los elementos étnicos o religiosos dispares de una determinada población a una sociedad uniforme que proporciona igualdad de oportunidades a todos sus miembros. En este tipo de sociedad a ningún miembro se le podrá negar en limitar por razón de sexo, raza, religión o nacionalidad su derecho a recibir educación, acceder a instalaciones públicas o privadas, solicitar un empleo o poseer una propiedad.

Prejuicio, juicio u opinión preconcebida y arbitraria que tiene por objeto a un apersona o a un grupo y puede ser de naturaleza favorable o adversa. Actualmente este término indica, en la mayoría de los casos, una actitud desfavorable hostil hacia personas que pertenecen a un grupo social o étnico diferente. La característica diferenciadora de un prejuicio es que se basa en estereotipos relativos al grupo contra el que va dirigido.

En historia abundan los ejemplos de prejuicios. En mayoría de los casos este tipo de actitud mantenida por un grupo étnico dominante contra una minoría o grupo marginal de la misma sociedad da lugar a diferentes formas de discriminación. El tipo más sofisticado de discriminación es la segregación (aislamiento de diferentes grupos étnicos apoyado por la ley o la costumbre, o por ambos a la vez). Entre los ejemplos de segregación formal se encuentra el confinamiento de judíos en guetos en la Europa medieval y la legislación de estricta separación de razas mantenida por la política de **apartheid** recientemente abolida en Sudáfrica. Pero el término de segregación también puede aplicarse a la prohibición informal a miembros de una minoría de acceder a clubes sociales, a ciertos tipos de trabajo o a oportunidades de educación.

La integración puede llevar a una rápida desaparición de los prejuicios según la teoría de que el contacto prolongado entre las personas destruye los estereotipos. Existen pruebas de que la mezcla entre miembros de diferentes grupos sociales o étnicos puede reducir los pre-

juicios, pero en algunos casos este progreso queda limitado al cambio en el que tiene lugar el contacto. Por esta razón, en la práctica, los prejuicios de una sociedad resultan extremadamente difíciles de erradicar, aun cuando la legislación apoye la integración de los diferentes grupos.

5.1.2. El racismo

Teoría fundamentada en el prejuicio según el cual hay razas humanas que presentan diferencias biológicas que justifican relaciones de dominio entre ellas, así como comportamientos de rechazo o agresión. El término «racismo» se aplica tanto a esta doctrina como al comportamiento inspirado en ella y se relaciona frecuentemente con xenofobia y la segregación social, que son sus manifestaciones más evidentes.

Segregación racial. En 1957, el gobernador de Arkansas (EEUU), Orval Faubus, ignoró las órdenes en contra de la segregación racial y se negó a la integración de los estudiantes de *color* en los centros de enseñanza de Little Rock. Inmediatamente ordenó a la Guardia Nacional de Arkansas que impidiera a estos estudiantes entrar en la Central High School. El presidente Dwight Eisenhower respondió con el envío de tropas federales para asegurar el ingreso de estos jóvenes, pero muchos de ellos no fueron admitidos en las escuelas públicas de Arkansas hasta un año después. En 1958, el Tribunal Supremo de Estados Unidos, en el caso Cooper V. Aarón, decretó el final de la segregación racial en esta localidad de Arkansas.

5.2. En el transcurso de los tiempos: raza e historia

Raza e Historia es un famoso *ensayo-manifiesto* que el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss escribió en 1952 por encargo de la UNESCO para contribuir al programa de lucha contra el racismo. El capítulo primero, «Raza y cultura», es un escrito clásico sobre el racismo como «teoría y práctica indefendibles» y carentes de fundamento científico. En este capítulo Lévi-Strauss es capaz de vislumbrar otras cuestiones que hoy son igualmente graves y urgentes, como los conflictos que surgen por las diferencias culturales entre los múltiples y variados grupos étnicos de todo el mundo.

5.2.1. Lo que se plasmó en los orígenes históricos

La evolución de las culturas muestra que el fenómeno del racismo encuentra su fundamento en la concepción que los hombres tienen de la diversidad. De ello dan claro testimonio los sentimientos de xenofobia que desatan las luchas étnicas o tribales.

En la Grecia antigua la afirmación de una identidad colectiva por oposición a algunas etnias y aciertos grupos de población, se traducían en el hecho de que los habitantes de las ciudades llamaban «bárbaros» a aquellos que vivían fuera de los límites del mundo griego.

La antigua práctica de la esclavitud y de servidumbre ilustra igualmente las relaciones de dominio que han existido en el curso de la historia en etnias y pueblos diferentes, o incluso dentro de so-

ciudades y grupos culturales. Señores y esclavos podían pertenecer a un mismo origen étnico, pero las diferencias sociales estaban claramente marcadas: los esclavos no tenían derechos, ni siquiera el de ciudadanía. La misma regla se aplicó a la esclavitud. Este último ejemplo, en el que la opresión se ejerce sobre grupos humanos específicos, culturalmente diferentes de sus opresores, se corresponde con las tesis racistas formuladas en la época moderna y su práctica.

Las primeras colonizaciones marcan el principio de la servidumbre de etnias específicas que iban a convertirse en pueblos dominados, forzados a inclinarse ante una voluntad externa. Al extenderse el colonialismo, Europa se arrogó una misión cultural, adoptando como vocación ideológica la educación social y religiosa de los pueblos llamados «salvajes», cuya cultura fue sistemáticamente ignorada y abocada a la desaparición. El progreso científico y técnico que tuvo lugar en Europa contribuyó a reforzar el sentimiento de superioridad de los occidentales, que consideraron su supremacía como natural su civilización.

La colonización de la América del Norte y del Sur, así como la de Australia entre los siglos XVII y XVIII, la política colonialista de Japón a comienzos del siglo XX o el *Holocausto* en Europa, son otros tantos ejemplos de racismo.

5.2.2. Doctrina o dogma acerca de la cuestión

Los principales elementos fundadores del racismo, que surgieron durante el

periodo de colonización, son la conciencia de la identidad cultural propia de cada pueblo, la introducción de la jerarquía en estas culturas y, en consecuencia, el establecimiento de relaciones de dominio entre esos pueblos. A la afirmación de superioridad de ciertas civilizaciones sobre otras, se añaden en los siglos XIX y XX las teorías que asimilan esta jerarquía a un determinismo natural fundamentado en el concepto de raza.

Desde el siglo XVI, sociedades que se proclamaban científicas han buscado clasificar las razas humanas intentando crear estereotipos. La arbitraria clasificación de los hombres en distintas razas en función del aspecto exterior y de las capacidades de inteligencia da pie a teorías como la del diplomático y filósofo francés Gobineau⁷ en el siglo XIX. En su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853 – 1855), aparecido cinco años después de la abolición de la esclavitud en las colonias de Francia, achacaba el declive de la sociedad al envejecimiento de las razas. El pensamiento racista, contemporáneo del darwinismo social, se va estructurando poco a poco en doctrinas que preconizan la *eugenesia*, es decir, la aplicación de leyes biológicas al perfeccionamiento de la especie humana. Gustave le Bon sostenía que los extraños alteran el alma de los pueblos y Houston Stewart Chamberlain, que el peligro procedía del caos. El antisemitismo que representa una de las formas más extremas y violentas del racismo, llegó al paroxismo con el nacionalsocialismo, responsable del genocidio de los judíos durante la II Guerra Mundial. La valoración sistemá-

tica de la idea del dominio de una «raza superior», que constituía la base ideológica del Holocausto, engendró fenómenos de rechazo (segregación, creación de guetos), de avasallamiento (trabajos forzados), de expulsión (desplazamiento de poblaciones) y finalmente llevó al genocidio.

Por regla general, este sentimiento de superioridad va acompañado de la convicción de que las otras razas suponen un peligro, o son susceptibles de generar desórdenes sociales. Este prejuicio se apoya en el conocido mecanismo de búsqueda de una víctima propiciadora. Se convierte a un grupo social en responsable de las crisis económicas y políticas, y se le acusa de ser un elemento naturalmente perturbador.

5.2.3. A pesar de todo surge el anti-racismo

Discriminación racial se puede leer en algunas portadas de moteles o hostales «se alquilan habitaciones. No se admiten personas de color». El letrero ubicado en esta portería a principios de la década de 1960 es un ejemplo de la permisividad que existía en la expresión pública del racismo, antes de que se introdujera en Gran Bretaña la legislación antirracista. (Shelton Taylor y Malcolm Aird / Hulton Deutsch).

A principios del siglo XX tuvo lugar una toma de conciencia internacional del fenómeno del racismo. Los procesos de Nuremberg a los criminales de guerra nazis crearon una situación psicológica y política decisiva en la sociedad actual aún perduran numerosas formas de racismo, a pesar de las exhortaciones del

os organismos internacionales y especialmente de los acuerdos alcanzados respecto a los derechos de las minorías y de las personas. El apartheid en África del Sur ha ignorado estos acuerdos sistemáticamente hasta 1990. La masacre de la minoría *tutsi* en Ruanda en 1993 y la «limpieza étnica» emprendida por los serbios en la antigua Yugoslavia a partir de 1991, son claras violaciones de los acuerdos internacionales.

Aunque el racismo no se haya erradicado, la ideología en la que se basa ha sido sometida a una crítica radical en la Segunda mitad del siglo XX. La ciencia ha rechazado el concepto de raza poniendo en evidencia su carácter subjetivo, basado en prejuicios. Antropólogos biólogos, genetistas y sociólogos han demostrado que la noción de raza carecía de sentido en la medida en que el género humano es uno e indivisible.

6. Aproximación y explicación de algunos términos

6.1. Minoría

Muchos investigadores han hecho una distinción entre grupos sociales o categorización social y grupos minoritarios (Morris, 1968). Tal diferenciación radica en la implicación que para el sujeto supone tal pertenencia. En una simple categorización social pueden asignarse rasgos comunes y compartidos por el mismo grupo con un sentimiento neutro en el contexto, mientras que la formación de un grupo minoritario además de ser una categorización en la que se comparten atributos comunes se refle-

jan en unos aspectos motivacionales y evolutivos muy intensos, de tal forma que poseen una fuerte conciencia de construir una minoría y de la existencia de unos trazados límites con otros grupos, percibido de igual forma por el grupo mayoritario.

Los grupos étnicos se han definido por su identidad social, nacional, lingüística y cultural, percibiéndose de acuerdo a tal caracterización como diferentes, La pertenencia ha guiado sus formas de pensar, sentir y actuar.

Desde un punto de vista social las minorías étnicas han sido calificadas como grupos cuyos miembros unidos por lazos comunes de raza, nacionalidad o cultura comparten unas cualidades infravaloradas por el grupo dominante de la sociedad, transmitiéndose sus desventajas de generación en generación. La organización y cohesión grupal es uno de los factores que determina la influencia del grupo minoritario en las relaciones intergrupales y la concesión de ciertos derechos y deberes.

6.2. Racismo

Se dice d este concepto debe ya desaparecer puesto que el único que se pretende con su uso es justificar relaciones de dominancia, resolver conflictos de valores y perpetuar la significación social del término raza.

Nuestro discurso en este concepto no va atender tanto a los rasgos morfológicos y funcionales característicos de una raza y su herencia, sino que vamos a centrarnos en una definición que considere el racismo como una conducta

precedida por un proceso cognoscitivo y afectivo donde los factores histórico-culturales desempeñan la función principal en el fenómeno de discriminación o categorización social.

Dollar (1988) definió el racismo como el conjunto de prejuicios y actitudes que desarrollan ciertas emociones hacia los grupos; no se trata de una racionalización de la situación de dominio.

Manconi (1989, cit. Por Javier de Lucas, 1992) hablaba de este concepto como una actitud defensiva y / o discriminatoria respecto a categorías sociales desarrolladas a partir de una pertenencia territorial y su identidad étnica específica: las manifestaciones racistas ignoran cualquier factor de personalidad o especificidad.

A pesar de tantos tipos de racismos como se han descrito vamos a limitarnos a definir el que nosotros entendemos que impera en la ideología moderna de la sociedad actual. Nos estamos refiriendo al racismo simbólico. Se trata de un prejuicio racial, inmerso en la estructura social, que percibimos que no existe. Este racismo proviene de una pérdida de significado de lo que ocurre en la sociedad occidental, necesitando que nos ayuden a reconstruir dicha pérdida. Se acusa a determinados grupos de violar y pervertir los valores, de aprovecharse del Estado y no esforzarse por méritos personales. El grupo dominante teme que tales grupos consigan esa movilidad que no les es legítima conseguir al no aceptar la competencia individual. Con esta actitud se ha pasado a una forma sutil de discriminación, y que como muy bien ha defini-

do Dumont (1987), el racismo se ha convertido en un sistema de ideas y valores característico de las sociedades modernas.

6.3. Xenofobia

Ha sido definido como una forma de rechazo e intolerancia de toda identidad cultural ajena por el simple hecho de ser diferente a la de otro grupo de civilización. La xenofobia es el miedo al riesgo de la mezcla.

6.4. Discriminación

Es aquel comportamiento hostil hacia personas de otros grupos derivado de situaciones de dominación y jerarquía social. Las posibilidades de acción quedan limitadas por su condición de pertenencia y no por sus cualidades individuales. Es considerada consecuencia de los prejuicios, es decir, su comportamiento conativo.

Promueve un conjunto de restricciones que exigen a igualdad de circunstancias diferente escolaridad, inseguridad para el futuro y escasez de oportunidades para la promoción social, creándose un clima de marginación o exclusión que llegamos a percibir como normal.

6.5. Etnocentrismo

Fue Williams Graham Sumner en 1906 quien por primera vez definió este término refiriéndose a la actitud con la que percibimos a nuestro grupo centro de todo lo existente y en base al cual evaluamos y valoramos a todos los demás, exagerando diferencias intergrupales para desarrollar una autoestima favora-

ble individual y entidad grupal,, fortaleciendo de esta forma cada cultura nacional.

Después de Sumner muchos investigadores se han centrado en el desarrollo de formas etnocéntricas y qué condiciones determinan en mayor medida la manifestación de éstas. Todas ellas han concluido en que se trata de una tendencia a exagerar la superioridad del grupo étnico del Norte con el de Sur imponiendo sus normas grupales como las que deben ser seguidas por el resto de los grupos.

La orientación psicoanalítica defiende que los estereotipos surgen para satisfacer necesidades inconscientes, mientras que desde el punto de vista sociocultural se habla de normas existentes a partir de la cultura e historia que podemos calificarlos como de prejuicios, aprendidos a través de un proceso de socialización y aculturación. Por último la orientación del concepto a través del procesamiento sesgado de la información, infravalorando todo aquel conocimiento que confirme las expectativas que definen al estereotipo, para tal fin llevamos a cabo el proceso de selección perceptiva (Billig, 1984).

Por último señalar las aportaciones de otros autores que como J.B. Pontalis y A. Jacquard (1984) niegan que la discriminación, prejuicios, estereotipos, racismo y xenofobia hacia grupos minoritarios étnicos se desarrollen a partir de criterios diferenciadores con éstos, es decir, el racismo no aparece debido a un rechazo radical de las diferencias entre los grupos sino que es la idea de semejanza la que origina los conflictos

y repercute en las relaciones intergrupales. Julia Kristeva (1988) afirma, por su parte, que el extraño es lo que nos produce esa irritación y reaparición de lo reprimido, es el mismo propio inconsciente contra lo que luchamos cuando combatimos con un extraño, pues éste es nuestro propio inconsciente.

Las definiciones apenas aportan nada sobre la interacción intergrupala, pero son la base para desarrollar nuestras explicaciones y comprender desde que orientación se mueven éstas.

7. Conflicto interétnico: Pertenencia grupal y los efectos psisociales de las minorías

La pertenencia a una determinada categoría implica asignar una serie de atributos grupales que, a diferencia de los individuales, deben ser compartidos socialmente, derivándose de ello consecuencias sociales comunes. La conciencia de ser miembro de un grupo minoritario concreto y la identificación con éste va a depender de la percepción de fronteras con miembros de otros grupos.

Al grupo minoritario se le han impuesto limitaciones de acción y desarrollo atendiendo tanto a diferencias culturales como sociales, políticas e históricas respecto a otros, y a pesar de que el grupo es consciente de tales diferencias y sus efectos, en determinadas ocasiones pueden identificarse con la sociedad en la que se encuentren inmersos y mantener aquellos atributos que para ellos son relevantes.

Las relaciones intergrupales dentro de una sociedad dependen de las condiciones sociales en que viven ambos grupos resultando ser la conciencia de interdependencia y la percepción de un alto nivel de diferenciación entre los grupos los determinantes más importantes de los efectos de pertenencia dados en los grupos minoritarios. Estos comienzan a exigir su derecho de ser diferentes aceptando su pertenencia grupal que les permite definir esa identidad facilitadora, una seguridad sobre quiénes son, qué desean y qué les corresponde obtener por derecho propio. No sólo ya no se rechaza esta diferenciación intergrupala sin que se comienza a no aceptar la posición social en la que les ha tocado vivir y sus consecuentes injusticias percibidas.

A lo largo de la Historia las minorías se han ido definiendo desde criterios utilizados por la mayoría, asignándoles rasgos que infravaloraban a sus miembros. Llega un momento en el proceso de identificación en el que los grupos étnicos minoritarios necesitan valorar positivamente sus cualidades calificadas como inferiores reevaluándose de nuevo éstas para conseguir una diferenciación positiva que solicita una nueva posición en la sociedad.

Puede ocurrir que algún movimiento individual sea posible y se mejore la calidad de vida de alguno de los miembros, sin que por ello se modifiquen las condiciones del grupo ni la actitud de la mayoría ante tales logros. Esta percepción de legitimidad y estabilidad del sistema supone aceptar las diferencias según criterios compartidos por ambos

grupos. Para que el grupo minoritario perciba alternativas y la posibilidad de cambio social es necesario que observe que es posible llegar a la ruptura de las capas sociales establecidas, percibir que se puede presionar y aprovechar la ocasión para actuar y transformar la situación, para lo cual deben pasar por la fase de rechazo de su status y del sistema de creencias sobre la inferioridad de sus atributos como grupo.

Un sistema de relaciones intergrupales percibido como ilegítimo lleva a un rechazo de la posición social por parte del grupo en desventaja, quedando claro que ocurre esto en un sistema percibido como legítimo e inestable (Turner y Brown 1978, Commins y Lockwood 1979).

8. El fenómeno de la inmigración. Con el fin de unir sin confundir, distinguir sin separar

La realidad de las migraciones, vulgarmente conocida como el fenómeno de la inmigración es tema bastante complejo y delicado ya que trata de seres humanos lo cual supone la misma complejidad de la persona. No obstante la calificación de un proceso o fenómeno social denota los múltiples significados e interpretaciones desde los cuales se estudia.

La regulación del fenómeno de inmigración recibe la influencia de toda una sociedad en la que se utiliza la pertenencia grupal e interacción social para salvaguardar los intereses personales,

percibiéndose la inmigración como instrumento de cambio de relaciones sociales en un contexto en el que antes que las decisiones individuales para cambiar actitudes es el consenso social el que goza del poder para mantener la igualdad, las diferencias y las relaciones de dominio como consecuencias sociales de la inmigración.

El trabajo en sociedad, sus conflictos sociales, los fenómenos de estratificación y movimientos ascendentes y descendentes, los procesos de seguridad e integración, la tendencia a lo homogéneo de forma grupal, la comunicación entre culturas... aspectos que marcan el carácter social de la inmigración, es decir, nuestros procesos psicológicos son función de todo fenómeno social desencadenado por el fenómeno inmigratorio.

Aspectos como el color de la piel, la cultura, religión o lengua determinan el que la educación no sea impartida al mismo nivel que para otros grupos étnicos diferentes, es decir, todo grupo que se encuentra inmerso en otra cultura diferente a la suya exige una igualdad en el nivel educativo, una participación en el gobierno, mejora de la calidad de vida y una modificación de actitudes hacia determinados grupos mayoritarios que no dejan lugar a cualquier influencia del factor individual por parte de aquéllos, y no cabe duda que la dimensión social determina gran parte de éstos.

La naturaleza de la sociedad a la que llegan los inmigrantes y la orientación de ésta hacia el multiculturalismo determinan tanto el tipo de relaciones en-

tre las distintas etnias como los canales de comunicación y entendimiento entre ambas culturas, todo ello en función de otro aspecto de carácter social como son las normas que gobiernan las conductas de cada grupo.

La sociedad espera unos comportamientos concretos por parte de todo el grupo de inmigrantes; no va a dejar pasar conductas individuales inaceptables sin hacer referencia al grupo. Van a exigirles lealtad nacional, obediencia a la ley, responsabilidad en cada una de sus acciones, valores comunes que no deben prevalecer a los que definen la cultura del país de llegada, así como una educación y lengua propia de la nación. Todos estos supuestos reflejan un contexto social específico que es necesario analizar en relación con factores educativos, económicos y políticos, es decir, una parte del contexto debe analizarse haciendo referencia a la globalidad de él.

El llegar a entender distintas situaciones socioculturales implica un proceso de aprendizaje afectado por multitud de componentes del estilo de vida y experiencias educativas y culturales, problema social que compete a toda comunidad. El no llevar a cabo este proceso de entendimiento perpetúa la situación de marginación de este colectivo inmigrante que no encuentra ya forma alguna de contribuir al desarrollo de la sociedad en la que desea integrarse, sin embargo en ocasiones se les acusa del desajuste socioeconómico, político y cultural. Una quiebra del sistema que afecta a todo el contexto en general.

El tema de la inmigración nos enfrenta a los problemas de una sociedad que

sólo pretende la estabilización de la vida social.

Tanto el grupo de inmigrantes como la población nativa deben pasar por un proceso de socialización en el que traten de integrar imágenes y contenidos culturalmente significativos y específicos en una visión de la sociedad que abarque un concepto de lo multicultural y sus problemas de forma común, con respuestas únicas que respondan a un modelo de desarrollo y convivencia que favorezca el ajuste psicosocial.

Bibliografía explicativa

BILLIG, M. (1984): « Racisme, préjugés et discrimination », en S. Moscovici (ed.), *Psychologie Sociale*, PUF, Paris.

CALVO BUEZAS, T. (1995): *Crece el racismo, también la solidaridad: los valores de la juventud en el umbral del siglo XXI*, Madrid, Tecnos.

[Estudio de las actitudes de la juventud ante el racismo y la solidaridad]

DELACAMPAGNE, C. (1983): *Racismo y occidente*, Barcelona, Argos Vergara.

[Un interesante estudio del desarrollo de las actitudes racistas en la sociedad occidental]

DOLLARD, J. (1988): *Caste and Class in a Southern Town*, Madison, University of Wiscosin Press.

DUMONT, L. (1987): *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.

DE LUCAS, J. (1992): *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Madrid, Tecnos.

GOBINEAU, J.A., Conde de Gobineau (1816-1882). Diplomático y filósofo francés, cuya teoría racial está impregnada de antisemitismo. Su obra más famosa es el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas dignidad* (1853-1855). [Raza superior]

LEMONTIN, R.C. (1996): *No está en los genes: crítica del racismo biológico*, Barcelona, Gijalbo-Mondadoni.

[Importante estudio crítico contra los fundamentos biológicos del racismo]

LEVIS-STRAUSS, C. (1983 a): *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

LEVIS-STRAUSS, C. (1996 b): *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra.

[Legendario ensayo – manifiesto en contra del racismo y a favor de la diversidad cultural]

KRISTEVA, J. (1988): *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard.

MORRIS, H. S. (1968), *Ethnic groups*, Internacional enciclopedia of the social sciences, vol. 5. Nueva York, Macmillan-FreePress.

PORTALIS, J.B. y Jacquard, A. (1984): *Entretien: une tête qui ne convient pas*, Le *Genre Humain*.

SUMNER, G.A. (1906): *Folkways*, Nueva York, Ginn.

TURNER y BROWN (1978): *Social status, cognitive alternatives and intergroup relations*.

Notas

¹ Ministerio de Asuntos Sociales. DGM. «Plan para la integración social de los inmigrantes». 1994.

² L'USINE NOUVELLE, semanario francés del mes de junio de 2002.

³ WOOD, B. (2000): «Old and new paradigms in the study of human evolution». *Revista de Antropología*, N° 78, pág.17 hasta 34

⁴ En Diario *El País*, del 28 de agosto de 1998.

⁵ Idea de un autor anónimo de la India contemporáneo R. Tagore.

⁶ LEVIS STRAUSS, C. (1983) *Race et Culture*, PUF, Paris. Edición española (1993) *Raza y Cultura*, Cátedra,

⁷ GOBINEAU, de J. A., (1853 – 1855) *Essai sur l'inégalité des races humaines* en español: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. París: Éditions Pierre Belfond [1967], Livre I, Chapitre XVI, p. 198.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO VERDE

GREEN POLITICAL THOUGHT

Fernando León Jiménez
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
fleojim@upo.es

Recibido: enero de 2011.
Aceptado: abril de 2011.

Palabras claves: Equilibrio, ética, Pacto Natural, científicos, economía sostenible, solidaridad ambiental, sanciones adecuadas.

Keywords: Balance, Ethics, Natural Covenant, scientists, sustainable economy, environmental solidarity, appropriate sanctions.

Resumen: El riesgo que representa la acción humana del hombre moderno sobre el planeta es real y grave. En reacción a esta nueva realidad, los movimientos políticos verdes defienden un cambio de mentalidad. Parten de planteamientos esencialmente éticos y no tecnológicos, porque la raíz del problema es moral. En un plano político, defienden que hay que dignificar a la Naturaleza como sujeto de derechos, y proponen avanzar desde el tradicional «Pacto Social» a un nuevo «Pacto Natural» con el Planeta, descargando una especial responsabilidad en la defensa de estos valores sobre los científicos. Por fin, sostienen una economía sostenible que acepte los límites naturales del crecimiento, una solidaridad humanizada y ambiental con los países pobres y un cuadro de sanciones ambientales adecuado que no se olvide de las acciones de promoción.

Abstract: The risk posed by human activities of modern man on the planet is real and serious. In reaction to this new reality, green political movements advocating a change in mentality. Approaches are based essentially ethical and non-technical, because the root of the problem is moral. On a political level, they argue that we must restore the dignity of nature as a subject of rights, and propose to move from the traditional «Social Pact» to a new «Natural Covenant» to the planet by downloading a special responsibility to defend these values on scientists. Finally, maintain a sustainable economy that accepts the natural limits of growth, humane and environmental solidarity with poor countries and a table of appropriate environmental sanctions do not forget the promotion.

1. Notas introductorias

El estado actual del medio ambiente planetario supone una amenaza real para la vida humana sobre la tierra. Esta evidencia científica convierte la protección del medio en el que desenvuelve en un objetivo prioritario para el conjunto de las naciones que componen la sociedad mundial. No es extraño, por tanto, que esta demanda se haya trasladado al ámbito del pensamiento y política, originando movimientos con perfiles desconocidos hasta ahora que tienen la protección de la naturaleza como objetivo de fondo y criterio de enfoque de cualquier problema.

Los avances tecnológicos de los últimos dos siglos han propiciado que el hombre tenga una capacidad para influir en el medio que sólo podía soñarse hasta hace poco. No quiere decir esto que todo juicio que merecen estos avances sean negativos: la medicina, ingeniería civil o los transportes son revoluciones muy beneficiosas que solamente pueden merecer un juicio positivo. Pero el abuso de estos avances, orientados en gran medida a la explotación intensiva de recursos finitos y no siempre renovables, también han comprometido el secular equilibrio natural y la supervivencia del hombre, que depende del mantenimiento de un básico estado de cosas ambiental.

En este capítulo, vamos a exponer cuáles son las notas comunes a los movimientos ecologistas, entendido como corrientes de pensamiento y acción política. Ciertamente, puede haber grupos y pensadores que tengan planteamientos originales no coincidentes con todos

o algunos de los postulados que expresamos. Pero en términos generales, todos los que se identifican con el ecologismo y la defensa de la naturaleza comparten en alguna medida lo que aquí decimos, que debe tomarse, por tanto, como una síntesis de sus principios rectores básicos.

2. El principio de prioridad ética

Un postulado clave del pensamiento verde es la prioridad de la ética sobre la técnica.

Es imprescindible afrontar el problema ambiental desde una *perspectiva esencialmente ética*. Este enfoque ético asumen un carácter *prioritario y preferente* (esto es: *anterior y superior*) a cualquier perspectiva, incluida la jurídica. Y es que realmente toda medida política o jurídica medioambiental precisa reestructurarse de sus bases éticas para que sean realmente eficaces y reorientadas en un sentido ecológico. La necesidad de este enfoque ético primario la ha fundamentado de forma concisa y atinada en pensador Erich Fritz Schumacher: «El problema del deterioro ambiental no es *principalmente* un problema técnico; si lo fuera, no habría surgido de un modo tan agudo en las sociedades tecnológicamente avanzadas... Se origina en el estilo de vida del mundo moderno, que a su vez surge de las creencias básicas: *su metafísica o su religión*» (el subrayado es nuestro).¹

Por tanto, el pensamiento verde es *moraliza de la supervivencia: será relevante moralmente, y merece atención éti-*

ca, todo ente que pueda alterar las condiciones de vida sobre la Tierra hasta el punto de amenazar la vida de la humanidad. En efecto, el instinto de supervivencia es primario y superior a cualquier estructura valorativa o de conocimiento, y obligadamente debe tener una proyección moral, máxime cuando la supervivencia que puede verse comprometida es la de la especie humana en su conjunto. Que la supervivencia humana no se vea comprometida de forma inmediata de ninguna manera no debe interpretarse como una ausencia de amenaza; el dato del tiempo es relativamente irrelevante dentro del debate ambiental. Hay que considerar que de seguir así la situación, la fase más aguda de la crisis se terminaría manifestando, amenazando gravemente la supervivencia humana tarde o temprano. Es esencial comprender que los efectos del problema en todo caso se manifestarán oportuna o inoportunamente, y que el tiempo del que disponemos es un factor a sumar a todos los que conforman nuestra última oportunidad para corregir el problema.

De esta apertura de comprensión y miras dependerá la eficacia de la acción política futura para afrontar el problema ambiental, y que pueda colaborar eficazmente desde el Derecho en la solución de la presente (y con toda seguridad futura) crisis ambiental. Afrontar la nueva realidad del problema ambiental desde la perspectiva ética adecuada es la única forma de encauzar la acción política y la legislación positiva en el sentido más atinado para superar esta crisis que amenaza a la humanidad.

Enlazando con lo anterior, el pensamiento verde apuesta por una visión totaliza-

dora integral e interdependiente, que hay que trasladar desde la ecología a la Ciencia Política destinada al tratamiento de los problemas ambientales y no ambientales. Ética, Política, Derecho, Ecología y Economía no son realidades separadas, sino manifestaciones de un solo ser. Es la división de las disciplinas las que han distorsionado este enfoque unitario, sustituyéndolo por otro fragmentado. En efecto, la Política y el Derecho deben tener siempre presente la variable ambiental aunque aparentemente no quede implicada de forma directa en algunos contextos de acción. El carácter ubicuo y general de la temática ambiental la proyectan sobre todos los sectores de la vida humana, y todo abordaje jurídico o político de la misma exige, de suyo, la toma en consideración de las exigencias planteadas por aquella variable. Y del mismo modo, el tratamiento de los problemas ambientales no puede ser unidimensional; éste debe implicar a todos los sectores y perspectivas, incluyendo en su programa de acción desde grupos ecologistas y ministerios de medio ambiente a cuerpos de seguridad e incluso ejércitos.

3. ¿Cómo se protege a la naturaleza?

Desde la perspectiva ética explicada, el medio ambiente debe estatuirse como un *bien esencial en sentido jurídico y político*.

Al disfrute de este bien tienen derecho todos los seres humanos. No obstante, su consideración como *esencial* no debe

llevarnos a entender que cualquier manifestación de la naturaleza es sagrada y debe permanecer intocable. Más al contrario, el medio ambiente debe considerarse un bien jurídico primario solamente en su dimensión de *soporte de los demás derechos*, esto es, en la medida que crea las condiciones generales que sostienen la vida en general, y la humana en particular. Son las actuaciones sobre manifestaciones ambientales que pueden comprometer esta cualidad del medio ambiente de ser «hecho sustentador de derechos» las que deben ser prohibidas y castigadas con severidad por conculcar el derecho humano a un medio ambiente *soporte de la vida* o, si se prefiere, del *derecho a la vida en su dimensión ambiental*.

De ahí, que deba ser protegido desde la categoría conceptual de los derechos humanos, con todo o que implica de refuerzo de su protección (procedimientos especiales, rapidez en la tutela, regulación específica por Ley...). Ello no obsta, en ningún caso, a que las manifestaciones paisajísticas y culturales del medio ambiente deban ser adecuadamente protegidas aunque no sean esenciales para la vida. Pero no hay que protegerlas desde la categoría de los derechos humanos. Hay que reservar la protección desde este ámbito para las agresiones más importantes al medio natural y que comprometen más intensamente, sea directa o indirectamente, la vida humana. Este trabajo de delimitación jurídica de la protección del medio a través del sistema de derechos humanos está por hacer: «Los nuevos derechos fundamentales del futuro exigirán nuevos planteamientos doctrinales y proba-

blemente expresiones y categorías que definan su propia naturaleza».²

Como punto de partida para avanzar en el futuro, es justo equiparar en una dimensión estrictamente ambiental los derechos de la persona a los derechos del Planeta, en cuanto que fórmula de protección recíproca sustentada sobre *los mismos fundamentos biológicos de la vida*. El daño que sufre una de ambas realidades es indicativo de la amenaza o paralelo deterioro sufrido por la otra. Esta circunstancia los aúna en sus necesidades y, en consecuencia, también en sus derechos: el fundamento de la protección del uno es, por tanto, el fundamento de la protección del otro. Contemplar a la persona y el Planeta como dos áreas de una misma realidad permiten fundir y confundir sus derechos, redefiniendo la dignidad nativa de ambos en un sentido unitario en el que cobran una nueva dimensión al amparo de la proyección del contenido del uno sobre el otro.

4. Democracia y medio ambiente

Es imprescindible e inaplazable una reformulación de las bases esenciales de la teoría democrática moderna desde una perspectiva ecológica.

El sufragio universal, directo y secreto, las reglas de las mayorías, el respeto al Estado de Derecho y a los derechos humanos, la separación de poderes, la realización real y efectiva de la libertad e igualdad de los individuos... son signos distintivos de una idea nuclear y elemen-

tal de democracia que actualmente se consideran irrenunciables, fruto de una labor progresiva de ensanche del contenido original y limitado del concepto de democracia (fundamentalmente, respeto a unas reglas de mayorías tan selectivas que no era difícil que degenerasen en una oligarquía *de facto*). Dentro de este conjunto de valores y rasgos, hay que incluir en un lugar privilegiado la prohibición de atentar contra la naturaleza de una manera tan firme que comprometa la supervivencia humana sobre la Tierra. Inicialmente, el hombre debe respeto, reverencia y cuidado a la naturaleza en virtud del origen común que los emparenta; en la medida que el hombre «también-es-naturaleza» participa de su esencia y comparte sus rasgos, originando un lazo de fraternidad con esta realidad con la que está hermanado.

A esta razón biológica hay que sumar un *fundamento utilitarista*. En efecto, el hombre debe venerar al medio que le proporciona los recursos naturales necesarios para sostener su vida. Sin elementos naturales no existiría vida humana, y su conservación y mantenimiento en el estado actual es requisito esencial e insoslayable para la supervivencia humana. Atentar contra las bases biológicas que sustentan la vida no es sólo un *ecocidio*, sino un *suicidio genocida*. Esta idea debe alzarse como criterio de contraste del actual sistema económico y social: si sus efectos son contrarios a este fundamento, debe rechazarse por antiecológico e inhumano, e indagar en otras alternativas.

Por todo ello, la protección del medio debe situarse en el centro de gravedad de las concepciones jurídico-políticas de

cualquier sistema democrático. Esta reubicación debe plasmarse en la consideración de que sobre la vida (y en especial, sobre la no-vida) no puede decidirse a través de ningún género de mayoría, de manera que cualquier decisión de naturaleza ambiental que pueda comprometer las bases biológicas que sustentan la vida (la planetaria en general y la humana en particular) debe considerarse no sólo antiecológica sino antidemocrática. Esta opción, por tanto, bien puede entenderse que insta una suerte de *límite material a los tradicionales criterios de democracia formal legitimadora de las decisiones adoptadas conforme a sus métodos*. En un plano teórico, esta suerte de «pacto natural» nos obliga a mirar y revisar expresiones tan tradicionales como las de «pacto social» o «contrato social». Lo que está en juego es la misma supervivencia humana, y no una entidad política de dudosa consistencia empírica en términos ecológicos. Poco importa que la catástrofe ecológica la perpetre una sociedad equitativa que respeta por encima de todo las reglas del juego democrático; si esta sociedad no respeta las *reglas materiales (reales, esto es, naturales)* impuestas por los ecosistemas particulares y por el mundial, será únicamente una buena sociedad a recordar.

5. Científicos y medio ambiente

La comunidad científica debe jugar un papel extraordinario en la promoción y avance hacia una sociedad más ecoló-

gica y respetuosa con el medio ambiente.

Actualmente, los científicos disponen de unos medios de investigación y acción de los que la humanidad no ha disfrutado jamás y que eran impensables hace sólo cincuenta años. Esta capacidad presenta la virtud de que pueden suponer una ayuda inestimable para la solución de la crisis ambiental, aunque por sí sola insuficiente. Pero a la vez, puede convertirse en el elemento decisivo para acelerar el proceso de deterioro natural que nos acerque a la catástrofe ecológica final.

La comunidad científica dispone de los conocimientos y herramientas necesarias para acercarnos a uno u otro fin, y de esta circunstancia deriva su más intensa responsabilidad ambiental. Los científicos deberían elaborar o incluir cláusulas en los códigos deontológicos específicos para cada una de las disciplinas en las que se adscriben (física, química, ingeniería, etc...) que prohíban el uso de sus conocimientos para el desarrollo de investigaciones o programas acción en los que directa o indirectamente puedan producirse daños ecológicos graves, o que simplemente perjudiquen a medio o largo plazo el equilibrio o estabilidad ecológica de la zona, especialmente si se va a traducir en consecuencias nocivas para el ser humano.

Entre los científicos, es imprescindible que los *ecólogos* jueguen un papel importante dentro de este esquema. Su responsabilidad a los efectos de no contribuir al deterioro ambiental es, en principio, idéntica a la exigible al resto de miembros de la comunidad científica.

No obstante, entre éstos deben cumplir una función más destacada y activa en la promoción de las actitudes ecologistas y de abstención de agredir al entorno; su faceta científica y la político-protectora deben confundirse, colaborando con la exactitud de los datos que les proporciona su pericia a apoyar sus ideas ecologistas, y desplegando las investigaciones que más convienen a la conservación del entorno, y no las meramente experimentales y servidas de proyectos de desarrollo antiecológico.

6. Desarrollo económico y medio ambiente

Desarrollarse no es sólo crecer económicamente

Es indispensable gozar de un mínimo económico existencial que permita el sostenimiento de cualquier vida humana. Disfrutar de unos niveles adecuados de renta proporciona, además, el acceso a bienes de consumo y posibilidades culturales esenciales en el contexto social mundial actual. Sin estos niveles de renta difícilmente puede aspirarse a llevar una vida razonablemente satisfactoria. Por tanto, desarrollarse debe equivaler a crecer económicamente cuando los niveles de renta no posibilitan el acceso a una vida digna y a bienes culturales elementales. No obstante, cubiertas estas necesidades primarias el crecimiento económico deja de ser un valor primario para pasar a ocupar una *posición pasiva*. Si no es así, la ilusión de crecer sin límite se traduce en saqueos ambientales insostenibles ecoló-

gicamente. Al igual, la agresión más sutil aunque no menos rotunda al ser personal que produce este criterio es directamente proporcional al grado de asimilación social e institucional del mismo. Es imprescindible, en consecuencia, afirmar que todo desarrollo debe ser *humano*, que favorezca la calidad de vida por encima del nivel de vida, de tal manera que en ningún caso pueda entenderse que la variable del Producto Interior Bruto o la renta per capita son matemáticamente fiables como medidores del grado de felicidad personal que disfrutan los miembros de una determinada sociedad.

Este criterio, puede destilarse en el siguiente postulado ético: *la economía es un subsistema de la ecología y debe subordinarse a sus leyes y a las reglas de funcionamiento del ecosistema*. No existe contradicción entre economía y ecología, sino *mutua complementación*; la economía debe ajustarse a los ciclos y reglas naturales aprovechando con originalidad sus enormes recursos (energía eólica, solar, productos naturales y fuerzas motrices que requieren escasas inversiones de capital y producen enormes incrementos marginales de bienestar, etc...), y nunca debe perder de vista la insoslayable finitud de los recursos naturales que la componen. Entender que la ecología supone un freno a la actividad económica es sólo un acierto a medias: es un límite y se opone a una economía que persigue un crecimiento material ilimitado y obsesivo, es decir, una «economía anti-económica», abstracta e idealista, que se evade de la realidad al no tomar en consideración los límites naturales inherentes a toda actividad humana.

7. Solidaridad y medio ambiente

El Movimiento verde también es militante en temas no estrictamente ecológicos, pero relacionado con éste en virtud del principio metodológico de integridad. Esta preocupación común a todos los grupos de este movimiento es la del desarrollo de los pueblos pobres y su repercusión en el medio.

Como punto de partida, no consideran éticamente tolerable la subordinación del derecho al desarrollo de los pueblos pobres a los intereses económicos de los países que proporcionan la ayuda en cada momento y situación específica. Lo contrario es inmoral y ecológicamente insostenible. *Inmoral* porque multiplica la pobreza que «pretende» corregir en proporción al aumento de los rendimientos económicos las empresas y gobiernos de los países desarrollados que prestan la ayuda; esta hipocresía moral debe excluirse de plano por abiertamente inhumana e insolidaria. Pero a la vez, la subordinación de la ayuda al desarrollo a la obtención de beneficios económicos es profundamente *antiecológica*: al dirigir a los países subdesarrollados hacia una más intensa pobreza, éstos se ven obligados a depredar con más intensidad los recursos naturales para poder seguir subsistiendo. Por tanto, el problema no es únicamente técnico (únicamente es técnica la forma invariable en la que se produce el fenómeno una vez iniciado), sino de actitud, a saber: *es el criterio ético egoísta o realmente solidario con el que se preste la ayuda, el que nos va a permitir calificar como moral o inmoral la acción de ayuda concreta*.

Dentro de este contexto, es obligado prestar una atención especial a la *ayuda tecnológica* que se presta a los países subdesarrollados para hacer efectivo su derecho al desarrollo. De ninguna manera ésta pueda ser una tecnología intensiva en capital y baja en mano de obra, que incorpore tecnología avanzada y exija conocimientos superiores para su uso. Con éste género de tecnología únicamente se conseguirá aumentar las bolsas de pobreza, dificultar el mantenimiento y uso de la tecnología y favorecer la ruptura social separando las clases cultas, ricas y conocedoras de los procesos complejos y la masivamente analfabeta y desempleada. Hay que recurrir a la *tecnología intermedia* para alcanzar los niveles de desarrollo deseado en estas naciones. Este género de ayuda tecnológica, que combinan capital y mano de obra (por ejemplo, entregando animales en vez de tractores, costosos de mantener y que exigen poca mano de obra) tiene virtudes excelentes, a saber:

- favorece tanto el crecimiento económico en términos de Producto Interior Bruto al tiempo que el reparto equitativo de la riqueza entre todos los estratos de la sociedad;
- es una tecnología accesible a todos, que puede utilizarse con escasos conocimientos y en no pocos supuestos por analfabetos o personas sin ninguna instrucción en la misma, a la cual puede ponerse al tanto de los conocimientos necesarios en muy pocas sesiones;
- es una tecnología que no excluye el trabajo humano, sino que lo implica como elemento imprescindible, colaborando de forma decisiva al desa-

rollo humano proveniente del ejercicio de la propia profesión;

- no es un producto culturalmente uniforme que excluya la cultura y creencias de cada pueblo al que se destina, sino que la coloca en sus propios cimientos, combinándola con las nuevas creaciones y propuestas para favorecer un desarrollo equilibrado y respetuoso con la antropología cultural de cada área
- por fin, ecológicamente es impecable: no agrede al entorno porque simplemente no puede hacerlo, al precisar de éste para su propio desenvolvimiento, y estar en una relación de dependencia muy cercana.

Esta tecnología es actualmente la única que razonablemente puede colaborar a la superación de la crisis económica de los países subdesarrollados, y de la ambiental de todas las naciones del Planeta. Indudablemente, la tecnología intermedia exige soluciones imaginativas y creaciones originales; pero, al fin y al cabo, qué tecnología no lo ha exigido. La tenaz aplicación de la inteligencia al desarrollo de esta nueva herramienta de progreso, y la el concurso de las voluntades políticas, empresariales y de los destinatarios de las mismas serán los elementos claves para erigirla en un instrumento imprescindible de una nueva forma de desarrollo ecológico y humano.

8. Los castigos ambientales

Desde el principio, los movimientos verdes han reivindicado un cuadro de sanciones adecuadas para los que causa-

ban daños a la Naturaleza. De hecho, se atribuye a la presión de estos movimientos el que se incluyera el apartado tercero en el artículo 45 de la Constitución Española, que dispone: «Para quienes violen lo dispuesto en el apartado anterior, en los términos que la Ley fije se establecerán sanciones penales o, en su caso, administrativas, así como la obligación de reparar el daño causado».

Si tuviéramos que sintetizar la postura de los movimientos verdes sobre las sanciones ambientales, las podemos aglutinar en lo que referimos en los apartados siguientes.

a) Principio de preferencia de la prevención

Sostiene la creación de instrumentos efectivos que anticipen y corrijan los posibles riesgos con anterioridad a la producción del fenómeno agresor del medio ambiente. Para ello hay que fomentar la colaboración de los potenciales agentes contaminantes y crear nuevas formas de ayuda al cumplimiento de las obligaciones ambientales que le son exigibles. En esta primera área de acción elemental las nuevas creaciones deben, obviamente, ir más allá de las tradicionales formas de prevención del derecho sancionador, esto es, del mero castigo. Se trata más bien de desarrollar programas activos de colaboración. De entre todas las posibles, es forzada la referencia a la articulación de beneficios fiscales para los agentes contaminantes que acometan «reformas verdes» y soportan obligaciones ambientales. Asimismo, a las empresas menos solventes y que tienen que acometer refor-

mas más costosas deberá ofrecérseles modalidades de ayudas financieras específicamente destinada a sufragar sus «gastos ambientales», y que pueden ir desde la modalidad de los «créditos blandos» a las donaciones compensadas con los impuestos devengados por las mismas o las otorgadas a fondo perdido.

A ello debe sumarse la obligación de constituir *seguros ambientales* para las empresas más importantes y con un mayor riesgo de generar un importante daño ambiental. Esta no es una regla preventiva en sentido estricto, pero obliga a la entidad aseguradora a exigir a la entidad asegurada el cumplimiento de los unos estándares de seguridad adecuados y, en todo caso, forma parte del tejido de previsiones serenamente construidas para paliar los efectos de un posible desastre ambiental.

b) Proporcionalidad sancionadora

Con carácter general, es fundamental el mantenimiento de sanciones que, dentro de la proporcionalidad que debe ser inherente a toda norma penal, sean *elevadas*. Cuando las sanciones sean de naturaleza *pecuniaria*, especialmente en el ámbito administrativo, siempre deben ser lo suficientemente importantes como para evitar que forme parte de forma corriente de la balanza de pagos previsibles de la entidad contaminante. Si son *privativas de libertad*, no deben ser tan bajas que siempre se traduzcan en remisiones condicionales de condena que exigen una reiteración improbable para que se lleven a la práctica.

c) Mejora de los criterios de responsabilidad civil

Debe mantenerse en este contexto el principio de inversión de la carga de la prueba por responsabilidad extracontractual y de obligación de observar la máxima diligencia exigible, que son la regla general en estos procedimientos. Algunos autores incluso han querido trasladar al ámbito ambiental este principio, dotándolo de un nivel de exigencia más elevado y en consonancia con las necesidades que venimos exponiendo. Así, por ejemplo, Agustín Domingo ha avanzado lo que denomina *principio de probabilidad suficiente*: los tribunales podrían obligar a una determinada empresa a realizar las reparaciones necesarias para corregir algún punto o elemento de la misma sobre el que existe convicción suficiente de que puede producir un daño ambiental.

No obstante estas sugerencias, la importancia de la materia hace deseable que se progrese con mayor rapidez que en otras áreas sociales hacia la *responsabilidad objetiva*, siendo ésta una exigencia urgente en aquellos supuestos en los que el riesgo potencial es muy intenso. Esta nueva configuración determinaría la suscripción de pólizas de seguros adecuadas que, en última instancia, garantizarían una razonable reparación del daño causado y, en todo caso, la exigencia de un alto grado de prevención por parte de la entidad aseguradora para evitar el siniestro.

Esta última idea de *reparación* es fundamental dentro del nuevo derecho ambiental sancionador. Generalmente, se insiste sobre los aspectos indem-

nizatorios, soslayándose la idea de *reparación*, fundamental dentro del contexto de debate ambiental. Dentro de los procedimientos penales, las asociaciones ecologistas deberían jugar un papel fundamental en la formulación de esta reclamación. La *sensibilización social* desempeñará también un papel protagonista.

d) Principio in dubio pro natura

Este principio opera dentro de los programas de investigación y cálculo de los efectos ambientales que puede producir el desarrollo de una acción humana sobre un determinado territorio o área ecosistémica. Este principio impone la *obligación de renunciar al proyecto en cuestión si existen dudas razonables sobre su viabilidad ambiental*. La naturaleza accedería así a una posición sensatamente privilegiada dentro de la escala de valores y prioridades humana. De alguna manera, este principio no es más que una manifestación importante de la idea de *desarrollo sostenible*: ambos principios propugnan la defensa de los valores ambientales como soportes de la vida humana, y la necesidad de adaptación a sus reglas para gozar de garantías de estabilidad vital, social y económica.

Algunos de estos principios son ya una realidad.

Notas

¹ Schumacher, E. F, «Replanteando nuestros modos de vida», *Integral*, 42, 1983, p. 6.

² Soriano, R, *Derechos Fundamentales y Valores Jurídicos*, MAD, Sevilla, 1999, p. 67.

VISIÓN FRACTAL Y EUCLIDIANA EN EL IMAGINARIO POLÍTICO

FRACTAL AND EUCLIDIAN VIEW IN THE POLITICAL IMAGINATION

Fernando Martínez Cabezado
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla
e-mail: fmarcab@upo.es

Recibido: marzo de 2011.
Aceptado: junio de 2011.

Palabras clave: Geometría, Fractal, Euclides, Imaginario, Metáfora, Política.
Keywords: Geometry, Fractal, Euclid, Imagination, Metaphor, Politics.

Resumen: En el siguiente texto intentaré usar las imágenes que se derivan de las diferentes concepciones de la geometría, para ver espacios de acción social. Mientras en el espacio euclídeo se trabaja desde formas suaves, perfectas, planas, en la geometría fractal las formas son rugosas, cambiantes. Intentaremos traducir estas dos versiones a los hechos sociales, para ver como el espacio fractal nos puede servir para adquirir perspectivas más abiertas. Para ello explicaremos porque hemos considerado el imaginario matemático importante, resaltaremos los caracteres más importantes de la geometría fractal y euclidiana, para concluir con la crítica que nos surge desde el imaginario fractal.

Abstract: In the following text we try to use images that comes from different geometry conceptions to see social action spaces. Meanwhile, in the Euclidean space are working from smooth forms, perfects, plains; in Fractal geometry forms are rough, changing. We try to translate this two views version to social facts, to see how Fractal space can be used to get wider perspectives. To this, we explains because of the mathematical imagination importance, we highlight the more important characters of Fractal and Euclidean geometry, to conclude with the critic that arise from the Fractal imagination.

1. Introducción

La hipótesis general de éste breve estudio es ver si existe la posibilidad de la existencia de una visión fractal, en oposición a una visión euclidiana, en la contemplación del imaginario político-social. Y si, en consecuencia, podemos aplicar las críticas de la geometría fractal a la euclidiana en el campo del estudio de lo político.

Para la exposición de las ideas he decidido hacer una presentación un tanto maniquea de dos corrientes de la geometría. La presentación de la geometría fractal y la euclidiana como antagónicas se debe, sobretudo a las diferentes concepciones que tienen de los límites, aunque explicaremos ésto más detenidamente, ahora baste decir que la geometría euclidiana concibe los bordes de manera suave, es decir, lineales, continuos, nunca controvertidos, de una cierta manera, perfectos en su representación. Ejemplo de esto sería la definición 22 de Los Elementos '*De las figuras cuadriláteras, cuadrado es el que es equilátera y rectangular...*' (Euclides, 1991: 195), de manera que se habla de un espacio donde es posible medir y comparar con perfección. Sin embargo, el caso de la geometría fractal es bastante más peliagudo, no define bordes suaves, al contrario, es una geometría basada en la rugosidad, en la imposibilidad de las medidas perfectas, pero convencida de poder hacer una aproximación. Si acudimos a la Britannica Encyclopaedia y vemos la definición que da de fractal (elementos básicos de la geometría fractal) observamos que '*Fractals are distinct from the simple fi-*

gures of classical, or Euclidean, geometry-the square, the circle, the sphere, and so forth. They are capable of describing many irregularly shaped objects or spatially nonuniform phenomena in nature such as coastlines and mountain ranges.'¹ (Britannica Encyclopaedia, Inc., 1994: vol. 4, p. 915), en esta definición ya encontramos objetos como las líneas de costas o las cordilleras montañosas que son de bordes que no se pueden concebir en el espacio euclidiano, suave y continuo, si no que son cambiantes, no uniformes, rugosos.

Para esta caracterización simple de un tema mucho más complejo, existe una doble razón, por un lado, el texto está escrito para personas no expertas en geometría, y por el otro, no se trata de profundizar en la teoría matemática. Debido a ésto, he polarizado las visiones del espacio geométrico en dos porque, para nuestro caso, podría resultar confuso el hablar de geometrías no euclidianas como la hiperbólica de Lobachevski que si que definen espacios donde las figuras tienen bordes suaves y que en lo que se diferencian de la euclidiana es en su divergencia respecto del quinto postulado de Los Elementos², que se refiere a la existencia de las líneas paralelas (Alexándrov, 2008: 15-17). Así que en el siguiente estudio se confundirán, intencionadamente, geometría euclidiana y otras que no lo son, porque no comparten los famosos cinco postulados de *Los Elementos*, pero que mantienen un grado de semejanza importante. Tanto que, una incoherencia matemática en la geometría de Lobachevski implicaría un error recíproco en la euclidiana, '*Desde el punto de*

vista de la lógica [estamos hablando de la lógica matemática] *la geometría euclídea y la geometría de Lobachevski son perfectas en igual medida.*' (Alexándrov, 2008: 22). Frente a una definición que establezca una separación taxonómica, he decidido un concepto más liviano, para que la comprensión de los términos matemáticos no distorsione el propósito principal.

Para finalizar con esta introducción, quisiera poner de relieve que en éste texto no se va a tratar de hacer un estudio sobre las posibilidades de la aplicación de las teorías de la matemática del caos a los campos de la econometría, como ya hiciera el padre de la geometría fractal Benoit Mandelbrot (Mandelbrot, 2006) . Ni tampoco de buscar una forma de poder aplicar los ciclos de iteración a las ecuaciones manejadas por las corrientes sociológicas con metodologías más matematizadas, para poder representar el caos de los datos de los estudios macroscópicos en representaciones fractales. De lo que se trata, es de intentar ver las implicaciones que tienen para el imaginario político la asunción de los diferentes espacios dibujados por las diferentes geometrías, '... contribuir a desconectar el conjunto de circulaciones metafóricas gracias a las cuales, principalmente, vemos proyectos políticos buscando una justificación en la verdad de la naturaleza ...' (Strangers, 1993: 41).

2. La importancia de la Matemática

Antes de meternos en materia merece la pena hacer una breve cronología

de hitos que ponen de relieve la importancia de las metáforas construidas por la matemática. Metáforas, que influyen de manera importante en las concepciones de las cosmovisiones mayoritarias en occidente.

La importancia de la matemática para la formación del imaginario en occidente es pieza clave desde mucho antes que las corrientes científicas de los siglos XVII y XIX desarrollasen el positivismo científico, donde la razón matemática es una figura central. Al menos desde la Antigüedad Clásica, en Grecia, la matemática se vuelve la forma de conocimiento más privilegiada, más pura. Quizás el mejor ejemplo de esto sería el reflejado en este extracto de los *Moralia* de Plutarco: «*Pues bien (...) en todas las ciencias llamadas matemáticas, como en pulidos y lisos espejos, parecen huellas e imágenes de la verdad de las cosas inteligibles, pero sobre todo en la geometría, que es, según Filolao, principio y metrópolis de las demás, eleva y dirige la mente, como liberada y purificada de la sensación.*» (Plutarco, 1984: vol. IV, p.345).

En nuestro estudio, este fragmento nos revela dos datos importantes: en primer lugar, la primacía de la matemática como discurso privilegiado que es capaz de penetrar en la verdad del mundo para mostrar como es la verdad. En este punto Plutarco está recogiendo la influencia de los pitagóricos, donde podemos ver la hibridación entre matemáticas y la construcción del imaginario hasta el punto de conjugar el conocimiento matemático con el religioso. En Aristóteles la influencia de éstos últimos es grande, de hecho, en la *Lógica* formaliza los

silogismos como una forma de cálculo abstracto, aunque pierde centralidad (la matemática) en el planteamiento general. Sin duda, Plutarco recoge estas influencias que hunden sus raíces en lo más profundo de Grecia y las eleva hasta el punto de reconocerlas como las potencias que ‘...*elevan y dirigen la mente ...*’ (Plutarco, 1984: p. 345). En segundo lugar, nos indica como dentro de la matemática existe una subdisciplina que supone la sublimación de todo este conocimiento, así la geometría se transforma en la teoría que da forma al mundo, es más, comprende todas las formas, así como, el proceso de construcción de éstas, tanto de las existentes como de las imaginables.

Avanzando en el tiempo, hacia el siglo XVII y moviendo el foco de Grecia a Francia, nos encontramos con un con uno de los autores más importantes para la consolidación de las matemáticas como pieza clave en nuestro imaginario. Me refiero a René Descartes, en su obra se imbrican de manera excelente las ideas sobre el pensamiento matemático y la descripción del mundo. En el *Discurso del Método* leemos: ‘... *al fin y al cabo el método que enseña a seguir el orden verdadero y a recontar exactamente las circunstancias todas de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certidumbre a las reglas de la aritmética.*’ (Descartes, 2006: 28), si el propósito era desarrollar un conocimiento que se apartara de la superstición está claro cual será la base de éste. De hecho, en la Quinta Parte, el Discurso acaba afirmando esto: ‘*Por lo demás, para que los que no conocen la fuerza de las demostraciones matemáticas y no tienen costum-*

bre de distinguir las razones verdaderas de las verosímiles, no se aventuren a negar ésto que digo ...’ (Descartes, 2006: 70), queda claro que existe una diferencia cualitativa de la razón matemática sobre el resto, que solo es capaz de aproximarse construyendo imágenes verosímiles pero no veraces. Al final, será su compatriota Augusté Comte quien recoja ésto con más fuerza, en el *Discurso del Espíritu Positivo*, que acaba cristalizando el propósito de la construcción de un pensamiento científico alejado de la superstición, el punto 73 empieza de la siguiente manera: ‘*Así se llega gradualmente a descubrir la invariable jerarquía, a la vez histórica y dogmática, de igual modo científica y lógica, de las seis ciencias fundamentales: la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, la primera de las cuales constituye necesariamente el punto de partida ...*’ (Comte, 1980: 125). Observamos como se recoge la idea de Descartes y se expresa con rotundidad.

Volvemos a ver lo mismo que señalamos en el caso de Plutarco, las matemáticas como base sobre la que se erige el edificio del conocimiento. Se presenta como la idea mas pura, la menos contaminada por opiniones que alejan la posibilidad de adquirir la verdad. En la actualidad, y pese al debate sobre la racionalidad que podemos observar en las dos etapas de Wittgenstein³, el discurso privilegiado que define el mundo sigue siendo la ciencia. Son los muestreos estadísticos los que señalan nuestras preferencias. Hoy en día, la ciencia niega la capacidad predictiva del tarot, pero es capaz de ver en las estadísticas de

intención de voto un método capaz de escrutar el futuro electoral, pese a la cantidad de veces que se equivocan. Vincet Mosco pone de relieve el cambio que supuso para la teoría económica el paso que se dio de la Economía Política a la Neoclásica. Ésta última, introduciría el estudio de la economía basado en la aplicación de un sistema de ecuaciones que, al no estar ‘contaminado’ por el historicismo de la antigua Economía Política, revela con mayor precisión la realidad del mundo económico. Así la labor del economista cambia de perspectiva, en palabras del propio autor: *‘Just as astronomers and physicists had identified the essential harmony of the physical world, the economist would locate and describe qualities of economic units and their relationships that maintained balance in the world of goods.’*⁴ (Mosco, 2009: 46).

Con estas breves pinceladas quiero resaltar la importancia de la propia lógica matemática en la construcción de las cosmovisiones en occidente. Podríamos haber puesto otros ejemplos que revelasen esta afirmación, como el caso de Jeremy Bentham y su cálculo algebraico de la felicidad o los cálculos, mucho más actuales, sobre el supuesto capital humano. Quizás Emmánuel Lizcano resume con mayor precisión la idea que se encuentra en este apartado, en relación a esto: *‘La cuestión no es tanto si la geometría reprime un imaginario agrícola, primitivo y agonístico cuyas metáforas muertas zapan en secreto sus ilusiones de universalidad; más preocupante es el hecho de que esta ilusión de universalidad presida el imaginario vivo con el que la tribu occidental aborda cotidia-*

namente los territorios y los hombres’ (Lizcano, 2006: 17).

En este plano de la reflexión me gustaría acabar observando lo que supuso la hibridación más radical de las características del espacio euclídeo con la visión del mundo. Hemos resaltado características como la abstracción o la idealidad de los sistemas, esto llegará a ser hipostasiado cuando la mecánica de Newton, que se basa en la concepción de espacio de Euclides, se mezcla con la química en las ideas de Laplace. El famoso demonio⁵ del francés conjugaba a la perfección estas ideas, la hipótesis consistía en suponer que si existiese un ente con la suficiente capacidad de cálculo y memoria para saber la posición y la velocidad de cada partícula en el universo podría decir lo que le ocurrió y lo que le va a ocurrir. Para acentuar ésto leemos en palabras de Frith: *‘Leaving aside implication for free will, the statement is an impeccable mathematical consequence of Newtonian mechanics’*⁶ (Frith, 1991: 1565). Lo más importante, desde nuestro punto de vista, es que las características ideales que implican la asunción de la matemática como el conocimiento más puro acaban invadiendo nuestra representación del mundo. Creo que a través de los ejemplos que hemos puesto se ve que esta invasión se da a todos los niveles, configurando los horizontes de posibilidad de estas representaciones.

Para finalizar, quisiera llamar la atención sobre la importancia que tendrá la geometría en el paisaje dibujado arriba. La geometría como subdisciplina privilegiada definirá la integridad del mundo, la

forma en como son captadas las formas, tanto que *'Esta cenestesia geométrica de la tribu occidental compromete nuestra relación con la historia, con el tiempo y con la vida.'* (Lizacano, 2006: 19). De hecho también podemos observar que la geometría como teoría científica influye más allá del propio campo de acción que podemos suponerle, Antonio Escohotado, en un interesante ensayo sobre la Teoría del Caos⁷, llega a afirmar que el concepto del espacio definido por la geometría euclidiana llegará a ser más importante en las ciencias sociales que en las propias ciencias duras (Escohotado, 1999: 123). Así, la definición que hace la geometría del espacio se entenderá como el mismo espacio y en concreto, la de Euclides, será el paradigma que definirá las formas.

3. Diferentes Geometrías

Una vez que hemos establecido la relevancia de la geometría en el pensamiento occidental, debemos de afrontar las definiciones de las dos teorías que propusimos en la introducción. En el apartado anterior hicimos un repaso breve de la trayectoria de la influencia de las matemáticas, pero en varias ocasiones mencionamos la geometría euclidiana como la idea hegemónica en este campo. También, en la introducción hablamos de diferentes geometrías que si bien eran no euclídeas las agruparíamos para contraponerlas a la fractal, pero todavía no hemos acometido la definición de ninguna de éstas.

Veremos dos teorías geométricas en este apartado, la euclidiana y la fractal. Como

éste no es un trabajo matemático intentaré analizar la implicaciones que se derivan de los axiomas o principios en los que se apoyan. Es decir, no estaremos ante los cambios para la concepción del plano que supuso la corrección de Lobachevski en el quinto axioma de Euclides, si no que haremos una definición somera de cada una de ellas (Geometría Fractal y Euclidiana). No será una definición matemática, será una caracterización de los aspectos con los que después trabajaremos, por lo tanto, he seleccionado las características que más intervienen en la forma en como se construye y representa el espacio.

Geometría Euclidiana

Ya hemos dicho que bajo esta nomenclatura agruparemos diferentes geometrías como la del ya citado Lobachevski o geometría hiperbólica. Si bien, esta no se puede considerada euclidiana, solo difiere en el relativo a la existencia de las líneas paralelas, la concepción de las medidas, de los límites, de la precisión, es la misma. Ya que la idea está centrada en estas representaciones me parece acertado ponerlas bajo el mismo conjunto, si bien he decidido agruparlas bajo el nombre de una corriente definida. La razón es que el espacio bajo el que trabajan es el diseñado por *Los Elementos* de Euclides.

La geometría de Euclides surge de la abstracción, es del pensamiento separado de la realidad cotidiana de donde nacen las intuiciones que definen las formas y las medidas. Ésta será la primera de las características que cincela el espacio que estamos contemplado. La

definición de línea del Libro I de Los Elementos es un fiel reflejo de esto: *'Una línea es una longitud sin anchura.'* (Euclides 1991: 189). En un mundo tridimensional, como el que vivimos, es imposible imaginar una longitud que no tenga anchura. Podemos imaginar anchuras ínfimas, como la que tiene el grafeno⁸, pero que sea muy pequeña, casi imperceptible, no implica que no exista. Solamente las proyecciones de luz pueden tener esta característica, pero aún así la línea dibujada sigue teniendo una medida, en tanto, que la luz implica una longitud de onda determinada que ocupa el espacio de manera tridimensional. Esta abstracción ideal es la que servirá de base al resto de características que vamos a destacar. Ahora, centrándonos en el problema de la precisión, nos referiremos al problema de las medidas, que a su vez, nos remite al problema de los límites. En un espacio ideal como el euclídeo es posible imaginar figuras con un límite continuo y determinado, es decir, es un plano donde podemos pensar medidas con un margen de error cero. La definición de figura de Los Elementos es clara *'Una figura es aquello que está contenido por cualquier límite o límites.'* (Euclides 1991: 193), estos límites son una longitud sin anchura, es decir, en un momento dado estamos en el área confinada por la figura y en otro, sin solución de continuidad, estamos fuera de ella. Este borde suave y definido, es lo que permite que se tomen medidas perfectas, la naturaleza del límite será lo que rijan la construcción de los objetos en este espacio.

Derivado de esto surge la idea de regularidad, es decir, en este espacio es fá-

cil ver diferentes objetos con un diseño idéntico, me explico, la diferencia entre un cuadrado de lado 5 y otro de lado 7 es lo relativo a las medidas de sus lados o sus áreas, pero son idénticos en sus ángulos y proporciones. Como los límites son definibles con precisión nos podemos imaginar figuras, objetos, con medidas exactas y repetibles. Así, es posible trasladar la construcción ideal al mundo en el que vivimos a través de suponer el esquema de la figura en lo que vemos. Cuando vemos una mesa podemos calcular su área, porque suponemos que la superficie del objeto del mundo real mesa es coincidente con el objeto imaginado en el espacio euclídeo rectángulo.

Por último, tendríamos que ver una relación, que si bien, no la he mencionado hasta ahora, si que está implícitamente en todo lo que hemos venido hablando. Me refiero a la relación existente entre geometría euclidiana, topografía y cartografía. Las tres se refieren a medidas sobre la tierra, si bien, son diferentes aspectos del mismo prisma. Sin duda, las dos últimas están íntimamente relacionadas, si la cartografía se refiere al conocimiento de trazar los mapas geográficos, y la topografía es la representación de un terreno en un plano, no podemos dudar de la conexión entre éstas. La relación con la geografía surge desde niveles etimológicos, así la geometría de Euclides era la matemática aplicada a la medición de la tierra, en contraposición a la geografía, de origen menos científico, que se referiría a la representación de ese espacio medido por la anterior. De éste modo, vemos que existe una relación de superioridad

jerárquica de la geometría con respecto a sus dos hermanas menores. Así lo que nace como un pensamiento abstracto acaba definiendo la realidad del mundo percibido, hay que recordar, que como apunta Lizcano; '*Como en el caso de la cartografía, no se puede separar tampoco la geometría del poder y la conquista.*' (Lizcano, 2006: 16), una de las imposiciones más grandes devenidas con la modernización ha sido precisamente ésta, la conquista de la representación del espacio cotidiano. El haber implementado en nuestro sistema geográfico las idealizaciones de pureza y de infalibilidad del conocimiento matemático del espacio euclídeo ha hecho ver que: '*Las prácticas matemáticas [y geométricas] de los otros quedan así legitimadas –o deslegitimadas– según su mayor o menor parecido con la matemática [geometría] que hemos aprendido en las instituciones académicas.*' (Lizcano, 2006: 187).

Geometría Fractal

En este apartado trataremos de hacer una caracterización de otro tipo de concepción del espacio. La gran diferencia que existe sobre las definiciones anteriores será el campo de estudio de ésta geometría, '*La teoría de objetos fractales es revolucionaria: se habla de objetos, no de figuras, desaparece la distancia entre el objeto y su figura(ninguna figuración comprimirá o reprimirá el objeto*' (Ibañez, 1993: 22).

Las diferencias que entrañan esta nueva concepción hacen surgir otro campo de estudio de las formas. El término fractal se lo debemos al padre funda-

cional de esta teoría, Benoit Mandelbrot, que compone el término refiriéndose a raíces latinas, fractal proviene del verbo latino *frangere* (romper) y el adjetivo correspondiente *fractus* (irregular y fragmentado). Para dar una definición he preferido no referirme a textos especializados, pues no es a nivel teórico-matemático hacia lo que dirigimos nuestra atención, si no a nivel más simbólico, más a nivel de las representaciones que generan las concepciones geométricas. Por esta razón, he seleccionado una definición de un texto no especializado como el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia de la Lengua (en su 21ª edición), si buscamos en la entrada fractal leemos: '*(...) Figura plana o espacial, compuesta de infinitos elementos, que tiene la propiedad de que su aspecto y distribución estadística no cambia cualquiera que sea la escala con que se observe.*' (R.A.E., 2001: 733) En esta definición, quizás mejor que la que dimos en la introducción, aparecen los puntos claves que desarrollaremos a continuación y nos da una aproximación bastante buena para nuestros propósitos explicativos.

Antes de empezar con el análisis, haremos un breve recorrido histórico por el surgimiento de esta geometría, a fin de poder situar mejor las ideas que propondremos. Así, el primer hecho importante que empieza a discutir la superioridad hegemónica del espacio euclidiano será en el siglo XIX cuando la geometría hiperbólica empieza a discutir los axiomas de *Los Elementos*. A finales de ese siglo será cuando aparezca el primero de los objetos que cuestionará la dimensión del espacio euclídeo: el conjunto de Can-

tor.⁹ El estudio que hizo el matemático Georg Cantor de este objeto vino a ser la primera vez que se introducía la cuestión de las dimensiones fraccionarias. Spaindel en su estudio sobre el surgimiento de la teoría fractal nos dice esto: *'Las dimensiones fraccionarias no fueron discutidas hasta 1919, cuando el matemático alemán Félix Hausdorff se atrevió a conectar esta idea con la estructura a pequeña escala de formas matemáticas. Seguida por la dimensión inventada por el matemático ruso A. S. Besicovitch, la dimensión introducida por Hausdorff fue la antecesora directa de la dimensión fractal.'* (Spaindel, 2003: 87). Pero la discusión fue poco fecunda y la comunidad científica acabó tachando objetos como el de Cantor de anomalías patológicas. Ya desde este momento, se puede advertir que la propia existencia de la geometría fractal implica un ataque a la posición de poder del imaginario derivado del espacio euclídeo, de hecho, la academia reacciona negando la importancia de los primeros indicios de ésta, como mencionaba Lizcano la geometría no se puede separar del poder y de la conquista.

No fue hasta 1961 cuando Mandelbrot se empieza a fijar en estos objetos. De su trabajo sobre la varianza de los precios a pequeña y gran escala, surgió un trabajo que investigaba escalas no tradicionales, no estudiadas en profundidad, en las que se incluían los movimientos turbulentos de los fluidos y la distribución de las galaxias. Este trabajo influyó en el meteorólogo Lewis F. Richardson, en 1963, haciendo una investigación de los ciclos tormentosos aplicó las ideas de Mandelbrot a la repre-

sentación de los datos meteorológicos. En la representación que hizo de estos datos, que en principio no guardaban relación ninguna, descubrió que se iba formando un objeto que si bien nacía de un caos de datos sin organizar, en la representación se iba conformando una especie de objeto con forma de mariposa, como un signo de infinito¹⁰. De esta experiencia Richardson extrae dos importantes consecuencias, primero, que pese al azar climatológico y al caos de los datos, había una especie de forma recurrente en el gráfico, aunque las líneas nunca se cruzaban ni pasaban por el mismo camino exacto se acababa configurando un mismo dibujo. Al patrón que ésta por debajo de los motivos dibujados se le llama atractor, ésto será importantísimo en el posterior desarrollo de la materia. La segunda conclusión que extrae, es que al estar todos los datos representados en un objeto que los interrelacionaba, no se podía ni redondear ni despreciar cantidades ínfimas, porque hasta las más mínima alteración provocaba una reacción diferente en la representación. De aquí es donde nace el famoso *efecto mariposa*, al entender que la turbulencia atmosférica que produce el aleteo de una mariposa puede desarrollar un huracán.

Esta idea de no menospreciar las pequeñas cantidades se hizo del todo visible cuando Mandelbrot usó los datos extraídos de un estudio de Richardson referentes a las diferencias en la medida de las costas. En 1967, publica un interesante artículo preguntándose cuánto medía la costa de Inglaterra (Mandelbrot, 1967). Para esta tarea se imagina la línea de costa como un objeto fractal, dado

que no se podía encontrar una figura euclidiana de bordes suaves que la representase con fidelidad, era un objeto controvertido, dúctil y cambiante. Lo conclusión fue que como para medir la costa hacía falta una regla, cuanto más grande fuera la regla, más pequeñas cantidades iríamos dejando fuera y por lo tanto más reducida sería la medida total, así la respuesta a su planteamiento inicial era que la medida de la costa de Inglaterra dependía del tamaño de la regla con que midiésemos, cuanto más chica más grande sería la medida total. Siguiendo con el desarrollo de estas ideas y experimentando con otros objetos 'patológicos', como el conjunto de Juliá, en 1975 ya tendría preparado un amplio estudio sobre los fractales que tituló *Les Objets Fractals*, y en un segundo trabajo aparecido en 1982 aplicaría esta idea a la observación de la naturaleza publicando *The Fractal Geometry of Nature*. En éstos dos últimos títulos es cuando queda precisada la geometría fractal, y es a partir de éstos cuando podemos hablar con propiedad de la existencia de ésta

Después de haber recorrido este itinerario por la historia de los fractales, vamos a concentrarnos en las características que derivan de una concepción semejante. Lo primero que me gustaría destacar sería la propia idea de objeto fractal. Anteriormente vimos que en el espacio euclidiano se hablaba de figuras, las cuales nacían en un plano ideal y después se comparaban con una forma, es decir, algo que existía en el plano de lo real. Los objetos fractales nacen de la contemplación de los objetos del plano de lo real, hablamos de como

el no menospreciar las cantidades ínfimas había influido notablemente en este campo, ésto implica un intento de no reducir la realidad a una red de conceptos ideales que se aplican en forma de tamiz. Se es consciente de que no se puede llegar a una definición exacta del mundo, pero se intuye que si las cosas se contemplan sin reducción se puede llegar a una mejor aproximación. Esta idea nos lleva a la siguiente reflexión: la geometría euclidiana ha sido concebida para observar un mundo de objetos pensados, ideales, perfectos en sus límites; sin embargo, la concepción del espacio fractal hace una aproximación hacia la forma de los objetos ya creados, es decir, invierte el proceso, mira a los objetos del mundo real y después intenta reproducirlos en el plano ideal, con la certeza de que la imagen alcanzada es una aproximación, en vez de suponer que es la definición exacta de lo contemplado.

Lo anterior supone la base de las demás características que resaltaremos. Lo primero que quisiera destacar es la idea de los límites, en el caso de la geometría de Euclides hemos visto que los límites, los bordes de las figuras, eran entendidos de forma suave, dijimos que ésto implicaba considerarlos perfectos, indiscutibles, de ésto se derivaba que, cuando se analiza la forma de la línea de costas y se mide con una regla formando un polígono constituido por líneas euclidianas (longitudes sin anchura) hacemos una proyección mental de lo que debería ser y lo proyectamos en lo que es, pero Mandelbrot contempla este fenómeno y enseña las consecuencias. La concepción de borde rugoso nos lle-

va a pensar que los límites no se ajustan a una concepción lineal, sino que, sugieren una frontera difusa, imposible de alcanzar con una precisión del ciento por ciento.

El mejor ejemplo de como chocan estas dos visiones de los bordes sería el de la curva de Koch, el problema surge porque en el espacio euclídeo una línea cerrada que forma una figura, como un triángulo o un cuadrado, la que podemos inscribir en un círculo sin que aquélla desborde nunca el área donde la inscribimos. La curva de Koch es un fractal, es decir, se construye repitiendo un proceso de formación indefinidas veces, el resultado es una línea que define un objeto de bordes rugosos que es de longitud infinita, ésto implica que no se puede medir. Me explico¹¹, para la construcción de esta curva se toma un segmento¹², se lo divide en tres partes iguales, se reemplaza la parte central por dos partes de igual longitud haciendo un ángulo de 60 grados, con ésto nos queda una figura con cuatro segmentos, sobre los cuales se vuelve a hacer el mismo proceso, ésto nos deja 16 segmentos, el ciclo se puede prolongar eternamente. Lógicamente, con cada ciclo la longitud de la curva se

agranda, pero sigue siendo una curva cerrada, se podría pensar que basta con llevar a un estado de reposo y medir la longitud, pero el problema surge porque este objeto no tiene estado de reposo, su borde supone un cambio infinito, podemos hacer una fotografía de un instante en su proceso de formación, pero esto no nos revela la verdad de la curva. Si inscribiésemos este objeto dentro de

de un círculo, que tiene un área finita, resultaría un fenómeno extraño, pues dentro del círculo finito, se hallaría un objeto de bordes y área infinitos. Por la posición hegemónica del imaginario derivado de la geometría euclidiana esta figura se entendió como una patología, pero lo que pasaba era que en Euclides el espacio está congelado en el tiempo, los límites que se trazan se entienden fijados *ad eternum*, pero el espacio fractal está más pegado a la vida cotidiana, ésto hace que sea dinámico, no perpetuo, por lo tanto, sumido en un eterno ciclo destrucción-construcción.

Derivado del proceso de construcción de los fractales viene nuestra siguiente característica, la autosimilitud. Ésto supone que los objetos fractales, pese a sus bordes rugosos, da igual la escala en la que los veamos pues siempre tienen la misma forma. Ésta característica no se da con igual intensidad en los objetos, por ésto Spaindel nos advierte: '*Si se amplía un poco el concepto, tales objetos pueden ser identificados virtualmente en cualquier parte del mundo natural. La diferencia consiste en que los fractales «naturales» no son exactamente autosemejantes, sino tan sólo al azar, en forma estadística o estocástica. La forma rugosa revelada en una escala guarda únicamente una similitud aproximada con la obtenida en otra escala.*' (Spaindel, 2003: 86). Así en los objetos naturales existirán formas rugosas fractales en un determinado grado de autosimilitud, ejemplificando ésto es bastante interesante el caso de un estudio sobre el crecimiento de una población cuando ésta desbordaba el punto crítico o de acumulación que realizara Robert May.

Al representar gráficamente los parámetros se dio cuenta que superando cierto rango el sistema dejaba de ser lineal y se bifurcaba, al elevar dicho parámetro se vuelve a bifurcar, cuando continuó el ciclo vio que las bifurcaciones se sucedían cada vez más rápido hasta que el sistema devenía caótico representando en el gráfico una nube de puntos. May fue más lejos, y cuando estudió los resultados del gráfico observo que se formaban secuencias de regularidad e irregularidad, mostrando que en el proceso existía una estructura profunda que disponía aquel caos de una manera determinada, existían grados donde la autosimilitud era grande con otros en los que no podía afirmarse tal cosa (Escohotado, 1999: 86).

Lo último que quiero resaltar es el concepto de *atractor extraño*. Atractor se utiliza para definir el punto hacia el que evoluciona el sistema después de un tiempo, por ejemplo, en el caso de un sistema lineal de trayectorias lo sería el punto en el que convergen todas las trayectorias. Pero hemos dicho que la autosimilitud es una característica básica de los fractales, cuando hablamos del experimento de Richardson¹³ señalamos que nunca había ni superposición ni cruce de líneas, pero que existía una estructura profunda. Los atractores de la geometría fractal se denominan extraños porque tienen estructura a todas las escalas, lo que hace posible que el diseño del fractal sea autosimilar es la aparición de este atractor extraño. Es diferente al concepto de figura de la geometría euclídea porque no es una figura que de forma a unos planos o a unos segmentos, si no un punto termi-

nal al que se dirige el sistema, pero que nunca alcanza. Esta tendencia que hace surgir el atractor en el sistema es lo que posibilita que sea autosimilar, vemos la fortísima imbricación que se dan en este par de conceptos, podríamos decir que la existencia de uno supone el del otro.

4. Visión fractal en el imaginario político

Aunque ha sido largo el camino hasta llegar al punto central del artículo, veía necesaria esta introducción explicativa. En el segundo apartado, señalábamos la primacía de la matemática en la formación del imaginario, en concreto, nos centrábamos en el imaginario occidental. Dentro de éste, señalábamos el paradigma dibujado por *Los Elementos* de Euclides como la visión dominante, de hecho, dijimos que había sido incontrovertida hasta mediados del siglo XIX, cuando se empiezan a proponer geometrías donde el quinto axioma del espacio euclídeo era negado. Con este dato lo que tratábamos de poner en evidencia era el papel hegemónico que tenía la geometría euclidiana para definir el mundo.

Sin embargo, en todo esto no hablamos de que consecuencias había tenido para la visión de la realidad esa concepción del espacio, nuestro interés se desplaza al campo de la observación de lo social y lo político, en este sentido, nos interesan dos vertientes. La primera, como en la representación del mundo que surge de la mayoría de las instituciones políticas en nuestras actuales democracias,

podríamos ver las principales características que repasamos del modelo del espacio euclidiano y como la geometría fractal nos podría dar metáforas no tan reduccionistas y más inclusivas. La segunda de las vertientes, sería utilizar las metáforas que sacamos de las propiedades de los objetos fractales en la contemplación de fenómenos socio-políticos. No vamos a aportar nada radicalmente diferente, es seguir un poco la senda que vio Edgar Morin del retorno de la complejidad a las ciencias (Morin, 2007: 32-33), así, intentamos ver que nos aportarían las metáforas de una geometría que es consciente de esa complejidad (Geometría fractal) y otra que tiende a simplificarla (Geometría de Euclides).

Hemos visto anteriormente como la geometría de Euclides tomaba una posición prevalente en la representación del mundo en nuestra área geopolítica. Ésto va a implicar que el pensamiento político-social acomode su imaginación al espacio euclídeo, cuando construye el mundo se refiere a las metáforas que derivan de esta concepción geométrica. Nos fijaremos en tres puntos para ver la incidencia de el espacio euclídeo en el discurso oficial de nuestras instituciones políticas y como podemos utilizar las metáforas del espacio fractal que hemos definido para proponer alternativas.

Primero, de manera general podemos ver como la principal característica que resaltamos de la geometría de Euclides, recordamos: parte de una abstracción absoluta, se traspasa con fuerza a la representación de la sociedad en la que se basan las políticas, las acciones y el

conocimiento de las instituciones. En efecto, a veces parece que la imagen de sociedad responde a una figura definida en un espacio ideal. Me refiero a ésto cuando se habla, a nivel de discusión política, de que tal o cuál carácter define la sociedad española, andaluza o sevillana; o cuando el Gobierno decide adoptar medidas como el *cheque bebe* para impulsar la natalidad. Si lo entendemos en el sentido del espacio euclidiano, parece que el Gobierno entiende la sociedad como la geometría de Euclides entiende el área de un cuadrado, es decir, se identifica que existe un déficit en la natalidad, para compensarlo se mira el *área social* y se marca como principal necesidad la económica. En un espacio lineal como el euclídeo la solución es fácil, hay que impulsar la natalidad a través de una estimulación económica, es decir, la solución parte de la idea de que la sociedad tiene una superficie continua, definida, como la que es posible ver en las figuras euclidianas. Cuando se calcula el área de una mesa con la fórmula de base por altura (la mesa es de planta rectangular) y se dice que el área mide tanto, implica abstraerse de la realidad y dejar de ver la mesa como un objeto tridimensional hecho de madera. En la realidad la superficie de la mesa no define un plano perfecto, habrá pequeños valles y cimas, los ángulos no serán de noventa grados exactos, con el estado de la técnica es imposible conseguir este grado de perfección. Además para hacer posible este cálculo, y que definiese el objeto con precisión absoluta, haría falta un instrumento de medida que nos diera un resultado perfecto, y ya señalamos que esto es

una quimera. Esta clase de configuración del mundo no solo es propia de las instituciones, podemos verla también en la producción académica, el ejemplo que más claro adolece de esta visión sería el de Samuel Huntington y su *Choque de las Civilizaciones*, en el texto define las civilizaciones como la más alta agrupación de pueblos y que los problemas futuros vendrán por las fallas culturales que las separan (Huntington, 1996: 30). Parece que define civilización como polígonos de bordes suaves que chocan los unos contra los otros, entendiendo que estos polígonos tienen un área plana, es decir, un todo indiferenciado.

Si esta representación la trazásemos con metáforas fractales introduciríamos parte de la complejidad y totalidad del mundo real en nuestro pensamiento como aconsejaba Morin (Morin, 2007: 109-110). Si entendiésemos esa esa figura como un fractal veríamos que el área no es plana, no todas las familias deciden no tener hijos por lo económico, y tampoco en todas las familias repercute igual el estímulo dado por el cheque. En vez de entender el todo social como algo plano y calcular el área como la del rectángulo, tendríamos que ser conscientes de que lo único que podemos hacer es dar una aproximación basada en la rugosidad del objeto, en los valles y las cimas en las que se tuerce el 'plano'. Así, veríamos como en las civilizaciones hay una gran cantidad de cruces transversales que unen grupos transnacionales de distintas civilizaciones, como las antiguas Internacionales Obreras, o disensiones que surgen en su seno, como el conflicto de Irlanda. De esta manera, la imaginación fractal propone salir del plano

ideal euclídeo para intentar enfrentarnos con lo real, la geometría y la imaginación de Euclides produce figuras abstractas perfectas, uniformes, como la mecánica newtoniana, que invisibilizan la complejidad de la realidad.

Segundo, traído de la mano por esta crítica a la abstracción está el concepto de límite. Fijamos como una de las principales características del espacio euclidiano los bordes suaves, continuos, ahora intentaremos ver que clase de implicaciones tiene con respecto a nuestro campo. Antes hemos puesto ejemplos que nos servirían para esta cuestión, como el de Huntington, pero ya que nos hemos aproximado me gustaría centrarme en el proceso de construcción de este borde suave. Realmente cuando nos imaginamos un objeto real con un borde suave lo hacemos abstrayendo las pequeñas cantidades, es una normalización practicada por la mente que consigue dibujar este borde. Esta manera de trazar el contorno es a la que responde el planteamiento de Huntington o el proceso con el que se mide la costa que estudiaba Mandelbrot. En los dibujos macro sobre las cuestiones políticas hay una elevada tendencia a hacer ésto, sobretodo en el diseño de políticas. Cuando el Gobierno Brasileño propone la construcción de la mega-presa en el territorio amazónico y calcula el beneficio que supondrá para el país, lo hace menospreciando a los pequeños grupos étnicos que se verán obligados a moverse obligatoriamente porque su territorio quedará anegado con la obra. El problema de este planteamiento, además de la falta de respeto por la diversidad cultural, es que como vimos con el

atractor de Richardson, las pequeñas variaciones en las condiciones iniciales pueden suponer grandes variaciones en las finales. Por ejemplo, si observamos la historia de los EEUU podemos ver como en la construcción del Estado se deja sistemáticamente fuera a las minorías, que no poseían los mecanismos de poder suficientes. El desprecio de esas cantidades mínimas era necesario para la construcción de un estado que quería verse como un todo uniforme, pese a su fractura ideológica norte-sur. El problema fue creciendo durante el avance del proceso histórico y en la década de los 60 del siglo pasado esas cantidades mínimas estallaron en revueltas sociales, en las que las partes minorizadas de la población sacudieron la estructura del país, hasta tal punto que se generó el Partido Pantera Negra, constituido por la minoría negra como contra-poder al Gobierno de los EEUU (Abu-Jamal, 2007: 160-161). Así esta idea nos recomendaría buscar soluciones que se adaptaran a ese intento por no menospreciar la rugosidad de los bordes. Cuando unos presupuestos conceden equipamiento urbano siguiendo unos criterios de representatividad que presentan un molde ideal de realidad que resta, que simplifica la complejidad social, los podríamos identificar como contruidos siguiendo esta metáfora del espacio de Euclides. Pero si vemos la idea de los presupuestos participativos observamos que si hay un intento por adaptar la política a la forma de la rugosidad social, intentando hacer menos generalizaciones y aplicando soluciones menos generalistas que sean capaces de amoldarse a las irregularidades que existen de facto en el ideal plano euclídeo.

Tercero, resaltamos como última característica de las figuras del espacio euclidiano la posibilidad de repetición perfecta. Como consecuencia de los dos puntos anteriores, en la imaginación política-social actual ésta es una idea muy presente. Por ejemplo, ante la actual crisis una de las medidas adoptadas por el Gobierno Español la podemos ver en el Real Decreto-Ley 8/2010 de medidas de ajuste, en el que la supuesta adopción del *modelo alemán* de empleo es la solución al estado del mercado laboral. Creo que aquí se ve de manera bastante clara como la idea de coger una figura y poder dibujarla a otra escala sin que se pierdan sus propiedades, parece ser a lo que responde esta obsesión de la importación de los modelos. Sin embargo, no es algo que solo se lo achaquemos al actual Gobierno de España, la idea de esta repetición perfecta del espacio euclidiano es una de las bases del actual proyecto de globalización. La constante homogenización de los espacios, los tiempos, las formas, los saberes...etc., que implica el sistema de producción globalizado, se centra en esa posibilidad que se funda en la geometría de Euclides. Cuando hablamos de los objetos fractales la cosa sería diferente, al no poder hablar de figuras fijas, el imaginario fractal traería dos consecuencias, primera, en cuanto al espacio, los fractales se asientan en un espacio dinámico y cambiante, donde el tiempo está incluido en el propio objeto, de esta manera, no podríamos ver una 'adaptación del modelo alemán' ni tampoco una importación, porque no se asentarían sobre la misma configuración contextual. Segunda, si bien los

objetos fractales no aceptan un diseño rígido como el de las figuras euclídeas, ésto no quiere decir que no exista una pauta que nos permita identificarlos, en éste caso sería el atractor extraño. De éste modo, la metáfora del atractor pondría que se estudiaran las condiciones de como el mercado laboral alemán ha aguantado mejor la crisis y cuales han sido los procesos y las sinergias que lo han posibilitado. Lo que se tendría que buscar no es el modelo (entendido como la idea de la figura) si no buscar las condiciones para que se dé un atractor similar al de Alemania.

Se propone, que en estas visiones no se busque la adaptación de un modelo como quién importa el *nowhow* de un sistema franquiciado, es decir, basándose en esa idea de repetición perfecta. La existencia ese supuesto atractor extraño nos dice que es posible concebir puntos de apoyo, ya dijimos, que pese a que los fractales son figuras en perpetuo cambio existe esa propiedad de autosimilitud que permite una especie de ordenación de lo caótico. Esto lo podríamos trasladar a nuestras representaciones en gráficos que dividen áreas perfectamente definidas que simplifican la complejidad de los datos. También nos podría servir a la hora de intentar establecer patrones, tipos ideales, ...etc., la imagen del atractor extraño parece menos encorsetada, menos rígida, que la del patrón ideal weberiano, es más abierta a cambios, aunque proporciona un asidero.

En conclusión, esto ha sido un intento de considerar diferentes metáforas en la contemplación de la realidad, para

intentar agrandar la perspectiva desde la que hablamos, siendo conscientes de que se propone una aproximación, lo más certera posible, pero no la definición exacta, pues no es alcanzable.

Bibliografía

- Abu-Jamal, M. (2007): *Queremos Libertad. Una vida en los Panteras Negras*, Virus Editorial, Barcelona.
- Alexándrov, P. S. (2008): *¿Qué es la geometría no euclídea?*, Moscú, URSS.
- Britannica Encyclopaedia, Inc. (1994): *The New encyclopaedia Britannica*, Chicago, Britannica Encyclopaedia, Inc.
- Comte, A. (1980): *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, D.L.
- Descartes, R. (2006): *Discurso del método*, Madrid, Tecnos.
- Escohotado, A. (1999): *Caos y orden*, Madrid, Espasa Calpe S.A.
- Euclides. (1991): *Los Elementos*, vol. I, Madrid, Gredos D. L.
- Frith, F. W. (1991): «Chaos: Predicting The Unpredictable» en *British Medical Journal*, Vol. 303, No. 6817, pp. 1565-1568, BMJ Publishing Group.
- Huntington, S. P. (1996): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- Ibañez, J. (1993): «El centro del caos» en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 13, pp. 14-26, Barcelona, Editorial Archipiélago.
- Lizcano, E. (2006): *Metaforas que nos piensan*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Mandelbrot, B. (1967): «How long is the coast of Britain? Statistical self-similarity and fractional dimension» en *Science*, N° 156, pp. 636-638, AAAS.

Mandelbrot, B. (2006): *Fractales y finanzas : una aproximación matemática a los mercados: arriesgar, perder y ganar*, Barcelona, Tusquets Editores.

Morin, E. (2007): *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

Mosco, V. (2009): *The political economy of communication*, Londres, SAGE Publications Ltd.

Plutarco. (1984): *Moralia*, vol. IV,, Madrid, Gredos, D.L.

R.A.E. (2001): *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espas-Calpe S.A.

Spaindel, W. (2003): «Geometría fractal y geometría euclidiana» en *Revista de educación y pedagogía*, Vol. XV, N° 35, pp. 85-91, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación.

Strangers, I. (1993): «Tortugas hasta abajo ...» en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 13, pp. 39-55, Barcelona, Editorial Archipiélago.

Notas

¹ *Los fractales son diferentes de la figuras simples de la geometría clásica o euclidiana* —el cuadrado, el círculo, la esfera y demás. Son capaces de describir muchas formas de objetos irregulares o fenómenos espaciales no uniformes en la naturaleza, tales como la línea de costa o las cordilleras' (nt: Traducción del autor)

² 'Postulado 5. Si una recta secante corta a dos rectas formando a un lado ángulos interiores, la suma de los cuales sea menor que dos ángulos rectos; las dos rectas, suficientemente alargadas se cortarán en el mismo lado' (Euclides, 1991: 189).

³ Me estoy refiriendo a la lucha entre las dos posiciones que se ven en las dos obras capitales del autor. Si en el *Tractatus* define una forma de analizar el lenguaje basada en una suerte de análisis lógico de las proposiciones dentro de un sistema de lengua cerrado, donde podemos hacer un análisis que nos muestre el significado profundo, incotrovertido. En las *Investigaciones* se pone en el extremo opuesto y lleva el estudio de la lengua a la realidad cotidiana negando cualquier posibilidad anterior, en esta etapa subsume los significados en los juegos del lenguaje que se dan en la formación y el uso de los discursos en la vida cotidiana. Así, la ciencia pasa-

ría a ser un discurso que solo tiene sentido si observamos los juegos del lenguaje en los que se le da forma, negando la posibilidad de explicaciones con validez universal.

⁴ 'Así como los físicos y los astrónomos habían identificado la armonía esencial del mundo físico, el economista localizaría y describiría las cualidades de las unidades económicas y sus relaciones que mantienen el equilibrio en el mundo de las mercancías'. (nt: Traducción del autor)

⁵ Al referirnos a demonios físicos nos estamos refiriendo a un seres supra-humanos, pero no supra-naturales. Es decir, un ser que tiene más capacidades que los humanos, pero que no desafían las leyes de la física. Son creaciones que sirven para ejemplificar teorías.

⁶ 'Dejando aparte la implicación para el libre albedrío, la afirmación [la del demonio de Laplace] es una impecable consecuencia matemática de la mecánica newtoniana' (nt: Traducción del autor).

⁷ Me estoy refiriendo al ensayo 'Caos y Orden' (incluido en la bibliografía).

⁸ 'El grafeno es una estructura laminar plana, de un átomo de grosor, compuesta por átomos de carbono densamente empaquetados en una red cristalina en forma de panel de abeja mediante enlaces covalentes

que se formarían a partir de la superposición de los híbridos sp^2 de los carbonos enlazados'. Ver: <<http://es.wikipedia.org/wiki/Grafeno>>.

⁹ El conjunto de Cantor es un subconjunto fractal. Se construye tomando un segmento y dividiéndolo en tres partes iguales se representan debajo de éste segmento las dos partes de los extremos, quedando sin representar la del centro. Cuando este ciclo se repite muchas veces obtenemos el conjunto de Cantor. Para una mejor comprensión de esto Escochotado, 1999: 95–97 o mirar esta dirección: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/eb/Conjunto_de_Cantor.png>.

¹⁰ Ver imagen en Escochotado, 1999: 95–97 o en una web de internet: <<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/44/TwoLorenzOrbits.jpg>>.

¹¹ Para comprender mejor el proceso de formación de la curva de Koch y otros fractales similares recomiendo usar la aplicación referida en esta dirección de internet: <http://www.dma.fi.upm.es/java/geometriafractal/clasicos-l/app_koch.html>.

¹² El proceso para formar una curva cerrado sería partir de un triángulo equilátero, pero he preferido explicarlo con un solo segmento porque resultaba más sencilla la exposición de la idea.

¹³ Una idea que da la importancia que tiene el concepto de atractor es que al resultado del experimento de de Lewis F. Richardson se le llama el Atractor de Richardson.

HUMANISMO, HISTORIA Y REVOLUCIÓN EN EL JOVEN MACINTYRE*

HUMANISM, HISTORY AND REVOLUTION IN YOUNG MACINTYRE'S THOUGHT

Rafael Ramis Barceló
Universidad Pompeu Fabra

Recibido: enero de 2011.
Aceptado: marzo de 2011.

Palabras clave: MacIntyre, humanismo, historia, revolución, marxismo.
Keywords: MacIntyre, humanism, history, revolution, marxism

Resumen: Este artículo trata de mostrar la evolución intelectual de Alasdair MacIntyre de 1958 a 1960. Con este fin, se resumen las ideas de MacIntyre en el contexto de la ideología de izquierda en Gran Bretaña, principalmente en la recepción del estalinismo ortodoxo, y su crítica de acuerdo a la revisión de los intérpretes de Marx: Lenin, Trotsky, Lukács y Kautsky. El artículo trata de explicar tanto la evolución política como la intelectual de MacIntyre (*New Left, Socialist Labour League, Socialist International*), de acuerdo con tres problemas principales: el humanismo, la historia y la revolución.

Abstract: This article tries to show the intellectual evolution of Alasdair MacIntyre from 1958 to 1960. For this purpose, it summarizes the ideas of MacIntyre in the context of the left ideology in Great Britain, mainly the reception of the orthodox Stalinism, and his criticism according to the revision of Marx interpreters: Lenin, Trotsky, Lukács and Kautsky. The article tries to explain both the political and intellectual evolution of MacIntyre (*New Left, Socialist Labour League, Socialist International*) according to three main problems: humanism, history and revolution.

(*) Estoy en deuda con los profesores Josep Maria Vilajosana, Víctor Méndez Baiges y Amelia Valcárcel, que leyeron una primera versión de este artículo y formularon agudas observaciones.

MacIntyre, al igual que otros profesores universitarios, abandonó el Partido Comunista Británico después de los sucesos de Octubre de 1956 en Hungría. La indecisión y frialdad de los Partidos Comunistas europeos enalteció los ánimos de los que, como él, pensaban aún en la posibilidad de un comunismo «con rostro humano». El filósofo escocés había empezado en 1948 su singladura en ese partido de la mano de George Thompson, su profesor de Griego, aunque desde el primer momento se había mostrado crítico y reticente con las formas autoritarias de la URSS.

En este trabajo pretendo explicar cuáles son las reacciones intelectuales de MacIntyre frente a las ideas de los teóricos del «socialismo real» (en particular Stalin) así como su posición dentro de la *New Left*, antes de pasar en 1960 a la *Internacional Socialista*, de filiación trotskista. El momento que pretendo analizar es, por tanto, bastante breve, pues se ocupa solamente del lapso entre 1958 y 1960¹.

Ésta fue una época fértil en la que MacIntyre tuvo que posicionarse, principalmente, en tres direcciones: a) la crítica al «marxismo» de Stalin y, en particular, su Filosofía de la Historia, b) las consideraciones acerca del «humanismo marxista» antiestalinista promovido por Thompson en los debates en el seno de la *Left Review*, y c) un análisis hermenéutico acerca de la verdadera vocación revolucionaria del pensamiento de Marx. Estas cuestiones determinan los puntos que voy a examinar a lo largo de este escrito.

I. El marxismo, el estalinismo y el problema de la historia

MacIntyre, desde comienzos de la década de los cincuenta, tenía en su reflexión dos inquietudes fundamentales (marxismo y cristianismo) como ejes de la Historia occidental. De hecho, su libro *Marxism: An interpretation*² es un intento de acercar la dimensión escatológica del cristianismo a la profecía marxista de la superación del capitalismo. La preocupación por la historia es, desde ese momento, una cuestión insoslayable en la obra de MacIntyre.

En ese libro se dibujaron por primera vez algunos de los problemas más relevantes que la doctrina marxista planteaba al escocés. Su postura crítica -con un pie en los *Evangelios* y otro en los *Manuscritos de Economía y de Filosofía*- desconfiaba de la praxis de quienes se declaraban continuadores de los proyectos escatológicos propuestos en estos libros. De hecho, cuando MacIntyre decidió romper con la *New Left* y con la *Socialist Labour League* (SLL) confesó también que no podía continuar siendo cristiano. La praxis marxista y el cristianismo eran elementos que, en el joven MacIntyre, se daban simultáneamente.

Como se verá en las próximas páginas, el desgaste de uno conllevó el deterioro del otro. La época que abarca desde 1956 hasta 1960 representó, pues, la crítica y revisión continua de ese proyecto existencial trazado en *Marxism: An interpretation* sobre unas bases inestables cuya conjunción MacIntyre deseaba con mayor vehemencia que racional-

lidad³. La «revisión» –desde un prisma historicista– del cristianismo fue una cuestión siempre esbozada, aunque nunca acabada. De hecho, el cristianismo al que MacIntyre continuaba adherido quedó muy depurado –e incluso vaciado– después de sus análisis lingüísticos al calor de la Filosofía de la religión de Oxford⁴.

Si el cristianismo había permanecido en el «imaginario» de MacIntyre en una versión muy debilitada, que sólo se aguantaba por criterios de un historicismo casi hegeliano, su marxismo pasó también por una depuración igualmente radical. El acontecimiento histórico que supuso el espolio definitivo hacia una crítica del marxismo fue, como ya he apuntado, la indecisión de los Partidos Comunistas frente a las atrocidades perpetradas por el Ejército Rojo en Budapest, así como también su opacidad en la transmisión de la información.

El escocés no se puso a escribir directamente sobre esos sucesos, pero sí repensó implacablemente el devenir histórico del llamado «socialismo real»⁵. Por de pronto MacIntyre, al igual que muchos intelectuales británicos, dejó el Partido Comunista Británico y se alejó claramente de la ideología soviética. Si en *Marxism: An interpretation*, MacIntyre se había mostrado crítico con la teoría historicista de Stalin pero no había roto completamente con las tendencias revisionistas del «comunismo ortodoxo», a partir de 1956 se mostraría refractario hacia cualquier tipo de revisionismo y, sobre todo, hacia la teoría estalinista de la historia.

1.1. Los antecedentes

Muchas de estas críticas ya estaban presentes en 1953: fundamentalmente, la crítica a la concepción histórica de Lukács y Kautsky, así como, más acerca, a la de Stalin. Según MacIntyre, Lukács representaba el idealismo y la confianza en el Partido Comunista, pues «la verdadera conciencia proletaria» se encarnaba en el Partido Comunista, que recogía el legado de Marx y que definía su existencia en términos marxistas. Al hacerlo, el partido se convertía en un «agente de la historia», encargado de abrir el futuro al movimiento proletario⁶.

Frente al subjetivismo de Lukács, MacIntyre contrapuso el objetivismo «heterodoxo» de Kautsky, que recogía algunas ideas del evolucionismo de Engels. Stalin acabó tomando mucho más del «heterodoxo» Kautsky que del «oficialista» Lukács, y su concepción acabó apelando a la inexorabilidad de la historia. Los elementos mecanicistas y deterministas fueron amplificados en su máxima expresión, de modo que la teoría histórica de Stalin –que él atribuía originariamente a Marx– podía pasar por objetiva y científica. Indirectamente, dicha teoría de la historia era una manera muy cómoda a partir de la cual se podían justificar las mayores arbitrariedades⁷.

Por otra parte, ese debate sobre la dimensión histórica era calcado al que la Iglesia había fabricado para su propia legitimación. MacIntyre, cuando escribía sobre el marxismo, miraba de reojo la legitimación de la Iglesia católica apostólica romana. ¿Por qué apoyar tan de-

cididamente unas construcciones ideológicas hechas sobre bases tan oscuras? Realmente, el problema que trataba MacIntyre tenía un calado aún mayor: el problema no era sólo de filosofía de la historia, sino también de orden epistemológico. Ya desde la juventud, el escocés estuvo convencido de que los suyos eran tiempos de miseria intelectual y moral. No existían «razones para la acción», de modo que era imposible articular un discurso teórico que a la vez integrara una praxis.

MacIntyre había estudiado con profundidad el proceso de la Modernidad: no sólo Hegel y Marx, sino también Kant y Hume. Estos autores representan la gran fractura entre la teoría y la praxis (o entre el *is* y el *ought* en el caso de Hume, o la *Razón Pura* y la *Razón Práctica*, en Kant⁸). En su primer libro, el escocés vio claramente que el proyecto de la Modernidad sólo podía salvarse a través de la secularización del cristianismo en una Filosofía de la Historia. El eje Hegel-Marx representaba ese afán secularizador, que bañaba nuevamente en las aguas de la Historia al sujeto escindido por la Ilustración⁹.

Lo que MacIntyre no acababa de ver claro es que el cristianismo quedara tan secularizado en manos de Hegel o de Marx, sino que esa religión, en tanto que movimiento ideológico, continuaba viviendo escatológicamente en el marxismo. E incluso, tal y como lo interpreto, el joven MacIntyre creía que el marxismo renovaba hasta cierto punto el compromiso escatológico del cristianismo, de suerte que era un complemento «material» de una religión que ponía sus me-

tas históricas en lo sobrenatural. En todo caso, lo que está fuera de debate es que marxismo y cristianismo eran para MacIntyre dos fenómenos ideológicos perfectamente compatibles¹⁰.

Dicho lo anterior, creo que puede contestarse ya a la pregunta formulada un poco más arriba acerca de las oscuras bases intelectuales: MacIntyre no tenía más remedio que «confiar» en el cristianismo y en el marxismo, como formas de superación del sujeto escindido de la Modernidad. Es en este sentido que el escocés pasa por encima de los oscuros orígenes del movimiento marxista y del cristianismo para poner el acento no tanto en la *Parusía* como en la construcción del «Reino de Dios» y de la «Sociedad sin clases», de modo que ambas corrientes tuvieran un proyección histórica terrenal.

Superada esta primera objeción, el marxismo se debatía entre la subjetividad de la voluntad grupal de la clase trabajadora –constitutuida en el Partido Comunista– que se encarnaba en la Historia como agente histórico del sentir obrero (Lukács) y las leyes del materialismo dialéctico de Engels, que conducían inexorablemente hacia la desaparición de las clases, llevándose también por delante a cuantos enemigos del Partido fuesen necesarios para establecer ese «alto» fin (Stalin). El cristianismo también se encarnaba en la Historia como el cuerpo místico de los creyentes en Jesús resucitado, el Hijo de Dios Padre, (la Iglesia) que, *peregrinans in terra*, era guiada por el Espíritu Santo hacia la realización plena del Reino de Dios, que acabaría en la *Parusía*¹¹.

1.2. Stalin y la teoría de historia

Josef Stalin se aprovechó de las teorías deterministas para encarnarse en el brazo ejecutor de ese «desarrollo» imparable. Fundiendo las aportaciones partidistas de Lukács con el objetivismo mecanicista de Kautsky, Stalin intentó revestir sus operaciones políticas con una aureola científica. Dicha operación intelectual mostraba principalmente dos aspectos: una justificación histórico-teórica y una explicación mecánico-práctica.

Comentando estas ideas, MacIntyre participó en los debates que se realizaron para conformar la *New Left review*, que fundía dos revistas: *Universities Left Review* y *The New Reasoner*. Su contribución a la primera revista, que debía marcar la tendencia a seguir por parte de la *New Left*, se concretó en dos comentarios: 'On Not Misrepresenting Philosophy'¹² y «The Algebra of the Revolution»¹³, a los que aludiré más adelante.

Edward Thompson abrió un debate en *The New Reasoner*¹⁴ sobre la naturaleza del marxismo de Stalin¹⁵, y tocó dos aspectos esenciales: la «teoría de la historia» y la posibilidad del «humanismo marxista»¹⁶. Me centraré aquí en la primera cuestión, y dejaré la segunda para el siguiente apartado.

Thompson describió la justificación histórico-teórica y la explicación mecánico-práctica de Stalin, pero regresó a la encrucijada entre el objetivismo o el subjetivismo que MacIntyre planteó en 1953. Para Thompson, en el estalinismo se producía una circunstancia ex-

traña: por una parte, Stalin era el culpable de viles atrocidades, pero por otra, era el que había desarrollado la acción proletaria del materialismo histórico.

El segundo argumento de Thompson tenía dos dimensiones: la primera, la aceptación tácita de la que todas esas matanzas tenían que ocurrir, de modo que se cumplía el desarrollo de la Historia y la marcha hacia la sociedad sin clases; la segunda –aún más profunda– era que Stalin había puesto en práctica la interpretación del marxismo a partir del mecanicismo de la tradición de Engels y Kautsky.

The instruments of production in the Soviet Union are socialised. The bureaucracy is not a class, but is parasitic upon that society. Despite its parasitism, the wave of human energy unleashed by the first socialist revolution has multiplied the wealth of society, and vastly enlarged the cultural horizons of the people¹⁷.

En definitiva, Thompson se quejaba de los métodos brutales y represivos de Stalin, pero daba por supuesto que ésa –y no otra– era la forma inevitable de avance del materialismo histórico. Y, por si fuera poco, el estalinismo, pese a sus métodos, era el cumplimiento evolucionista –y neodarwiniano– de la adaptación al medio social, y el progreso científico de la Historia. La conclusión de Thompson parecía aceptar, a la postre, los dos aspectos fundamentales de la teoría de la historia de Stalin, pese a que, formalmente, nunca lo llegara a decir de forma abierta¹⁸.

El artículo de Thompson recibió dos respuestas críticas¹⁹: la de Harry Hanson y la de Charles Taylor. Hanson destacó en

una carta abierta a Thompson²⁰, escrita desde una perspectiva deontologista, que la estrategia de Stalin había sido la industrialización masiva de la URSS y que la consecuencia inevitable de ello había sido una pérdida de los derechos humanos por parte de los soviéticos. Sin embargo, Hanson presentaba también esa conculcación de los derechos humanos como una consecuencia casi kantiana de una situación necesaria²¹.

We **ought** to choose militancy, as by doing so we speed the advent of the classless society, when **all** the moral ultimates we have been keeping tucked away in our kit-bags while the battle is raging can be released in an atmosphere which will no longer turn them to dust and ashes. But while the battle does rage, class militancy is the only moral principle that is worth anything. As long as what we do contributes to the victory of the revolution, we can be satisfied that it is right²².

Por su parte, Taylor²³ consideraba que si el estalinismo había sido la metamorfosis del comunismo marxista, cualquier crítica al estalinismo lo era a la vez del comunismo marxista. El artículo intentaba defender el marxismo, pretendía una crítica del estalinismo y, por ende, de todo comunismo marxista, por no apoyarse en el humanismo de Marx. Sin embargo, cometía una falacia, pues equiparaba el estalinismo con la manifestación práctica del comunismo, de modo que se llegaban a confundir. Así, por tanto, el bienintencionado escrito de Taylor no se enfrentaba completamente al Partido Comunista, sino que era una matización a la contribución de Thompson.

1.3. La respuesta de MacIntyre

Siguiendo la línea de Taylor, el artículo de MacIntyre fue, sin duda, más violento, pues recogía y reprobaba todas las opiniones anteriores, en un trabajo profundamente crítico con el estalinismo. El escocés se encargó de desmontar a paso de carga tanto la encrucijada entre el objetivismo y el subjetivismo en el marxismo como también la doble proyección de la teoría de la historia del estalinismo.

La contribución de MacIntyre tenía tres frentes: a) el planteamiento del problema del divorcio entre hechos y valores o deseos (is/ought) en la teoría de la historia de Stalin, y el posible recurso a Aristóteles o a la filosofía griega para superarlo, b) la crítica del consecuencialismo de Thompson y del deontologismo de Hanson, y c) la reafirmación en el gran valor del historicismo de Marx, y en contra de los diferentes marxismos.

En el primero, MacIntyre recalcó que el estalinismo, al igual que hacía la filosofía moderna desde Hume y Kant, separaba los hechos de los valores en la Historia. El problema del estalinismo radicaba en que planteaba los sucesos como inevitables y como un avance en la Historia que no podía ser frenado de ninguna de las maneras:

So far as Stalinism is concerned, it provides a pattern which the moral critic simply inverts. The Stalinist identifies what is morally right with what is actually going to be the outcome of historical development. History is for him a sphere in which objective laws operate, laws of such a kind that the role of the individual

human being is predetermined for him by his historical situation. The individual can accept his part and play it out more or less willingly; but he cannot rewrite the play. One is nothing in history but an actor and even one's moral judgments on historical events are only part of the action. The 'ought' of principle is swallowed up in the 'is' of history. By contrast the moral critic puts himself outside history as a spectator. He invokes his principles as valid independently of the course of historical events. Every issue is to be judged on its moral merits. The 'ought' of principle is completely external to the 'is' of history. For the Stalinist the actual course of history is the horizon of morality; that what belongs to the future is progressive is made into a necessary truth. For the moral critic the question of the course of history, of what is actually happening and the question of what ought to happen are totally independent questions²⁴.

En un curioso precedente de lo que sería el punto central de la doctrina de MacIntyre a partir de los años ochenta, propuso que la visión griega de naturaleza humana -que no separaba hechos y valores- fuera un eje con el que entroncar la teoría de la historia de Marx:

For the Greeks the connection between the moral life and the pursuit of what men want is always preserved, even if sometimes very tenuously. The desires which the moral life is alleged to satisfy are sometimes a little curious, as for example Aristotle's conception of doing philosophy as the supreme fulfilment of human aspiration²⁵.

Es por ello que debía rechazarse el neokantismo de Hanson y el consecuen-

cialismo de Thompson. El ser y el deber ser no eran, ni mucho menos, planos que filosóficamente debieran confundirse en el seno de la teoría de la historia²⁶. No existía ningún presupuesto deontológico que obligara a aceptar las consecuencias prácticas de la política comunista de Stalin, ni mucho menos, que hiciera creer que esa horrenda práctica era una consecuencia inevitable de la teoría de la historia de Marx. MacIntyre afirmó que uno de los grandes errores que cometían Thompson y Hanson era no separar adecuadamente la teoría de la historia de Marx -que él consideraba una verdadera «filosofía» de la historia- de la vulgarización e impostación de Stalin.

De hecho, los errores de Stalin quedaban al descubierto cuando eran comparados con las ideas de Marx. MacIntyre comentó tres cuestiones en las que el dictador soviético se apartaba deliberadamente de la obra del pensador alemán: en primer lugar, en contra del carácter supuestamente científico del estalinismo, fruto de la deriva engelsiana que he comentado antes; en segundo lugar, contra la devaluación del léxico de Marx (fundamentalmente, base y superestructura), y de las supuestas leyes que regían las relaciones entre ambas; y, por último, contra el mecanicismo y la predictibilidad científica, que nada tenía que ver con la visión de la realidad humana en la obra de Marx. MacIntyre lo expresó así:

The moral critic rejected Stalinism because it represented the historical process as automatic and as morally sovereign. And for moral values incap-

sulated wholly in history he substituted moral values wholly detached from history. To this he added a thorough distaste for general theorising. But if we bring out as central to Marxism the kind of points which I have suggested, may not this suggest a third alternative to the moral critic, a theory which treats what emerges in history as providing us with a basis for our standards, without making the historical process morally sovereign or its progress automatic? In order to ask this question properly we ought to re-examine some of the traditional questions about human nature and morality. What is the relation between what I am, what I can be, what I want to be and what I ought to be?²⁷

La respuesta a todo lo anterior conllevaba la necesidad de volver a Marx y dejar de lado las hipótesis que se hubieran podido realizar de su obra. Se concluía, por tanto, que no podía aceptarse ninguna de las consecuencias de las funestas decisiones de Stalin. El dictador se había equivocado tanto en su teoría de la historia como en la defensa de un consecuencialismo científico de todos sus actos. Ninguna de las dos ideas tenía su apoyo en los textos de Marx, de modo que debían ser rechazadas de plano.

2. El marxismo y el humanismo

¿Existe un «humanismo» marxista? MacIntyre creía que sí. O mejor dicho, creía que existía, pero que no era el «humanismo» que los marxistas atribuían a Marx. En la segunda parte de «Notes

from the moral wilderness» podemos leer las reflexiones del escocés en torno a la naturaleza humana y a la condición moral en Marx. El gran logro del filósofo de Tréveris, según MacIntyre, era el de haber sido capaz de «historizar» al hombre, es decir, explicar la filosofía de la historia humana.

Según el escocés, Marx había logrado dar una explicación de la Historia de la humanidad a partir de los límites del hombre. En una vía intermedia entre el pesimismo hobbesiano y el optimismo de Diderot, Marx fue capaz de explicar la realidad humana de una forma objetiva: a saber, como la lucha de los trabajadores para transformar el mundo²⁸.

The fundamental answer to this is the whole Marxist theory of class-struggle. To have set the problem properly I ought to have set those changes in the moral consciousness about which I have written in their real, material context. The rift between our conception of morality and our conception of desire will never be overcome until the rift between morality and desire is overcome in action. But since we are already on the margin of the transition that will heal that breach, we can see in outline at any rate how the two may come together in consciousness. At this point the crucial concept for Marxists is their concept of human nature, a concept which has to be at the centre of any discussion of moral theory. For it is in terms of this concept alone that morality and desire can come together once more. How this is so can be seen if beside the sketchy histories of morality and desire I have given, I place an equally sketchy account of the emergence of this concept²⁹.

Por otra parte, el estalinismo representaba un importante error conceptual y una subversión del marxismo, dos problemas que lo hermanaban con el capitalismo. En la última parte de su artículo, MacIntyre subrayó los vínculos del estalinismo y del capitalismo, que se asemejaban por su falta de solidaridad. Este rasgo moral era lo que diferenciaba al «humanismo» de Marx respecto de los antihumanismos encarnados en el capitalismo liberal y en el estalinismo. Éstos se caracterizaban por escoger los valores, mientras que Marx los descubría en el seno de la Historia.

As against the Stalinist it is an assertion of moral absolutes; as against the liberal critic of Stalinism it is an assertion of desire and of history. To begin with the contrast with the liberal. The liberal sees himself as choosing his values. The Marxist sees himself as discovering them. He discovers them as he rediscovers fundamental human desire; this is a discovery he can only make in company with others. The ideal of human solidarity, expressed in the working-class movement, only has point because of the fact of human solidarity which comes to light in the discovery of what we want. So the Marxist never speaks morally just for himself. He speaks in the name of whole historical development, in the name of a human nature which is violated by exploitation and its accompanying evils. The man who cuts himself off from other people (and this has no content unless we realise that the vast mass of other people is the working class) says at first 'I want' and then just 'want'. His 'I ought' is the most tremulous of moral utterances. For it represents nothing but his own

choice. So the liberal moral critic of Stalinism isolates himself, makes his utterance unintelligible and has no defence against the patterns of conformism which his society seeks at every point to enforce upon him³⁰.

En el marco del divorcio entre *is* y *ought*, tanto capitalistas como comunistas no aceptaban la versión de Marx, que unía ambas perspectivas en una narración de la Historia de la humanidad. Al final, tanto estalinistas como liberales se quedaban sólo con uno de ambos planos, y daban una explicación insuficiente de la naturaleza humana. El humanismo de Marx no era el de los marxistas, sino que se encontraba en el logro intelectual de haber construido una Filosofía de la Historia en la que se explicaba la evolución de la humanidad en términos de conflicto de clase³¹.

The concept of human nature is therefore what binds together the Marxist view of history and Communist morality. What it teaches is in part that the liberal moral critic is the one person who has no right to criticise Stalinism. The separation of morality from history, from desire discovered through the discovery of that common human nature which history shows as emerging, leaves morality without any basis. But this is not a logical necessity for morality, as the liberal would have it. For we can depict a moral alternative which is not without any basis. The liberal critic may speak against Stalinism; but he speaks for no-one but himself and his choices. We saw the fragility of his position at the outset; we can now see why it is fragile. Furthermore we can now see more clearly what the

liberal critic and the Stalinist have in common³².

Así pues, MacIntyre se encontraba en las antípodas del capitalismo y del estalinismo. En el seno de los debates la *New Left*, sin embargo, no se quedó solamente con la defensa hermenéutica de Marx, sino que avanzó, al compás de este movimiento, a la búsqueda de otros estudiosos contemporáneos. Descartado Stalin, debía buscar otro intérprete de Marx que pudiera, a la vez, ser un referente en el orden teórico y en la práctica política. Dicho en términos macintyreianos: debía encontrar un verdadero «marxista», que no separara *is* y *ought*.

La gran mayoría de sus compañeros en la aventura de la *New Left*, una vez expresado su malestar con el estalinismo, se mostraron cercanos a la órbita trostkista que, por su carácter algo más teórico y utópico, se adecuaba bien a sus pretensiones. Trotsky era un autor que, sin embargo, parecía excesivamente especulativo, y no tenía una dimensión tan historicista como utópica. Aún así, MacIntyre acabó -a la postre- en un trostkismo militante, como el resto de sus compañeros. Antes, no obstante, hizo un excursu leninista, para interesarse por las posibles formas de articulación de un socialismo teórico y práctico que pudiera dar una solución distinta a la crisis humanista del marxismo político.

En el año 1959, MacIntyre estudió a fondo la obra de Lenin, a la vez que se unió a la *Socialist Labour League (SLL)*, un movimiento trostkista en el seno del *Partido Laborista*. Se trató del año de mayor militancia política del joven

MacIntyre, que duraría hasta 1960, cuando rompió con todo lo anterior y se vinculó a la *Internacional Socialista*, como veremos más adelante³³.

Quedémonos por un momento en el estudio de Lenin. El *teórico* de la Revolución rusa había intentado justificar *teóricamente* su acción política, cuyos valores quedaban insertos en la praxis. Lenin, por tanto, tenía cierto interés para MacIntyre, por no haber separado la teoría de la práctica. En un panfleto titulado «What is Marxist Theory for?³⁴», el escocés, en tanto que filósofo metido a activista, esbozó una apología del marxismo leninista, basada en la explicación de los tópicos manidos del marxismo antiestalinista. No es ésta, ni mucho menos, la mayor contribución de MacIntyre al marxismo, pero tiene cierta importancia por dos razones: por el esbozo de un marxismo leninista y por la presentación de un leninismo humanista.

En este escrito no aparecen ni el objetivismo determinista ni el subjetivismo de Lukács. La Historia se encontraba supeditada a la clase obrera y a la creación de una conciencia de clase a través de la cual ésta pudiera creer en sus posibilidades. Para ello debían existir unos intelectuales que guiaran a las masas (poniendo a la *New Left* como ejemplo) y unos obreros que lucharan en contra del capitalismo. En un alarde de maniqueísmo, MacIntyre distinguió entre la «buena» y la «mala» teoría. La mala era, cómo no, la de Stalin, y la buena, la que él proponía, basada en el leninismo³⁵.

Naturalmente, el leninismo representaba la opción más intelectual del marxis-

mo, y estaba basada, tal y como lo recreó MacIntyre, en la función de los intelectuales como educadores de las masas obreras y en la revolución global, a la que se oponía la revolución en un solo país o el socialismo por etapas de Stalin. El escrito, bañado también de trostkismo, acababa llamando a la revolución.

De hecho, en los meses siguientes, MacIntyre se mostró muy comprometido con esta actividad divulgadora, como lo demuestran dos escritos, de una calidad sólo sensiblemente superior al panfleto anterior: «From MacDonald to Gaitskell³⁶» y «Communism and British Intellectuals³⁷». El primero es una apología del socialismo que concluye con la necesidad de que el Partido Laborista debía radicalizar su opción izquierdista, mientras que el segundo es una alocución radiada en la que MacIntyre hizo la recensión de un libro, repitiendo los mismos tópicos del leninismo humanista y de la imperiosa necesidad de incorporarlos al *SLL*.

3. Del humanismo a la revolución

Al cabo de dos meses, en marzo de 1960, MacIntyre publicó el artículo «Freedom and Revolution³⁸», uno de sus trabajos más importantes sobre el marxismo. En él, el escocés dio cuenta de las principales inquietudes: la necesidad de conjugar teoría y praxis y la de articular una teoría trotskista de la revolución que, sin embargo, respetara el legado de Lenin.

El problema de la conjunción de la libertad y de la revolución exigía una so-

lución de carácter humanista que volviera a poner sobre el tapete la cuestión de la historia. La libertad enlazaba nuevamente la realidad antropológica con la dimensión histórica, de manera que MacIntyre tenía que poner orden en el entramado conceptual que manejaba.

3.1. Algunos antecedentes

El tema de la revolución era uno de los puntales de la obra de Marx. Sin embargo, la hermenéutica sobre las condiciones de esa revolución era uno de los temas más controvertidos del legado marxista. He dicho en el primer apartado que dejaba de considerar algunos escritos del año 1958. Uno de ellos era una recensión, titulada «The algebra of revolution», cuyas bases sirven ahora para entender el planteamiento de la revolución en los años sesenta.

Esta recensión, escrita entre *Marxism: An interpretation* y «Freedom and Revolution» permite mostrar la continuidad de planteamiento entre ambos escritos. En esencia, «The algebra of revolution³⁹» daba cuenta de un libro de Raya Dunayevskaya –la introductora del marxismo humanista en los EEUU– en el que la autora mostraba las raíces hegelianas de la revolución, y argumentaba que toda la línea de Marx a Lenin bebía de ellas. De hecho, ese enlace se encuentra entre los *Manuscritos de Economía y de Filosofía* y las *Anotaciones filosóficas* de Lenin.

Dunayevskaya fue, en su momento, la secretaria de Trotsky y pudo leer de primera mano la obra manuscrita de los grandes autores de la tradición marxista. MacIntyre alabó la lectura directa de

las fuentes por dos motivos: por la actividad hermenéutica que necesitaba toda teoría basada sobre las fuentes de Marx, de Lenin o de Trotsky (que distinguía muy bien cuál era la aportación de cada uno, a la vez que las diferenciaba de las de los comentaristas) y por la articulación de una línea Hegel-Marx-Lenin, en la que, si bien existían importantes diferencias teóricas, se podían seguir ciertas continuidades valiosas.

Quizás las ideas más meritorias de esta tradición eran las de la libertad y de la revolución que, exentas del mecanicismo de Engels, permitían una articulación humanista de la teoría de la revolución. De hecho, es a partir de la libertad y de la revolución cuando puede empezar a hablarse de un humanismo marxista que, a su vez, estuviera ligado al problema histórico de la naturaleza humana. Con ello quiero mostrar que en la obra de MacIntyre existe una reflexión constante sobre la revolución y la libertad, y que hay una unidad en su formación marxista. De hecho, si se leen paralelamente *Marxism: An interpretation* y los escritos de 1960, se notan los vínculos permanentes, que he querido enfatizar mediante el estudio de la recensión de 1958.

3.2. «Freedom and Revolution»

Con este artículo MacIntyre regresaba a Hegel y a algunas ideas expresadas a principios de la década de los cincuenta. La dimensión hermenéutica de la obra de Marx, vista entre la de Lenin y de Hegel, adoptaba un prisma más conflictivo al hermanarse con el trotskismo más radical⁴⁰.

La dimensión antropológica quedaba enfatizada con el estudio de la libertad como «esencia del hombre», siguiendo la filosofía de Hegel. La argumentación de MacIntyre respondía a la lógica siguiente: si la libertad es la esencia del hombre, la Historia no puede predetermined los logros de la libertad humana, por lo que el capitalismo debe ser visto como una negación de la libertad.

The paradox of bourgeois society is that it at one hand and the same time contains both the promise of greatly enlarged and the denial of that freedom. In two directions, capitalism enlarges freedom by destroying bonds and limitations. It transforms nature and ensures an effective human domination of nature⁴¹.

El sentido de la libertad es siempre colectivo, porque la libertad individual es capitalista. Esto lleva a que la libertad deba desembocar necesariamente en la revolución, que es la oposición de la colectividad frente a la individualidad y al individualismo.

The individual then cannot win his freedom by asserting himself against society; and he cannot win it through capitalist society. To be free is only possible in some new form of society which makes a radical break with the various oppressions of capitalism. Thus the topic of freedom is also the topic of revolution⁴².

Hasta aquí no existen grandes cambios entre 1953 y 1960. Sin embargo, en la parte final, MacIntyre escribió una crítica feroz contra los partidos políticos –sin excepciones– como cercenadores de la libertad. La verdadera revolución no podía hacerse a través de la demo-

cracia parlamentaria y, mucho menos, a través de los partidos políticos, que monopolizaban la opinión y cercenaban la libertad. La revolución debía hacerse al margen del capitalismo democrático.

The road to freedom is the road out of what we are; so to represent what we are Hill not help us. The rise to parliamentary fame is made up one particular social ladder; the controllers of the parties who monopolise electoral discussion move along the same grooves. To break with this society, and to realise their potentialities men will have to break with parliament, too⁴³.

Este artículo resultó, evidentemente, de difícil digestión para la *SLL*, y cayó como una bomba en el Partido Laborista. Para tranquilizar los ánimos de unos y otros, MacIntyre escribió una carta en la que manifestaba su «adhesión intelectual» a la *SLL*⁴⁴. De poco le sirvió la adhesión, pues al cabo de unos meses fue expulsado por contravenir la tendencia del partido⁴⁵.

3.3. La vía hacia la revolución.

MacIntyre había desarrollado, desde muy joven, una gran independencia que le sirvió para no permanecer ligado a ninguna institución ni a ninguna ideología concreta. Sin embargo, la *SLL* le expulsó por su voz disidente, sin que, de facto, hubiera ninguna razón para hacerlo. El escocés no se había visto completamente representado por ninguna teoría marxista y, mucho menos, por ninguna praxis. Sin embargo, los diferentes partidos en los que militó le fueron apartando cada vez más, a causa de sus ideas incómodas y poco acomodaticias.

Cuando fue expulsado de la *SLL* no vio razones para abandonar el trotskismo, y se integró en la órbita de la Cuarta Internacional, siguiendo las ideas del teórico ruso. Sin embargo, algo había cambiado con respecto a principios de los años cincuenta: cada vez se había ido diluyendo más el elemento cristiano. Si en *Marxism: An Interpretation* se daba un equilibrio entre los elementos marxistas y los cristianos, en los años sucesivos todos los puntos cristianos fueron perdiendo fuerza, mientras que ganaba en vigor la secularización hegeliana.

De hecho, en el último artículo que escribió bajo la órbita de la *SLL*, titulado «Breaking the chains of Reason⁴⁶», plantea ya una lectura de Hegel completamente secularizada. Si en 1953 la obra de Hegel era el puente ideal para recoger el caudal cristiano que el siglo XVIII no había sabido aprovechar, en 1960 era el único punto de partida posible para dar sentido a la sociedad del momento, como secularización del cristianismo⁴⁷.

Y, en efecto, en el artículo permaneció la teoría de la historia antiestalinista, pero ya sin elemento escatológico. El humanismo de Hegel no era un filtro secularizador para la historia cristiana, sino la secularización misma del cristianismo. Si en Hegel se llegó al culmen de la historia del espíritu, con Marx se inició el tiempo de la revolución, donde la promesa no dependía del cumplimiento de lo prometido, sino de que la humanidad llevara a cabo la revolución permanente.

MacIntyre se planteó el problema sociológico de la revolución y atacó a Popper que había criticado al marxismo. El vie-

nés consideraba, siguiendo la línea de Engels y Kautsky, que el marxismo era una ideología meramente mecanicista. En defensa del historicismo y del humanismo de Marx, el escocés escribió:

«Then Marx asks what the limiting factors upon human agency are in every age and finds these in basic economic relationships which are built into particular modes of production. Human history is the successive liberation of possibility as economic limitation of this kind is removed. In each age, the economic relationships mean that the rules in accordance with which social and economic life are carried on are different and differ with the mode of production. In each age, the character of the rules is determined by the relationships between men which are involved in that particular mode of production, and these relationships are not between individuals but between groupings of men, who are united by their common economic and social role, and divided from other groupings by the antagonisms of economic and social interest. So, 'all history is the history of class struggle'»⁴⁸.

En el artículo, MacIntyre recalcó nuevamente el error en el que caían los teóricos de las ciencias sociales, una cuestión que, como puede verse, era ya el tópico del pensamiento del escocés: separación entre libertad y razón, y entre conocimiento y razón. Las teorías sociológicas de Wright Mills y de Parsons incurrieran en este gran error del cientifismo moderno:

«Either men can discern the laws which govern social development or they cannot. If they can, then they must avow that their

own behaviour is subject to these laws and consequently they must admit that they have discovered themselves to be not agents, but victims, part of a social process which occurs independently of human mind, feeling and will. If they cannot discern such laws, then they are necessarily helpless, for they have no instruments of change at their hands. So in any case human agency is bound to be ineffective. Of course, so far as small-scale changes are concerned, it may be otherwise. All sociologists leave room for reformist manoeuvre⁴⁹».

Contra Popper y la apatía de los sociólogos, MacIntyre defendió su modelo, basado en la crítica de la escisión del sujeto en la Ilustración que, al parecer, había afectado a todas las esferas del saber.

«The important characteristic of this dilemma is that it separates understanding and action. Understanding and the lack of it are both a condition of inaction. At the heart of the concept of explanation there is the insight that we should not ever be in a position to assert that one event is the cause of another, unless we could produce the second event by means of the first and avert the second event by averting the first. Unless our activity was effective in bringing about changes we could not give causal explanations should underpin a thesis which culminates in the conclusion that our activity must necessarily be impotent⁵⁰».

Siguiendo la línea leninista, MacIntyre ahondó en la teorización acerca de la responsabilidad de los intelectuales en la revolución⁵¹. Existían varios caminos, la mayoría de los cuales conducían al

error. Por ejemplo, el ya citado de Popper, que mediante falsas dicotomías hacía creer al público que el liberalismo era inevitable. Otro de los errores que recalcó MacIntyre era el propio del «intelectual del partido», como era Lukács, a quien consideraba un pensador ofuscado por una realidad que no sabía denunciar⁵².

No habían, pues, las opciones erróneas. MacIntyre anunció la única dicotomía posible: o Keynes o Trotsky. El primero representaba el orden establecido, el liberalismo, la atomización, la burguesía: lo que desde la filosofía moderna se ha denominado la razón: el *calculus*⁵³. MacIntyre desechaba esa razón burguesa y, a ella, le contraponía el arquetipo de la revolución, encarnado en Trotsky.

«Two images have been with me throughout the writing of this essay. Between them they seem to show the alternative paths for the intellectual. The one is J. M. Keynes, the other of Leon Trotsky. Both were obviously men of attractive personality and great natural gifts. The one the intellectual guardian of the established order, providing new policies and theories of manipulation to keep society in what he took to be economic trim, and making a personal fortune in the process. The other, outcast as a revolutionary from Russia both under the Tsar and under Stalin, providing throughout his life a defence of human activity, of the powers of conscious and rational human effort. I think of them at the end, Keynes with his peerage, Trotsky with an icepick in his skull. These are the twin lives between intellectual choice in our society lies»⁵⁴.

Frente a la razón, MacIntyre contraponía la acción. Lo importante eran, como hemos visto antes, las razones para la acción del hombre en la Historia. El hombre es capaz de cambiar la Historia y abrirse hacia la revolución: para ello no se requiere la razón burguesa calculadora, sino la razón que conduzca a la acción emancipatoria; una razón que rompa las cadenas de la falsa razón burguesa -que se hermana con el utilitarismo y el mecanicismo, tanto liberal como stalinista- para pasar a la acción revolucionaria.

3.4. La *Internacional socialista* y la ruptura con el cristianismo

El escocés, a diferencia de los compañeros de militancia que se han visto en las páginas precedentes, entró a partir de 1960 en una época que podríamos denominar de «desencanto», y sus escritos fueron cada vez menos «comprometidos».

El desencanto se encaminó fundamentalmente en dos direcciones: en los partidos políticos y en el cristianismo. Si los primeros representaban la colectividad, el segundo encarnaba los ideales de fraternidad en ésta. Sin embargo, ambos proyectos resultaban fracasados por su incapacidad de dar sentido epistemológico y moral al hombre. MacIntyre dejó el cristianismo, mostrando su lado más perplejo⁵⁵.

The history of Marxism over the past years is so defaced by crimes and betrayals that anyone who is not yet disillusioned with Marxism is unlikely to be so in the near future. Marxists will remain few in num-

ber. Christians are much more numerous and this fact alone makes it probable that the very small traffic between the two doctrines will be largely in one way⁵⁶.

Su marxismo poco a poco fue apagándose, pero no su apego a la obra de Karl Marx. Puede decirse que el compromiso político de MacIntyre, al contrario que el de Thompson o Taylor, se acabó en 1960. A partir de ese momento, el escocés siguió ahondando en el problema ético y en la manera de unir las razones para la acción con una teoría moral. Su paso por la *Internacional Socialista* fue breve y, como casi todo en el joven MacIntyre, muy heterodoxo. Este tema, sin embargo, puede ser objeto ya de otro escrito.

Conclusiones

En este trabajo he tratado una cuestión poco conocida de la obra de MacIntyre, circunscrita a los años 1958-1960. Tres son los grandes debates intelectuales de la izquierda de la época: el humanismo, la teoría de la historia y la revolución. En una perspectiva algo mayor, se podría ver cómo el marxismo de MacIntyre se fue diluyendo completamente hacia 1970, quedando incólume su admiración por Marx. Durante la década de los sesenta, su marxismo fue una llama que iba consumiéndose, llena de contradicciones. Si el marxismo se fue consumiendo, a partir de finales de los años sesenta regresaron las preguntas sobre el cristianismo.

Los elementos perennes del pensamiento de MacIntyre fueron, como se ha podido ver: la necesidad de superar la esci-

sión entre hechos y valores, y la de articular una teoría y una práctica que dieran sentido al ser humano y a la Historia. El escocés jamás renunció a la racionalidad y a la historicidad de sus pretensiones intelectuales. Cuando quiso «romper» las cadenas de la razón, no se refiere al *logos* griego, que une razón y acción, sino a las cadenas de la razón escindida, víctima de la atomización liberal y del capitalismo económico.

En esta época puede verse, si se quiere, la fase más embrionaria de un posible pensamiento grupal, que derivará en las comunidades aristotélicas en los años ochenta. Sin embargo, lo importante es que MacIntyre siempre ha sido un filósofo de la sociedad, y en aquel momento entendía que era necesario tomar prestado el legado de Hegel y de Marx para justificar las razones para la acción.

Por otra parte, que el marxismo de MacIntyre estuviera ligado al cristianismo era una necesidad recíproca: uno no era sino el complemento del otro. Si su marxismo podía tener, en su praxis política, una deriva engelsiana, ahí estaba el cristianismo para corregir el mecanicismo en pos de un humanismo. Si la Historia en el marxismo quedaba en lo concreto, el cristianismo ponía lo sobrenatural y lo escatológico. En definitiva, si existía una revolución primitiva, ésta era la cristiana. Por otra parte, el marxismo era el «nieto» del cristianismo, que espoleaba a su abuelo que progresivamente se había aburguesado y acomodado. Frente a la *Parusía*, el marxismo obligaba al cristianismo a construir un Reino de los Cielos en la Tierra, a partir de la revolución.

De esta forma, MacIntyre construyó un eje gigantesco Cristianismo-Hegel-Marx-Lenin-Trotsky, que tenía los pies de barro. La depuración del cristianismo y la del marxismo fue consumiendo la vehemente esperanza de MacIntyre. Quedaron incólumes los iniciadores, pero toda la tradición se reveló baldía. Si valía la pena continuar con el cristianismo y con el marxismo era sólo por cuanto oponían a sus enemigos, tanto en casa como fuera de ella: el liberalismo y el comunismo.

Éstas son algunas de las conclusiones de una época y de un pensador que aún necesitan ser analizados con mayor profundidad. De momento, estas líneas son primeros planos de un terreno casi virgen para el estudio. Quedan todavía por analizar las fecundas relaciones que, en la obra de MacIntyre, tienen el marxismo y la filosofía de la religión o el psicoanálisis en esta misma época. Todo ello sigue siendo un territorio inexplorado, a cuya cartografía estas páginas han querido contribuir sucintamente.

Notas

¹ Lo mejor que puede leerse en español sobre el joven MacIntyre es el libro de F. J. de la Torre Díaz: *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?*, Madrid, Dykinson, 2005, fundamentalmente las pp. 19 y ss.

² Citaré por la versión *Marxism & Christianity*, segunda versión, London, Duckworth, 1995.

³ Véase P. Blackledge & N. Davidson (eds.) *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974*, Leiden: Brill, 2008, pp. xiii y ss.

⁴ Véase A. Flew y A. MacIntyre (eds.): *New essays in Philosophical Theology*, New York, Macmillan, 1973, [Primera edición de 1955].

⁵ Un rápido resumen puede verse en E. Perreau-Saussine: *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, París, PUF, 2005, particularmente, el capítulo 1: «Politique: des existences appauvries».

⁶ *Marxism & Christianity*, cit. p. 99.

⁷ *Marxism & Christianity*, cit. p. 100-101.

⁸ Véase fundamentalmente: «Hume on 'Is' and 'Ought'» *Philosophical Review*, 68, 1959, 451-68. reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, (University of Notre Dame Press, 1978) pp. 109-24. «Ought» en el mismo volumen, pp. 136-56.

⁹ T. D'Andrea: *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*,

London, Ashgate Publishing, 2006, pp. 88-94.

¹⁰ P. Blackledge: «Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics» *History of Political Thought* Vol. XXVI, No. 4, 2005. «Unfortunately, while MacIntyre was at this time both a practising Christian and a member of the Communist Party, this interpretation of Marxism failed to provoke much interest in either Communist or Christian circles. It was the emergence of the New Left three years later that provided MacIntyre both with an audience for his ideas and a practical source of inspiration from which he deepened these ideas. Therefore, while it is true to say, as does McMylor, that MacIntyre's early work prefigured many of the themes that dominated New Left thinking, it is also important to remember that, without the New Left, MacIntyre's project would have remained abstract and disconnected from practical politics», p. 700.

¹¹ *Marxism & Christianity*, cit. p. 7 y ss.

¹² *Universities and Left Review*, 4, Summer 1958, 72-3.

¹³ *Universities and Left Review*, 5, Autumn 1958, 79-80.

¹⁴ Para una buena contextualización de este escrito en la obra de Thompson, véase B. D. Palmer: «Homage to Edward Thompson» en *Labour/Le Travail*, Parte I, pp. 14-16.

¹⁵ «Socialist humanism: An Epistle to the Philistines» en *The New Reasoner*, 1957, pp. 105-143.

¹⁶ P. Blackledge: *Reflections on the Marxist theory of history*, Manchester University Press, p. 179 y ss.

¹⁷ E.P. Thompson, 'Socialist Humanism', *The New Reasoner*, 1 (Summer 1957), p.105.

¹⁸ Véase P. Blackledge, «Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics» op. cit., p.701. «However, in contrast to this characterization of the Soviet system as being at once socialist while yet morally unpalatable, elsewhere he insisted that 'the «end» of Communism is not a «political» end, but a human end'. This formulation suggested a tremendous gap between the human ends of the Soviet experiment and the inhuman means through which these ends were, at least partially, being realized. So while Thompson implied that a plurality of means could be utilized to achieve the end of communism, he was aware that these means were not morally equivalent. Concretely, in the Soviet case, he argued that the flaws of the Stalinist system could best be understood as a consequence of the inadequate model of Marxism that had guided the Bolsheviks. He claimed they had embraced a mechanical interpretation of Marx's base/superstructure metaphor such that agency, in the form of the conscious activity of the masses, was increasingly disregarded, only to find expression through the monolithic party which became the guardian of true socialist consciousness. Following this, the 'immorality' of replacing the actions of real individual with those of cardboard abstractions became 'embodied in institutional form in the rigid forms of «democratic centralism»'. Consequently, Thompson's moral critique of Stalinism involved a call both for a more flexible interpretation of Marx's theory of history and a rejection of the Leninist form of political organization».

¹⁹ Sobre este debate puede leerse una síntesis muy detallada en P. Blackledge: «Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left» en *Critique*, 35, 2007, pp. 211-228.

²⁰ «An open letter to Edward Thompson» en *The New Reasoner*, 9, 1957, pp. 98-107.

²¹ Véase P. Blackledge: «Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left», cit. p. 218.

²² «An open letter to Edward Thompson», p. 81. [Los subrayados aparecen en el original].

²³ «Marxism and humanism», en *The New Reasoner*, 1957, pp.105-143.

²⁴ «Notes from the moral wilderness» (primera parte), *The New Reasoner*, Winter 1958-59, p. 91.

²⁵ «Notes from the moral wilderness» (segunda parte), *The New Reasoner*, Spring 1959, p.91 .

²⁶ «Notes from the moral wilderness» (primera parte), *The New Reasoner*, Winter 1958-59, pp. 90-96.

²⁷ «Notes from the moral wilderness» (primera parte), *The New Reasoner*, Winter 1958-59, p. 96.

²⁸ «Notes from the moral wilderness» (segunda parte), *The New Reasoner*, Spring 1959, p.92.

²⁹ «Notes from the moral wilderness» (segunda parte), *The New Reasoner*, Spring 1959, p. 93.

³⁰ «Notes from the moral wilderness» (segunda parte), *The New Reasoner*, Spring 1959, p. 96.

³¹ Véase P. Blackledge: «Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics» op. cit., p. 703 y ss.

³² «Notes from the moral wilderness» (segunda parte), *The New Reasoner*, Spring 1959, p. 97.

³³ Véase P. Blackledge: «Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left», cit. «Concretely, MacIntyre's move from the orthodox Trotskyism of the SLL to the heterodox revolutionary politics of IS can be read as a logical continuation of the critique he made of the political style of the SLL leadership while still a member of that organisation. In 1959, MacIntyre engaged Cliff Slaughter on the pages of Labour Review, the SLL's monthly theoretical magazine, regarding the issue of the SLL's relationship

to the broader New Left milieu. Slaughter argued that it was incumbent upon the SLL to 'state sharply where we differ on basic questions of theory and method' from the New Left. He then proceeded to trace out and criticise the arguments regarding the nature of social class in the modern world as articulated by a number of important New Left thinkers; principally, Dorothy Thompson, Charles Taylor and Stuart Hall.», p. 225.

³⁴ *Newsletter*, v. 3, nº 121, Octubre 1959, p. 289.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Socialist Labour League Pamphlet, London, 1960.

³⁷ *The Listener*, 7 de enero de 1960. [Originalmente procede de un programa de la radio de la BBC].

³⁸ *Labour Review*, Feb./Mar. 1960, 19-24.

³⁹ *Universities and Left Review*, 5 (Otoño, 1958), 79-80.

⁴⁰ «Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics», *op. cit.* p. 710.

⁴¹ «Freedom and revolution» en p. 126.

⁴² «Freedom and revolution» en p. 130.

⁴³ «Freedom and revolution», p. 131.

⁴⁴ «Letter» en *The Listener*, 17 de Marzo de 1960, p. 500.

⁴⁵ *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974*, p. xxx.

⁴⁶ «Breaking the chains of Reason», cito por P. Blackledge & N. Davidson (eds.) *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974*, pp. 135-166.

⁴⁷ T. D. D'Andrea: *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, *cit.* pp. 101-104.

⁴⁸ «Breaking the chains of Reason», p. 151.

⁴⁹ «Breaking the chains of Reason», p. 156.

⁵⁰ «Breaking the chains of Reason», p. 156.

⁵¹ «In his essay 'Breaking the Chains of Reason', he set himself the task of uncovering the intellectual culture that reinforced political apathy by denigrating the very concept of commitment. Pointing out that at the cusp of the modern era intellectuals were wont to identify themselves as radicals, MacIntyre noted that the dominant reason given by contemporary intellectuals to excuse their own lack of political commitment was to note the apathy of the workers», p. 707.

⁵² «Breaking the chains of Reason», p. 163.

⁵³ F. Martínez Marzoa: *Historia de la Filosofía*, tomo II, Madrid, Istmo, 1994, véanse esencialmente los capítulos dedicados a los orígenes de la Modernidad, pp. 25-99.

⁵⁴ «Breaking the chains of Reason», p. 166.

⁵⁵ Las palabras que precedían al artículo «Marxists and Christians» eran las siguientes: «Alasdair MacIntyre sums up his own standpoint for us: «Was a Christian. Am not. It is less misleading when asked if I am a Marxist to say 'yes? Rather than 'no'. But other Marxists have been known to say 'no'» en Blackledge y Davidson (2008), p. 179, n1.

⁵⁶ «Marxists and Christians», cito por P. Blackledge & N. Davidson (eds.) *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974*, p. 186.

DEMOCRACIA Y ECOLOGÍA. UN ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES DE SOSTENIBILIDAD EN EL CAPITALISMO DE ALTA INTENSIDAD

DEMOCRACY AND ECOLOGY. ANALYSIS OF THE CONDITIONS OF SUSTAINABILITY IN HIGH INTENSITY CAPITALISM

Rafael Rodríguez Prieto
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
E.mail.: rrodpri@upo.es

Recibido: julio de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

Palabras clave: ecología, sostenibilidad, democracia, producción.
Keywords: ecology, sustainability, democracy, production.

Resumen: Las interacciones actuales y futuras entre seres humanos y sistemas naturales impactarán significativamente sobre la sociedad y el medio ambiente. Estos temas centrales precisan de ser comprendidos e investigados conectados con la sostenibilidad, desarrollando nuevas aproximaciones al modo como nos relacionamos con el entorno, el uso de la tierra, el desarrollo y la industria. Comprender la verdadera naturaleza de una sociedad sostenible con el medio ambiente es una cuestión compleja a la que los investigadores están prestando atención desde disciplinas diversas. Este artículo es crítico en un mundo en que los recursos fósiles no renovables son la principal fuente de energía en detrimento de ecosistemas naturales. La protección medioambiental debería buscar reemplazar una perspectiva estrecha por una acción democrática y políticas participativas que posibiliten un bienestar común. La sostenibilidad materialistas es una alternativa a la aproximación hegemónica ala naturaleza. Necesitamos desarrollar nuevas estrategias para producir bienes y servicios desde un punto de vista sostenible.

Abstract: Current and future interaction between humans and natural systems will impact significantly on society and the environment. This highlights the need to understand and research the nature of sustainability and develop new approaches to lifestyle, land use, development and industry. Understanding the true nature of a sustainable society and environment is a complex question that scholars are addressing across many sectors and disciplines. My paper is critical in a world that relies on non-renewable resources, such as fossil

fuels, and puts increasing strain on ecosystems and natural resources. The environmental protection must seek to replace a narrow perspective with democratic action and cooperative participatory politics for common stewardship. Materialist sustainability is an alternative to the hegemonical approach to nature. We need to develop new strategies in order to produce goods and services in a sustainable way.

«Toda la población actual, agrupada en familias de cuatro personas que tendrían 500 metros cuadrados de tierra cada una cabrían prácticamente en el Estado de Tejas [696.241 kilómetros cuadrados]. El problema no es de espacio, sino de cómo tratamos el medio ambiente. Los recursos se han manejado sin criterios de eficiencia. Generamos una cantidad de basura escandalosa. No reciclamos. Se destruyen alimentos para preservar los precios...».

Julio Pérez¹

I. Introducción

Con motivo del nacimiento del habitante 7000 millones los medios de comunicación prestaron una atención especial al equilibrio entre los recursos y el crecimiento de la población en nuestro planeta. Asia es el continente en donde se produce un crecimiento mayor de la población, a la vez que las condiciones de sostenibilidad se degradan de forma más evidente. Sostenibilidad ambiental, pero también las condiciones que afectan a la diferencia entre pobres y ricos. Quizá el país que represente de forma más aguda esta situación sea China.

China ha emergido en los últimos años que el nuevo *hegemón* en el campo de las relaciones internacionales. China posee gran parte de la deuda de EE.UU. y la UE está pugnando porque coopere aún más en la crisis de deuda por la que atraviesa. La influencia creciente del país asiático en la arena global ha hecho que

una nutrida parte de estudiosos y expertos vuelvan su mirada hacia él. ¿Puede mantener China su exponencial crecimiento, a la vez que resuelve las tensiones internas? ¿Será China el nuevo jefe tras el declive de EE.UU?

Quizá de los riesgos mayores que tiene China que afrontar sean las tensiones internas. El crecimiento ha disparado las diferencias sociales y estas desigualdades podrían ser un foco de problemas futuros, a pesar del fuerte Estado policial chino. Supongamos que el gobierno quiere evitarlo. El resultado sería tratar de mejorar las condiciones de vida de la mayoría de la población. Tienen recursos para ello. El problema es que según los expertos es imposible que nuestro planeta pudiera aguantar la promesa consumista del capitalismo actual. La sostenibilidad quedaría aún más en entredicho, siendo la mejora en la cali-

dad de vida de las personas, patrimonio exclusivo de unas pocas personas. China representa como pocos los grandes dilemas del modelo productivo actual.

¿Cómo conciliar crecimiento con sostenibilidad y cuidado del medio ambiente? ¿Cómo inciden los modelos productivos en ello? ¿Cuál es el papel de la democracia y de los ciudadanos? ¿Es la crisis ecológica parte de la crisis económica?

La apelación al desarrollo sostenible se ha convertido en un lugar común en los últimas décadas. Desde que en 1987 el Informe Brundtland lo definiera como aquel que satisface las necesidades del presente sin comprometer a las futuras generaciones, se ha convertido en un lugar común de ONGs, gobiernos y otros colectivos e instituciones. Se trata de un informe amplio y complejo en el que podemos subrayar dos elementos fundamentales: la idea de conservación del planeta y la necesidad de renunciar a los niveles de consumo de 1987.

Después de casi un cuarto de siglo la realidad se torna preocupante. La protección de la Tierra y de los ecosistemas ha mejorado levemente o no ha sido tan destructiva en algunos Estados, especialmente los pertenecientes a la UE y ciertas áreas de América (EE.UU., Canadá o Costa Rica). Sin embargo, los abusos sobre los ecosistemas continúan en el resto del planeta y el fracaso en las Cumbres, que repetidamente se organizan en el marco de Naciones Unidas, se ha convertido en una costumbre que los gobiernos tratan de ocultar. La Cumbre del Clima de 2009 en Copenhague o la de Cancún de 2010 se

quedaron en una mera declaración de intenciones, mientras que el Protocolo de Kyoto sigue siendo sistemáticamente incumplido y aún se desconoce si tendrá algún tipo de continuidad después de 2012. Tal y como señalan el grupo de expertos que avalan el Anuario económico geopolítico mundial «El estado del mundo 2011», la crisis ecológica derivada de estas tensiones entre Estados se ceba en las capas más pobres e indefensas de la población, que sufren los peores efectos del cambio climático traducidas en enfermedades y hambre².

Pero si la conservación arroja resultados decepcionantes, aún es peor en el caso de los niveles de consumo. La idea del crecimiento económico como sinónimo de prosperidad y la celeridad en la obsolescencia de los bienes está acrecentando el nivel de residuos que emitimos al medio ambiente. Schumacher fue el gran pionero de los estudios que ponían en cuestión el mito del crecimiento ilimitado y la relación entre el PIB y la felicidad. Su idea de economía budista y su apelación la construcción de un orden en equilibrio con la naturaleza realizada en su libro seminal *Lo pequeño es hermoso*, fueron celebradas por los movimientos sociales de su época, con la misma intensidad que olvidadas por los gobernantes y agentes económicos³.

Cuando los problemas medioambientales se tornaron como evidentes, algunos Estados industrializados tomaron medidas en lo que respecta al procesamiento de residuos o a la protección de áreas de valor ecológico. No obstante, al mismo tiempo se multipli-

caron exponencialmente los tipos de basura y el limitado el número de países con capacidad para procesarla.

El objetivo de este trabajo es bastante modesto. Cuando planteo la pregunta de si puede ser conciliable el capitalismo con la sostenibilidad estoy tratando de llegar al núcleo del nudo gordiano que desde 1987 tenemos planteado y que se repite una y otra vez en las diferentes cumbres. ¿Puede haber una considerable restricción en los niveles de consumo y en la protección de la naturaleza sin afectar a la esencia misma del capitalismo? ¿Es el capitalismo insostenible onto-lógicamente? Mi hipótesis es que si pretendemos garantizar la sostenibilidad tendremos que afectar a la propia dinámica capitalista. Habrá que decidir qué preferimos y abandonar consideraciones escasamente rigurosas e ideológicas que pretenden lograr la sostenibilidad sin afectar al modelo productivo y cultural capitalista.

Las instituciones, la política, la economía, el derecho e incluso la sociedad se adaptan al capitalismo hoy más que nunca en la historia de la humanidad. Es un capitalismo de alta intensidad que disciplina el resto de áreas de la vida. De lo contrario, «intranquilizan a los mercados» y su estabilidad puede verse en entredicho⁴. Como ha señalado el propio Jean Claude Trichet, Presidente del Banco Central Europeo, es necesaria una política fiscal única en la UE. Esta declaración de Trichet sitúa a la soberanía económica en manos de un poder tecnócrata, en vez de en los parlamentos⁵. Una de las consecuencias más relevantes de la crisis financiera, que acucia a las economías a escala global, ha

sido el recorte de derechos sociales en Europa. En otras partes del mundo, donde jamás se ha gozado de tal redistribución, la situación de los trabajadores es precaria.

China es un polo de atracción para las corporaciones y ejemplo de país dominado por una oligarquía que controla policialmente el territorio. La exitosa marcha económica de China, que la ha convertido en la segunda potencia a nivel mundial, tiene un contrapunto en las divisiones en la renta que existen en ese país. No es descartable que se vivan tensiones futuras por ello. China además ha obtenido cierta notoriedad por su particular negativa a cualquier medida de protección medioambiental. De esa forma se ha convertido en la *gran fábrica del mundo*. Países como España han tenido que dar marcha atrás a sus ambiciosos programas de estímulo de energías alternativas, presionados por el objetivo de reducción del gasto público.

Esta apelación a la influencia radical de la economía en un artículo sobre sostenibilidad es muy pertinente. Si no contextualizamos el problema de la sostenibilidad medioambiental corremos el riesgo de empantanarnos en consideraciones que hagan abstracción de las condiciones materiales donde tienen lugar las acciones humanas que inciden sobre el equilibrio con la naturaleza. En este sentido, actualmente se está usando mucho el concepto de biomímesis consistente en imitar la naturaleza a la hora de reconstruir los sistemas productivos humanos, con el fin de hacerlos compatibles con la biosfera⁶. En este texto lo tomaremos como sinónimos.

La degradación medioambiental crece sin parar. Según el estudio de la ONU de 2005 titulado «Evaluación de los Ecosistemas del Milenio», el deterioro encierra el riesgo de cambios potencialmente graves que tendrían una repercusión muy seria sobre el bienestar humano. Subraya que en los últimos 50 años, los seres humanos han modificado los ecosistemas más rápidamente que durante cualquier otro periodo de la historia. Más del 60% de los servicios de los ecosistemas que hacen posible la vida en la Tierra está siendo degradado o utilizado de manera no sostenible. Tal y como señalan sus redactores, «ni siquiera se puede decir que el producto de esta degradación progresiva suponga un beneficio para las personas». El Informe señala en su diagnóstico, que a pesar del progreso conseguido en el aumento de la producción, los niveles de pobreza siguen siendo altos y las desigualdades crecen⁷.

Pero tampoco se pueden ignorar la existencia de iniciativas que tratan de apostar por un crecimiento sostenible en las sociedades occidentales. Hemos citado el caso de las energías renovables, auspiciadas por Estados y empresas, pero también hay prácticas como el reciclaje o la producción ecológica de ciertos bienes relevantes para la sostenibilidad. Incluso existen corrientes de pensamiento favorables al decrecimiento. Grandes corporaciones se anuncian como ecológicamente responsables. Los gobiernos se reúnen periódicamente con el fin de limitar los efectos perniciosos de la industrialización. ¿No sería ésta una tercera vía que concilie sostenibilidad y capitalismo? De ello nos ocuparemos posteriormente.

El debate sobre la sostenibilidad se plantea en un contexto muy complicado. La preocupación por la naturaleza, desde la emergencia de los nuevos movimientos sociales preocupados por hacer un uso más responsable de los recursos naturales, ha ido en aumento. En países como Alemania, los ecologistas no sólo han ocupado espacio en los parlamentos, sino además han tenido responsabilidades de gobierno en coalición con los socialdemócratas. A la vez, se suceden las reflexiones y discusiones en torno al calentamiento global y otros retos ecológicos que afronta el planeta. Podemos distinguir tres grandes maneras de enfocar tales desafíos.

Una primera forma sería la hegemónica centrada en limitar los efectos perniciosos para la naturaleza de la actividad industrial. Esta vía se institucionaliza mediante las cumbres medios ambientales en que participan los Estados, la creación de ministerios y agencias medioambientales en los gobiernos y las medidas que toman las grandes corporaciones transnacionales. El desarrollo sostenible, avalado por Naciones Unidas o cumbres como las ya mencionadas de Cancún o Kioto forman parte de esta línea de actuación⁸.

Una segunda forma es la de pequeños y numerosos colectivos de activistas que proponen un consumo responsable que mejore las relaciones entre ser humano y naturaleza. Estos grupos critican tanto a gobiernos como a corporaciones transnacionales por su limitado compromiso medioambiental. Consideran que la sociedad civil tiene la responsabilidad de presionar y convencer a empresas y

gobiernos para que rectifiquen su postura y cooperen activamente en la mejora del medio ambiente y extender una sostenibilidad real que garantice la vida de las generaciones futuras.

Junto con las anteriores, existe una tercera manera. Esta vía integra el problema medioambiental en la producción y en la conformación de un orden cultural, político y socioeconómico dominado por el capitalismo de alta intensidad. No se puede entender la cuestión ecológica aislada de otros problemas. Desde esta perspectiva, no se puede separar el debate sobre sostenibilidad del de los principios y valores que inciden sobre la misma. La economía neoclásica y sus principios no pueden escindirse, de forma ideológica e interesada, de la reflexión sobre la sostenibilidad y la protección del medioambiente. Es escasamente realista pensar que una idea aislada va a alterar la lógica y la dinámica del conjunto de valores, ideas y estrategias que gobiernan el mundo. Si queremos cambiar las cosas y lograr la sostenibilidad, debemos dirigirnos al corazón del problema a la vez que conectamos saberes y problemas con el fin de encontrar soluciones satisfactorias⁹.

En definitiva, podemos distinguir tres enfoques: uno presidido por la producción capitalista, donde la sostenibilidad es un objetivo lejano a perseguir, que decae en beneficio de la maximización del provecho económico; otro por la producción capitalista limitada, donde la sostenibilidad puede ser parte del negocio; y un tercero por la producción democrática o participativa, donde la sostenibilidad es parte de la propia dinámica productiva.

La problemática medioambiental está radicalmente imbricada en la perspectiva filosófica que asumamos y la visión que tengamos del valor y del trabajo. Siempre se suele hacer esta mención de la cultura o de la religión, pero no es menos cierto de la economía y del modelo de relaciones productivas que asumamos. El medio ambiente y su protección no puede ser concebido como un compartimento estanco sobre el que actuar de forma particular. Descartes dedujo que todo era dudoso menos el yo pienso, por lo que la propuesta idealista de concebir la sustancia como sujeto¹⁰ es una herencia de una comprensión mecanicista cartesiana del mundo. La física contemporánea está mostrando una visión holística y dinámica del universo¹¹. Como señala Pérez Argote, «para dilucidar el significado social del medio ambiente es preciso observar todas las estructuras sociales, los procesos»¹²(...) que hacen del medio ambiente un problema sociológicamente relevante. El medio ambiente es una cuestión de poder¹³.

Mi tesis es que la primera y segunda tienen insuficiencias que hacen inviable el mantenimiento de una sostenibilidad realista entre ser humano y naturaleza. La *ideología medioambientalista* o como ha sido denominado por otros autores, el ecoblanqueamiento¹⁴ trata la cuestión medioambiental como un problema particular que divorcia de un mega-problema amplio y complejo planteado por la producción y la cultura derivada del propio modelo productivo y de consumo.

Mi contribución será desarrollar el principio de sostenibilidad mediante una

transformación del modelo productivo que lógicamente precisa de prácticas de democracia directa que constituyan una nueva eficiencia, a la que denomino ecológica, en el marco de una lógica de la responsabilidad. Para ello realizaré un estudio de las tres aproximaciones planteadas y propondré las líneas elementales de una aproximación materialista a la sostenibilidad. Como acertadamente señala Jorge Riechmann, ecologizar nuestros sistemas socioeconómicos exige pasar de esta civilización de la «sociedad del riesgo» a la «sociedad de la precaución». La solución no consiste en bloquear los conocimientos, sino en gobernarlos, evaluando las alternativas tecnológicas y cerrando el paso a las aplicaciones que conlleven riesgos demasiado altos¹⁵.

2. La sostenibilidad en perspectiva: la producción capitalista y la producción capitalista limitada

Sostenible o sostenibilidad es una de las palabras que han adquirido más relevancia y prestigio en los últimos años. Todo se pretende que sea sostenible. El desarrollo, la economía, el uso de la energía, etc., han tenido una notable trascendencia en reuniones internacionales o medios de comunicación. Como señalaba en el epígrafe anterior, sostenible es aquella característica o estado según el cual pueden satisfacerse las necesidades de la población actual sin comprometer a generaciones futuras. En resumen: el uso sostenible de un eco-

sistema consiste en preservarlo para produzca beneficio continuo tanto para generaciones actuales como futuras. Si levantamos la vista de libros y definiciones, la realidad parece bastante diferente. No sólo por las agresiones que constantemente padece el medio ambiente en el que habitamos. Recordemos el publicitado vertido de petróleo en el Golfo de México, la mercantilización de los bosques rusos, la contaminación sistemática de ríos en Ecuador o el escaso acuerdo en el control de emisiones contaminantes. Pero también hay otros ejemplos que nos dan esperanza: empresas dedicadas a la potenciación de energías renovables o de construcción ecológica y cumbres internacionales en las que se alcanzan acuerdos para restringir las emisiones de gases de efecto invernadero.

Hace unos años se publicó en el mundo un libro muy controvertido titulado *El Ecologista Escéptico*. En ese trabajo B. Lomborg –un antiguo activista– planteaba una crítica radical a la tesis ecologista mayoritaria consistente en que la situación medioambiental es cada vez peor. Para Lomborg, un profesor de estadística, los hechos desmienten esta idea. Sostiene que un debate tan importante como el del medioambiente «se base más en mitos que en realidades»¹⁶.

Lomborg se ha retractado en parte de sus posiciones tras reconocer en 2009 la necesidad de que se invierta para evitar el calentamiento global. Aunque coincido con *Nature* en las críticas a la posición del autor noruego por su optimismo infundado¹⁷, no puedo dejar de admitir que tiene razón cuando afirma

que el desarrollo tecnológico en los últimos decenios podría presagiar que se dan las posibilidades para evitar el calentamiento global y los problemas medioambientales más relevantes que afrontamos.

El avance tecnológico experimentado en las últimas décadas pone de manifiesto que la sostenibilidad es viable y posible. Sin embargo, los datos apuntados por activistas y científicos que se ocupan de los progresos en protección medioambiental indican lo contrario. Esta carencia de sostenibilidad ha sido percibida por la ciudadanía de algunos lugares y ha creado un malestar ecológico, que se ha traducido en movimientos sociales, consumo responsable, activistas contra la agresión al medio ambiente o conferencias internacionales patrocinadas por la ONU, con el fin de garantizar una serie de derechos en esta materia. Incluso, parte del empresariado ha visto como una oportunidad de negocio el desarrollo de la producción con conciencia medioambiental.

Desde los años setenta, la cuestión medioambiental está en la agenda de colectivos ciudadanos, organizaciones internacionales y empresas. Si queremos ser realistas habrá que decir que el saldo no es muy positivo. La bibliografía sobre el tema es abrumadoramente pesimista. La falta de sostenibilidad no sólo decrece, sino se refuerza y aumenta. ¿Qué razón puede haber para ello?

Desde la perspectiva de la producción capitalista, la sostenibilidad es una preocupación, pero no se sitúa por encima de la obtención de beneficios. Con el fin de incentivar a las empresas a producir

de manera más ecológica y con un mayor grado de sostenibilidad, sin afectar a la maximización del beneficio, se han creado mecanismos específicos. Entre estas líneas de actuación cabe mencionar la compra de emisiones de gases, las subvenciones que administraciones públicas ofrecen a empresas, nichos empresariales relacionados con energías verdes, etc.

¿Se pueden conciliar éticamente intereses tan aparentemente dispares como la ecología y la obtención de un beneficio ilimitado para los accionistas? ¿Cómo se inserta la problemática sobre el medio ambiente en la democracia? En este sentido resultan relevantes los trabajos de Dryzek, Sosa y Torgerson.

Para éste último, el ciudadano en la democracia liberal es concebido como individuo racional que actúa para realizar sus preferencias en un contexto competitivo determinado por una serie de reglas del juego. Este análisis fundado en el individualismo posesivo implica incentivos que sirven para formar y dirigir el comportamiento, que a su vez son estructurados por organizaciones formales que no son sólo instituciones estatales, sino también corporaciones cuyo impacto sobre políticas públicas y hábitos de consumo son muy profundos¹⁸. De esta forma, se abandona el medioambiente a su suerte y queda simplemente como un objeto que explotar. Este enfoque es consecuencia de un tipo de ética individualista y antiecológica.

El profesor español Nicolás Martín Sosa apuesta en sus escritos por una nueva ética ecológica que estime que las preferencias o intereses humanos no son

preferentes. Los intereses comunes a humanos y no humanos serían los supremos. El sujeto moral que asume una ética ecológica habita no sólo una casa humana o social, sino una casa planetaria o e todos y es por ello que debe asumir una responsabilidad mayor ante los bienes de todos, siendo en este sentido fundamental la ética ecológica que proponga un cuestionamiento global de nuestras prácticas en el mundo que conduzca a una sociedad sostenible más allá del consumismo¹⁹. El consumismo sitúa al ser humano ante un dualismo falso: crecer o estancarse y perecer.

Dryzek completa este debate estimando que el sistema de «crece o muere» hegemónico en las democracias capitalistas, postulado por autores como Fukuyama, es insostenible a la luz de los límites ecológicos a los que nos enfrentamos, cuyas manifestaciones son los problemas medioambientales que todos conocemos. La idea central de la democracia liberal como agregación de preferencias no es suficiente para romper la barrera con el medioambiente que condena cualquier acción en este sentido²⁰. La posibilidad de ajustar equilibradamente el medioambiente y los pilares del capitalismo es ética y democráticamente complicado. Sus lógicas parecen difícilmente conciliables, cuando no antagónicas.

La producción capitalista basa su dinamismo en el crecimiento económico. Los productos deben ser consumidos para que las economías crezcan. Un ejemplo de ello lo obtenemos en Estados como Alemania, que ha podido aban-

donar la crisis antes que España porque han comenzado a crecer a un ritmo vertiginoso. La teoría del crecimiento económico consiste en una producción eterna de bienes y servicios. La idea general es que un país produzca bienes y servicios gracias a la inversión de capital. El producto de todo ello será la creación de puestos de trabajo. Del crecimiento se derivan recursos para aumentar la capacidad de consumo. Este modelo de producción tiene su talón de Aquiles en la necesidad de mantener también una fuerte demanda de productos; de lo contrario, el *stock* generaría problemas. Hace falta el consumismo. Es fundamental para que esta dinámica se mantenga.

Una tasa de crecimiento económico de un 2% anual, por ejemplo, significa que se produjeron un 2% más de bienes que el año anterior y un 2% menos que el año venidero. ¿Es posible convertir el medioambiente en bienes y servicios eternamente, como lo requiere esta teoría? Según Giles Slade, la obsolescencia de los productos puede ser planificada con el fin de posibilitar el crecimiento y el consumismo. En su libro *Made to break*, se ponen algunos templos históricos de ello. Aunque este hecho no es nuevo, Slade desarrolla gran parte de su argumento en relación con era de las computadoras. En este momento histórico, la tesis de la obsolescencia ha alcanzado sus más altas cotas de desarrollo y la basura que se genera de todo ello, su mayor número. En 2004, alrededor de 315 millones de PCs se reemplazaron por nuevos modelos²¹. Sólo el 10% fueron aprovechados, mientras que el resto se convirtieron en basura que

se exporta a países empobrecidos de África. Hace siete años de este dato. Imaginemos el impacto que están teniendo otros bienes tecnológicos que son reemplazados con rapidez, como móviles, impresoras o *i-pods* y nos podremos hacer una idea de lo que sucede.

El problema es que la Naturaleza no puede ser eternamente transformada en bienes para el consumo porque sólo hay una cantidad de recursos disponibles. Seguir aferrados a la teoría del crecimiento económico es aceptar a una ficción, a una sostenibilidad ideal, pero poco conectada con las condiciones materiales del planeta y las personas que lo habitan. Por muchas iniciativas y nichos de negocio que se abran que sean responsables con el medioambiente, se abrirán otros muchos la dirección opuesta, especialmente en Estados empobrecidos de África, Asia o América, que compiten con Europa o EE.UU. en normativas muy flexibles o inexistentes de protección medioambiental. Pero es además la propia dinámica del crecimiento económico, la que condena cualquier atisbo de sostenibilidad en este modelo productivo. La obsolescencia programada, como hemos visto, es una consecuencia de la necesidad de consumo para que la producción no pare y se mantenga la dinámica del crecimiento.

No obstante, existen posturas que no renuncian a conciliar capitalismo con medio ambiente. Desde hace tiempo, han emergido grupos y prácticas que postulan tesis, experiencias y prácticas que desean una producción capitalista limitada que posibilite una sostenibilidad real de los recursos. Una de las ideas

ha sido incentivar la compra en mercados cercanos que sean ecológicos y respetuosos con el medio ambiente. Impulsar las energías renovables, así como el comercio justo son otras prácticas que tratan de limitar los efectos nocivos anteriormente aludidos.

The Whole Earth Catalog es un perfecto representante de esta posición. Esta publicación amparó gran parte del movimiento contracultural y ecologista de los EE.UU. Sus posiciones sobre medioambiente eran pragmáticas y partidarias de los logros tecnológicos y la sostenibilidad. Alrededor de esta publicación se desarrollaron durante tres décadas (50-70) una serie de colectivos y movimientos que posibilitaron la difusión de sus contenidos y del debate sobre la sostenibilidad. El objetivo era reconciliar el capitalismo, la tecnología, la libertad, la seguridad y la naturaleza. La aceptación, por tanto, del modelo capitalista, era central en este esquema. Esta inequívoca voluntad de hacer sostenible al capitalismo con el medio ambiente fructificó en un auge de los negocios verdes que impulsó un modelo de negocio contracultural de gran éxito y con influencia en el auge de las empresas «punto com» en los noventa²².

El consumo verde y el deseo de alternativas respetuosas con el medio ambiente generó una dinámica que postulaba un cambio en las prácticas empresariales de EE.UU., sin que se tuviera que alterar lo esencial del modelo económico. Uno de los casos más famosos fue la presión ejercida por estos colectivos sobre McDonald para que sustituyera los plásticos (que generaban mu-

cho CFC en su fabricación) por envoltorios de papel. Este tipo de consumo alternativo se basó en la acción política y representó una vía que aún continúa vigente en los EE.UU.

Paul Hawken estima que los hombres de negocio deben cambiar las bases éticas de su conducta y mejorará la relación entre capitalismo y medioambiente. El argumento de Hawken se centra en culpar a los individuos de los problemas medioambientales²³. La cuestión decisiva es el individuo y su responsabilidad frente a la naturaleza. Se viene a decir que si el individuo es bueno e influye en los individuos que producen y consumen los productos de las empresas, el resultado será que se podrá conciliar el capitalismo con el medio ambiente.

El problema es que esto no es así. Los individuos, aún suponiendo la mejor predisposición hacia la conservación de la naturaleza, son rehenes de unos modelos productivo y de una dinámica cuyo único fin es preservar el mayor número de beneficios para los accionistas. No obstante, la relevancia de esta alternativa conciliadora es indudable. La idea de que se puede incorporar la sostenibilidad al medioambiente con éxito y, lo que es más, posibilitando crecimiento y desarrollo económico goza de un gran predicamento en el mundo académico general y en muchas escuelas de economía, en particular. El problema, sin embargo, es que los indicadores medioambientales a nivel global son cada vez peores, a la vez que el éxito de esta perspectiva queda muy limitado a determinados Estados de Occidente con legislaciones medioambientales exigentes y

con capacidad para incentivar un consumo responsable entre sus ciudadanos. El impacto de los productos verdes, justos o ecológicos es muy limitado en comparación con el resto²⁴. La gente en situación de crisis demanda productos baratos, procedentes de marcas blancas o de la producción masiva que tiene su foco en China. La crisis no es una buena amiga de la sostenibilidad.

Estas posiciones conciliadoras han sido criticadas desde muy diversos ámbitos y posiciones. En los últimos años ha hecho fortuna en España y el resto de Europa una alternativa ecológica que postula el decrecimiento. Esta idea retoma informes de los años setenta, como el del Club de Roma, que ya por aquel entonces -1972- postulaban del crecimiento cero. El decrecimiento es una corriente de pensamiento político, económico y social favorable a la disminución controlada de la producción económica con el objetivo de establecer una nueva relación de equilibrio entre el ser humano y la naturaleza. Los partidarios del decrecimiento proponen una disminución del consumo (material y energético) y de la producción controlada y racional, permitiendo respetar el clima, los ecosistemas y los propios seres humanos. Esta transición se realizaría mediante la aplicación de principios más adecuados a una situación de recursos limitados: escala reducida, relocalización, eficiencia, cooperación, autoproducción (e intercambio), durabilidad y sobriedad²⁵. Según Taibo, la mitología del crecimiento se sustenta sobre la publicidad, el crédito y la caducidad. Esta mitología no garantiza que con el crecimiento van a incrementarse los niveles de bienes-

tar. Al contrario, con crecimiento, la cohesión social o las agresiones medioambientales, por poner dos de los ejemplos más destacados, se pueden ver incrementadas²⁶.

Para Serge Latouche, el decrecimiento se sustenta en ocho principios que dan sentido a una acción de resistencia y propuesta frente a un mundo de recursos finitos colonizado por un modelo productivo que promueve la ficción del crecimiento infinito. Los principios consistirían en reevaluar, reconceptualizar, reestructurar, redistribuir, relocalizar, reducir, reutilizar y reciclar²⁷. Tal y como afirma Clive Steven en *El fetiche del crecimiento*, el dilema al que nos enfrentamos es fomentar una sociedad materialmente rica e infeliz o iniciar el cambio hacia una más austera pero también más plena²⁸. Se trataría en pocas palabras de diseñar una sociedad donde se eliminaran los dogmas que sustentan el capitalismo. El consumo compulsivo y la explotación irreflexiva de la naturaleza, serían liquidados en beneficio de una dinámica centrada en consumir menos, trabajar menos y adoptar un ritmo más pausado, capaz de promover la calidad de la vida social e individual, en vez de rendirse a las demandas del mercado²⁹. El decrecimiento busca incrementar la economía del cuidado, o las prácticas desarrolladas por otros pueblos.

El decrecimiento trata de asegurar la sostenibilidad, a la vez que pone de relevancia la insostenibilidad de la propia idea de crecimiento, eje de las políticas del capitalismo. Esta visión pone el dedo en la llaga cuando sitúa en sus justos términos el mito del crecimiento sin fin

y su promesa de bienestar. Tal y como los partidarios del decrecimiento señalan el incremento de la producción no elimina la pobreza. El decrecimiento sitúa a las sociedades opulentas del norte ante el desafío de decrecer para ser más felices y mantener el equilibrio perdido con la naturaleza.

En la idea del decrecimiento se pueden observar algunas insuficiencias que la limitan como alternativa viable, aunque sirvan para poner de relevancia la insostenibilidad estructural entre capitalismo y medioambiente. La primera es que el problema fundamental, y sobre el que nos debemos centrar, es la producción que debe ser democratizada, de acuerdo a unos parámetros de utilidad social, que englobe a todas las sociedades. No se puede establecer una diferencia entre sociedades opulentas y pobres. Por muy razonables que seamos con el medio ambiente en los Estados europeos, hay que asumir que representamos una mínima parte del mundo y que el capitalismo tiende a aprovechar las laxas legislaciones medioambientales de muchos Estados para desarrollar su acción. Un ejemplo de ello es China, tanto como productor, como voraz consumidor de recursos naturales, como la energía. Otro elemento a tener en cuenta es que el mundo opulento también se puede dar en determinadas zonas de África o Asia. Allí también hay ricos y áreas comparables con la más rica zona de América o Europa. El capitalismo necesita del crecimiento, pero pensar que por el mero decrecimiento en los Estados opulentos va a contrarrestar la influencia del capitalismo puede conducirnos al error de admitir implícitamente

te que el capitalismo produce abundancia, cuando esto no es estrictamente así. Genera grandes diferencias y abundancia tan sólo para unos pocos. El elemento clave no es la cantidad, el cuánto, sino el cómo aparejado a la idea de justicia social.

Según la distinción de Redclift, los límites interiores –o imperativos sociales y políticos detrás de la acción ambiental– están determinados por el sistema socioeconómico en que vivimos. Los límites exteriores –o riquezas de la Tierra– pueden modificarse con innovaciones biotecnológicas³⁰. En la división entre empobrecidos y enriquecidos, los primeros imponen excesivas tensiones a la conservación medioambiental como consecuencia de las demandas estructurales que se les imponen³¹. Esta división va más allá de la clásica diferenciación entre países o áreas del planeta, generando diferencias de todo orden, nivel y espacio que implican que tengamos que centrarnos en la redistribución de lo que se produce y en cómo se produce, más que en la cantidad de lo producido.

Los instrumentos teóricos que aportan al estudio de los efectos de la producción en el medio ambiente, tanto desde el keynesianismo como desde la economía neoclásica, son incapaces de evaluar la articulación entre la sociedad y el medioambiente. Los efectos sobre el medioambiente son sólo procesos externos a sus paradigmas conceptuales. Al desconocer la lucha de clases como determinante en la reproducción social ignoran la diferencia específica entre los procesos productores de valores de uso

y los procesos productivos de valores de cambio y de plusvalía³². Por decirlo de otra forma: el coste sobre la Tierra y sobre el futuro quedan fuera del análisis que se realiza desde ambas aproximaciones³³.

Decrecer pudiera ser más bien un **efecto** de una transformación productiva y social que haga realmente sostenible la relación entre ser humano y naturaleza, pero no una causa para ello. En este sentido, considero que debemos apostar por una alternativa realista que considere como puntos centrales las condiciones materiales que afectan a los seres humanos y los equilibrios que se han de mantener con la naturaleza. Las esferas de ecología y capitalismo se oponen entre sí. Sólo el cambio social puede lograr una relación más sostenible con el medio ambiente³⁴. Preservar estos equilibrios equivale necesariamente a formular modelos productivos alternativos al capitalismo, ya que el fin prioritario no puede ser la maximización del beneficio. A esta alternativa la denominamos sostenibilidad materialista

3. Sostenibilidad materialista. Hacia un enfoque democrático de la ecología

Una vez vistas las insuficiencias de las anteriores, podemos concluir que el capitalismo hace imposible conjugar producción con sostenibilidad porque la lógica de la maximización del beneficio impera sobre cualquier otra idea. La lógica expansionista del sistema capitalista hace de la acumulación de riqueza

en la forma de capital el fin supremo de la sociedad. Rara vez se tiene en cuenta los costes sociales o externos. Incluso los buenos capitalistas que pretende rendir cuentas a la sociedad de sus actividades, al final se ven compelidos en su actuación por sus ineludibles obligaciones con inversores o bancos³⁵.

Amputar esta lógica implicaría la muerte del mercado capitalista neoliberal, algo, que es completamente rechazado. No es realista en ninguna forma, decir que se puede limitar la lógica del máximo beneficio en función de la sostenibilidad, ni a nivel teórico ni práctico. Los gobiernos, que deberían proteger los intereses de los ciudadanos, se han puesto a defender los balances de las corporaciones. Estas cuentas de resultados son ajenas a los intereses de los ciudadanos y del medio ambiente.

Antes se fabricaban los productos para que duraran. Un gran número de empresas competían y se jugaban su prestigio por la durabilidad de sus productos y su calidad. Hoy en día, esto cada vez es menos cierto. Los productos son cada vez de peor calidad. El fin no es que una herramienta dure o un mueble pase de generación en generación, sino que sea sustituido al cabo de poco tiempo. Los computadores y equipos electrónicos son un buen ejemplo de esta dinámica del usar y tirar. El plazo de obsolescencia de equipos tecnológicos es cada vez menor. Ni hablar del caso de los teléfonos móviles. Las mismas empresas de telefonía estimulan al consumidor para que cambien de móvil una vez al año. Todos sabemos que estos bienes son muy contaminantes y que la

extracción de los minerales, imprescindibles para su fabricación, cuesta la vida de cientos de personas en África, muchas de ellas, niños. Los que podrían poner en prácticas políticas sostenibles no lo hacen por la lógica del mercado y el 80% restante de la humanidad está demasiado ocupada sobreviviendo para pensar en ello.

4. Sostenibilidad materialista

John Bellamy Foster es quizá uno de los autores que más y mejor han estudiado la preocupación ecológica de Marx. Bellamy Foster considera que el concepto de *fractura metabólica* que Marx acuña para designar los efectos del sistema capitalista sobre la interacción metabólica entre naturaleza y sociedad, supone que el sistema capitalista, con la división del trabajo y el antagonismo entre ciudad y campo sobre los que se va desarrollando, genera la alienación más básica y fundamental del ser humano con respecto a la tierra que es «condición *sine qua non* del sistema capitalista» y que, a su vez, fractura o interrumpe el metabolismo de sociedad y naturaleza³⁶.

Bellamy Foster resalta como el propio Marx consideraba que un trato consciente y racional de la tierra como propiedad comunal permanente es la condición inalienable para la existencia y reproducción de la cadena de las generaciones humanas». Según Bellamy Foster, para Marx «la revolución contra el capitalismo requería tanto terminar con sus específicas relaciones de explotación del trabajo, como –a través de la

regulación racional de las relaciones metabólicas entre los seres humanos y la naturaleza por medio de la ciencia y la industria modernas— trascender la alienación con respecto a la tierra: el último fundamento/condición previa del capitalismo. Solamente en estos términos tiene sentido el frecuente llamamiento de Marx a la «abolición del trabajo asalariado».³⁷

Estamos situados en una sociedad de «usar y tirar». Producimos toneladas de basura y todos los expertos coinciden en que el capitalismo necesita varios planetas para mantener este ritmo frenético. Este modelo productivo es lo antagónico de lo sostenible. Lo sostenible estaría en una lógica de la responsabilidad y el modelo actual se inserta en una lógica de la maximización del beneficio.

En la sociedad de usar y tirar los ciudadanos se convierten en meros consumidores. Este es el espacio de acción social que se les ha reservado. Pueden decidir y elegir lo que comprar. Ciudadanos se transmutan en consumidores y la democracia queda supeditada a la maximización del beneficio. El ciudadano es expulsado de la política y se asume que el mercado es eficiente para asignar bienes y para hacerle feliz.

El mercado capitalista es un mito. Un mito con extraordinaria potencia. Todo sus fundamentos mitológicos no son hoy otra cosa que ensoñaciones. La libre competencia significa mayor concentración empresarial y erosión de las normas *antitrust*; asignación eficiente de bienes y servicios, quiere decir privatizar y encarecer la vida de las endeuda-

das familias. Al final ha tenido que ser el dinero de los contribuyentes el que salvara de la quiebra a grandes bancos y empresas. ¿Es eso eficacia? Como señala John Lanchester, esta economía utópica, asentada en el quebranto del sentido común, en la abstracción y el ensimismamiento, ha hundido el mundo en una crisis económica terrible³⁸. No es el primero, pero si uno de los últimos que ponen de manifiesto que nos enfrentamos a un dogma sustentado en una racionalidad irracional. Es irracional porque compromete el planeta y a la mayoría de los que en él viven. Es «racional» porque beneficia a corto plazo y, de forma extraordinaria, a unos pocos. En consecuencia, la sostenibilidad es lo que desconocemos.

La sostenibilidad es una reacción ante la regla general, el consumismo; una forma de alterar el triángulo hegemónico formado por producción antisostenible, lógica del máximo beneficio y mercado. El modelo de relaciones productivas hegemónico es eficiente para lograr objetivos neoliberales, pero incapaz para la sostenibilidad. En el siguiente epígrafe analizaremos las razones que conducen a esta afirmación y esbozaré posibles alternativas.

5. Desarrollo y ecología

El proceso cultural capitalista ha concebido la naturaleza como un objeto del que apropiarse y al que explotar. Hoy en día se concibe la naturaleza como un objeto que se puede patentar y del que podemos excluir a los otros en su disfrute. Ejemplo de ello es la biopira-

tería, es decir, el consciente robo de conocimientos tradicionales a pueblos indígenas, que generosamente confían su saber a corporaciones que los usarán en beneficios de unos pocos³⁹. Tragedias como el suicidio de decenas de personas de los pueblos indígenas de Brasil (por ejemplo los Sabante o los Carowa en Mato-Groso, por causa de la soja) ilustran estas prácticas.

Nos encontramos ante un problema de pensamiento. En una representación colectiva obcecada en la consecución de los valores que fundan el imaginario capitalista en todas sus vertientes. Un imaginario que cifra sus expectativas en el máximo beneficio, en el consumismo y en la cuenta de resultados. Un dogma que ignora el entorno inmediato en beneficio de un futuro prometedor, asentado en un mito, en una promesa constantemente incumplida. Los ajustes estructurales habidos en América Latina en los 90 prometían un futuro maravilloso a cambio de sacrificios. Hoy en 2011 sabemos cuál es el resultado: más emigración y más concentración de la riqueza.

Dubos señaló que en las sociedades industriales se tiende a ignorar el entorno inmediato, en beneficio de objetivos lejanos⁴⁰. De esta manera, se perpetúa la idea de que siempre hay un paraíso al que tender y por el que vale la pena hacer los esfuerzos y sacrificios necesarios. Frente a esta situación, para Jonas existe un imperativo ético nuevo, no recogido en el pasado, que dice al ser humano que debe obrar de tal manera que los efectos de su acción sean compatibles con la supervivencia de la vida en el planeta Tierra⁴¹. Es una ética ecológica que se hizo eco teórico de las

propuestas políticas realizadas por los nuevos movimientos sociales de su tiempo. Posteriormente, Hinkelammert, propuso interesantes críticas a las notables insuficiencias del modelo weberiano de la eficiencia y la calculabilidad abstracta que presupone un conocimiento perfecto de la realidad (el ejemplo del que se vale es la eficiencia de aquellos que sierran la rama en la que se encuentran sentados) y el determinismo derivado del mismo. Hinkelammert defiende lo que denomina una lógica de la vida capaz de mantener el equilibrio ecológico sobre la Tierra⁴².

Trabajos como los de Jonas o Hinkelammert son básicos en cualquier discusión sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza. Durante los siglos de formación del pensamiento occidental los problemas medioambientales fueron ignorados, ya que éstos no se presentaban, ni remotamente, con la agudeza del presente. Tal vez, tal ignorancia no sea sólo consecuencia de la ausencia del problema, sino del propio pensamiento. Un pensamiento que no contempla la necesidad del equilibrio ecológico como una prioridad. Siguiendo a David Bohm: «imaginemos un arroyo que haya sido contaminado cerca de su nacimiento y quienes viven río bajo, ignorantes de lo que ocurre, intenten eliminar la contaminación depurando el agua. Pero el hecho es que su tentativa bien pudiera ocasionar más contaminación, porque la acción correcta sería la de considerar el río en su totalidad y abordar el problema desde su origen. Del mismo modo, en mi opinión, es el origen mismo del pensamiento el que se halla contaminado. Uno podría aducir,

no sin cierta razón, que el error se originó cuando por primera vez se vertieron productos contaminantes al río, pero el hecho, en el caso del pensamiento, es que nosotros seguimos contaminándolo. El origen de esta situación, por tanto, no se halla en el tiempo, no se ubica en algún remoto pasado sino que, por el contrario, se encuentra siempre en el ahora»⁴³. El hombre de la sociedad industrial se considera al mismo tiempo un ser que está separado de la naturaleza y atascado en la cultura que él mismo se ha creado. Desgastado y frustrado aparece como el guardián obstinado de su propia prisión⁴⁴.

La vida en sociedad es conceptualizada como una competición tecnológica y económica con el fin de obtener un progreso material ilimitado, en vez de una comunidad democrática donde se avanza entre contrastes cualitativos y prácticas sociales innovadoras⁴⁵. Según Morin, la creatividad humana se ha puesto en hibernación en sociedades fosilizadas; pero ésta conciencia puede despertar en tiempos de crisis como los actuales. Todo precisa ser transformado⁴⁶.

Es necesario, una revisión radical del marco teórico en el que hemos estado y estamos sumidos. Esta revisión se trató de llevar a cabo en 1992 con la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, donde se alumbró el concepto de desarrollo sostenible. Es una concepción matizada de la tradicional relación del modelo hegemónico económico. En poco tiempo se ha hecho con una gran popularidad e incluso prestigio social. Al mismo tiempo, poca gente tiene una idea clara de lo que significa. Se sabe que es el resultado de una toma de conciencia de la

degradación que sufre la Tierra. Se trata de buscar un equilibrio entre desarrollo y protección del medio ambiente. John Bellamy Foster, estima que el desarrollo sostenible es un concepto económico que ofrece perseverar en el modelo económico actual, pero con unas correcciones que posibiliten la protección de la naturaleza. Esto lo hace ineficiente para los fines que se propone el propio desarrollo sostenible⁴⁷. Ambas lógicas no pueden convivir. Bellamy Foster estima que la lucha por crear un mundo más verde está vinculada a la lucha por reducir la injusticia social⁴⁸. Para una nueva lógica de relación con la naturaleza es imprescindible alterar la lógica económica. Como señala Lowy y Kovel en su Manifiesto Ecosocialista, la democratización económica –que implica la socialización de las fuerzas productivas– conduce a que las grandes decisiones sobre la producción y la distribución no serán tomadas por «los mercados» o por un politburó, sino por la sociedad misma después de un debate democrático y pluralista en el cual se opondan las propuestas y las opciones distintas⁴⁹.

Como afirmé en el punto anterior, el capitalismo se basa en la acumulación y en la maximización del beneficio. Éstas son las dos prioridades. No la protección de la naturaleza. Incrementar la producción no evita la pobreza. Los seres humanos son parte de la naturaleza. La explotación de la naturaleza forma parte de la explotación de unas personas por otras. La degradación de la naturaleza alcanza a los seres humanos y sus relaciones. La ciudadanía queda reducida a lo que Paulo Freire denominó «cultura del silencio». Una situación

producto de la pobreza, la desesperanza y la incapacidad de tomar decisiones sobre su futuro⁵⁰. La lucha ecologista es inseparable de la lucha por la justicia y contra el capitalismo. Hay que buscar un desarrollo humano, que permita el bienestar y la calidad de vida de los seres humanos. Lo suficiente, frente a la acumulación y el exceso. Protocolos como el de Kioto son una contribución claramente insuficiente, ya que mantiene el sistema productivo que hace de la insostenibilidad la propia razón de su existencia. Es necesario ofrecer un modelo de desarrollo alternativo; crítico con el capitalismo y basado en un desarrollo humano cuyo fin sea lograr una producción dirigida a cubrir las necesidades de la sociedad y el equilibrio de la naturaleza.

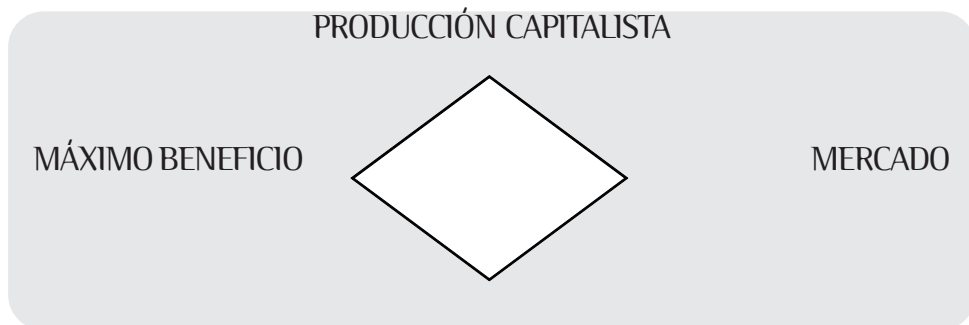
Riechmann señala seis principios básicos para la biomimesis que son de gran utilidad para la construcción de una sostenibilidad materialista y que el autor de Barcelona conecta con una reconstrucción ecológica de la economía: (†a) Estado estacionario; b) Vivir del Sol; c) Cerrar los ciclos de materiales; d) No transportar demasiado lejos los materiales; e) Evitar xenobióticos; f) Respetar la diversidad. En definitiva, desarrollar ciclos de materiales cerrados, sin contaminación y sin toxicidad, mo-

vidos por energía solar, adaptados a la diversidad local: ésta es la esencia de una economía sostenible⁵¹. Pero nada de ello es aceptable desde el capitalismo. Es inviable imponer este tipo de consideraciones a la lógica de la maximización e beneficio.

Una sostenibilidad materialista en definitiva estaría basada en la negación del capitalismo como modelo productivo y cultural y la reivindicación de una producción democrática y participada, en el marco de una ética capaz de conciliar los intereses de los seres humanos y de la Tierra. La naturaleza no es un objeto que explotar, sino un componente más de nuestra singularidad, superadora de cualquier tentación individualista o aislacionista. La sostenibilidad materialista se conformaría sobre las bases de la perdición del ser humano y el abandono de perniciosos idealismos que prometen al ser humano un crecimiento indefinido.

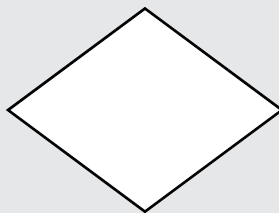
Las posiciones que hemos estudiado pueden ser resumidas de la siguiente forma:

Podemos resumir los tres enfoques mencionados en tres rombos que representarían esquemáticamente cada visión:



PRODUCCIÓN CAPITALISTA LÍMITADA

MÁXIMO BENEFICIO

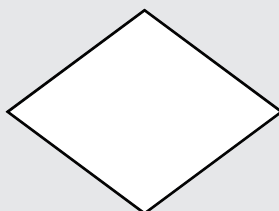


SOCIEDAD CIVIL

NATURALEZA

PRODUCCIÓN PARTICIPATIVA

NECESIDADES
HUMANAS

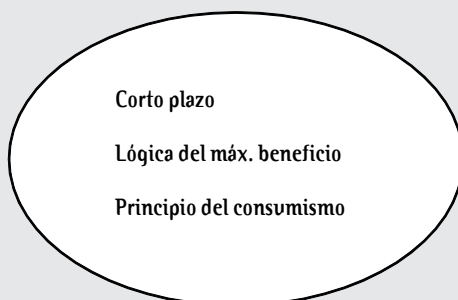
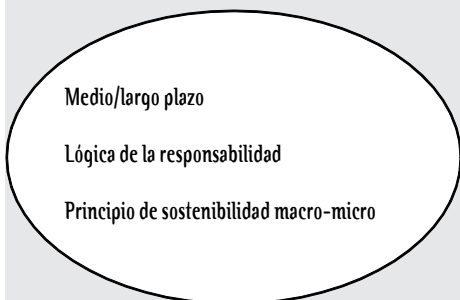


ECOLOGÍA

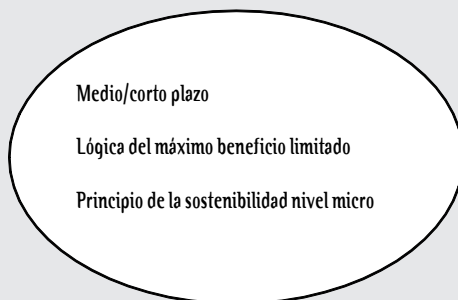
NATURALEZA

P. Participativa

P. capitalista



P. capitalista limitada



Libertad y responsabilidad son partes de la misma matriz. La naturaleza y el ser humano merecen profundizar en modelos de desarrollo diferentes al hegemónico, que sitúen las necesidades de los seres humanos y la justicia social como fin prioritario. Todos somos responsables de nuestro futuro y nada ni nadie ha de decidir por nosotros, ya que en eso nos jugamos, tanto el desarrollo de nuestra personalidad como seres humanos, como el de nuestras sociedades y las posibilidades de vida para las generaciones futuras en el planeta Tierra.

6. Conclusiones

El 11 de marzo de 2011 un acontecimiento horrorizó al mundo. El terremoto y tsunami de Japón provocó miles de muertos, heridos y personas sin hogar. Y no sólo eso: se produjo una de las peores crisis nucleares de la historia. El intento de muchos medios de comunicación y de gobiernos por relativizar el gravísimo accidente nuclear aún nos provoca sonrojo e indignación. En los días posteriores, muchos ejecutivos de entidades financieras aprovecharon la muerte y desolación para hacer negocio en las bolsas del mundo. ¿Se puede calificar como humano a un sistema así?

Carl Amery, fundador de Los Verdes en Alemania, publicó hace unos años un trabajo titulado *Auschwitz*, ¿comienza el siglo XXI? En este libro Amery consideraba errada la tendencia generalizada de interpretar el periodo del Tercer *Reich* como una excepcionalidad histórica. Muy al contrario: para Amery existe no sólo continuidad con la historia anterior

al auge de Hitler, sino, lo que es aún peor, pervivencia en el seno de la sociedad contemporánea. Según Amery la crisis de la biosfera es sobre todo una crisis cultural que sitúa a un modelo económico aliado del desierto, como el patrón al que todo se subordina; el mundo de la economía y las finanzas no sólo se ha liberado de la responsabilidad biosférica, sino también de la responsabilidad humana, orbitando en torno al Sol de los beneficios⁵².

La sostenibilidad no puede mantenerse en el modelo capitalista neoliberal actual. Es imposible hacer compatible un modelo productivo cuyas bases son el máximo beneficio y un mercado dominado por las grandes corporaciones. Es un error continuar la ineficiente estrategia actual. Esta estrategia consiste en incluir la idea de sostenibilidad en todo el aparato social, cultural e ideológico del neoliberalismo.

El coral en Indonesia se muere, la deforestación en el Amazonas continúa y las víctimas de ello no sólo es la naturaleza, sino las personas que obtienen su sustento de ello. Todo está interconectado y los problemas ecológicos, lo son también políticos, económicos y culturales. No podemos lamentarnos por los efectos de un modelo socioeconómico insostenible, si permitimos que las dinámicas que los causan permanezcan inalteradas.

Se continúa con una visión parcial que da un tremendo poder a la Organización Mundial del Comercio –WTO– y a las corporaciones, mientras se hacen galas benéficas a favor de las focas o contra el cambio climático. Si queremos lograr

la sostenibilidad, debe alterarse la manera en la que producimos y en la que concebimos ideas, valores y principios.

Las alternativas existen. Se han puesto en práctica en el espacio local. Desde una sostenibilidad materialista es imprescindible apostar por una democratización en las relaciones de producción que necesariamente tendrán consecuencias en el medioambiente. La clave es cambiar las prioridades. Una nueva hegemonía, capaz de situar la producción democrática, necesidades humanas y ecología como dominantes facilitará una nueva relación entre el ser humano y la naturaleza antes de que sea demasiado tarde para cambiar. Esa estrategia costará tiempo y sacrificio, puesto que estamos en la dirección contra-

ria. Si no lo remediamos, podemos estar en los albores de un neototalitarismo brutal que cada día condena más a nuestro planeta y a los seres humanos.

Democracia y sostenibilidad están indisolublemente unidas. Sólo si los intereses de la mayoría se salvaguardan estaremos cerca de la sostenibilidad. Un solo país, una sola región del mundo no lo puede hacer. Debe ser algo que incluya a la mayoría de la población o de lo contrario no será funcional. Cuando la minoría es la que decide, la sostenibilidad no es la prioridad y lo importante es ganar dinero. Pero si la mayoría toma las decisiones puede que esto cambie y quizás no hagamos un mundo perfecto, sino algo mejor que lo conocido.

Notas

¹http://www.elpais.com/articulo/sociedad/ciudadano/7000/millones/elpepisoc/20110926elpepisoc_1/Tes.

² Donatien Garnier, *La muerte prefiere a los pobres*, en VV.AA., *Anuario económico geopolítico mundial «El estado del mundo 2011*, Akal, Madrid, 2011, pp. 172-173.

³ Ernst Fritz Schumacher, *Lo Pequeño es hermoso*, Blume, Barcelona, 1978.

⁴ Los mercados exigen a los países en dificultades crediticias que tomen medidas impopulares (recortes de gasto público, principalmente) con el fin de calmar su incertidumbre crediticia. Es lo que está sucediendo a países como Irlanda, Portugal o España. Las agencias de calificación de riesgo tienen unos objetivos que poco tienen que ver con la protección medioambiental y, sin embargo, ejercen una influencia decisiva en las políticas económicas de los Estados que tienen consecuencias en la protección de la naturaleza.

⁵ En este sentido, Jean Claude Juncker manifestó con motivo del plan de ajuste de Grecia

en junio de 2011, que este país había perdido parte de su soberanía.

⁶ Como señala Jorge Riechmann, la palabra ecomimesis se acuñó, a mediados de los años noventa (Gil Friend, «Ecomimesis: copying ecosystems for fun and profit», *The New Bottom Line*, 14 de febrero de 1996). Citado por Riechmann en Jorge Riechmann, «Biomimesis. Respuestas a algunas objeciones», *Argumentos de razón*, 9, 2006.

⁷ Según ha reconocido recientemente la IOM (*International Organization for Immigration*) con sede en Ginebra en su conferencia sobre Cambio climático, degradación ambiental y migración de 29-30 de marzo de 2011, la realidad del cambio climático complica considerablemente el nexo entre el medio ambiente y la migración. Los factores medioambientales, entre ellos los efectos del cambio climático, que abarcan los desastres naturales o la degradación ambiental tienen repercusiones negativas en países, ciudades y poblaciones de distintas partes del mundo

que están particularmente expuestas y son especialmente vulnerables. V. <<http://www.pnuma.org/forumofministers/15-venezuela/ven13tre-EcosistemasdelMilenioEsp.pdf>>.

⁸ Los resultados de la reciente Cumbre de Cancún de diciembre de 2010 han sido más que discretos. Sólo la disposición general de salvar la cara frente a la opinión pública pudo poner de acuerdo a los Estados en ciertos acuerdos, claramente insuficientes para la protección medioambiental. Este modelo de cumbres (como antes fue Copenhague o Kioto) es un procedimiento fracasado para la gestión de estos problemas. La no presencia decisiva de corporaciones –principales productores de problemas medioambientales– o la indiferencia de China o EE.UU. la convierten en un ejercicio de relaciones públicas, más que una herramienta útil de preservación de la naturaleza.

⁹ Edgar Morin, uno de los expertos mundiales en metodología y padre del pensamiento complejo, señala que es imprescindible acabar con el pensamiento simplista que establece que los saberes deben situarse en compartimentos estancos sin conexión los unos con los otros. Para Morin, sólo un pensamiento que tenga en cuenta la complejidad de la realidad y la conexión e implicación que existe entre los desafíos que tenemos planteados, podrá servir para establecer estrategias y acciones que ayuden a la supervivencia del planeta (Edgar Morin y Anne B. Kern, *Tierra Patria*, Kairós, Barcelona, 1994, pp. 26 y ss.).

¹⁰ Antonio Escotado, *Orden y caos*, Espasa, Madrid, 1999, p. 127.

¹¹ Fritjof Capra, *El Punto Crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Integral, Barcelona, 1985, p. 107.

¹² Alfonso Pérez-Argote, *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*, Encuentro, Madrid, 1979, p. 193.

¹³ Id., p. 208.

¹⁴ Karel Mayrand y Sylvie Trottier, *Investigación sobre el ecoblanqueamiento*, en VV. AA., *Anuario económico geopolítico mundial «El estado del mundo 2011*, op. cit., p. 175. Las últimas investigaciones indican que la mer-

cadotecnia ecológica está siendo muy nociva para la difusión de valores relacionados con la sostenibilidad ambiental. Son especialmente mal recibidos aquellos mensajes que proceden de empresas y gobiernos.

¹⁵ V. Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2000. Riechmann ha formulado tres formas de insertar este principio. 1. Conferencias de consenso: tras recibir informaciones de los expertos los ciudadanos deliberan y emiten un informe en que manifiestan sus recomendaciones. 2. Talleres de escenarios: los participantes de distintos intereses se reúnen para analizar los distintos escenarios posibles presentados por los interesados y proponer el procedimiento más adecuado para la acción. 3. Talleres de ciencia: los ciudadanos se reúnen en centros independientes, como universidades o instituciones sin ánimo de lucro, que les ayudan a llevar a cabo determinada investigación para ofrecer una respuesta adecuada a la gestión del riesgo (Jorge Riechman, «Introducción: un Principio para reorientar relaciones de la humanidad con la biosfera», en Jorge Riechmann, Joel Tickner (coord.). *El Principio de precaución. En medio ambiente y la salud pública: de las definiciones a la práctica*, Icaria, Barcelona, 2002, pp. 66-67).

¹⁶ Bjorn Lomborg, *El Ecologista Escéptico*, Espasa, Madrid, 2003, p. 74.

¹⁷ En este sentido, son muy reveladoras las estadísticas publicadas en *El estado del mundo 2011* (VV.AA., op. cit., pp. 618-625). Una de las estadísticas relativas a nuestro tema que podemos subrayar es el crecimiento en consumo de combustibles fósiles, especialmente demandados por las economías en ascenso. A la vez llama la atención el nivel de los precios de alimentos básicos como cereales en los Estado en desarrollo. Estos precios siguen por encima de los niveles registrados en la crisis de 2008, lo que augura emergencias alimentarias en las zonas más pobres del planeta en los próximos años (Fuente: Enerdata, junio de 2010).

¹⁸ Douglas Torgerson «Constituting green democracy: A political project.» *The Good Society*, 17, 2, 2008, pp. 18-24. Para Tor-

gerson es imprescindible desarrollar la idea de una sociedad democrática frente a la democracia como forma de gobierno. De esta forma, se podrían desarrollar los objetivos cooperativos y conservacionistas de la democracia verde.

¹⁹ Nicolás Martín Sosa, «A vueltas con la sustentabilidad, esta vez desde la ética», *Sistema*, 162-163, junio 2001, pp. 53-72. V. Marisa Ibáñez, «Nicolás Martín Sosa. Un Pionero de la ética Ecológica en España», *Isegoría*, 32, 2005, pp. 297-299.

²⁰ John Dryzek, «Political and Ecological Communication», *Environmental Politics*, 4, 4, 1995, pp. 23, 28-29.

²¹ Giles Slade, *Made to Break: Technology and Obsolescence in America*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 2006, pp. 4 y ss.

²² Andrew G. Kirk, *Counterculture Green, The Whole Herat Catalog and American Environmentalism*, University Press of Kansas, Lawrence, 2007, pp. 206-207.

²³ Paul Hawken, *The Ecology of Commerce*, HarperCollins, New York, 1993, pp. 55-56.

²⁴ Facpe, «Los productos viajeros, El impacto de los grandes supermercados», 5, Primavera-Verano, 2010.

²⁵ <<http://www.sevilladecrece.net/>>.

²⁶ V. Carlos Talbo, *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009.

²⁷ Serge Latouche, S. (2009), *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Icaria, Brcelona, pp. 14 y ss.

²⁸ V. Clive Hamilton, *El fetiche del crecimiento*, Laetoli, Pamplona, 2006, pp. 33-39.

²⁹ Id.

³⁰ En este sentido es interesante que subrayemos la promesa incumplida de las grandes corporaciones de acabar con el hambre en el mundo gracias a los transgénicos. Toda esa retórica se ha revelado como simplemente justificativa de acciones encaminadas a monopolizar el mercado agrícola y evitar que los agricultores usen sus propias semillas, como tradicionalmente han hecho. La biotecnología y sus avances pueden ayudar

a mejorar la relación de los seres humanos con la naturaleza, pero cuando ésta tecnología se enfoca a la maximización del beneficio, se invalida cualquier posibilidad de su uso para el equilibrio medioambiental. V. Daniel Charles, *Lords of the Harvest. Biotech, Big Money, and The Future of The Food*, Basic Books, New York, 2001, pp. 200 y ss. En esta parte del libro se analiza la agresiva política de Monsanto y sus efectos sobre el medioambiente.

³¹ Michael Redclift, *Los conflictos del desarrollo y la crisis ambiental*, FCE, México, 1984, pp. 232-233.

³² Enrique Leff, *Ecología y capital. Hacia una perspectiva ambiental en el desarrollo*, UNAM, México, 1986, pp. 31-32.

³³ David Brower, *It's Healing Time on Earth*, en Hildegard Hannum (ed.), *People, Land and Community*, Yale University Press, New Haven, 1997, p. 294.

³⁴ John Bellamy Foster, *Ecology Against Capitalism*, Monthly Review Press, New York, 2002, p. 7.

³⁵ Id., p. 9 y 12.

³⁶ John Bellamy Foster, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, El Viejo Topo, Barcelona, 2000, pp. 268, 272.

³⁷ Id.

³⁸ John Lanchester, *¡Huy!: Por qué el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*, Anagrama, Barcelona, 2010, p. 4.

³⁹ Vandana Shiva, *Biopiratería: El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*, Icaria, Barcelona, 2001, p. 4.

⁴⁰ Rene Dubos, *Un Dios interior*, Salvat, Barcelona, 1986, p. 91.

⁴¹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, p. 9.

⁴² Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador. Determinismo, caos y sujeto*, DEI, San José, 1996, pp. 14 y ss.

⁴³ David Bohm *Sobre el diálogo*, Kairós, Barcelona, 1997, pp. 85-86.

⁴⁴ Dominique Simonet, *El Ecologismo*, Gedisa, Barcelona, 1980, pp. 101-106.

⁴⁵ Charles Taylor *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 112; Edgar Morin y Anne B. Kern, *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, 1993, p. 47.

⁴⁶ Etre, Laurent, *Quel retour à Marx pour penser notre temps?* Debats. L'Humanité, 17 avril 2010.

⁴⁷ John Bellamy Foster, *Ecology Against Capitalism*, Monthly Review Press, New York, 2002, p. 79.

⁴⁸ Id., pp. 80-81.

⁴⁹ Michael Lowy Joel Kovel, *An Ecosocialist Manifesto*, en <<http://www.ecosocialistnetwork.org/Docs/EcoManifesto.htm>>.

⁵⁰ Hillary Wainwright, *Reclaim the State. Experiments in Popular Democracy*, Verso, New York, 2003, 12 y ss.

⁵¹ V. Jorge Riechmann, «Biomímesis. Respuestas a algunas objeciones», *Argumentos de razón*, 9, 2006.

⁵² Carl Amery, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, Turner FCE, Madrid, 2002, pp. 160-161.

ELEMENTOS PARA EL ANÁLISIS DEL DISCURSO POLÍTICO EN EL ESCENARIO INTERNACIONAL

ELEMENTS FOR THE ANALYSIS OF POLITICAL DISCOURSE IN THE INTERNATIONAL ARENA

Leandro E. Sánchez
CeRPI – IRI –UNLP*
E.mail.: Leandrosanchez13@yahoo.com.ar

Recibido: enero de 2011.
Aceptado: marzo de 2011.

Palabras clave: discurso político, política exterior, metodología.
Keywords: political discourse, foreign policy, methodology.

Resumen: A partir de considerar que el análisis interdisciplinario y crítico de las relaciones entre las estructuras y las estrategias del discurso, la cognición social, la interacción y las relaciones de la sociedad habilita al análisis del discurso a hacer aportes serios al estudio de estructuras, conflictos y problemas sociales. El objetivo de este trabajo es abordar el discurso que el ex presidente de la Nación Argentina, Néstor Kirchner, ha efectuado en distintos escenarios internacionales para determinar, dentro de los límites del *corpus* seleccionado, la correlación y la congruencia del mismo dentro y fuera de la región.

Abstract: After considering the interdisciplinary and critical analysis of the relationship between structures and strategies of discourse, social cognition, interaction and relationships of the society enables the analysis of discourse to make serious contributions to the study of structures, conflicts and social problems. The aim of this paper is to address the speech the former president of Argentina, Néstor Kirchner, has performed in various international settings to determine, within the limits of the selected *corpus*, the correlation and congruence of the same inside and outside the region.

(*) Centro de Reflexión en Política Internacional (CeRPI) del Instituto de Relaciones Internacionales (IRI) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina.

I. Presupuestos epistémicos

El presente trabajo supone un espacio de convergencia de métodos cualitativos, dentro de estos el análisis lingüístico, ubicando este espacio en el marco del paradigma interpretativo.

De manera que, como se ha señalado, el análisis crítico de las relaciones entre las estructuras y las estrategias del discurso, la interacción y las relaciones de la sociedad habilita al análisis del discurso a hacer aportes serios al estudio de estructuras, conflictos y problemas sociales. La interpretación¹ del *corpus* propuesto implica detecta la pluralidad de sentidos del mismo, esto es, entender que el discurso político, como la mayoría de los discursos, consta de un sentido directo, literal, que designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero.

Desde el punto de vista de la sociología y a pesar de la existencia de diversas perspectivas teóricas (co)presentes, es posible discernir temas concurrentes en la teoría social: en primer lugar, la mayoría de las teorías insistente en el carácter activo y reflexivo de las conductas humanas y rechazan el supuesto de que los actores no pueden controlar ni comprender dichas fuerzas; en segundo término, el lenguaje se ubica en las actividades concretas de la vida cotidiana de una determinada forma y es, en parte, constitutivo de estas actividades. Giddens (1990, 74) sostiene que el lenguaje puede ser estudiado por medio de tres aspectos de la producción y reproducción del lenguaje:

Bajo el aspecto de su producción en cuanto serie de actos de locución de un hablante.

Como medio de comunicación en la interacción, donde la constitución del *sentido* es una realización intersubjetiva de entendimiento mutuo en un intercambio continuo.

Como estructura el lenguaje no es poseído por ningún hablante en particular, y sólo puede ser conceptualizado como una característica de a comunicación entre hablantes.

Sobre la base de este conjunto de supuestos, y sin indagar en los aportes de autores de la talla de Goffman, Cicourel o Schutz entre otros, es necesario hacer referencia, por más desprovista de la profundidad analítica que requeriría, a la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas (1999). Este autor entiende que la epistemología se ocupa de la relación entre el lenguaje y la realidad, mientras que la hermenéutica se ocupa, al mismo tiempo, de la triple relación de una emisión que sirve: como expresión de las intenciones de un hablante, como expresión del establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente y, como expresión sobre algo que hay en el mundo.

De acuerdo con esta orientación las funciones de la lengua serían tres:

La reproducción cultural o actualización de las tradiciones

La integración social o coordinación de diversos planes de actores en la interacción social.

La socialización o interpretación cultural de las necesidades.

Para Habermas (1999, 153-196), sólo el concepto de acción comunicativa presupone al lenguaje como un medio de entendimiento en el que hablantes y oyentes se refieren desde *el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida presupone*, simultáneamente a algo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que pueden ser compartidas por todos.

Por otro lado, desde el punto de vista de la semiótica o la semiología, la irrupción del concepto de discurso (al margen de su carácter polisémico) significó una ruptura con la lingüística, al tiempo que abrió la posibilidad de una reformulación conceptual.

De acuerdo a lo establecido por Eliseo Verón (1987) la teoría de los discursos sociales es un conjunto de hipótesis sobre los modos de funcionamiento de la *semiosis social*, entendiendo esta como la dimensión significativa de los fenómenos sociales en tanto procesos de producción de sentido.

Ahora bien, esta teoría de los discursos sociales descansa sobre una doble hipótesis, que obviamente marca el propósito y objetivo de este trabajo: en primer lugar, toda producción de sentido es necesariamente social (cualquier proceso significativo se explica por sus condiciones sociales de producción); en segundo lugar, todo fenómeno social es un proceso de producción de sentido, cualquiera fuera el nivel de análisis.

2. Aproximación metodológica: el Corpus discursivo

El corpus de este trabajo está compuesto por los discursos pronunciados por el ex presidente en tres escenarios internacionales distintos, a saber: en las Naciones Unidas (ONU), en el MERCOSUR y en el resto del mundo.

El muestreo, necesario debido a la heterogeneidad del fenómeno social estudiado y obviamente por cuestiones prácticas, es en este caso un muestreo no probabilístico sino intencional, pero que intenta ser lo más representativo posible. Es por ello que se seleccionaron documentos de tres ámbitos distintos, respetando la periodicidad habitual en el que son formulados², y que abarcan todos los años del ex presidente al frente del ejecutivo.

A su vez, con esta selección de discursos se intentó subrayar la idea de un auditorio ajeno y heterogéneo, en mayor o menor medida, a la realidad política doméstica del país. Es por eso, que si bien es posible encontrar discursos de Kirchner formulados en el país y con propósitos o temáticas de índole internacional, se tomaron únicamente discursos pronunciados en el exterior (15 en total).

3. Condiciones sociales de producción

Como sabemos es el contexto –comunicativo y social– en el que el discurso se

produce el que determina el significado y alcance de las emisiones, la producción de estas y el contenido de las interpretaciones.

Así, en un contexto de unipolaridad (condición) y primacía (estrategia) norteamericana, el debate sobre las opciones estratégicas para los países centrales y periféricos suele concebirse por medio de las dicotomías tradicionales que han dominado la literatura sobre el tema: *alineamiento versus confrontación o ple-gamiento versus equilibrio de poder*.

De manera que de acuerdo a esta concepción, los países pueden defender y promover sus intereses en cooperación o competencia con Estados Unidos, o recurriendo a alternativas intermedias. En ese contexto se ubicó nuestro país en los primeros años de gobierno de Kirchner, en un contexto de iniciativas multilaterales (G-20, CAIRNS, MERCOSUR, etc.), tanto desde el punto de vista político (seguridad incluida) como económico (re-estructuración de la deuda externa).

A su vez, el discurso del ejecutivo estuvo marcado por una fuerte confrontación desde el punto de vista discursivo con el Fondo Monetario Internacional. Incluso se podría decir que desde el inicio mismo hasta el final de dicha administración pudo percibirse que la relación entre el país y el organismo internacional de crédito estuvo marcada por constantes tensiones que atravesarían distintos temas de la agenda de política exterior.

4. Enunciación

Siempre dentro de los factores constitutivos de todo proceso lingüístico, de todo

acto de comunicación verbal propuesto por Jakobson (1986) nos detendremos dentro del acto de *enunciación* para el análisis.

El acto de enunciación designa el acontecimiento singular que consiste en la producción de un enunciado o una sucesión de enunciados. En un enunciado el locutor, en este caso el presidente, manifiesta una serie de valoraciones respecto de su entorno cultural y/o ideológico que hacen que su discurso este cargado de subjetividad, por el contrario sus enunciados, desde el punto de vista analítico, se desplaza entre los polos de objetividad y subjetividad.

Los enunciados conllevan *marcas* del hablante en su discurso, algunas permiten leer en un enunciado como el locutor selecciona, destaca u omite entidades de la situación comunicativa, llamados *deícticos* (Marafioti, 2002, 119-120). Por otro lado, también representan marcas en las valoraciones que el locutor haga del mundo circundante los denominados *subjetivemas*³.

Por lo tanto el trabajo consta de dos partes, un primera parte en el que se revisaran dichas marcas, 1) distintos tipos de deícticos, 2) subjetivemas, 3) apelativos e 4) indicadores de modalidad; para en una segunda parte analizar los 5) componentes del discurso y su 6) interacción con el receptor (auditorio).

5. Deícticos

Pronombres personales

Los pronombres personales (y los posesivos) son los más evidentes y conoci-

dos de los deícticos. En efecto, para receptor el contenido referencial preciso los pronombres personales exigen del receptor que tome en consideración la situación de comunicación de manera:

Necesaria y suficiente en el caso de yo y de tu (tu, vos, usted) que son deícticos puros.

Necesaria pero no suficiente en el caso de él, ellos, ella (s), que son a la vez deícticos y representantes.

Entre los más comunes aquí expresados encontramos: *mi país, mi gobierno, mi pueblo*, los cuales se observan en todos los documentos, aunque en menor medida que los pronombres plurales. Prácticamente no utiliza la primera persona.

Pronombres plurales

Aunque el nosotros no corresponde nunca, salvo en situaciones marginales, su contenido se define de la siguiente manera: el nosotros inclusivo que es puramente deíctico (yo más vos singular o plural) y el nosotros exclusivo (yo más el singular o plural).

Nuestro país, nuestra organización, nuestras regiones, nosotros, ellos, países como los nuestros, etc., son algunos de los recursos más utilizados.

...A nosotros nos urge transformar estas oportunidades en ámbitos propicios para encontrar los instrumentos que lleven a obtener los medios prácticos para la ejecución de las ideas que portamos respecto de lo que debe ser nuestro futuro. (doc. MERCOSUR 2003, párrafo 4)

...Ellos harán su mea culpa y nosotros veremos crecer la cantidad de pobres si

les volvemos a hacer caso.... (doc. ONU 2004, pág. 4, párrafo 12)

Localizaciones temporales

Expresar el tiempo, significa localizar un acontecimiento en el eje antes/después respecto a un momento (t) tomado como referencia. La localización temporal se realiza mediante el doble juego de las formas temporales de conjugación verbal, que explota casi exclusivamente el sistema de localización deíctica, y el de los adverbios y locuciones adverbiales.

La mayoría de los recursos utilizados, en este caso, sirven para destacar un contexto político histórico general (tras el fin de la guerra fría), para hacer referencia y tomar distancia del pasado inmediato (durante el pasado reciente, hace cinco años, durante la década de los '90) o bien, para señalar las mejoras que han tenido lugar en el presente y su potencial proyección futura (hoy, actualmente).

...Durante el pasado reciente en muchos de nuestros países vivimos períodos de alto crecimiento, con bajas tasas de generación de empleo, alta concentración del ingreso y un significativo aumento de la pobreza e indigencia. (doc. ONU 2004, pág. 2, párrafo 15)

...Hoy el mundo transita tiempos de cambio, en el marco de una globalización que crea oportunidades y riesgos sin precedentes. (doc. III Foro Europa, pág. 2, párrafo 2)

Demostrativos espaciales

Según Marafioti (2002, 119) este tipo de localizador espacial es estructurado de acuerdo a un sistema ternario compuesto por:

aquí/acá: próximo al hablante.

ahí/: próximo al oyente.

allí/allá: en el campo de referencia de una tercera persona, «el no interlocutor».

En el caso de los discursos seleccionados, la localización espacial cumple la función de ubicar al locutor en un doble posicionamiento: geográficamente, como esfera de pertenencia, e ideológicamente, en el sentido de valores compartidos. Ergo, los términos más utilizados son: el sur, desde el sur y América Latina.

6. Subjetivemas

De acuerdo a la convención aceptada, los rasgos semánticos de los elementos léxicos que pueden considerarse subjetivos serían, entre los usados por el entonces presidente, en estos discursos:

Discurso subjetivo

En la mayor parte de los discursos seleccionados el entonces presidente asume explícitamente su opinión y/o se reconoce implícitamente como fuente evaluativo de la información. Así es posible citar numerosas intervenciones.

...Entendemos que el mal que aqueja al mundo es la profundización incesante de la brecha existente entre pobres y ricos. Una realidad mundial marcada por una pobreza y una exclusión sin precedentes nos está indicando que no habrá prosperidad posible mientras subsistan los niveles de desigualdad entre los países y al interior de los países, como

los que afectan a mundo actual. (doc. China 2004, pág. 1, párrafo 5)

...Desde nuestra perspectiva, las amenazas contemporáneas a la paz provienen tanto de la acción criminal del terrorismo como de la proliferación de armas de destrucción masiva, de las violaciones masivas a los derechos humanos como de la ausencia de participación política democrática. (doc. ONU 2004, pág. 2, párrafo 3)

Adjetivos evaluativos axiológicos

Además de la referencia a la clase de objetos a los que se les atribuye la propiedad, el sujeto de la enunciación y su sistema de evaluación, aplican al objeto un juicio de valor.

Entre estos, es posible distinguir aquellos utilizados para describir la realidad social del país y e como sur (*laceramente, acuciante, sufriente*), los que resaltan el carácter positivo de las medidas del gobierno (estrategia seria y consistente) y los que remarcan el carácter equívoco de las medidas adoptadas por los Organismos Internacionales de Crédito, principal contradestinatario del discurso (*fallaces políticas proteccionistas, actual rumbo perverso, visión arcaica*).

Adjetivos evaluativos no axiológicos

Estos implican una evaluación cualitativa y cuantitativa del objeto, sin enunciar un juicio de valor ni un compromiso afectivo del locutor. Muy poco utilizados en el discurso del ex presidente, la mayoría son empleados para la descripción de resultados económicos (elevada tasa de crecimiento, importantes ingresos, crecimiento sustentable).

7. Apelativos

En términos generales, cuando un término del léxico es empleado en el discurso para mencionar a una persona, se convierte en apelativo. Los apelativos se usan como la primera, segunda y tercer persona para designar a la persona que habla, el locutor; aquella a quien se habla, el destinatario o alocutor; y aquella de la cual se habla, el delocutor. Se los llama respectivamente, actos locutivos, elocutivos y delocutivos.

En el discurso presidencial los apelativos más usuales son los pronombres propios, especialmente para referirse a su para destinatario (Naciones Unidas, la comunidad internacional, Europa), aunque también utiliza adjetivos con función apelativa (mi querido, mi buen amigo) para referirse a los presidentes del bloque regional, resaltando e carácter amistoso de la relación.

...Exhortamos al Reino Unido a dar pronto cumplimiento al llamado de la comunidad internacional a reanudar esas negociaciones. (doc. ONU 2004, pág.5, párrafo 8).

...nuestro querido amigo presidente Ricardo Lagos.... (doc. MERCOSUR 2005, pág. 5, párrafo 3).

8. Indicadores de modalidad

Según Hermann Parret, el problema de la modalidad, considerado desde la enunciación corresponde a una de las dos direcciones (complementarias) en que tiende a dispersarse. Mientras la

deictización es ego céntrica, la modalización es ego fugal. Es decir que la organización de las modalidades esta orientada a partir de una comunidad enunciativa (Maingueneau, 1980).

Así es que la modalidad de enunciación corresponde a la relación, que en el texto, el sujeto de la enunciación establece con el interlocutor, alocutario (en términos de la argumentación) con el auditorio. Mientras que

...la modalidad de enunciado se refiere a la manera en que se presenta el contenido del enunciado en relación con al verdad o la falsedad (en ese caso de habla de modalidades lógicas) o según juicios apreciativos (modalidades apreciativas). La relación entre la modalidad y el *dictum* se puede ubicar en una escala de lo implícito a lo explícito (Maingueneau, 1980).

Modalidad d enunciación de posibilidad

...La posibilidad de sumar nuevos miembros como la República Bolivariana de Venezuela, además de una nuestra de vitalidad de nuestro camino de integración, puede ser un hito que marque una ampliación en el espacio del MERCOSUR a escala universal. (doc. MERCOSUR 2005, pág. 2, párrafo 2).

...de modo que ambos gobiernos podemos contribuir al bienestar de nuestros pueblos. (doc. China 2004, pág. 1, párrafo 8).

Modalidad apreciativa de obligación

...Es claro que Europa y América Latina deben coordinar la defensa de sus pos-

turas comunes, sostenidas en los organismos internacionales, para concretar avances en estos diversos campos de acción. (doc. III Foro Europa, pág 5, párrafo 4).

Modalidad apreciativa predictiva

...De otro modo, sólo contará con capacidad para reclamar teóricas reformas estructurales sobre cuyos resultados nadie garantiza nada, para seguir luego su sucesión constante de autocríticas. (doc. ONU, 2005, pág. 4, párrafo 10).

9. Componentes

Este nivel, según Eliseo Verón (1987, 1988), opera como una especie de articulador entre el enunciado y la enunciación, definiendo las modalidades (antes mencionadas) a través de las cuales el anunciador construye su red de relaciones con el imaginario; de manera tal, que es posible distinguirlos siguientes componentes:

Descriptivo

Este comporta simultáneamente una lectura del pasado y una de la situación actual o presente, es por eso que su principal función es la de constatación. Predominan los verbos en presente del indicativo (saber colectivo tipo nosotros o la patria, a veces el propio líder).

El componente descriptivo cumple, de acuerdo a lo que se puede observar en el corpus, la función de destacar los acontecimientos históricos relevantes para, por medio de un conector de conclusión, abordar la influencia de dichos fenómenos en la situación actual.

...Hace ya más de 500 años que Europa y América protagonizan el encuentro de dos universos culturales, uno de los momentos más singulares de la historia de la humanidad. Las civilizaciones originarias de América recibieron el impacto monumental de la cultura Europa, este aporte cultural fue absorbido y transformado por el mestizaje de los siglos, dando lugar a un nuevo mundo. Aquel mestizaje físico, cultural y social, los combates por la independencia de nuestras repúblicas y la adopción de los ideales de libertad y dignidad de los seres humanos, contribuyeron juntos a forjar la actual personalidad de América. (doc. III Foro Europa, pág. 1, párrafo 4)

Al mismo tiempo, este componente permite destacar los avances, sobre todo de índole económica, alcanzados; expuestos de manera técnica objetiva.

...La República Argentina es esfuerzo por consolidar un proyecto de crecimiento sustentable, empleo y producción, con inclusión social, justicia social y equidad. La actividad económica ha crecido a un ritmo anual del 8.7 por ciento en el 2003, y suponemos que superará el 8 por ciento en este año. [...] Esto en un marco de baja inflación, incremento de la recaudación fiscal, importante superávit, política monetaria prudente previsible, crecimiento de las reservas y mejora del mercado interno en cuanto a consumo e inversión... (doc. MERCOSUR 2004, pág. 1, párrafo3)

Didáctico

A través de este componente, el enunciador político no evalúa una situación, sino que enuncia un principio ge-

neral, no describe una coyuntura determinada, sino que formula una verdad universal o con pretensión de serlo. Los principios se enuncian en el plano intemporal de la verdad, de allí que su enunciación es puramente subjetiva.

...Nuestra adhesión a los valores comunes en relación a la necesidad del mantenimiento de la paz mundial, el fortalecimiento de las Naciones Unidas, el valor del multilateralismo, la solución de controversias por medios pacíficos, la no ingerencia en asuntos internos de otros Estados, resulta una muy buena base para acrecentar nuestra recíproca colaboración. (doc. China 2004, pág. 1, párrafo 4).

Este extracto sintetiza perfectamente la dimensión idealista o principista de la interpretación del deber ser de la integración internacional que el presidente hacía propio en todo sus discursos como basamento para la acción del país.

Prescriptivo

Marca explícitamente una regla deontológica, esto es, el orden del debe ser, ya sea mediante un carácter impersonal, en el cual el enunciador no busca articularse explícitamente en la legitimación de la regla en cuestión, o un imperativo universalizable.

Obviamente, dada la estrategia discursiva de un discurso pronunciado en el exterior, donde el orden de la constatación, persuasión y convencimiento prevalecen, este componente en el discurso del presidente concentra el mayor número de apelaciones orientadas hacia el predestinatario y el paradestinatario.

...Desde la perspectiva de estas ideas que expresamos, nuestros humildes puntos de vista respecto de la situación actual, debemos encarar la revisión del MERCOSUR buscando las vías adecuada para su profundización con el incremento de papel de sus instituciones regionales, para su ampliación, comprendiendo su integración a más países que los actuales y para cambiar, fortaleciendo su papel en la política internacional. (doc. MERCOSUR, 2003, pág. 3, párrafo 2).

Programático

El componente programático es el del orden del poder hacer, es decir, se promete, se anuncia, se compromete. Se caracteriza por el predominio de las formas verbales en infinitivo y obviamente, en futuro.

En algunas ocasiones, este componente es edificado en torno a la oposición entre el enunciador y el contradestinatario (ej. organismos financieros internacionales), como una fuerte acentuación del colectivo de identificación (el bloque regional).

... la necesidad de llevar a la práctica los mecanismos necesarios que permitan la porción y puesta en ejecución de nuevas y fructíferas actividades entre nuestras regiones, lo que habrá de permitir el crecimiento y expansión de nuestras economías (doc. Cumbre América del Sur – Países Árabes 2005, pág. 1 párrafo 3).

10. Receptor del mensaje

En la categoría de receptor podemos distinguir entre destinatarios directo e indirecto que pueden estar físicamente presentes o ausentes, pueden tener o no la responsabilidad de responder, y la respuesta puede ser inmediata o diferida.

Eliseo Verón (1987, 16-17) entiende que el discurso político se dirige en forma simultánea a otro negativo y otro positivo, así, al construir su destinatario positivo y negativo, el enunciador entra en relación con ambos. De manera que el mencionado autor distingue entre *predestinatario*, *contradestinatario* y *paradestinatario*.

El predestinatario es un tipo de receptor que participa de las mismas ideas, adhiere a los mismos valores y busca los mismos objetivos que el enunciador. Básicamente, se trata del ámbito regional en sus distintas denominaciones (*países periféricos*, *la región* o *el MERCOSUR*).

La relación entre el enunciador y el predestinatario adquiere la forma característica de lo que se ha denominado como *colectivo de identificación*, el cual implica pertenencia; estas son entidades enumerables, esto es, plausibles de fragmentación y cuantificación. Se expresa en el *nosotros inclusivos* en el plano enunciativo.

En el marco de los discursos seleccionados es posible establecer un escalograma ascendente, donde la base es siempre la Argentina, y el techo sería la

comunidad internacional. Esta identificación no sólo es geográfica, sino también ideológica política.

...El MERCOSUR es nuestro bloque de pertenencia regional... (doc. MERCOSUR 2004, pág. 3, párrafo 2).

Es evidente que el campo discursivo de lo político implica un enfrentamiento entre anunciadores. El *contradestinatario* es el destinatario negativo, es excluido del colectivo de identificación y es esta definición excluyente la que compone la esencia del mismo. En este caso se produce una inversión de creencia, en el sentido de que lo que resulta verdadero para el enunciador es falso para el contradestinatario y viceversa.

Dada la coyuntura y la doble necesidad de contar con el apoyo del auditorio local para propósitos de política interna y resolver la reestructuración de la deuda externa, el principal contradestinatario de su discurso durante este período fueron los organismos internacionales de crédito (organismos financieros internacionales, multilaterales y de los países centrales) como así también el Reino Unido por, la aún no resuelta, disputa por las Islas del Atlántico Sur.

...Es cierto que visiones sesgadas que abrevan en las usinas del pensamiento único intentan debilitar nuestra integración y quieren plantear las cosas falsamente, buscando imponer una interpretación de los hechos de modo contrario a la verdad. (doc. MERCOSUR 2005, pág. 2, párrafo 6).

Finalmente, Verón revela la presencia de un tercer destinatario, el *paradestinatario* (1987, 13). Se trata de un sector que se

mantiene, en cierta forma, «fuera del juego» y que de acuerdo al análisis que dicho autor hace de la posición respecto de la creencia la hipótesis es la de la suspensión de la creencia. Al paradesinatario se dirige todo aquello que conforma el orden de la persuasión.

En este caso, el presidente entiende que la consecución de sus objetivos políticos depende de la proximidad que logre con los distintos centros de poder mundial, regional y subregional, es por eso que dependiendo del ámbito en el cual se pronuncie el discurso se selecciona el paradesinatario necesario (países centrales o periféricos).

II. Relación con el auditorio

Teniendo en cuenta que el adiestramiento para el uso del lenguaje en función descriptiva y argumentativa es probablemente la causa del rápido desarrollo intelectual que ha permitido a los seres humanos conseguir en pocos milenios el dominio sobre otros animales, incluso sobre otros miembros de la misma especie, es que introducimos este apartado.

La situación argumentativa se da originariamente en un marco conflictivo (especialmente en el discurso político). Para Perelman (1970), el conflicto en su realidad irreductible más evidente es el malentendido. De las diferentes posiciones que se manejan en un intercambio discursivo surge la argumentación, la posibilidad de imponer a otro un punto de vista, una ideología, una forma de pensar y actuar.

Toda argumentación modifica el estado de cosas; es por eso que cada sociedad posee instituciones para debatir entre personas «virtualmente competentes» (incluso la sociedad internacional posee instituciones de este tipo) y otras que sólo se encarga de ejecutar acciones. Es claro, que no todos pueden debatir cualquier cosa donde sea. Y como sea.

En algunos casos, como todos los documentos que conforman el corpus existen reglas preestablecidas para organizar el tema a exponer. El propósito de ello sería organizar un tratamiento mínimamente equilibrado.

Perelman define el auditorio como el conjunto de aquellos en quienes el orador quiere influir con su argumentación. Ahora bien, el orador construye de manera más o menos conciente el auditorio al que se dirigen sus discursos, lo que implica: en primer lugar, debe existir por parte del argumentador una voluntad de coincidencia entre el discurso y su auditorio; y en segundo lugar, este, no se puede dejar ganar exclusivamente por su propia voluntad sin tomar en cuenta los condicionamientos del auditorio.

Es por eso que la fuerza de los argumentos es proporcional al grado de acrecentamiento que provoca. Pero como el auditorio no se maneja únicamente por criterios racionales. Perelman somete su propia definición a la norma de racionalidad social externa: un argumento tiene el valor del auditorio que lo admite (1970, 129).

Entonces, los puntos de partida sobre los cuales el orador construye su argumentación serían: por un lado, *hechos*,

verdades y presunciones; y por otro lado, *valores, jerarquías y lugares de preferencia*. Estos permiten, desde mi punto de vista, resaltar los recursos que el entonces presidente utilizaba en sus discursos como plataforma argumentativa.

Hechos y verdades

Conforman objetos sobre los que la audiencia, en términos generales, se ha puesto de acuerdo y no es necesario incrementar la adhesión.

...Desde nuestra perspectiva, las amenazas contemporáneas a la paz proviene tanto de la acción criminal del terrorismo como de la proliferación de armas de destrucción masiva, de las violaciones masivas a los derechos humanos como de la ausencia de participación política democrática. (doc. ONU 2004, pág. 2, párrafo 3).

Lo que sucede cuando surge un conflicto con un elemento que se considera incompatible es que este pierde su estatuto y se transforma en un hecho ilusorio o en una verdad aparente.

...Pero la estabilidad y seguridad se ven también afectadas por el hambre y la pobreza extrema, por la exclusión social, la ignorancia y el analfabetismo, por la propagación de enfermedades y epidemias y por el daño irreversible al medio ambiente. (doc. ONU 2004, pág. 2, párrafo 3).

Presunciones

Son opiniones que no pueden ser probadas aunque la adhesión a ellas puede ser reforzada o suprimida sosteniendo lo opuesto. En el discurso presiden-

cial es posible encontrar más de un ejemplo de este tipo, pues abundan los subjetivismos.

...Del drama de los países sobre endeudados puede concluirse que las recetas únicas, con pretensión de ser universales y aplicables bajo cualquier circunstancia, tiempo y lugar, resultan ser sólo aproximaciones ideológicas a cuestiones concretas que sólo pueden ser resueltas con realismo, flexibilidad y actitudes preactivas. (doc. ONU 2004, pág. 4, párrafo 7).

Valores

En primer lugar debemos reiterar que los valores influyen sobre los cursos de acción. Brindan razones para preferir un tipo de conducta sobre otra, una perspectiva de análisis frente a otra o una justificación, aunque no siempre son aceptados como buenas razones.

Esto es así porque la mayoría de los valores son particulares y en todo caso compartidos por un grupo específico.

Los denominados valores universales pueden ser considerados de tan diferentes maneras que su pretendida universalidad sólo puede concebirse como una aspiración de acuerdo, ya que desaparece tan pronto como se trate de aplicar dicho valor a una situación concreta. Diversos autores, distinguen en el funcionamiento argumentativo *valores concretos* (como pueden ser los que representarían a nuestro país o región en una determinada coyuntura histórica).

...Esta decisión política de integrarnos es consecuencia de la democratización experimentada en la región, que posibilita

cambios en los conceptos y en las prácticas dentro de cada uno de los Estados del MERCOSUR y entre los países que lo integramos. La existencia de valores políticos comunes y desafíos económicos similares contribuye a poner fin a las disputas y rivalidades que en el pasado entorpecían las iniciativas de cooperación internacional. (doc. ONU 2005, pág. 2, párrafo 1).

Al mismo tiempo por otro lado tenemos *valores abstractos*, como la justicia y la verdad.

...Como Estado amante de la paz y comprometido con el multilateralismo, la Argentina tradicionalmente ha apoyado la solución de controversias mediante la negociación y el diálogo, conforme a criterios de equidad y justicia. (doc. ONU 2004, pág. 5, párrafo 11)

Cabe destacar, que es una de las más salientes características de los valores en este ámbito el de convertirse en el centro de conflicto sin por ello dejar de ser valores. Esto explica por qué el esfuerzo por reforzar la adhesión a valores determinados es siempre necesario y reiterativo en todo discurso político.

Jerarquías

A partir de los valores se organizan jerarquías que también tiene un lugar dentro de la argumentación y que es posible reconstruir. En este caso, el desarrollo d una economía sustentable sobre el diagnóstico ortodoxo de los organismos internacionales de crédito, la integración regional productiva por sobre las negociaciones bilaterales asimétricas, bien lo representan. También existen jerarquías dobles, esto es, cuando

se considera una conducta según la posición de un agente y se argumenta desde el interlocutor y no desde la propia escala de valores.

Muchas veces las instituciones internacionales, los gobiernos de los más importantes países del orden mundial y el funcionamiento real del sistema mundial, actúan a contramano de lo que se declama respecto de la ayuda a la consecución de ciertos objetivos básicos de los países menos exitosos o desfavorecidos. Aunque justo es decirlo, ello excede el campo de lo paradójal para constituir a veces una doble moral o, para decirlo de manera más educada, un doble estándar. (doc. III Foro Europa, pág. 2, párrafo 8).

Es importante tener en cuenta que estas jerarquías como los valores que contienen no están congeladas en el tiempo, sino que sufren modificaciones tanto en el eje sincrónico como en el diacrónico.

Lugares de preferencia

Se trata de posiciones que sirven para justificar valores o jerarquías pero también tiene la característica de evaluar aspectos complementarios de la realidad.

En la mayoría de los casos el orador considera la opinión de la audiencia acerca de los temas que se trata, el tipo de argumento y las razones que parecen relevantes referidas al sujeto y a la audiencia. Ello hará que se considere a un argumento como sólido o débil y que este en condiciones de construir una estrategia argumentativa.

12. Conclusión

Brodbeck sostenía que los términos no significan: nosotros significamos usándolos. Es por eso que el objetivo de este trabajo ha sido aportar unos pocos elementos acerca de las condiciones particulares (expuestas en el corpus) en que estos discursos han sido pronunciados y el modo en que dichas condiciones se ven reflejadas o refractadas, en términos de Emilio de Ipola, en el discurso del ex presidente Kirchner.

A su vez, traté de restaurarle espesor y valor en tanto acontecimiento, distinto de otros discursos políticos por su característica esencial (un auditorio exclusivamente internacional), y destacar aquellos aspectos que adquieren una preeminencia que sobrepasa aquello que aparece como su contenido literal.

Sin embargo, no podemos no advertir acerca del principal limitante del trabajo que he intentado desarrollar, y esto es, el hecho de que el discurso político no solo se trata de un fenómeno del lenguaje.

Recordemos que la importancia de la retórica en el la política esta dada por desplazamientos discursivos que conforman una herramienta para dominar los conflictos que hicieron en el contexto post 2001 de la clase política objeto de su crítica.

Para comprender mejor esto podemos tomar el concepto de hegemonía de Laclau, Laclau (2005) define hegemonía como la relación en la cual una particularidad se convierte en el nombre inconmensurable de una universalidad.

Dicho ejercicio de representación es posible porque en determinado momento histórico una serie de luchas se articulan en una equivalencia de demandas que tiene en común la negatividad frente a otro que la daña. Desde este punto de vista, la creación de las identidades políticas se asocia con la formación de efectos de frontera que permiten distinguir a los amigos de los enemigos.

Pero hay que distinguir un matiz en el nivel retórico del discurso, «el modelo liberal» (contradestinatario) se coloca como fuerza *antagónica* porque el gobierno delimitó su propia identidad a partir de sus diferencias con este y lo presenta como una amenaza para el pueblo o la nación (meta colectivos que conforman el nosotros inclusivo). Es decir, representa un límite para la identidad del gobierno aunque a la vez permite constituirlo. Sin embargo, en la práctica el gobierno se relaciona con actores concretos, por lo que la relación pasa a ser *agonal*, esto es, no implica una ruptura total, ya que existe el reconocimiento de la legitimidad del otro y, por ende, espacios de negociación.

Bibliografía

De Ípola, Emilio. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos aires, Ed. Hachette, 1987.

Elias, Norbert. *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona, Península, 1994.

Goffman, Irving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires, Taurus, 1999.

Jakobson, Roman. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Ed. Planeta-Agostini, 1986.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Maingueneau, Dominique. *Introducción a los métodos de análisis del discurso. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, Ed. Hachette, 1980.

Marafioti, Roberto (comp.). *Recorridos Semiológicos. Signos, enunciación y argumentación*. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2002.

Perelman, Christian. *Le champ de l'argumentation*. Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 1970.

Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 1977.

Vasilachis de Gaialdino, Irene. *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

Verón, Eliseo. *La semiosis social*. Buenos Aires, Ed. Gedisa, 1987.

Verón, Eliseo. «La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política». En AAVV. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires, Ed. Hachette, 1987.

Notas

¹ De acuerdo con la aproximación de Ricoeur la *interpretación* es el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal.

² Los discursos presidenciales en el seno de las Naciones Unidas como en la Cumbre de Presidentes del MERCOSUR sólo se efectúan una vez por año, correspondiendo al primero el mes de septiembre y, generalmente, diciembre al segundo.

³ Recursos lingüísticos que permiten diferenciar un discurso objetivo, que intenta borrar toda huella del anunciador, de un subjetivo, en el que el anunciador asume explícitamente su opinión y/o se reconoce implícitamente como fuente evaluativo de la información.

TRES PROBLEMAS PARA LA CONCEPCION HABERMASIANA DE LA DEMOCRACIA¹

THREE PROBLEMS FOR THE HABERMAS' DEMOCRACY CONCEPTION

Horacio Spector
Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires

Recibido: enero de 2011.
Aceptado: junio de 2011.

Palabras clave: Habermas, teoría del discurso, ética comunicativa, democracia deliberativa
Keywords: Habermas, discourse theory, communicative ethics, deliberative democracy

RESUMEN: La teoría discursiva de Habermas basada en el consenso de los participantes, siendo este consenso el fundamento de la corrección ética, ha sido objeto de crítica por sus limitaciones tanto en el terreno de la práctica como la teoría. El artículo pretende comentar y superar esas limitaciones. Es una tarea que deben realizar los partidarios de la democracia deliberativa, pues siempre la democracia deliberativa, en la que se concreta el discurso habermasiano, es más legítima que la democracia liberal. Las limitaciones aludidas en este artículo -la inconmensurabilidad discursiva, el dilema discursivo y la falla discursiva- podrían ser superadas y, aún si estos problemas no fueran totalmente superables, la democracia deliberativa es el mejor sistema político disponible.

ABSTRACT: Habermas' discourse theory is ethically premised on the notion of consensus. This work aims at overcoming the practical and theoretical limitations for which it has been criticized. Because deliberative democracy, on which the Habermasian discourse is concretized, is more legitimate than liberal democracy, its supporters must engage in this task. I argue that the limitations of Habermas' discourse theory - the discursive incommensurability, the discursive dilemma and the discursive flaw - could be overcome. Yet, even if these limitations could not be completely corrected, deliberative democracy remains the best available political model.

¹ El presente trabajo es una versión revisada de la conferencia dictada por el autor en la Conferencia *Habermas 80 años, Crítica, Razón y Comunicación*, organizada por las universidades Adolfo Ibáñez y Diego Portales en Santiago de Chile el 8-9 de setiembre de 2009.

Habermas célebremente propuso una concepción veritativa de la legitimidad que justifica la validez de las normas jurídicas sobre la base de un consenso basado en razones. Así, él dice que el modelo adecuado de legitimación democrática es «el de la comunidad de comunicación de los interesados, que, como participantes en un discurso práctico, examinan la pretensión de validez de las normas y, en la medida en que las aceptan con razones, arriban a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas, son ‘correctas’». ² Habermas sostiene que la pretensión de validez es cognitiva, lo cual presupone admitir que los juicios normativos pueden ser verdaderos o falsos. La teoría metaética de Habermas, es decir, la llamada «ética del discurso» incluye los siguientes dos supuestos fundamentales:

- a) las aspiraciones de validez normativa poseen un sentido cognitivo y se pueden tratar como aspiraciones de verdad, y b)
- la fundamentación de normas y mandatos requiere la realización de un discurso real que, en último término, no es monológico, no tiene nada que ver con una argumentación que se formulara hipotéticamente en el fuero interno. ³

Habermas procede en el estilo de la pragmática-trascendental de Karl-Otto Apel, investigando los presupuestos de los discursos prácticos. Así, Habermas cree encontrar un principio puente que, como el principio de inducción en la ciencia empírica, permite la fundamentación de juicios normativos. Este principio puente no es otro que una versión dialógica o deliberativa del imperativo categórico kantiano, que Habermas lla-

ma «postulado U». Así, sostiene que «una norma polémica únicamente encuentra aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando ‘U’ es válida, esto es:

Cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*». ⁴

La definición de «aceptación o asentimiento racional» que contiene el postulado U le permite establecer su postulado de racionalidad discursiva, o «principio D», que dice:

Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales. ⁵

Ello significa que sólo son válidos aquellos juicios normativos que consiguen o pudieran conseguir el asentimiento de parte de todos los participantes de una deliberación práctica racional. ⁶ Habermas denomina «formal» o «procedimental» a su ética discursiva porque «no ofrece orientación de contenido alguno, sino un procedimiento: el del discurso práctico». ⁷

Más recientemente Habermas rechaza la interpretación «veritativa» o «cognitivista» de los juicios normativos que obtienen validación en un discurso racional. La validez de los juicios normativos, entonces, no debería ser identificada con la verdad de los juicios fácticos: «[...] el *proyecto* o esbozo de un mundo moral y la suposición de un mundo ob-

jetivo constituyen equivalentes funcionales. Esto, sin embargo, no debe inducirnos a asimilar el mundo moral con el mundo objetivo». ⁸ Según Habermas el lenguaje moral nos ofrece una codificación «binaria» o «bivalente» de las cuestiones normativas en analogía con la codificación «bivalente» de las cuestiones veritativas, pero la analogía no es identidad: «El mundo social –dice Habermas– carece [...] de la indisponibilidad que podría ser la razón para una codificación semejante en la dimensión de los valores. El esquema binario no es compatible sin más con el sentido, inmanente a la justificación, de la pretensión de ‘corrección’». ⁹ Habermas agrega: «Pero siempre hay mejores o peores razones, nunca la ‘única razón correcta’». ¹⁰

Habermas afirma que la deliberación moral y la deliberación democrática dan lugar a diferentes aplicaciones del principio D. Así, sostiene que «el principio moral sólo resulta de una especificación del principio general de discurso para aquellas normas de acción que sólo pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos». ¹¹ A su vez, según Habermas, «el principio democrático resulta de una correspondiente especificación del principio ‘D’ o ‘principio de discurso’ para aquellas normas de acción que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales, y no sólo con ayuda de razones morales.» ¹² El principio de legitimidad democrática afirma que «sólo pueden pretender validez legítima las normas

jurídicas que en un proceso de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica». ¹³ La voluntad formada en una comunidad democrática discursiva es para Habermas racional «porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan de manera suficiente que puede alcanzarse un consenso sólo mediante intereses *generalizables*, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades *compartidas comunicativamente*». ¹⁴

La tesis habermasiana de que en una democracia comunicativa los ciudadanos son los autores de la legislación permite sostener que esta legislación, contra lo que podría parecer, no restringe o reduce la autonomía privada. Para Habermas los participantes en una deliberación normativa están en condiciones de alcanzar la verdad normativa sólo si «pueden suspender la actitud objetivante propia del observador y del actor que se orienta directamente a su propio éxito, sustituyéndola por la actitud realizativa de un hablante que busca entenderse con una segunda persona sobre algo en el mundo». ¹⁵ En otras palabras, los participantes de los discursos comunicativos destinados a coordinar la acción deben poner en suspenso los requerimientos de una racionalidad instrumental que requiere la elección de aquellos medios que maximizan la obtención de fines personales y sectoriales. En el plano legislativo, esa actitud se materializa exigiéndoles a los participantes del proceso de producción normativa «que salgan del papel de sujetos

jurídicos privados y, entrando en el papel de ciudadanos, adopten la perspectiva de miembros de una comunidad jurídica libremente constituida en la que un acuerdo acerca de los principios normativos de la regulación de la vida en común, o bien venga ya asegurado por tradición, o bien pueda alcanzarse mediante un proceso de entendimiento atenido a reglas normativamente reconocidas». ¹⁶ Los debates o deliberaciones son ejercicios de la razón comunicativa indispensables para alcanzar la verdad normativa. A diferencia del intuicionismo moral o de las teorías de la racionalidad monológica, la teoría habermasiana de la racionalidad normativa sostiene que la realización efectiva de debates y deliberaciones es esencial para la verdad normativa. Por lo tanto, las instituciones de la democracia deben procurar que las decisiones colectivas expresen las conclusiones racionales de deliberaciones orientadas por la racionalidad comunicativa.

El ideal habermasiano tiene que ser complementado con una teoría institucional que establezca el diseño institucional que más se acerque al ideal de una democracia productora de decisiones colectivas justificadas en juicios verdaderos. En efecto, las normas procedimentales de la deliberación democrática deben maximizar las «conclusiones verdaderas» y minimizar los «errores democráticos», entendidos estos como desviaciones de la verdad normativa. Esto significa que el problema de diseñar instituciones deliberativas que favorezcan la racionalidad discursiva y conduzcan a la verdad normativa es, paradójicamente, un problema de racionalidad

instrumental. Para lograr el objetivo de que las deliberaciones respeten el modelo de racionalidad comunicativa, las normas procesales de los debates y deliberaciones de la democracia deben asegurar: (1) la participación de todas las personas afectadas por las decisiones colectivas que se tomen, (2) la neutralización de la influencia de intereses sectoriales o personales que están reñidos con el principio de universalidad de las razones normativas, (3) la justificación de todos los juicios normativos realizados sobre la base de razones normativas universales, es decir, razones basadas en juicios normativos verdaderos, (4) la posesión de un lenguaje común que permita que los asentimientos prestados sean comunicativamente relevantes, es decir, que recaigan sobre proposiciones que tienen para todos los participantes el mismo significado, (5) la fundamentación de las conclusiones de la deliberación sobre la base de razones unánimemente compartidas, y, cuando ello no es posible, sobre la base de razones mayoritariamente aceptadas, y (6) la justificación de todas las proposiciones fácticas afirmadas o presupuestas sobre la base de enunciados o teorías científicas que han satisfecho los controles de confiabilidad empírica.

Habermas y otros partidarios de la democracia deliberativa se han explayado sobre las condiciones procedimentales (1), (2) y (3). ¹⁷ En este ensayo me voy a concentrar en las condiciones (4), (5) y (6). El proyecto de fundamentar la legitimidad democrática en un consenso racional requiere investigar la verdad de los siguientes tres presupuestos. Primero, que los conceptos fundamentales del

lenguaje o discurso que canaliza la deliberación poseen un significado unívoco para todos los participantes; segundo, que es lógicamente posible adoptar un procedimiento de decisión colectiva que permita alcanzar decisiones racionales mayoritarias basadas en las razones aceptadas por la mayoría, y tercero, que es razonable esperar que los participantes posean o puedan formar creencias racionales e informadas para fundamentar las proposiciones fácticas que afirman o presuponen en las deliberaciones normativas.

Tres problemas diferentes cuestionan la verdad de los presupuestos enumerados. El primer problema es el de la *inconmensurabilidad discursiva*. El pluralismo valorativo sugiere que los términos fundamentales del discurso normativo, cargados de valores, obtienen su significado a partir de redes semánticas que pueden ser diferentes e inconmensurables para grupos discursivos que sostienen paradigmas valorativos inconmensurables. El segundo problema es el *dilema discursivo*, cuyas implicancias para la concepción deliberativa de la democracia fueron puestas de relieve por Philip Pettit. Básicamente el problema es que en muchas situaciones de juicios colectivos basados en razones puede resultar inconsistente la decisión mayoritaria basada en las razones y la decisión mayoritaria basada en la conclusión, generándose necesariamente una forma de irracionalidad colectiva. Finalmente está el problema de la *falla discursiva o irracionalidad racional*, teorizado independientemente por Guido Pincione y Fernando Tesón, y Bryan Caplan. Los participantes del discurso le-

gitimador pueden racionalmente confiar en información distorsionada o irracional viciando de esta manera el acuerdo obtenido y sus pretensiones veritativas.

I. Inconmensurabilidad discursiva

La tesis de la inconmensurabilidad de los discursos normativos presenta una dificultad formidable en relación con la posibilidad de alcanzar un consenso racional sobre cuestiones normativas. Cristina Lafont ha estudiado en profundidad la evolución de la tesis de la inconmensurabilidad discursiva en la filosofía del lenguaje alemana.¹⁸ La tesis que se defiende en este ensayo tiene, sin embargo, dos antecedentes más recientes en la filosofía angloamericana. El primero es la teoría de Alasdair MacIntyre sobre la fragmentación conceptual del discurso normativo. MacIntyre arguye que el proyecto de la Ilustración de tratar de encontrar una base racional para las creencias morales está condenado al fracaso porque descansa en un conjunto radicalmente discrepante de creencias morales y en una cierta visión de la naturaleza humana. MacIntyre dice que los filósofos morales «heredaron fragmentos incoherentes de un esquema de pensamiento y acción que alguna vez había sido coherente y, puesto que no reconocieron su propia situación cultural e histórica peculiar, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de su auto-impuesta tarea». ¹⁹ Por ejemplo, él muestra que el significado de «deber» estaba fijado en el esquema clásico aristotélico de una

forma que la Ilustración cambió radicalmente. Dentro del esquema anterior, dice MacIntyre, «decir lo que alguien debe hacer es a la vez decir qué curso de acción como una cuestión de hecho conducirá en estas circunstancias a los fines verdaderos del hombre y decir lo que exige la ley ordenada por Dios y aprehendida por la razón. Las oraciones morales son así utilizadas dentro de este esquema para enunciar posiciones que son verdaderas o falsas».²⁰

El segundo antecedente es la tesis de Paul Feyerabend sobre el cambio radical del significado de términos utilizados en teorías científicas sucesivas.²¹ Feyerabend sostiene que los términos primitivos de una teoría T' a menudo no pueden ser definidos con referencia a los términos descriptivos primitivos de una teoría diferente T, ni correlacionados con ellos a través de generalizaciones empíricas verdaderas. Por ejemplo, «ímpetu» en la teoría aristotélica del movimiento no puede ser definido dentro del vocabulario de la mecánica de Newton porque algunas hipótesis que son verdaderas respecto del ímpetu son falsas respecto del momento. Por consiguiente, dentro de la mecánica aristotélica el ímpetu tiene ciertas propiedades que ninguna entidad posee según la mecánica de Newton.

La función designativa o referencial del lenguaje podría servir para superar el problema de la inconmensurabilidad de los términos teóricamente cargados de la ciencia. Aunque estos términos varían radicalmente su *significado* según el contexto de la teoría en la que figuran, podría argumentarse que la referen-

cia de tales términos permanece invariante a través de diferentes teorías científicas.²² Esta respuesta no está abierta en el caso de la inconmensurabilidad de los términos valorativamente cargados del discurso normativo, en la que me concentro aquí. Estos términos normativos varían radicalmente su significado según el paradigma valorativo en el que se insertan. Así, muchos términos normativos no pueden ser definidos en un lenguaje valorativo neutral porque (i) son valorativamente cargados, y (ii) los valores con los cuales están cargados son a su vez inconmensurables. Puesto que, como indica (ii), la tesis de la inconmensurabilidad de los valores está detrás de la tesis de la inconmensurabilidad de los términos normativos valorativamente cargados, conviene aclarar qué entiendo por inconmensurabilidad de los valores.

El pluralismo valorativo dice que hay una pluralidad de valores universales conflictivos e inconmensurables. Los valores son inconmensurables «cuando plantean consideraciones radicalmente distintas tales que parece, prima facie, no haber razón para ordenar una antes que la otra en la totalidad o mayoría de los casos».²³ Este tipo de pluralismo valorativo fue defendido por Isaías Berlin, y yo lo llamo pluralismo valorativo sincrónico porque no incluye una variable temporal. El pluralismo valorativo diacrónico sostiene las tesis de la rivalidad e inconmensurabilidad de los valores pero agrega el tiempo como una variable relevante. Así, mantiene que (i) en todo tiempo t en el curso de la historia humana hay una pluralidad de valores universales conflictivos e inconmensu-

rables cuya existencia comenzó en algún tiempo $t-1$ (anterior a t), y (ii) es posible que la pluralidad de valores existente en cualquier tiempo dado t sea un subconjunto estricto de una pluralidad de valores existente en algún tiempo $t+1$ (posterior a t).

La cultura política y jurídica ha sido diversificada por la acumulación de valores que expresan las preocupaciones de los seres humanos en diferentes contextos históricos. A diferencia de las teorías científicas sucesivas que reemplazan enteramente a las anteriores, los paradigmas valorativos típicamente evolucionan por acreción, lo cual significa que en cualquier momento dado no encontramos paradigmas valorativos puros sino paradigmas mixtos que mantienen los paradigmas anteriores, aunque muchas veces con un ámbito de validez más restringido.

Los valores son inconmensurables porque cada valor presupone una forma de vida distinta que a su vez no puede ser ordenada a lo largo de una jerarquía de formas de vida.²⁴ La concepción diacrónica del pluralismo valorativo hace previsible que la inconmensurabilidad valorativa genere frecuentemente inconmensurabilidad discursiva. Este fenómeno se produce cuando el significado de los términos valorativos que figuran en paradigmas sucesivos varía de tal modo que (i) los conceptos denotados por estos términos se desintegran en diferentes conceptos que no pueden ser traducidos entre sí, y (2) la posibilidad de reunificación semántica queda obstruida por la inconmensurabilidad de los valores que gobiernan los respectivos

paradigmas dando lugar a una variación semántica «radical». La inconmensurabilidad discursiva, o fragmentación radical del lenguaje normativo, explica por qué los análisis teóricos de algunos términos normativos, como «derecho subjetivo», quedan siempre abiertos y sujetos a debates perennes.

¿Cuál es la relación entre el pluralismo valorativo diacrónico y la inconmensurabilidad discursiva en el lenguaje normativo? Diré que un término normativo t está inserto en un paradigma valorativo V cuando los juicios más generales que contienen t en un sentido relevante son verdaderos, si son verdaderos, en todos los mundos posibles en los cuales los valores corporizados en V existen pero falsos en algunos mundos posibles en los cuales esos valores no existen. Por ejemplo, el término «derecho subjetivo» está corporizado en el paradigma de la autonomía individual porque la proposición «Las personas tienen un derecho a la privacidad» es verdadero en todos los mundos posibles en los cuales la autonomía individual es valiosa pero falso en algunos mundos posibles en los cuales la autonomía individual no es un valor (por ejemplo, un mundo W en el cual la privacidad no contribuye a ningún valor existente en W). Ahora bien, si los valores establecidos en el paradigma valorativo $V1$ y en el paradigma valorativo $V2$ son rivales e inconmensurables, el significado de t en $V2$ puede ser radicalmente diferente del significado de t en $V1$. Estos paradigmas pueden tener consecuencias normativas inconsistentes porque corporizan valores conflictivos. Es probable que esta inconsistencia se vea reflejada en el sig-

nificado de t. Y puesto que esos valores son inconmensurables, la inconsistencia normativa no puede ser reconciliada, como veremos enseguida, por medio de un procedimiento que pondere u ordene tales valores. La rivalidad y la inconmensurabilidad de los paradigmas valorativos generan la fragmentación semántica radical de los términos normativos insertos en esos paradigmas. «Radical» significa aquí que una reunificación semántica de los significados fragmentados es imposible. Brevemente, los términos normativos con carga valorativa pueden variar radicalmente en significado si los valores con los cuales están cargados son rivales e inconmensurables.

Para ilustrar el problema de la inconmensurabilidad normativa, tomaré como ejemplo el concepto de «derecho subjetivo». Habermas mismo advierte que el significado de este concepto ha cambiado radicalmente aunque no investiga las consecuencias de esta transformación para su teoría de la legitimidad discursiva. Habermas afirma que para el paradigma de la autonomía individual, que denomina la filosofía idealista del derecho, «los derechos subjetivos son derechos negativos que protegen ámbitos de acción individual al fundamentar títulos o pretensiones judicialmente accionables, concernientes a exigir la omisión de las intervenciones no consentidas en la libertad, la vida y la propiedad de uno.»²⁵ En el simposio de la Cardozo Law Review Habermas analiza en detalle esta concepción, prevaleciente en la dogmática civil alemana decimonónica, y la denomina alternativamente modelo de derecho formal, modelo de derecho liberal, o sociedad de derecho

privado. Afirma que «esta sociedad de derecho privado había sido diseñada a medida de la autonomía de los sujetos jurídicos que buscarían y encontrarían su felicidad, primariamente como participantes del mercado, persiguiendo sus propios intereses particulares tan racionalmente como sea posible.»²⁶ El paradigma de la autonomía individual sostenía que el derecho podía legitimarse «en la medida en que la autonomía privada del sujeto de derecho encontraba su fundamento en la autonomía moral de la persona.»²⁷ Habermas dice que tras quebrarse el vínculo entre los derechos subjetivos y la voluntad autónoma, los juristas comienzan a considerar a los derechos subjetivos como facultades conferidas por el orden jurídico, y señala que Ihering dio el gran giro cuando propuso una definición utilitarista de derecho subjetivo como una facultad jurídica conferida a los sujetos de derecho «para la satisfacción de intereses humanos». La transformación quedó completa cuando Kelsen definió un derecho subjetivo como un interés protegido por el derecho objetivo.²⁸

Hacia finales del siglo diecinueve el paradigma de la autonomía individual, y su consiguiente visión de los derechos subjetivos como formas de protección de las esferas de libertad de sujetos autónomos e inviolables, comenzaron a ceder en importancia frente a un paradigma diferente centrado en los intereses subjetivos de la sociedad o de algunos grupos: el paradigma de los intereses subjetivos (V2).²⁹ Habermas describe el cambio en los siguientes términos:

Esta transformación social del derecho fue inicialmente pensada como un pro-

ceso en el cual una nueva comprensión instrumental del derecho, relacionada con las concepciones sociales y de bienestar de la justicia, se superpuso al modelo liberal de derecho, que suprimió y finalmente suplantó. La teoría jurídica alemana percibió este fenómeno, que disolvió la unidad clásica y la organización sistemática del orden jurídico, como una 'crisis del derecho'.³⁰

En lugar de ver a los derechos subjetivos como formas de demarcar y proteger esferas de no-intervención, el nuevo paradigma consideró a los derechos subjetivos como instrumentos para satisfacer los intereses subjetivos de la sociedad o de algunos grupos (por ejemplo, los pobres, los trabajadores sindicalizados, etc.) A pesar de que Habermas dice que el paradigma de los intereses subjetivos reemplazó al de la autonomía individual, se puede argumentar que en la cultura jurídica contemporánea ambos paradigmas coexisten de manera berliniana, dando lugar a tensiones y conflictos. Los valores individualistas antiguos todavía permanecen porque aun cuando nuestras formas de vida han cambiado, siguen definiendo nuestro sentido de identidad. Efectivamente, aun cuando en las modernas democracias industriales la mayoría de nosotros no somos hoy agricultores y ganaderos, continuamos viéndonos como seres autónomos, aunque quizás más incómodamente autónomos dentro de ciudades y fábricas hacinadas.

De hecho, la cultura jurídica contemporánea aún acomoda dos teorías sobre el concepto de derecho: la teoría de la voluntad, o de la elección, cuyo paradigma es la doctrina de los derechos sub-

jetivos de Kant, y la teoría del interés, defendida por los autores utilitaristas.

La primera dice que los derechos subjetivos dan a los titulares de derechos la facultad de exigir el cumplimiento del derecho y de renunciar al derecho condonando el cumplimiento del deber correlativo. Para la teoría del interés, en cambio, un derecho es «un interés jurídicamente protegido», según la famosa definición de Ihering.³¹

El paradigma valorativo de la autonomía individual (V_1) considera a los titulares de derechos morales y jurídicos como seres autónomos. Puesto que los derechos subjetivos se basan en el estatus de los individuos como agentes autónomos, son parte integrante de una concepción moral deontológica o anti-consecuencialista. Los derechos subjetivos protegen la autonomía individual confiriendo a los individuos las facultades que selecciona la teoría de la voluntad. No resulta sorprendente que la teoría de la voluntad se aplique tan bien a los derechos de propiedad y al derecho de libre contratación y disposición, que constituyen el corazón de la filosofía kantiana del derecho. La teoría de la voluntad o de la elección captura un fragmento del significado del concepto de derecho subjetivo en el paradigma de la autonomía individual. Por lo tanto, la teoría de la voluntad es una explicación incompleta de un paradigma valorativo que en el pasado dominó el discurso normativo y cuyos efectos persisten en el discurso actual. Dentro de este paradigma, los derechos son «cartas de triunfo» fundados en la autonomía personal y capaces de predominar sobre otras consideraciones finalistas.

Si la teoría de la voluntad fuera restaurada de modo de no sólo identificar las facultades otorgadas por los derechos subjetivos sino de remitir en su justificación a la autonomía individual, ella podría explicar fácilmente por qué los derechos morales son considerados como «restricciones deontológicas». Más aún, podría explicar por qué algunos derechos son inalienables (porque son indispensables para preservar la naturaleza racional autónoma de la persona), por qué las interferencias paternalistas con los titulares de derechos subjetivos son típicamente inaceptables (porque estas interferencias desconocen el carácter racional y autónomo de los agentes humanos), y por qué algunos derechos son más importantes que otros sin importar la fuerza o intensidad de los intereses subjetivos subyacentes (porque esos derechos son prerequisites para la existencia y acción de la agencia humana racional).

La diferencia de paradigmas valorativos explica la variación semántica radical del término «derecho subjetivo» tal como él figura en el paradigma de la autonomía individual y en el paradigma de los intereses subjetivos. Ello es así porque los valores que moldean cada paradigma son rivales e inconmensurables. En otras palabras, debido a que los valores que configuran cada paradigma son rivales e inconmensurables, el significado de «derechos subjetivos» en V1 («derechos subjetivos₁») y el de derechos subjetivos en V2 («derechos subjetivos₂») son radicalmente distintos. El argumento es que «derechos subjetivos₁» y «derechos subjetivos₂» son conceptos radicalmente diferentes porque están insertos en

paradigmas valorativos inconmensurables. Como lo indica el hecho de que aún hoy se siguen discutiendo la teoría de la voluntad y la teoría del interés, los dos paradigmas conviven en la cultura moral y jurídica contemporánea, dando así lugar a dos conceptos de derecho subjetivo que son discursivamente inconmensurables.

La teoría de los roles semánticos (de las inferencias semánticas) provee el esquema teórico más fértil para discutir la variación radical de los términos normativos en relación con el pluralismo valorativo diacrónico.³² En la versión que utilizaré aquí, el significado de un término normativo t está dado por un conjunto de reglas básicas que gobiernan las inferencias deductivas desde o hacia proposiciones que centralmente contienen t. De acuerdo con ello, el significado de «derechos subjetivos» en el paradigma de la autonomía individual («derechos subjetivos₁») podría estar dado, por ejemplo, por las siguientes reglas de inferencia básicas:

- (1) La aceptación de la proposición «La realización de X por parte de B con respecto a A viola el debido respeto a la agencia racional autónoma de A» compromete a aceptar «A tiene un derecho subjetivo contra B de que B no haga X».
- (2) La aceptación de la proposición «A tiene un derecho subjetivo contra B de que B no haga X» compromete a aceptar «B tiene un deber para con A de no hacer X».
- (3) La aceptación de la proposición «El derecho subjetivo R es esencial para mantener la agencia racional autónoma

ma de A» compromete a aceptar «A no puede renunciar al derecho R» (esto es, R es inalienable).

En cambio, el significado de «derechos subjetivos» en el paradigma de los intereses subjetivos («derechos subjetivos₂») puede ser transmitido, por ejemplo, por las siguientes reglas:

(1*) La aceptación de la proposición «La realización de X por parte de B con respecto a A frustra un interés subjetivo relevante de A» compromete a aceptar «A tiene un derecho contra B de que B no haga X».

(2) La aceptación de la proposición «A tiene un derecho contra B de que B no haga X» compromete a aceptar «B tiene un deber para con A de no hacer X».

(3*) La aceptación de la proposición «El interés subjetivo que funda el derecho subjetivo R es más importante que el interés subjetivo que funda el derecho R'» compromete a aceptar «Siendo iguales las otras cosas, R es más importante que R'»

La teoría de las inferencias o roles semánticos aclara por qué los valores que configuran el paradigma de la autonomía individual y aquellos que configuran el paradigma de los intereses subjetivos modifican las redes semánticas que proveen el significado de «derechos subjetivos» de tal modo que los conceptos de «derechos subjetivos₁» y derechos subjetivos₂ son irreduciblemente diferentes. En efecto, el conjunto de reglas (1), (2) y (3), que rigen el significado del primer concepto, y el conjunto de reglas (1*), (2), y (3*), que gobiernan el significado del segundo concepto, no pue-

den ser adicionados en un conjunto coherente que contenga las cinco reglas (la regla (2) es la misma en ambos conjuntos). Por ejemplo, la regla (3) no puede ser aplicada al concepto de derechos subjetivos₂ porque, bajo el paradigma de los intereses subjetivos, no puede excluirse por principio que el titular del derecho pueda considerar que la renuncia a su derecho puede promover más efectivamente sus intereses subjetivos. A su vez, la regla (3*) es inaplicable al concepto de derechos subjetivos₁ porque, bajo el paradigma de la autonomía individual, la importancia de los derechos subjetivos no puede basarse en la fuerza o intensidad de los intereses subjetivos subyacentes. En términos generales, los dos conjuntos de reglas no pueden ser combinados en una red de reglas semánticas más comprensiva porque la agencia autónoma racional y la satisfacción de los intereses subjetivos constituyen valores diferentes e inconmensurables. Si estos valores fueran conmensurables entre sí o respecto de algún valor de orden superior, podría surgir una red semántica unificadora que abarque las dos redes semánticas. Pero dado que los valores subyacentes son rivales e inconmensurables, las dos redes no pueden ser coherentemente fusionadas y la fragmentación conceptual deviene radical.

Supongamos ahora que los participantes de un discurso normativo racional tienen que considerar si es verdadero el juicio «Los pacientes tienen un derecho subjetivo a la atención médica». La tesis de la variación radical del significado de «derecho subjetivo» plantea un problema grave para la racionalidad del

discurso si los participantes utilizan diferentes conceptos de «derecho subjetivo» por sostener paradigmas valorativos inconmensurables. Por ejemplo, los participantes que presuponen el paradigma de la autonomía individual podrían considerar prioritario que los titulares del derecho a la atención médica posean la facultad de elegir su seguro médico, privado o estatal, en tanto que quienes presuponen el paradigma de los intereses subjetivos podrían estar orientados a considerar prioritariamente la capacidad de diferentes sistemas de atención médica para satisfacer los intereses subjetivos de los pacientes.

Habermas dice «los participantes no podrían concebir en absoluto la intención de entenderse entre sí sobre algo en el mundo, si sobre la base de una lengua común o traducible no supusieran que están atribuyendo a las expresiones que emplean significados idénticos.»³³ Ahora bien, mi argumento es que la inconmensurabilidad valorativa puede generar inconmensurabilidad discursiva y ésta, a su vez, poner en cuestión la posibilidad de una deliberación racional que descansa en el supuesto indicado. Este argumento puede plantearse en su sentido más general recurriendo a la analogía con la inconmensurabilidad conceptual de las teorías científicas. Así como los términos teóricos que figuran en una teoría científica T' pueden no ser pasibles de traducción a la terminología de una teoría T, los términos normativos que figuran en el paradigma valorativo V1 pueden ser intraducibles al vocabulario normativo de un paradigma valorativo V2 porque las redes semánticas que defi-

nen el significado de cada conjunto de términos están condenadas a permanecer en estado radical de fragmentación como resultado de la inconmensurabilidad de los valores subyacentes. Si los discursos normativos quedan sometidos a este tipo de inconmensurabilidad conceptual, entonces la perspectiva de tener comunidades discursivas que «habitan» paradigmas diferentes y que encuentran imposible embarcarse en deliberaciones racionales que presuponen la posesión de un discurso común debe ser considerada seriamente. ¿Y no es ésta acaso la situación que de hecho acaece en las sociedades multiculturales moderna, donde muchos conflictos valorativos y desacuerdos políticos parecen intratables y la posibilidad de alcanzar un acuerdo racional sobre ellos, utópica?

II. Dilema discursivo

Habermas da por sentado que en una comunidad democrática los ciudadanos pueden formar la voluntad general de una forma racional. Cuando los ciudadanos alcanzan luego de la deliberación racional un acuerdo *unánime* fundado en razones, es admisible considerar que ese acuerdo expresa la voluntad general, y que su implementación respeta su autonomía pública. En la generalidad de los casos, sin embargo, la unanimidad no es practicable y la regla de mayoría constituye la opción práctica preferible. Habermas sostiene que «la regla de mayoría mantiene una relación interna con la búsqueda de la verdad» en tanto que la votación representa una interrupción provisional en un debate

permanente.³⁴ Agrega que la votación sólo puede ser considerada legítima si tuvo lugar luego de una deliberación guiada por los presupuestos comunicativos del discurso.

El problema que deseo tratar ahora es que la racionalidad discursiva puede verse afectada cuando se vota según la regla de mayoría justamente porque los presupuestos comunicativos del discurso exigen que las decisiones colectivas sean tomadas sobre la base de razones. En estas situaciones es posible que la racionalidad colectiva contradiga, por así decirlo, a la racionalidad individual. La llamada paradoja doctrinal afecta especialmente la agregación colectiva de juicios razonados. Esta paradoja fue expuesta originalmente para el caso de los tribunales colegiados, un ámbito institucional que el mismo Habermas utiliza para explicar la importancia de retener los argumentos de las minorías que pierden en una votación.³⁵ Estos tribunales enfrentan una paradoja o dilema en la agregación de juicios cuando tienen que alcanzar una decisión colectiva sobre la base de razones y las posiciones de los miembros adoptan una configuración que plantea una suerte de inconsistencia entre los razonamientos

individuales y el razonamiento colectivo. La paradoja doctrinal tiene algún parecido con la conocida paradoja de la votación de Condorcet y con el teorema de imposibilidad de Arrow, pero es diferente de estas paradojas. Una de las diferencias es que la paradoja doctrinal afecta la agregación de razones y juicios en lugar de la agregación de preferencias. Generalmente se acepta que Lewis Kornhauser y Larry Sager expusieron por primera vez la paradoja doctrinal en un trabajo frecuentemente citado de 1986, ampliado por otro publicado en 1993.³⁶ Sin embargo, recientemente pude establecer que la paradoja doctrinal fue realmente descubierta por el filósofo del derecho italiano Roberto Vacca en 1921.³⁷ Vacca toma su ejemplo del derecho penal. Supongamos que un tribunal de tres miembros tiene que decidir si un acusado debe ser condenado por un cierto delito. De acuerdo con los principios de la responsabilidad penal, los tres jueces, JA, JB y JC tienen que resolver una cuestión de hecho y una cuestión de derecho para alcanzar una decisión colectiva fundamentada. Los votos de los tres jueces, por la afirmativa o negativa, se disponen de la siguiente manera:

Figura 1

	¿Cometió el acto?	¿Es delito punible?	¿Condena?
Juez A	Sí	No	No
Juez B	No	Sí	No
Juez C	Sí	Sí	Sí
Mayoría	Sí [2:1]	Sí [2:1]	No [2:1]

Hay dos procedimientos para obtener una decisión colectiva en situaciones como ésta. Bajo el procedimiento de votación por cuestiones, el principio de mayoría se aplica a la votación de cada cuestión por separado y luego se llega a la conclusión por deducción lógica de las dos respuestas que obtuvieron la mayoría. En la Figura 1 este procedimiento implica contar los votos recaídos en cada una de las dos primeras cuestiones; las dos respuestas que obtuvieron la mayoría afirman (1) que el acusado cometió el acto y (2) que el acto constituye un delito punible. Puesto que los tres jueces aceptan el principio de la responsabilidad penal que establece que las premisas (1) y (2) conjuntamente implican que el acusado debe ser condenado, la conclusión del procedimiento de votación cuestión por cuestión es que el acusado debe ser condenado. De acuerdo con el procedimiento de votación por caso o decisión, la votación por mayoría no se aplica a las premisas de los razonamientos sino a la conclusión. Esto significa que los razonamientos individuales de los jueces *no* se agregan de modo de constituir un razonamiento colectivo, por así decirlo, sino que se mantienen en su individualidad hasta que cada juez emite su voto sobre el caso. Cuando contamos los votos recaídos sobre la conclusión o caso, vemos que el resultado mayoritario es que el acusado debe ser absuelto, es decir, el resultado opuesto al obtenido por el procedimiento de votación sobre las premisas. En efecto, hay un solo juez (JC) que puede concluir que el acusado debe ser condenado, en tanto que los otros dos (JA y JB) tienen que concluir

que el acusado ha de ser absuelto porque cada uno de ellos niega una de las premisas necesarias para inferir la conclusión positiva (o sea, la decisión de condenar).

Tanto el procedimiento de votación por cuestiones o premisas, como el procedimiento de votación por caso o conclusión son posibles interpretaciones de la idea de un juicio colectivo racional alcanzado de acuerdo con el principio de mayoría. El procedimiento de votación por cuestiones considera a la decisión colectiva como un juicio deducido de razones o fundamentos compartidos, en tanto que el procedimiento de votación por conclusión considera a la decisión colectiva como la expresión de una voluntad agregada, relegando a un segundo plano los razonamientos que causalmente contribuyeron a alcanzar esa decisión. Es importante advertir que no es cierto que el procedimiento de votación por caso o conclusión es como regla general más favorable para el acusado y, por lo tanto, preferible de acuerdo con el principio *In dubio pro reo*. Si la cuestión planteada fuera si un acusado tiene que ser absuelto por la justificación de legítima defensa, se podría fácilmente imaginar un ejemplo en donde las dos cuestiones son (a) si hubo agresión ilegítima y no provocada y (b) si el medio de defensa fue racional. En tal ejemplo, el procedimiento de votación por conclusión sería más *desfavorable* para el acusado.

Geoffrey Brennan y Philip Pettit advirtieron que la paradoja doctrinal en realidad ejemplifica un tipo de problema de decisión colectiva racional que se pue-

de presentar en cualquier contexto de deliberación racional. Brennan y Pettit llamaron a este problema dilema discursivo.³⁸ Para ejemplificar el dilema discursivo en una comunidad democrática, consideremos el caso de un pueblo P que tiene que decidir por deliberación racional y votación por mayoría si resuelve la secesión de un Estado binacional (el ejemplo no pretende reproducir ningún caso histórico.) Supongamos que tres partidos políticos (A, B y C) representan cada uno un tercio del electorado de P y que los tres están contestes en que las únicas dos cuestiones relevantes para la decisión son: (i) si la secesión es importante para mantener efectivamente la identidad cultural de P, y (ii) si la secesión traerá aparejados beneficios económicos y financieros para P. Supongamos asimismo que los tres partidos también concuerdan en que la conclusión debe ser declarar la secesión si y sólo si las respuestas a ambas cuestiones son afirmativas. Supongamos que el debate se da en el congreso. Los votos se disponen como se indica en la Figura 2, que es sustancialmente igual a la Figura 1:

El procedimiento basado en las premisas indica que la decisión debe ser declarar la secesión porque dos partidos (A y C) están de acuerdo en aceptar el juicio de que la secesión servirá para mantener la identidad cultural y dos partidos (B y C) concuerdan en la proposición de que la secesión será económicamente beneficiosa. De ambas premisas se sigue que la secesión debe ser resuelta. En cambio, el método de votación basado en la conclusión conduce a la decisión de mantenerse en el Estado binacional porque dos partidos (A y B) votan en contra de la secesión: A vota en contra porque considera que la secesión no producirá beneficios económicos y financieros aun cuando sirva para mantener la identidad cultural, y B vota en contra porque considera que, si bien la secesión tendrá beneficios económicos, no será útil para mantener la identidad cultural.

En dilemas discursivos como el ejemplificado, tanto el método basado en las premisas como el método basado en la conclusión son alternativas posibles. El dilema que se plantea para una teoría

Figura 2

	¿Identidad cultural?	¿Beneficios económicos?	¿Secesión?
Partido A	Sí	No	No
Partido B	No	Sí	No
Partido C	Sí	Sí	Sí
Mayoría	Sí [2/3:1/3]	Sí [2/3:1/3]	No [2/3:1/3]

de la racionalidad discursiva es que el juicio mayoritario que figura en la tercera columna no es consistente con los juicios mayoritarios que figuran en las columnas primera y segunda. En otras palabras, la conclusión mayoritaria contradice el dictado de la racionalidad discursiva. ¿Cuál es el método que representa mejor el ideal de democracia deliberativa? Philip Pettit formula la pregunta en estos términos:

El problema planteado representa una elección difícil o dilema, no algo que estrictamente deba ser llamado una paradoja. La elección difícil que un grupo en este dilema enfrenta es si deja que las posiciones de la colectividad sobre cada cuestión reflejen totalmente las posiciones individuales de los miembros –las posiciones que formaron antes de tener una devolución sobre el patrón colectivo– corriendo así el riesgo de inconsistencia colectiva; o asegura que las posiciones del grupo sean colectivamente consistentes, aun cuando ello signifique comprometer la capacidad de la decisión colectiva de reflejar las posiciones iniciales de los miembros individuales sobre una u otra de las cuestiones.³⁹

Pettit sostiene que el componente deliberativo de la democracia deliberativa está mejor servido si adoptamos el método de votación por las premisas:

Si el procedimiento adoptado favorece el ajuste con las posiciones individuales y pone en riesgo la racionalidad, reducirá el componente deliberativo en el ideal de la democracia deliberativa. Si favorece la racionalidad y compromete el ajuste con las posiciones individuales, reducirá el componente democrático de ese ideal.⁴⁰

A diferencia de Pettit, y concordando con Kornhauser y Sager, no veo una solución automática para el dilema. Los dos procedimientos respetan el ideal de racionalidad, sólo que mantienen concepciones divergentes de la racionalidad colectiva. Lamentablemente, la teoría de la racionalidad discursiva de Habermas omite indicarnos cuál es la concepción que mejor realiza el ideal de racionalidad discursiva. Supongamos que sometiéramos a votación por mayoría la elección de uno u otro método. La elección podría depender de dos o más cuestiones y la configuración de votos podría dar lugar a un meta-dilema discursivo. Incluso si éste no fuera el caso, ¿cómo sería racional votar?

A diferencia de lo que dice Pettit, no es obvio que una concepción como la habermasiana deba preferir el método de votación por las premisas. La mayoría de los tribunales colegiados del mundo utilizan el método de votación por la conclusión, y ello no significa que violen la racionalidad discursiva. En lugar de preguntar cuál es el método que respalda la racionalidad discursiva, podríamos preguntar a qué método los participantes de un meta-discurso racional prestarían asentimiento unánime. En tal meta-discurso, los participantes deberían considerar los efectos colaterales de diferentes métodos de votación, recurriendo así a la racionalidad instrumental. Entonces la pregunta sería: ¿Qué método de votación favorece la deliberación racional y la votación sobre la base de razones? Uno de los argumentos instrumentales en contra del método de votación por las premisas es que éste favorece la votación estratégica, no

guiada por razones. Por ejemplo, el partido A podría votar por la negativa la cuestión de si E tiene armas de destrucción masiva, aun cuando considera que E sí tiene armas de destrucción masiva, sólo para lograr que la conclusión deducible de las premisas que obtienen la mayoría coincida con la conclusión de su razonamiento individual. Evidentemente, esta conducta estratégica está reñida con los principios de racionalidad comunicativa. Como vemos, el ideal de la democracia deliberativa no puede prescindir de la racionalidad instrumental. Las meta-deliberaciones sobre las instituciones de deliberación y decisión colectivas deben considerar fundamentalmente cuáles son los efectos colaterales de diferentes esquemas institucionales. Si hubiera unanimidad en la meta-deliberación, entonces la concepción habermasiana podría superar el desafío del dilema discursivo.

El último problema que consideraré es si, dadas las capacidades epistémicas de los individuos y las estructuras de incentivos de los ciudadanos, es realista la perspectiva de obtener en una democracia moderna deliberaciones racionales basadas en razones y enunciados fácticos confiables.

III. Falla discursiva

La concepción de Habermas de la democracia sugiere que los ciudadanos pueden analizar y evaluar los argumentos vertidos en favor de las diferentes posiciones políticas como un grupo de investigadores puede evaluar una hipótesis científica, o un directorio un pro-

yecto de comercialización presentado por un gerente. Desde los años 40 del siglo pasado, sin embargo, se ha notado que el discurso y el debate políticos no pueden equipararse sin más con los debates científicos o las discusiones sobre asuntos privados. Así, en su clásica obra *Capitalismo, Socialismo y Democracia* de 1942 Joseph Schumpeter sostenía que no es realista esperar que los ciudadanos puedan tomar por regla general decisiones políticas racionales.⁴¹ Schumpeter señala que, en sus actos privados, los individuos frecuentemente no forman voliciones racionales, muchas veces por estar sujetos a la propaganda y la influencia de los productores, lo cual contradice la imagen del individuo racional supuesta por la teoría económica. Sin embargo, sostiene que «en el curso ordinario de las decisiones que se repiten a menudo el individuo está sometido a la influencia saludable y racionalizadora de sus experimentos favorables y desfavorables. Está también bajo la influencia de móviles e intereses simples y nada problemáticos, que tan sólo ocasionalmente sufren perturbación por excitaciones».⁴² En «el reino de los negocios públicos», en cambio, los ciudadanos exhiben frecuentemente *ignorancia política*, aunque con una gradación que va desde la política local a la política nacional. Así Schumpeter dice que aun cuando «todos nosotros conocemos al hombre [...] que dice que la administración local no es cosa suya» [...], «el fabricante, el tendero o el obrero no necesitan salir de su mundo para tener una opinión defendible racionalmente (que puede ser, por supuesto, acertada o errónea) sobre la limpieza de las ca-

lles o el emplazamiento de los mercados». ⁴³ Algo similar ocurre con aquellas cuestiones nacionales que involucran los intereses personales de los ciudadanos. En tales asuntos, como los aranceles aduaneros, ellos frecuentemente pueden formar «voliciones perfectamente auténticas y definidas». Sin embargo, piensa Schumpeter que los ciudadanos frecuentemente son «jueces malos e incluso corrompidos» también en tales cuestiones. Pero cuando «nos internamos en la región de los negocios nacionales e internacionales, que carecen de un nexo directo e inequívoco con aquellas preocupaciones privadas», el fenómeno de la ignorancia política se muestra con total nitidez. ⁴⁴ Con respecto a tales negocios, dice Schumpeter:

El debilitamiento del sentido de la responsabilidad y la falta de voliciones efectivas explican a su vez esta ignorancia del ciudadano corriente y la falta de juicio en cuestiones de política nacional y extranjera, que son más sorprendentes, si esto puede sorprender, en el caso de personas instruidas y de personas que actúan con éxito en situaciones de la vida ajenas a la política que en el caso de personas poco instruidas y de condición humilde. ⁴⁵

Años más tarde, en una línea parecida, George Orwell advertía que una de las causas de la decadencia del idioma inglés era su uso en contextos políticos. ⁴⁶ Orwell dice que la insinceridad política influye en el uso de nombres abstractos, palabras extranjeras, frases hechas, metáforas y otros recursos dirigidos a ocultar o dificultar la comprensión del discurso político. Una de las preocupaciones de Orwell es la redescrición de

hechos indefendibles como la detención o el asesinato de opositores políticos con expresiones técnicas como «eliminación de elementos no confiables». Estas redescriciones imposibilitan el análisis racional. Vale la pena citar las palabras de Orwell por su valor testimonial:

En nuestro tiempo el discurso y la escritura políticas son en gran medida la defensa de lo indefendible. Cosas tales como la continuación del gobierno británico en la India, las purgas y deportaciones rusas, la caída de las bombas atómicas en Japón, pueden ser defendidas mas sólo con argumentos que son demasiado brutales para la mayoría de la gente y que no guardan correspondencia con los fines que profesan los partidos políticos. Así el lenguaje político tiene que consistir en una serie de eufemismos, falacias y oscuras vaguedades. ⁴⁷

La idea de la ignorancia política fue retomada por Anthony Downs bajo el concepto de «ignorancia racional» en su «teoría económica de la democracia». Downs subraya el papel no decisivo del voto individual en las elecciones y el alto costo de obtener información política relevante. ⁴⁸ En estas condiciones, el ciudadano permanecerá racionalmente ignorante. En los últimos años, Ilya Somin, Guido Pincione y Fernando Tesón, y Bryan Caplan han utilizado de diversos modos el concepto de ignorancia racional, de inspiración schumpeteriana, para explicar por qué los ciudadanos mantienen sistemáticamente creencias irracionales sobre diversos aspectos relativos a las políticas públicas. ⁴⁹

De estas tres líneas de investigación, la de Pincione y Tesón es la más relevante

para debatir la concepción habermasiana. De hecho, estos autores son los únicos que utilizan el fenómeno de la ignorancia racional para cuestionar la teoría deliberativa de la democracia. Así, Pincione y Tesón afirman que «los ciudadanos poseen creencias sistemáticamente erróneas sobre el mundo social, y ninguna explicación realista de la deliberación puede suponer que serán capaces de corregir estos errores deliberando». ⁵⁰ Las patologías deliberativas son el resultado de un fenómeno que los autores llaman «falla discursiva». Ellos dicen «Usamos falla discursiva como un término genérico para denotar el despliegue público de posiciones políticas que son atribuibles a procesos insensibles a la verdad». ⁵¹ Un ejemplo es la creencia, generalmente considerada verosímil en los debates públicos, de que el proteccionismo comercial es útil para proteger los puestos de trabajo. Esta creencia no guarda correspondencia con la «ciencia social confiable», es decir, la economía, y por ello Pincione y Tesón la consideran una patología deliberativa.

Los autores arguyen que las patologías deliberativas no pueden ser corregidas por una deliberación robusta. Ello es así, sostienen, porque los ciudadanos están sujetos a ignorancia racional. ⁵² Si la deliberación pública pudiera acercar a los ciudadanos a la verdad, o constituir la verdad como sugiere Habermas, tendríamos que suponer que los participantes pueden superar las fallas discursivas educándose e informándose, pero el efecto de ignorancia racional bloquea esa posibilidad.

Cuando los ciudadanos están sometidos a la falla discursiva, sus afirmaciones son

el resultado de «procesos insensibles a la verdad». Pincione y Tesón resumen su teoría diciendo que la falla discursiva resulta de la combinación de tres factores:

- 1) El alto costo que los ciudadanos enfrentan para informarse con ciencia social confiable – la ignorancia racional del público.
- 2) La tendencia de políticos de aprovecharse de la ignorancia del público para obtener una ganancia personal o política – las imposturas de los políticos.
- 3) La existencia de amplias facultades redistributivas gobernadas principalmente (aunque no exclusivamente) por la regla de mayoría. ⁵³

Ahora bien, Habermas considera que es fundamental que el consenso democrático se base en razones, entre las cuales a menudo se encuentran las razones fácticas, y sostiene asimismo que la sinceridad del acto comunicativo es una nota esencial de la comunicación racional. Dadas estas dos características del discurso normativo, el hecho de que los consensos alcanzados en el discurso normativo sean sistemáticamente el resultado de procesos insensibles a la verdad, y de que a menudo tal insensibilidad veritativa sea de carácter consciente, plantea un problema serio para la concepción habermasiana. Recordemos que el postulado U establece que los participantes de la deliberación política deben poder aceptar libremente los efectos colaterales de las normas debatidas. Desde Adam Smith la economía es la ciencia de los efectos colaterales en el mundo social, pero Pincione y Tesón muestran que el problema epistémico

de la democracia aqueja especialmente a las creencias económicas contra-intuitivas, es decir, a las creencias sobre los efectos colaterales. La gente tiende a aceptar las explicaciones vívidas y simplistas que les proveen políticos y lobbystas. Según Pincione y Tesón, estas explicaciones en general son de tipo conspirativo, postulan juegos de suma cero o identifican efectos de corto plazo. Evidentemente, tienen una clara ventaja competitiva sobre las opacas explicaciones que provee la economía, las cuales remiten a efectos colaterales («explicaciones mano invisible»), efectos de largo plazo y juegos de suma positiva.⁵⁴

Caplan tiene una explicación parecida, aunque él subraya que el problema epistémico no es la «falta de información» sino la «irracionalidad». En lugar de «ignorancia racional», él habla de «irracionalidad racional». Caplan sostiene que los errores informativos aleatorios de los votantes se cancelan mutuamente dejando que predominen los votantes informados.⁵⁵ El problema que no es cancelable aleatoriamente es el sesgo sistemático a la irracionalidad. Cuando los ciudadanos mantienen creencias falsas con las que están emocionalmente involucrados, mantener esas creencias puede ser instrumentalmente racional siempre y cuando los costos de la irracionalidad no sean altos. No es sólo que corregir creencias irracionales es costoso sino que mantenerlas reditúa beneficios emocionales. Los ciudadanos se enamoran de algunas de sus creencias irracionales, especialmente cuando pueden darse ese lujo, es decir, cuando los costos de mantener tales creencias son bajos. Caplan

dice: «Si los agentes se preocupan tanto sobre la riqueza material como sobre las creencias irracionales, a medida que el precio de dejar a un lado la razón aumenta, los agentes consumen menos irracionalidad.»⁵⁶ Las explicaciones de Pincione y Tesón y Caplan coinciden en lo sustancial. En los asuntos privados, es costoso para los ciudadanos tener creencias falsas o irracionales. En los asuntos públicos, los costos de la irracionalidad o falsedad se externalizan debido al papel no decisivo del voto individual. En otros aspectos, hay matices diferenciales entre ambos modelos explicativos. En tanto que Caplan recalca los beneficios psicológicos de mantener creencias irracionales con las que el agente tiene un compromiso emocional, Pincione y Tesón señalan los costos sociales y profesionales de defender posiciones disidentes, por ejemplo en ambientes universitarios.⁵⁷

Habermas omite considerar el problema de la falla discursiva. Sin embargo, discute brevemente la teoría económica de la democracia y la desecha con escasa argumentación arguyendo que el porcentaje de votantes no varía de acuerdo con la previsión de que el voto individual pueda desempatar entre dos candidatos que van parejos.⁵⁸ Habermas cree que los ciudadanos suspenden el imperativo de la racionalidad instrumental cuando deliberan guiados por la racionalidad discursiva o epistémica. Citando a Jon Elster, sostiene que una parte de la conducta humana se explica por la adhesión a normas antes que por la persecución de la utilidad individual. Para Elster los argumentos vertidos en los debates constituyentes o parlamen-

tarios tienen una fuerza motivacional independiente. Las instituciones que favorecen la argumentación filtran intereses y motivos de los participantes dejando que actúen causalmente sólo aquellos intereses y motivos que pueden defenderse públicamente como razones generales.⁵⁹ El giro de Elster, a quien Habermas sigue en este aspecto, es evitar las explicaciones meramente *psicologistas* de las conductas discursivas y favorecer las explicaciones sociales e institucionales. Una vez que las estructuras comunicativas y deliberativas están cristalizadas en normas procedimentales, ellas moldean la decisión y la conducta individual filtrando ciertas motivaciones y admitiendo otras. Básicamente, esto supone pasar del individualismo metodológico a una forma de holismo o estructuralismo.

La tesis de la ignorancia racional entendida como falta de información está controvertida empíricamente. Con anterioridad a los libros de Pincione y Tesón, y de Caplan, Donald Wittman había sostenido que tanto en los mercados políticos como en los mercados económicos los individuos pueden tomar buenas decisiones con cantidades bajas de información. Normalmente utilizan «marcas», «atajos», «consejeros» y otros mecanismos destinados a bajar los costos informacionales. Además, los emprendedores políticos suministran información gratuita.⁶⁰ Es cierto que en los mercados económicos los consumidores pueden confiar en «atajos» cuando tienen que tomar elecciones. Como dice Gerry Mackie, «no hace falta ser un chef para elegir un buen restaurante».⁶¹ La controversia empírica continúa vigente.⁶²

Lo que es distintivo de las aportaciones de Pincione y Tesón y Caplan es argumentar que hay sesgos a la irracionalidad que afectan especialmente las creencias económicas. Esto presenta un problema para la concepción habermasiana, que recalca la importancia de considerar los efectos colaterales de las normas discutidas. En realidad, el argumento más importante no se concentra en la ignorancia, falta de información o información costosa. La línea argumental central de los autores citados recalca la existencia de un conjunto de problemas cognitivos que pueden generar una irracionalidad sistemática que afecta precisamente las creencias sobre efectos colaterales en el mundo social. Por ejemplo, muchos ciudadanos de las democracias liberales piensan que el comercio regional o internacional libre afectará la situación de los ciudadanos más desaventajados aun cuando no conozcan, o a veces no comprendan, el teorema de David Ricardo sobre las ventajas comparativas. Cuando los costos de permanecer en la irracionalidad son bajos, esos problemas constituyen una barrera a la formación de juicios racionales de carácter político.

El supuesto carácter racional y deliberativo de las asambleas constituyentes (por ejemplo, el de la convención de Filadelfia que aprobó la Constitución norteamericana) dista de ser una refutación contundente de este argumento. Así, Russell Hardin sostiene persuasivamente que los grupos políticos prevalentes en las convenciones constituyentes persiguen intereses estratégicos y que aceptan adoptar un conjunto de normas constitucionales cuando perci-

ben que estas normas, consideradas globalmente, promueven esos intereses.⁶³ Puesto que los participantes persiguen sus propios intereses, no necesitan reparar en los efectos colaterales de las normas constitucionales adoptadas, sino sólo en los efectos directos y previsibles de tales normas en sus negocios privados. Yo creo que es un accidente histórico el hecho de que un grupo de constituyentes que persiguen sus fines personales puedan causar, como un efecto colateral, los beneficios de toda la sociedad. Los ejemplos de asambleas constituyentes no apoyan la concepción habermasiana de la democracia. Basta notar que el instrumento elegido por los constituyentes para promover sus intereses no es maximizar la deliberación, sino al contrario restringirla por medio de la exclusión de ciertos asuntos de la deliberación política corriente.

¿Han de ser las implicancias normativas de la «racionalidad limitada» en la esfera privada similares a las de la ignorancia o irracionalidad racionales? Los autores del «análisis económico del derecho conductista» sostienen que las personas también tienden a cometer errores sistemáticos en sus elecciones privadas debido a su «racionalidad limitada».⁶⁴ Estos errores provienen de la aversión a la pérdida, los métodos de descripción de las situaciones, la visión retrospectiva distorsionada y otros sesgos cognitivos y heurísticos.⁶⁵ Puesto que algunos de estos factores irracionales afectan las decisiones de contratantes y consumidores, algunos autores defienden intervenciones paternalistas no intrusivas.⁶⁶ Como afirma Mackie, la visión de los autores del «análisis eco-

nómico del derecho conductista» es «casi el reverso de la teoría de Pincione y Tesón». De hecho, Pincione y Tesón invocan la literatura sobre los errores cognitivos en favor de su posición, arguyendo que tales errores juegan a favor de políticos y lobistas, y defienden las comunidades voluntarias privadas como la única forma legítima de organización social.⁶⁷ La pregunta clave es si el hecho de que en el discurso político los participantes puedan externalizar una parte significativa de los costos de sus errores cognitivos aumenta la gravedad de la «irrationalidad pública» vis-à-vis la «irrationalidad privada». En un trabajo reciente Caplan equipara el paternalismo privado con formas calificadas de democracia, y hasta llega a favorecer una suerte de «gobierno de los economistas», algo así como la versión económica del gobierno de los filósofos de Platón.⁶⁸ Si la respuesta a la pregunta comparativa fuera afirmativa, podrían haber incluso mayores razones epistémicas para favorecer formas calificadas de democracia que para favorecer medidas paternalistas en el campo de las elecciones privadas. Obviamente, las limitaciones a la participación política democrática son moralmente inaceptables, y esto sugiere que el componente epistémico no agota el ideal de la democracia liberal.⁶⁹ Pero el problema de la irrationalidad de las creencias sobre efectos colaterales ciertamente representa un desafío para una concepción de la democracia que postula la racionalidad discursiva como fuente fundamental de legitimación política.

IV. Conclusión

Los tres problemas que he estudiado en este trabajo no constituyen argumentos contundentes en contra de la concepción habermasiana de la democracia. La inconmensurabilidad discursiva, el dilema discursivo y la falla discursiva podrían ser superables y, aún si estos problemas no fueran totalmente superables, la democracia deliberativa podría ser el mejor sistema político disponible. Sin embargo, el bajo éxito de la deliberación para lograr acuerdos razonados sobre controversias valorativas profundas y sobre los medios para enderezar o reenderezar a democracias más o menos liberales hacia el desarrollo económico y social sugiere que los problemas señalados no pueden ser ignorados. Los partidarios de la teoría deliberativa de la democracia deberían comenzar por discutir abiertamente estos problemas fundamentales de la racionalidad discursiva colectiva. La reconstrucción teórica a que podría dar lugar esa discusión podría llegar a ser mucho más que una inspiradora muestra de optimismo en las capacidades racionales de los ciudadanos actuando en el contexto de una democracia liberal.

Bibliografía

BRENNAN, Geoffrey (2001), «Collective Coherence?», 21(2) *International Review of Law and Economics*.
CAMERER, Colin et al. (2003), «Regulation for Conservatives: Behavioral Economics and The Case for 'Asymme-

tric Paternalism'», *University of Pennsylvania Law Review*.

CAPLAN, Bryan (2007), *The Myth of the Rational Voter*, Princeton, Princeton University Press.

————— (2009), «Majorities Against Utility: Implications of the Failure of the Miracle of Aggregation», *Social Philosophy and Policy*, Vol. 26, No. 1.

COSSIO, Carlos (1945), *El Derecho en el Derecho Judicial*, Buenos Aires, Guillermo Kraft.

CROWDER, George (2002), *Liberalism & Value Pluralism*, London and New York, Continuum.

CHAPMAN, Bruce (1998), «More Easily Done than Said: Rules, Reason and Rational Social Choice», 18(2) *Oxford Journal of Legal Studies*.

DOWNS, Anthony (1957), *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper.

ELSTER, Jon (1986), «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», en Jon Elster and Aanund Hylland (comps.), *Foundations of Social Choice Theory*, New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

FARRELL, Martín (2003), «La argumentación de las decisiones en los tribunales colectivos», *La Ley*, F, 1161.

FEYERABEND, Paul K. (1962), «Explanation, Reduction and Empiricism», en H. Feigl y G. Maxwell (comps.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. III, Minneapolis, University of Minnesota Press.

HABERMAS, Jürgen (1973), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu.

- (1991), *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península.
- (1998), *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta.
- (1996), «Paradigms of Law», 17 *Cardozo Law Review*.
- (2002), *Verdad y justificación*, trad. Pere Fabra y Luis Díez, Madrid, Trotta.
- HARDIN, Russell (1999), «Constitutionalism: Contract or Coordination?», in *Liberalism, Constitutionalism and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- IHERING, Rudolf von (1865), *Geist des Römischen Rechts auf den Verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Leipzig, Breitkopf & Härtel.
- JACKSON, Franck y PETTIT, Philip (1995), «Moral Functionalism and Moral Motivation», *The Philosophical Quarterly* 45.
- JOLLS, Christine et al (1998)., «A Behavioral Approach to Law and Economics», 50 *Stanford Law Review* 1471.
- KOROBKIN, Russell B. y ULEN, Thomas S. (2000), «Law and Behavioral Science: Removing the Rationality Assumption from Law and Economics», 88 *California Law Review* 1951.
- KUHN, Thomas (2000), *The Road since Structure: Philosophical Essays 1970-1993*, Chicago, University of Chicago Press.
- KORNHAUSER, Lewis A. y SAGER, Lawrence G. (1986), «Unpacking the Court», 96 *Yale Law Journal*.
- (1993), «The One and the Many: Adjudication in Collegial Courts», 81 *California Law Review*.
- LAFONT, Cristina (1993), *La razón como lenguaje, Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor.
- LAFONT, Cristina y PEÑA, Lorenzo (1999), «La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico», en Marcelo Dascal (comp.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 18, Madrid: Trotta.
- LAFONT, Cristina (2006), «Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?», in S. Besson and J.L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate.
- LIST, Christian (2006), «The Discursive Dilemma and Public Reason», *Ethics* 116 (2). pp. 362-402.
- MACINTYRE, Alasdair (1984), *After Virtue*, 2nd Edition, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MACKIE, Gerry (2007), Review of Guido Pincione y Fernando R. Tesón, *Rational Choice and Democratic Deliberation*, Notre Dame Philosophical Reviews, disponible en: <<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=11143>>.
- NINO, Carlos Santiago (1996), *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Conn., Yale Univ. Press.
- ORWELL, George (1979), «Politics and the English Language», in *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, comp. por Sonia Orwell y Ian Angus, Vol. 4, London, Penguin Books.
- PECZENIK, Aleksander y SPECTOR, Horacio (1987), «A Theory of Moral

Ought-Sentences», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 73.

PETTIT, Philip (2001), «Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma», 11 *Philosophical Issues*.

PETTIT, Philip (2003), «Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory», in James Fishkin y Peter Laslett (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, Vol. 7, New York, Cambridge University Press, 2003.

PINCIONE, Guido y TESON, Fernando (2006), *Rational Choice and Democratic Deliberation*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROSS, Alf (1957), «Tû-Tû», *Harvard Law Review* 70.

SARTOR, Giovanni (2008), «Legal Concepts: An Inferential Approach», EUI Working Papers Law 3.

SCHEFFLER, Israel (1967), *Science and Subjectivity*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.

SCHUMPETER, Joseph (1971), *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, trad. José Díaz García, Buenos Aires, Aguilar.

SOMIN, Ilya (1998), «Voter Ignorance and the Democratic Ideal», *Critical Review*, Vol. 12, No. 4.

————— (2010), «Political Ignorance and Deliberative Democracy», *Critical Review*, de próxima aparición.

SUNSTEIN, Cass (1997), «Behavioral Analysis of Law», *University of Chicago Law Review*.

SUNSTEIN, Cass R. y TAHLER, Richard H. (2003), «Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron», 70 *University of Chicago Law Review*.

VACCA, Roberto (1921), «Opinioni individuali e Deliberazioni collettive», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* I.

WEDGWOOD, Ralph (2001), «Conceptual Role Semantics for Moral Terms», *The Philosophical Review* 110.

WILLIAMS, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

WITTMAN, Donald (1995), *The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient*, Chicago, University of Chicago Press.

Notas

¹ HABERMAS (1973): 127.

² HABERMAS (1991): 88.

³ HABERMAS (1991): 116.

⁴ HABERMAS (1998): 172.

⁵ HABERMAS (1991): 117.

⁶ HABERMAS (1991): 128.

⁷ HABERMAS (2002): 293-4.

⁸ HABERMAS (2002): 300.

⁹ HABERMAS (2002): 301.

¹⁰ HABERMAS (1998): 173.

¹¹ HABERMAS (1998): 173.

¹² HABERMAS (1998): 175.

¹³ HABERMAS (1973): 131 (bastardillas en el original).

¹⁴ HABERMAS (1998): 80.

¹⁵ HABERMAS (1998): 94; en el epílogo Habermas se pronuncia de la misma manera: 660.

¹⁶ Véase, por ejemplo: NINO (1996).

¹⁷ LAFONT (1993); LAFONT y PEÑA (1999).

¹⁸ MACINTYRE (1984): 55.

¹⁹ MACINTYRE (1984): 53.

- ²⁰ FEYERABEND (1962). Esta tesis se solapa parcialmente con la famosa tesis de Kuhn sobre la inconmensurabilidad de las teorías científicas, aunque la inconmensurabilidad kuhneana excede largamente la concepción estrictamente semántica de inconmensurabilidad en la que me centro en el texto; véase: KUHN (2000): Cap. 2.
- ²¹ SCHEFFLER (1967). Lafont se basa en las teorías de Donnellan y Putnam para recalcar la función referencial del lenguaje, pero sus ejemplos están tomados del lenguaje fáctico: LAFONT (1993): 227-255.
- ²² CROWDER (2002).
- ²³ WILLIAMS (1985): 157-8. Véanse los interesantes trabajos de Cristina Lafont sobre la filosofía del lenguaje alemana y la inconmensurabilidad lingüística: LAFONT (1993); LAFONT y PEÑA (1999).
- ²⁴ HABERMAS (1998): 150.
- ²⁵ HABERMAS (1996): 771-772.
- ²⁶ HABERMAS (1998): 150.
- ²⁷ HABERMAS (1998): 151.
- ²⁸ HABERMAS (1998): 150-155.
- ²⁹ HABERMAS (1996): 771-772.
- ³⁰ IHERING (1865): 339.
- ³¹ La literatura sobre semántica de roles o inferencias aplicada a los términos morales y jurídicos incluye los siguientes trabajos: ROSS (1957); PECZENIK y SPECTOR (1987); JACKSON y PETTIT (1995); WEDGWOOD (2001); y SARTOR (2008).
- ³² HABERMAS (1998): 81.
- ³³ HABERMAS (1998): 247.
- ³⁴ HABERMAS (1998): 248.
- ³⁵ KORNHAUSER y SAGER (1986); KORNHAUSER y SAGER (1993). Para una presentación del problema en castellano, ver: FARRELL (2003).
- ³⁶ VACCA (1921): 52. Me enteré de la existencia del artículo de Vacca leyendo una presentación de la paradoja doctrinal realizada por el filósofo del derecho argentino Carlos Cossio en COSSIO (1945): 160-4.
- ³⁷ PETTIT (2001); BRENNAN (2001); CHAPMAN (1998); LIST (2006).
- ³⁸ PETTIT (2003): 138-62.
- ³⁹ PETTIT (2003): 148.
- ⁴⁰ SCHUMPETER (1971).
- ⁴¹ SCHUMPETER (1971): 330.
- ⁴² SCHUMPETER (1971): 333.
- ⁴³ SCHUMPETER (1971): 334.
- ⁴⁴ SCHUMPETER (1971): 335.
- ⁴⁵ ORWELL (1979).
- ⁴⁶ ORWELL (1979): 166.
- ⁴⁷ DOWNS (1957).
- ⁴⁸ SOMIN (1998): 413-458; PINCIONE y TESON (2006): 4; CAPLAN (2007); SOMIN (2010).
- ⁴⁹ PINCIONE y TESON (2006): 4.
- ⁵⁰ PINCIONE y TESON (2006): 17.
- ⁵¹ PINCIONE y TESON (2006): 14.
- ⁵² PINCIONE y TESON (2006): 18.
- ⁵³ PINCIONE y TESON (2006): 21-39.
- ⁵⁴ CAPLAN (2007): 112.
- ⁵⁵ CAPLAN (2007): 123.
- ⁵⁶ CAPLAN (2007): 138; PINCIONE y TESON (2006): 53-64.
- ⁵⁷ HABERMAS (1998): 412.
- ⁵⁸ HABERMAS (1998): 416-421; ELSTER (1986).
- ⁵⁹ WITTMAN (1995): 9-19.
- ⁶⁰ MACKIE (2007).
- ⁶¹ *Critical Review* 18 (1-3), 2007.
- ⁶² HARDIN (1999): 103-113.
- ⁶³ MACKIE (2007): 3.
- ⁶⁴ SUNSTEIN (1997); JOLLS ET AL (1998); KOROBKIN y ULEN (2000).
- ⁶⁵ SUNSTEIN y TAHLER (2003); CAMERER ET AL (2003).
- ⁶⁶ PINCIONE y TESON (2006): 40-44; 228-238.
- ⁶⁷ CAPLAN (2009): 198-211.
- ⁶⁸ Cristina Lafont recalca que el ideal de la democracia deliberativa tiene una dimensión democrática y una dimensión deliberativa, pero descarta la existencia de una tensión entre ambas: LAFONT (2006).



Pensamiento
Político Español



LA IZQUIERDA ORTEGUIANA

THE ORTEGUIAN LEFT

Manuel Jesús López Baroni
Universidad Pablo de Olavide. Sevilla
E.mail: mjlopbar1@upo.es

Recibido: julio de 2011.
Aceptado: septiembre de 2011.

Palabras clave: Ortega y Gasset; Primo de Rivera; Onésimo Redondo; Giménez Caballero; Ledesma Ramos

Keywords: Ortega y Gasset; Primo de Rivera; Onésimo Redondo; Giménez Caballero; Ledesma Ramos; Falanx; fascism; socialism; marxism; Second republic.

RESUMEN: Ortega es el filósofo más señero del liberalismo español y la Falange el partido más simbólico de la extrema derecha española. Esta afirmación, que representa la versión oficial de nuestra historia, deja en el limbo una anomalía irresuelta, y es la de cómo y por qué pudieron los falangistas, un movimiento de raíz fascista, inspirarse en Ortega. Liberales y falangistas temían que la clase obrera sucumbiera ante los encantos del llamado socialismo real. Con objeto de evitarlo Ortega propuso un modelo socioeconómico, el capitalismo de Estado, que deslumbró a los falangistas. Pero para atraerse a la clase obrera era preciso mimetizar el discurso socialista.

ABSTRACT: Ortega is the most unique philosopher of the Spanish liberalism, and the Falanx the most symbolic party of the extreme Spanish right. This affirmation, which represents the official version of our history, leaves in the limbo an unresolved anomaly, and is how and why the Falangists could, a movement of fascist root, inspire in Ortega. Liberal and Falangist were afraid that the working class was succumbing before the captivations of the so called real socialism. In order to avoid it Ortega proposed a socioeconomic model, State capitalism, which dazzled the Falangists. But to attract to the working class was precise imitate the socialist speech.

1. Introducción

Como entomólogos de las ideas calificamos las ideologías, los partidos políticos, los intelectuales o los textos de «derechas» o de «izquierdas» en aras de la claridad, la simplificación y la seguridad. Sin embargo, y al igual que ocurre con otros conceptos *científicos*, como los de *planeta*, *información genética*, *nación* o *raza*, pagamos un precio no desdeñable al sacrificar la complejidad de las situaciones, ocultar las anomalías, expurgar los particularismos, generalizar singularidades y cuantificar la subjetividad. El objetivo último de una clasificación es empaquetar los hechos en taxones que estiramos o reducimos a conveniencia, con objeto de adaptar la realidad a nuestras convenciones y expectativas. Por ello, calificar una ideología de derecha o de izquierda simplifica ítems de información inconmensurables, posiciones entrecruzadas y reformulaciones ideológicas insospechadas.

Ortega es el filósofo más señero del liberalismo español, y la Falange es el partido más simbólico de la extrema derecha española. Esta afirmación, que representa la versión oficial de nuestra historia, deja en el limbo una anomalía irresuelta, y es la de cómo y por qué pudieron los falangistas, un movimiento de raíz fascista, inspirarse en Ortega. Liberales y falangistas temían que la clase obrera sucumbiera ante los encantos del llamado socialismo real. Con objeto de evitarlo Ortega propuso un modelo socioeconómico, *el capitalismo de Estado*, que deslumbró a los falangistas. Pero para atraerse a la clase obrera era preciso mimetizar el discurso socialista.

Analizamos en el presente trabajo qué relación hubo entre el pensamiento orteguiano y el falangista, con objeto de averiguar por qué el fascismo español pudo ser influido por las tesis de uno de los más conspicuos representantes del liberalismo español. Para ello, examinaremos el discurso socioeconómico del falangismo, lo que nos permitirá comprender cómo pudo inspirarse en el orteguismo de la misma forma en que lo hizo en el catolicismo o en el socialismo.

2. Estado fuerte frente a Estado totalitario

Las teorías clásicas neoliberales principian en la idea de un Estado reducido a la mínima expresión, de forma que sea el libre juego de los intereses particulares el motor de la sociedad, incluida la economía. Como señala con acierto Pedro González¹, los mayores críticos de Ortega son los seguidores de Hayek y Von Mises, es decir, los neoliberales defensores a ultranza de la economía de mercado y del Estado mínimo. Para ellos, Ortega representa lo contrario al liberalismo, y la causa de esta opinión reside en los propios textos orteguianos:

Hay, pues, que emprender a fondo la reforma económica de la Sociedad. [...] Esto se puede conseguir, sobre todo en España, haciendo que la Economía Nacional se estaticé progresivamente. [...] Dejando a un lado las razones morales y políticas, acontece que la evolución misma de la Economía obliga a reducir al mínimum el liberalismo económico. [...]

Previa y más honda que la cuestión del capitalismo o no capitalismo es la de proceder a la intervención estatal de la vida económica. [...] Primero se comenzará por dirigir desde el Estado el proceso económico nacional *en sus grandes líneas*. [...] A esto llamamos –frente al liberalismo económico– la *economía organizada*. (Ortega²)

Pues bien, el primero en advertir esta contradicción entre el supuesto liberalismo orteguiano y sus propuestas *estatalistas* fue uno de los ilustres falangistas, Giménez Caballero. En efecto, en su obra *Genio de España* ya destacaba cómo Ortega podía ser situado en la antítesis del liberalismo político por su defensa del Estado fuerte y del liderazgo autoritario. Así, comentando la famosa *España invertebrada* señalaba:

c) Estado frente a liberalismo: En la *España invertebrada* no emplea Ortega esa expresión que constituiría más adelante la fórmula de lo que –con su táctica sibilina– no se atreve jamás a confesar. ¡Peregrina capciosidad la del «estado fuerte»! En cambio, en las páginas 124 a 127 pueden verse las ironías y críticas sobre el liberalismo de los siglos XVIII y XIX.³

Giménez Caballero resaltó también la concepción autoritaria del poder defendida por Ortega, atribuyéndole la solicitud de «responsables y cesáreos que asumiesen la tragedia heroica del Mandar frente a muñecos mediocres irresponsables y parlamentarios que eludiesen constantemente la noble tarea de gobernar mundos». Por eso su conclusión no era que la concepción estatal orteguiana defendida en España inverte-

brada influyera en la Falange española, sino que esas ideas eran en sí mismas las tesis del fascismo italiano.

(Son citas de Guicciardini y Maquiavelo, aplicadas entonces –en el XVI– a la España cesárea, y hoy revalorizadas –además de por Ortega– sépanlo ustedes, amigos, y sépalo sobre todo usted, Ortega: por el fascismo romano).⁴

La recepción falangista de las ideas orteguianas no se tradujo en la defensa de un Estado totalitario, sino en la de un *Estado fuerte*, («España puede tener un Estado fuerte, porque es, en sí misma, una unidad de destino en lo universal», Primo de Rivera⁵; «Escribe Ortega, y suscribimos íntegramente, «EL ESTADO ANTE TODO [...]» (Ledesma Ramos⁶). En repetidas ocasiones Primo de Rivera rechazó la creación de un Estado totalitario o el panteísmo estatal («Por eso es divinizar al Estado lo contrario de lo que nosotros queremos⁷ [...] empezamos por aceptar la realidad del individuo libre, portador de valores eternos» Primo⁸). Es un dato relevante, ya que aunque el fascismo italiano y el falangismo español emplearon en numerosos textos la expresión *Estado totalitario* (los falangistas lo incluyeron en sus principios programáticos⁹), los historiadores coinciden en señalar que el Estado mussoliniano no fue propiamente totalitario, y los principales teóricos del falangismo español tampoco defendieron un modelo paragonable al Estado nazi o al estalinista.

Frente al Estado que invade todas las parcelas de la esfera humana, el falangismo, católico al fin y al cabo, rehuyó de la divinización y la hipertrofia del aparato estatal,¹⁰ probablemente porque en

el fascismo español el poder sobre el individuo debía ser compartido con la Iglesia, y ésta, a diferencia de la protestante, no podía ser absorbida por el Estado sin desnaturalizarse. La Falange descentralizaba el poder entre el sindicato, el municipio, y la familia. Aunque rechazaban el constitucionalismo y las declaraciones universales de derechos humanos, no por ello concedían al Estado un poder omnímodo: quien ejercía el poder estatal estaba sometido en última instancia a la moral católica.¹¹ Por ello, tendríamos que distinguir entre el Estado-panteísta o Estado totalitario propiamente dicho, sin límites por encima, propio del estalinismo y el nazismo, y el Estado-fuerte o impropriadamente totalitario de los falangistas, condicionado en última instancia por el iusnaturalismo en su vertiente católica. Otra cosa es que su sociedad pudiera ser tan claustrofóbica como la de un Estado totalitario, pero en todo caso sería un totalitarismo compartido. La hipertrofia estatal ahogaría a la familia, y ésta era propiedad de la Iglesia, no del Estado.

Por eso es también de destacar la crítica de la Falange al anarquismo. Aunque tomaron prestados los colores rojinegros para su bandera y emplearon numerosas expresiones coincidentes con el campo semántico de los anarquistas,¹² hasta el punto de influir en algunos de ellos, Primo de Rivera se preocupó expresamente de marcar las diferencias: «El anarquismo es como el silencio: en cuanto se habla de él se le niega»¹³. El Estado anarquista es el *Estado cero*, inexistente, un paso previo al Estado liberal y justo en el polo opuesto al defendido por los falangistas, por lo

que la conversión de los anarquistas requeriría que abjuraran de sus dogmas sobre el poder constituido, de ahí el fracaso en los esfuerzos por abducirles.¹⁴

En conclusión, era razonable que pudieran inspirarse en Ortega para su modelo político. El Estado fuerte orteguiano era coherente con su concepción del hombre masa, de la hiperdemocracia y de la necesidad de una élite que gobernara al rebaño. Sin embargo, las ideas de Ortega no servirían nunca de sustento para un paso más, para un panteísmo estatal, ya que el Estado totalitario ahogaría tanto al individuo como a la minoría selecta que le serviría de guía; a su vez, los falangistas tampoco podían subir otro tramo más en el poder estatal porque su religión se lo impedía. De ahí la posibilidad de absorber y adaptar las tesis orteguianas.

3. España como nación armonizada

La segunda idea relevante que acogieron los falangistas del pensamiento orteguiano fue la de nación. La conocida expresión de Ortega «nación como empresa en común» es aparentemente inocua, ya que sus connotaciones son neutrales. Para Ortega la nación no es una comunidad vinculada por un pasado, una lengua, o una raza, sino una comunidad en torno a un proyecto en común que mira hacia el futuro. Esta concepción, genérica y vitalista, puede resultar atractiva para los miembros de cualquier ideología, de ahí que la receptaran también los falangistas.¹⁵

Sin embargo, la expresión no es meramente política (nación como empresa en común, sin tener en cuenta la raza, la lengua o el territorio), sino que principalmente es socioeconómica (obreros y capitalistas sacrificando sus intereses particulares en aras de un proyecto nacional), y es aquí donde radicó su interés para Falange. Así, Ortega afirmaba que:

Capitalistas y obreros tienen que aprender a integrarse bajo el imperio del interés nacional. Por eso llamamos conjuntamente a unos y a otros pidiendo a ambos el fértil sacrificio de sus particularismos. [...] La Nación es el derecho supremo, el trabajo es la máxima obligación civil, el instrumento con que ha de organizarse el nuevo Estado [...] Cada español debe ser situado en el lugar donde pueda dar mayor rendimiento nacional, sea cualquiera su pasado político. [...] –NACIÓN Y TRABAJO–, he aquí nuestro lema [...] las dos instancias últimas sobre que hay que cimentar la nueva política republicana, estas dos: nación y trabajo.¹⁶

A primera vista, la expresión «Nación y Trabajo» podría ser calificada de un buenismo ingenuo, un llamamiento a la unidad en un contexto prometedor, como la II República, y a la vez crítico. Sin embargo, la idea de nación en Ortega no se debe deslindar de su concepción del vulgo como hombre masa que debía ser dirigido por una élite, ni de su sentido aristocrático y conservador de la política. Desde luego, no tiene nada que ver con el liberalismo y está en las antípodas de la defensa de la economía de mercado. Hay cuatro ideas claves en

Ortega que están entrelazadas: a) la «nación como empresa en común»; b) la subordinación de la lucha de clases al «interés nacional»; c) la comunión de intereses entre «capitalistas y obreros»; d) la deslegitimación de la clase obrera a través de la idea de «hombre masa». Estas ideas permitieron a la Falange instrumentalizar las tesis orteguianas y reubicarlas en el ideario falangista. En las revistas fascistas, las ideas orteguianas fueron reabsorbidas y regurgitadas: «[...] encuadrando al señorito y al obrero en una tarea nacional, hora es ya de pensar con seriedad en humano, quiero decir, en cristiano, en español» (*La Patria Libre*, Aguado¹⁷). Pues bien, esta adaptación la llevó a cabo la Falange a través de dos expresiones: a) la «patria como unidad de destino en lo universal»; y b) la idea de «Patria, Pan y Justicia».

En efecto, en primer lugar, la concepción orteguiana de la nación como empresa en común fue traducida al falangismo mediante otra expresión tan conocida como descontextualizada cuando ha sido objeto de comentario: «la patria como unidad de destino en lo universal».¹⁸ A priori dicha frase es un blanco fácil para la ironía, dado su sentido grandilocuente y huero.¹⁹ Sin embargo, tiene un significado más profundo de lo que se vislumbra a primera vista, ya que es coherente con el fascismo y está imbricada con la idea de la Patria, el Pan y la Justicia.

El fascismo aspira a superar los conflictos de clase entre obreros y capitalistas, pero en un difícil equilibrio que trata de evitar que los obreros caigan en las fauces del comunismo a la vez que se

preserva en lo esencial el sistema capitalista. Aunque esta última idea requiere más matización en el caso de la Falange, resulta importante destacar que la comunión de intereses entre capitalistas y obreros fue muy bien acogida por los falangistas. Así, Primo de Rivera empleó expresamente el lenguaje orteguiano²⁰ para formular los principios programáticos de su movimiento: «Falange Española aspira a devolver a España la fe en la empresa común»:

Hay quienes suponen que el movimiento nuestro es un ataque: que luchamos porque la burguesía se encuentra en peligro y tenemos que defenderla, pero no: lo que queremos es que todos los del pueblo participemos de nuestra Patria grande, de nuestra Patria noble, de nuestra Patria única, y que con nuestro esfuerzo podamos sacarla a flote, corriendo todos la misma suerte, a semejanza de los que caminan en un barco que, si éste naufraga, pierden todos la vida, y si alguno consiguiese llegar a puerto seguro, todos llegarán con él a ese puerto seguro. A eso venimos nosotros. A devolveros la fe para esta empresa común en que todos somos lo mismo.²¹ [...] La lucha de clases ignora la unidad de la Patria, porque rompe la idea de la producción nacional como conjunto. [...] Ni los obreros ni los patronos se dan cuenta de esta verdad: Unos y otros son cooperadores en la obra conjunta de la PRODUCCIÓN NACIONAL.²²

El paralelismo con Ortega es notable. Ortega trataba de influir en los socialistas para alejarles del comunismo (al que denominaba «colectivismo»), pero, a la vez, pretendía aunarles con los capitalistas e implicarles en una tarea nacional española:²³

[...] es menester, sobre todo, que vosotros los socialistas, tan buenos educadores, convenzáis pronto al obrero de que esa organización de España en pueblo de trabajadores, a que, como sabéis, nosotros aspiramos tanto como vosotros y deseamos se haga con aquel ritmo de celeridad posible —es menester que le convenzáis de que eso no se puede hacer, si previamente no se consigue un aumento del volumen de la riqueza nacional, y que eso no se logra si en la nave del socialismo no acertáis con entusiasmo a embarcar al capitalista—.²⁴

Ortega anunció el proyecto, pero no lo llenó de contenido. La clase obrera y los capitalistas debían sacrificar sus intereses particularistas y unirse en una causa común, nacional, que no nacionalista, etc., pero el problema era en qué consistía ese proyecto, esa tarea, esa empresa. Ese es el paso que dieron los falangistas. La «tarea en común» consistiría en la idea de *Imperio*. Primo de Rivera revistió ese proyecto neocolonialista con un halo trascendente e histórico, conectándolo con los Reyes Católicos; Giménez Caballero, de escritura más lírica que José Antonio, en estas cuestiones omitió cualquier veleidad poética: a la clase obrera hay que hacerle ver puede mejorar su condición, no a costa de su propia burguesía, sino del proletariado de otros países. De ahí nace el proyecto nacional («La patria como empresa histórica» Ledesma²⁵), la idea del nuevo imperio español: capitalistas y obreros españoles unidos desigualmente, no sólo entre ellos, sino frente a los capitalistas y los obreros de otros países, con respecto a los cuales hay que igualarse manu militari. El fascismo

sólo podía superar los conflictos de clase causados por el capitalismo si lograba evitar que la clase obrera se insuflara de comunismo. Y para ello era necesario un proyecto, una meta, una misión. El Imperio católico y la inmortalidad de la historia para Primo de Rivera y Ledesma Ramos, o simplemente arrebatar al vecino lo que tenía de más, caso de Giménez Caballero. Las diferencias sociales sólo se amortiguaban acentuando las diferencias nacionales.^{26 27} Así, Primo de Rivera:

[...] este hombre desintegrado lo que está pidiendo a voces es que le vuelvan a poner los pies en la tierra, que se le vuelva a armonizar en un destino colectivo, con un destino común, sencillamente, - llamando a las cosas por su nombre, con el destino de la Patria. La Patria es el único destino colectivo posible [...] la Patria es, cabalmente, lo que une y diferencia en lo universal el destino de todo un pueblo; es, como decimos nosotros siempre, una unidad de destino en lo universal.²⁸

En segundo lugar, la expresión orteguiana «NACIÓN Y TRABAJO» fue traducida por los falangistas con un matiz más populista: «Patria y Justicia» (o Patria, Pan y Justicia), expresión que además inspiraría la legislación socio-laboral franquista. Para evitar que la clase obrera sucumbiera a los rapsodas marxistas había que mejorar su calidad de vida, y eso pasaba por institucionalizar el pan. Así,

Patria y justicia para un pueblo sufrido. Nación y trabajo, dijo más tarde Ortega y Gasset²⁹ [...] Por eso queremos que se escape una España que dé enteras, otra

vez, a su pueblo las tres cosas que pregonamos en nuestro grito: la Patria, el pan y la justicia³⁰ [...] Nosotros integramos estas dos cosas: la Patria y la justicia social, y resueltamente, categóricamente, sobre estos dos principios inconvencibles queremos hacer nuestra revolución.^{31 32}

Hay una clara superposición entre las ideas socioeconómicas de Ortega y las defendidas por los falangistas. Ortega propugnó una «Economía organizada», «estatalizada», incluso «socializada»,³³ pero sin hundir al capitalista, al productor, y menos aún sin propiedad privada.³⁴ La *sindicación obligatoria*³⁵ orteguiana convertiría a todos los españoles en trabajadores,³⁶ con un Estado fuerte y una economía *cuasiplanificada* que marcará distancias claras con respecto al comunismo³⁷ para que no se «asustasen los capitalistas».³⁸ Para ello era necesario fomentar una comunión de intereses entre capitalistas y la clase trabajadora con objeto de que se unieran en una *tarea nacional* que concienciara a los obreros de su *nacionalidad* (Ortega³⁹): por encima de la clase social estaba la patria. No es de extrañar, por tanto, que estas ideas las pudiesen asumir como propias los falangistas, ya que las ideas «tarea común –Estado fuerte– armonía social» están íntimamente entrelazadas:

Todo eso son historias. La única manera de resolver la cuestión social es alterando de arriba abajo la organización de la economía. Esta revolución en la economía no va a consistir [...] en la absorción del individuo por el Estado, en el panteísmo estatal. Precisamente la revolución total, la reorganización total de

Europa, tiene que empezar por el individuo, porque es el que más ha padecido [...] ¿A qué se llama absorción del individuo por el Estado? Lo que pasa es entonces el individuo tendrá dos metas bien claras: lo que nosotros dijimos siempre; una, hacia afuera, afirmar a la Patria; otra, hacia adentro, hacer más felices, más humanos, más participantes en la vida humana a un mayor número de hombres. Y el día en que el individuo y el Estado, integrados en una armonía total, vueltos a una armonía total tengan un solo fin, un solo destino, una sola suerte que correr, entonces sí que podrá ser fuerte el Estado sin ser tiránico, porque empleará su fortaleza para el bien y la felicidad de sus súbditos (Primo⁴⁰).

4. La cuestión obrera

Ortega y Gasset fue especialmente sensible a la situación de la clase obrera, como lo demuestran numerosos párrafos dedicados a esta cuestión («La fiesta del Trabajo es lo que debe ser: una ostentación del dolor social. En ella el trabajador se arroja a sí mismo al rostro de la sociedad como un insulto, [...], y yo, cuando pasan estos niños tan mal vestidos, con sus pañuelos de seda morada o rojiza en torno a la garganta, siento en la mía una congoja.»⁴¹). Aunque Ortega dejó clara siempre su distancia con respecto al marxismo, señaló con acritud las desigualdades sociales, de ahí que a su primera etapa política se califique como «socialismo liberal».⁴²

Pues bien, al igual que Ortega, los falangistas, y en especial Primo de Rivera, dedicaron numerosos textos a de-

nunciar la lamentable situación de la clase obrera.⁴³ Como ya ocurriera con otras ideas orteguianas, dieron un paso más y profundizaron en la veta. La denuncia de Primo de Rivera fue especialmente ácida:

El hambre del pueblo: he aquí otra angustia apremiante y a la que España puede poner remedio⁴⁴ [...] ahora se muere un obrero y saben los grandes señores de la industria capitalista que tienen cientos del miles de famélicos esperando a la puerta para sustituirle [...] La existencia de estas pobres gentes pondría los pelos de punta si la viéramos aplicada a los animales domésticos.⁴⁵

La raíz socialista de sus críticas es evidente: el liberalismo es una forma de hipocresía, ya que entroniza la libertad individual a la misma vez que sitia por hambre al obrero, que no puede elegir sus condiciones de trabajo,⁴⁶ teniendo que optar entre «morirse de hambre o aceptar las condiciones que le ofrezca el capitalista, por duras que sean» (Primo de Rivera⁴⁷). De ahí el mimetismo con el lenguaje marxista para acabar con la «explotación del hombre por el hombre» (O. Redondo⁴⁸) y con toda forma de usura, como la que «consiste en pagar al labrador para que no muera y siga trabajando», y todo ello aunque para lograrlo hubiese que «revolver violentamente si es preciso, como lo será, a la burguesía encastillada en sus numerosos feudos económicos» (O. Redondo⁴⁹).

La progresiva radicalización del discurso falangista se muestra en los ataques a la socialdemocracia, a la que llegan a considerar demasiado burguesa porque «conserva, esencialmente, el capitalis-

mo, pero se dedica a echarle arena en los cojinetes» (Primo⁵⁰). La consideraban «el último cartucho de la burguesía alfeñique y temblorosa, incapaz y reaccionaria» (Ledesma)⁵¹ para evitar la revolución obrera, hasta el punto de advertir a la clase trabajadora del conservadurismo socialista por no atreverse siquiera a proponer un control obrero real (Primo⁵²). Por otro lado, las propuestas falangistas llegaron a ser tan revolucionarias que alertaron a los sectores más conservadores: expropiación sin indemnización a los terratenientes⁵³ y nacionalización de la banca^{54/55} y de los servicios públicos. La crítica a los «señoritos» (con cierto sentido de la proyección psicoanalítica, dado que era precisamente el calificativo con el que se despreciaba a los falangistas por su origen social) se institucionalizó en los principios programáticos de la Falange, «Pero los zánganos, los que aspiran a vivir como convidados a costa del esfuerzo de los demás, no merecerán la menor consideración del Estado nuevo»^{56 / 57}. Por ello, es razonable que el bando franquista llamara a los falangistas «nuestros rojos», y aún más que los desarticularan en cuanto tuvieran ocasión.

Por otro lado, y a pesar de su supuesto fervor *colectivizador*, el modelo socioeconómico de la falange era tan vago como indefinido:

Hay que hacer desaparecer este inmenso papel secante del ocioso privilegiado que se nutre del pequeño productor. Hay que transformar esta absurda economía capitalista, donde el que no produce nada se lo lleva todo, y al obrero que trabaja y crea riqueza no alcanza la más mínima

participación. España está en mejores condiciones que el resto del mundo para desmontar ese vicioso sistema. Cuando todos nos unamos y nos constituyamos en nuestros propios banqueros, y tengamos una organización corporativa propia, en una unidad de intereses y de aspiraciones, tendremos una economía nacional fuerte y robusta y habrá desaparecido la miseria (Primo de Rivera⁵⁸) [...] El Estado debe responder con su actividad a las necesidades económicas y a los imperativos de justicia social; no a determinadas abstracciones teóricas y a principios impalpables. (Onésimo Redondo⁵⁹)

No se declaraban «ni de derechas ni de izquierdas» (Onésimo Redondo⁶⁰; Ledesma Ramos⁶¹), aunque reprochaban que se atribuyese a las izquierdas «la exclusiva en la preocupación social fuerte, revolucionaria». Su posición sobre el resto de las ideologías tampoco ayudaba a situarles. Si el anarquismo era vacío y el socialismo demasiado burgués, el marxismo les parece una ideología contra natura, ya que eliminaba los problemas de la clase obrera retirándoles la trascendencia y la identidad, es decir, desarraigándoles espiritual y territorialmente. La concepción «materialista» de la vida, centrada en el sistema económico, se compadecía mal con su nacionalismo y su religiosidad («¡No los creáis! No hemos venido al mundo para comer y trabajar sólo, como los animales». Primo⁶²). Por ello, afirmaban que si el marxismo aspirara sólo a la revolución económica («hemos de superarlo —el marxismo—; pero no sin reconocerle honores de precursor muerto y agotado en los primeros choques» Ledesma Ramos⁶³), no habría de qué asustarse, pero

que sus propuestas violentaban las bases de la civilización occidental, ligadas básicamente al cristianismo. Desde otras atalayas, atacaban también al conservadurismo por estar compuesto de clases ociosas, capital improductivo, terratenientes egoístas y sanguijuelas que exprimían al obrero.

Con respecto a los liberales sostuvieron una posición hipomaniaca. Por un lado les imputaban hipostasiar al pueblo por entronizar la voluntad popular (la hiperdemocracia orteguiana) y promover el relativismo («el sufragio popular puede equivocarse [...] El bien y la verdad son categorías permanentes de razón, y para saber si se tiene razón, no basta preguntar [...] al pueblo –cuya voluntad, para los rousseaunianos, es siempre acertada–, sino que hay que ver en cada instante si nuestros actos y nuestros pensamientos están de acuerdo con una aspiración permanente. [...] El Estado liberal no cree en nada, ni siquiera en sí mismo. El Estado liberal permite que todo se ponga en duda, incluso la conveniencia de que él mismo exista»).⁶⁴ Pero por otro lado se necesitaban mutuamente. Para los falangistas el modelo liberal estaba finiquitado («abominamos del caduco tiempo viejo», Laín Entralgo⁶⁵; «tránsito hacia una civilización postliberal» Redondo⁶⁶; «Somos postliberales [...] el individuo [ha muerto y] no tiene derechos frente a la colectividad política» Ledesma Ramos⁶⁷), pero desembocaría irremisiblemente en el comunismo a menos que se contuviera a la clase obrera. Por eso el falangismo les tendía la mano:

El proceso de hipertrofia capitalista no acaba más que de dos maneras: o inte-

rrumpiéndolo por la decisión heroica incluso de algunos que participan en sus ventajas, o aguardando la catástrofe revolucionaria, que, al incendiar el edificio capitalista, pegue fuego, de paso, a inmensos acervos de cultura y de espiritualidad. Nosotros preferimos el derribo al incendio, y estamos seguros de que ese derribo –que al alumbrar las nuevas formas de vida colocará a la cabeza del mundo a la primera nación que lo logre– es en España más fácil que en parte alguna, porque apenas tropieza con un gran capitalismo industrial, que es el más difícil de desarticular rápidamente⁶⁸ [...] El capitalismo liberal desemboca, necesariamente, en el comunismo. No hay más que una manera, profunda y sincera, de evitar que el comunismo llegue: tener el valor de desmontar el capitalismo, desmontarlo por aquellos mismos a quienes favorece, si es que de veras quieren evitar que la revolución comunista se lleve por delante los valores religiosos, espirituales y nacionales de la tradición. Si lo quieren, que nos ayuden a desmontar el capitalismo, a implantar el orden nuevo.⁶⁹

La argumentación es muy parecida a la que empleó la Iglesia católica en el siglo XIX con los liberales. La forma de evitar que la clase obrera abrazara el marxismo era reformar el capitalismo para hacerlo más llevadero. Por ese motivo, la Iglesia ofrecía su capacidad legitimadora y evangelizadora al Estado liberal a cambio de mantener su posición. Tanto la Iglesia, desde la segunda mitad del XIX, como el falangismo, se ofrecían al liberalismo como medio de contener a la clase obrera y evitar una revolución. Esta común posición frente al comunismo

explica muchas de las imbricaciones entre la Iglesia y el fascismo en la España de la época.

La cuestión clave era la posición con respecto al capitalismo: el falangismo aspiraba a derribar el sistema capitalista, pero no a *incendiarlo*, como proponían anarquistas y comunistas. El falangismo quería atacar a la gran banca, al terrateniente, y asegurar el pan a la clase obrera, pero a la vez garantizar la propiedad privada⁷⁰⁷¹. Sus almas descarriadas eran los pequeños propietarios, los comerciantes y la clase obrera («los preferimos jóvenes, inteligencias tierneccitas» Ledesma Ramos⁷²), a quienes había que garantizar el orden, la propiedad privada⁷³ y un proyecto en común que les aunara. Es aquí donde encontraron nuevamente apoyo en Ortega.

Los liberales, con Ortega a la cabeza, temían que la II República derivara en una revolución comunista. Los falangistas, también. La situación de miseria de la clase obrera era bien conocida por ambos grupos, así como que esta situación era el caldo de cultivo en el que se gestaba un hipotético cambio de régimen. Por ello, había que mejorar las condiciones de vida de la clase obrera, no ya por *justicia social*, sino por pura supervivencia. El problema era cómo. El modelo económico del primer liberalismo generó esta situación, por lo que no era prudente mantener el constructo clásico del Estado nación-burguesía-liberalismo-sistema capitalista. Enfrente, la colectivización y la abolición de la propiedad privada marxista se postulaban como terrible alternativa. La solución que

propuso Ortega fue el *capitalismo de Estado*, un modelo socializante, con numerosos heterónimos («economía organizada»; «socialismo liberal»; «economía corporativa», etc.), que respetara la propiedad privada pero que dejara en manos estatales la organización de la economía, aunando los intereses de capitalistas y proletarios en aras de un proyecto en común. El nombre del modelo político que acogía dicho sistema económico era el de *Estado nacional*, una derivación del *Estado nación* clásico que trata de integrar al proletariado con objeto de evitar una deriva marxista de éste. El *Estado nacional* respeta la propiedad privada y el capitalismo, pero a la vez trata de superar la lucha de clases estatalizando los principales sectores económicos del país para mejorar las condiciones de vida de la clase obrera. La solución propuesta por la Falange fue la misma, un *Estado Nacional* basado en el *capitalismo de Estado*,⁷⁴ copiando literalmente la propuesta de Ortega.⁷⁵

Aun así, las diferencias entre ambos, Ortega y la Falange, no eran baladíes. Ortega pretendía que el obrero español fuese consciente de su nacionalidad, frente al internacionalismo marxista y en consonancia con el nacionalismo burgués, mientras que la Falange aspiraba a radicalizar esa conciencia nacional, frente al internacionalismo marxista pero en consonancia con el fascismo; Ortega aspiraba a unir a los obreros y a los capitalistas en torno a una *empresa en común*, mientras que los falangistas pretendían llenar de contenido esa *tarea nacional* a través de la idea neocolonial de *Imperio*; Ortega representaba el liberalismo, con todas sus contradicciones,

pero también con sus logros, como el Estado de Derecho o el parlamentarismo, mientras que los falangistas consideraban caducado el modelo liberal, eran aconstitucionales y renegaban de las declaraciones universales de derechos, basando su modelo jurídico-político en un personalismo sólo limitado por la moral católica;⁷⁶ el liberalismo orteguiano era heredero de la tradición ilustrada y moderna europea, mientras que el falangismo era un movimiento político que, aunque gestado en la modernidad (la única ideología nueva del siglo XX fue el fascismo), constituía paradójicamente una reacción contra los valores de la modernidad, el racionalismo, el individualismo, etc. Estos antagonismos explican el siguiente apartado.

5. Los hijos devorando a Saturno

La relación entre Ortega y los falangistas fue muy compleja. Ortega no escribió para ellos («La rebelión no fue leída por las clases burguesas a quienes iba dirigido, sino fundamentalmente por los falangistas», San Martín⁷⁷), y su talante aristocrático y conservador, incluso con ramalazos antidemocráticos, estuvo bien alejado del fascismo. Por otro lado, los falangistas le consideraron su padre intelectual y se inspiraron en buena parte de sus ideas, incluida la organización territorial, para crear un fascismo católico en España («Nuestra posición teórica véase y estúdiase en los libros del maestro José Ortega y Gasset, donde se hallará casi íntegra», Ledesma Ramos⁷⁸; «Nietzsche fue el padre espiritual de

Mussolini, de Hitler... y de un Baroja y un Ortega. Nuestros maestros» Giménez Caballero⁷⁹). Pero al ofrecimiento falangista para que encabezara su movimiento respondió Ortega con el silencio, ninguneándolos; y de la rendida admiración transitaron al resentimiento.

Así, tras una profunda revisión de la famosa obra *España Invertebrada*, Giménez Caballero dedicó duros reproches a Ortega. Las imputaciones oscilaron entre la de ser un «hipócrita» («no lo es porque no es consciente de su hipocresía») y un «bastardo espiritual» («un hijo de dos madres»). Jugando con las metáforas orteguianas le acusó de parecer una «urraca que pone los huevos en un sitio y el canto en otro». Para el autor fascista Ortega señaló con acierto tanto el diagnóstico como la solución, pero le faltó gallardía para ser coherente con sus propias ideas y encabezar el movimiento. De ahí que Giménez Caballero concluyera que lo único que había que hacer era llevar a la práctica los valores orteguianos aunque Ortega no se pusiera al frente:

La misión de uno es bien sencilla: dar el grito ahora donde están los huevos. Y seguir poniendo los huevos —el acento, el coraje y el valor— donde también están los gritos. Sin miedo a equívocos ya. Sin terror a las consecuencias. Sin importar a uno la excomunión del peor de los espíritus existentes en España desde hace tres siglos: el espíritu hipócrita de la urraca.⁸⁰

La ambivalencia orteguiana exasperó también al otro líder falangista, Primo de Rivera. En 1935 dedicó un artículo a Ortega con un título significativo, «La

política y el intelectual. Homenaje y reproche a D. José Ortega y Gasset». La tesis es la propia del falangismo: Ortega ha señalado el camino pero a la vez no ha querido ponerse al frente. Primo de Rivera ha escrito a Ortega un año antes «creyendo que tal vez el filósofo estaría bien impresionado por el tono intelectual de la Falange, pero no lo estaba» (Payne⁸¹). A diferencia de Giménez Caballero, no le insulta ni menosprecia. Al contrario, trata de salvar a su admirado Ortega recordando que los intelectuales son como los filósofos, viven preocupados por las cosas intemporales, y la política necesita la energía de la inmediatez. El reproche es casi freudiano, «pero no era su silencio, sino su voz lo que necesitaba la generación que dejó a la intemperie. Su voz profética y su voz de mando». Primo de Rivera plantea la inminente guerra civil como si fuera una ofrenda, un Potlatch, el fruto prohibido que Ortega no se atrevió a engendrar pero cuya consecución le será dedicada:

Al final –acaso en un final no previsto, en los instantes de la crítica precursora–, los que lleguen tendrán un recuerdo de gratitud para los que si no vieron del todo la verdad o no tuvieron fuerzas para entronizarla, al menos deshicieron a cuchilladas muchos espantapájaros armados con mentiras. [...] Una generación que casi despertó a la inquietud española bajo el signo de Ortega y Gasset se ha impuesto a sí misma, también trágicamente, la misión de vertebrar a España. Muchos de los que se alistaron hubiesen preferido seguir, sin prisas ni arrebatos, la vocación intelectual... nuestro tiempo no da cuartel. Nos ha corres-

pondido un destino de guerra en el que hay que dejarse sin regateo la piel y las entrañas. [...] Y en esta fecha de plata para don José Ortega y Gasset se le puede ofrecer el regalo de un vaticinio: antes que se extinga su vida, que todos deseamos larga, y que por ser suya y larga tiene que ser fecunda, llegará un día en que al paso triunfal de esta generación, de la que fue lejano maestro, tenga que exclamar complacido: ¡Esto sí es!⁸²

Ya en plena guerra es Giménez Caballero quien vuelve a la carga contra Ortega, al observar cómo se ha quedado en tierra de nadie, purgando su indefinición, «En cambio, don José Ortega y Gasset, último gran heterodoxo de la actitud autónoma ante la vida, padece allá por los refugios de nuestra enemiga Francia, el castigo arcangélico de Adán: la expulsión del paraíso patrio. Ni con unos ni con otros. ¡Quién sabe si algún día su humildad, o nuestra piedad, le aliviarán del fuego que debe consumir sus entrañas en pecado!». ⁸³

En conclusión, la valoración falangista sobre Ortega fue ambivalente: por un lado se le reconocía el acierto en el diagnóstico y su función de «vidente» (Giménez Caballero⁸⁴) al otear el camino; por otro, se le reprochaba incoherencia por no ponerse al frente, por amagar y decepcionar, por arrancar y frenar al instante:

Precisamente, para que un pueblo no se diluya en lo amorfo –para que no se desvertebre–, la masa tiene que seguir a sus jefes como a profetas. Esta compenetración de la masa con sus jefes se logra por proceso semejante al amor. De ahí la imponente gravedad del instante

en que se acepta una misión de capitania. Con sólo asumirla se contrae el ingente compromiso ineludible de revelar a un pueblo –incapaz de encontrarlo por sí en cuanto masa– su auténtico destino. (Primo de Rivera).⁸⁵

6. Conclusiones

El pensamiento orteguiano es poliédrico, por lo que resulta difícil encasillarle en una única posición. En lo que respecta a nuestro trabajo, hemos tratado de comprender qué provocó que los falangistas se fijaran en su pensamiento. Sobre la *anomalía falangista-orteguiana* suele haber tres posturas: a) afirmar que los falangistas no leyeron bien o no comprendieron a Ortega; b) obviar el tema como algo accidental; c) imputar a Ortega la paternidad intelectual de la Falange. En el primer caso se subestima la talla intelectual de los principales dirigentes falangistas con la intención de sobreproteger a Ortega. Nuestro filósofo es un símbolo de la tradición moderna, liberal y culta española, tan necesario como la mitología que rodea la Transición o la monarquía el 23-F, y como tal se le protege; el segundo es muy propio de la historia reciente española, silenciar lo incómodo cuando no coincide con las versiones oficiales; la tercera es una enmienda a la totalidad del pensamiento orteguiano, un intento de descalificarle a través de uno de sus vástagos, bajo un paradigma en el que todo es blanco o negro.

Estimo que en este trabajo hemos mostrado una cuarta posibilidad, y es que parte del pensamiento orteguiano sim-

plemente era compatible con parte del pensamiento falangista. El fascismo español fue un movimiento sin bases sólidas, sin trayectoria histórica, sin pensadores relevantes en el pasado y movido al albur de los acontecimientos. Nuestra posición es sencilla, y es que de la misma manera en que el falangismo absorbió ideas del catolicismo y del anarquismo, también lo hizo del orteguismo. Una de las aristas de Ortega representaba el conservadurismo antropológico y político, y esta veta fue aprovechada por los falangistas, desechando otras líneas, como el liberalismo político, el raciovitalismo, el relativismo, etc., que no eran compatibles con sus pretensiones. Con otras corrientes de pensamiento ocurrió igual: mimetizaron parte del discurso anarquista y socialista, pero desecharon lo incompatible, desde la abolición de la propiedad privada hasta el ateísmo; del catolicismo absorbieron todo aquello que pudiera legitimar una nueva campaña de colonización-evangelización planetaria, la trascendencia, la espiritualidad, la providencia, la misión, así como su capacidad para cohesionar la sociedad y sublimar los conflictos sociales, desechando las tesis cristianas que pudieran ser incompatibles con el fascismo. El modelo socioeconómico y político orteguiano (hombre masa-élite-vertebración del país-capitalistas y obreros unidos en una empresa común) era compatible con el falangismo de la misma manera en que lo fue la idea de un Jesucristo enviado por Dios para redimir a los seres humanos o la afirmación de que la tierra era para quien la trabajara. El falangismo y el fascismo español se nutrieron, a falta

de tiempo, trayectoria, militantes y pensadores, de retazos tomados de otras corrientes de pensamiento, exacerbándolas, sacándolas de contexto, tergiversándolas o copiándolas literalmente, según el caso. En definitiva el falangismo fue un híbrido, una ideología sin bases sólidas destinada a ser instrumentalizada dadas sus carencias y contradicciones, como así ocurrió cuando fue fagocitada por el nacionalcatolicismo.

Los falangistas se sintieron inspirados fundamentalmente por las ideas orteguianas de carácter socioeconómico, lo que resulta una paradoja, ya que Ortega no se distinguió precisamente por el análisis riguroso de esas cuestiones. Las tesis orteguianas que asumieron los falangistas se podrían resumir en las siguientes afirmaciones: a) el país está invertebrado; b) los países necesitan una minoría, una élite, una aristocracia que se ponga al frente⁸⁶; c) la inmensa mayoría de la población pertenece a la clase del «hombre masa», una clase caracterizada por su resentimiento y odio a lo excelso, así como por su incapacidad para dirigirse a sí misma; d) la forma de vertebrar al país es que la élite se ponga al frente y cree una «empresa en común»; e) esa «empresa en común» permitirá superar los conflictos de clases sociales y aunar a obreros y capitalistas en la búsqueda de un proyecto nacional; f) España debía ser un país de trabajadores en el que todos estén sindicados; g) el capitalismo debía ser reformado, pero no demolido; e) debe haber un Estado fuerte que organice y centralice la economía, superando tanto el colectivismo comunista como el libre mercado capitalista.

A estas tesis orteguianas, los falangistas, y en general el fascismo español, añadieron otras de su propia cosecha pero que estaban íntimamente vinculadas: a) el modelo liberal está caduco; b) los liberales debían unirse a la Falange para evitar que el régimen parlamentario derivara en una revolución comunista; c) la clase obrera debe mejorar sus condiciones de vida, pero no a costa de la burguesía nacional, sino de la clase obrera de otros países; d) la «empresa en común» que aúne a capitalistas y obreros es el Imperio.

La imbricación entre el primer grupo de ideas y el segundo es lo que llevó a los falangistas a la creencia de que el fascismo era la ideología que satisfaría el diagnóstico y el tratamiento impuesto por Ortega, de ahí la sorpresa, decepción, e incluso resentimiento, con que se recibió su negativa a ponerse al frente. A imitación del proyecto italiano y alemán esperaban superar el liberalismo y el comunismo a través de una ideología nueva, tan inconcreta como difusa, pero que vertebrara a España alrededor de una élite y de un proyecto en común. Por eso el fascismo español se vio obligado a continuar adelante sin que su «strong father» (Giménez Caballero⁸⁷) le reconociera el mérito.

Si un grupo de observadores neutrales, con su mente en blanco al estilo de los legisladores de Rawls, tuvieran que calificar una ideología que propusiera la expropiación de los terratenientes sin indemnización, la nacionalización de la banca y de los servicios públicos, la mejora de las condiciones de vida de la clase obrera, que calificara de zánga-

nos y señoritos a los grandes propietarios, que empleara expresiones como revolución, justicia, pan, etc., y que pidiera un Estado fuerte, ese grupo de observadores, cubiertos bajo el manto de la ignorancia sobre los autores de dichas propuestas, tendría serias dificultades para situar en la derecha al falangismo español. El respeto, admiración, y hasta intento de captación, de los falangistas hacia Indalecio Prieto hay que verlo en este contexto de simetría en bastantes puntos entre el discurso socialista y el de Falange.⁸⁸ Examinar la naturaleza del fascismo (forma de socialismo, Popper,⁸⁹ por todos; derivación del capitalismo, Lukacs⁹⁰, por todos) excede a estas páginas, pero es obvio que el problema es demasiado complejo como para simplificar en demasía. En nuestro caso, tanto Ortega como los falangistas muestran las contradicciones de las adscripciones ideológicas típicas.

El pensamiento orteguiano puede ser calificado en general de liberal, pero hay numerosas sombras en esta calificación; a su vez, el falangismo puede ser calificado de extrema derecha, pero también nos encontramos con numerosas lagunas en esta adscripción. El «capitalismo de Estado», propuesto por Ortega y reproducido por los falangistas, es un modelo sociopolítico que está tan alejado del marxismo como lo pueda estar del liberalismo. Para Ortega resolvería la lucha de clases manteniendo en lo esencial los privilegios de su clase; para el falangismo resolvería la lucha de clases sustituyéndola por la de naciones. En ambos casos se aspiraba a mejorar las condiciones de vida de la clase obrera mediante políticas de pleno empleo,

salario digno, sindicación obligatoria y estatalización de los grandes sectores económicos. Discutir si el «capitalismo de Estado» es de izquierdas (socialismo liberal, Ortega) o de derechas (Estado nacional, falangistas) presupone que tenemos claro cuál es el contenido de cada taxón, algo que a estas alturas dudamos.

Otra cuestión era la coherencia del falangismo, es decir, las posibilidades o la voluntad de llevar a cabo realmente su programa. Sus contradicciones (ultracatólicos a la vez que anticlericales; anticapitalistas a la vez que antimarxistas; revolucionarios a la vez que señoritos; poetas a la vez que violentos) llevaron a la postre a que el franquismo desmantelara al falangismo, y a que exfalangistas como Laín Entralgo calificaran a posteriori el discurso izquierdista de la falange como una impostura (*Descargo de conciencia*⁹¹). La contradicción más sublime era considerar que el modelo liberal había caducado a la vez que instaban a los liberales a unirse a ellos con objeto de evitar la deriva marxista de la clase obrera.⁹² Esta esquizofrenia probablemente les permitió apoyarse en un orteguismo sin Ortega.

El falangismo aspiraba a superar la lucha de clases, pero sobre todo a evitar que la clase obrera cayera en el comunismo. Para ello, había que mejorar sus condiciones de vida y a la vez vincularles en una tarea en común, en un proyecto compartido con los capitalistas. En el fondo hay un paternalismo hacia la clase obrera y una ingenuidad en el análisis de las relaciones causales cuya raíz ya estaba en Ortega. Se trataba de su-

perar los conflictos sociales sublimando las desigualdades. La clase obrera no debía ser el «ejército de reserva marxista», sino una legión de hombres masa que debía ser dirigida en aras de un proyecto nacional, sustentado por la inmovilidad en la jerarquía social.

Por supuesto Ortega estaba lejos de la idea de imperio o de conflicto externo, y en eso se diferencia sustancialmente del fascismo. Pero Ortega representa también las contradicciones del liberalismo de la época. Se pretendía una modernización pero sin cambios estructurales y sin reformas sustanciales («¡Cuando se piensa en lo que, a estas fechas, podían haber conseguido los obreros de los capitalistas, sin necesidad de que estos se sintiesen atropellados, al contrario, con su anuencia y positiva colaboración, no sabe uno cómo contener la indignación»⁹³ [...] los terratenientes andaluces han sido injustamente tratados [...] En nuestro tiempo, servir un hombre a otro es una operación inferior, en cierta manera denigrante. Se comprende que así sea, porque en nuestro tiempo reina la fábula convenida de que todos somos iguales» Ortega⁹⁴). Ortega estaba más cercano del paternalismo ilustrado que del neoliberalismo o de los primeros esbozos del Estado social. Su modelo económico («economía organizada») no tiene desde luego nada que ver con el liberalismo, pero tampoco con los orígenes del Estado del Bienestar. Si a esta limitación de los liberales le unimos las ideas de Ortega sobre la jerarquía social, el desdén con el que trató a la plebe, su elitismo, etc., no es de extrañar que los falangistas acogieran sus ideas. Los fascistas españoles trataron de lle-

nar de contenido ese proyecto que Ortega dejaba en el limbo. Por eso no terminaban de aceptar que Ortega no les siguiese, ya que no comprendían qué diferencia había entre el elitismo orteguiano, su idea de la superación de la lucha de clases a través de una empresa en común nacional, y las tesis del falangismo.

En conclusión, con objeto de evitar la deriva marxista proletaria los falangistas trataron de captar a los obreros con un discurso barnizado de izquierdismo. La alternativa al capitalismo no era la socialdemocracia, demasiado burguesa, ni el marxismo, demasiado bárbaro, sino el «capitalismo de Estado» orteguiano. Para ganarse a la clase obrera había que crear una «tarea en común», y dicha empresa era el Imperio, la lucha de conquista, una nueva evangelización, («Significa, desde luego, una grata hegemonía, una gloriosa sensación de poder que beneficia y encumbra ante los demás a la raza que lo ejerce» Onésimo Redondo⁹⁵). Por eso Giménez Caballero era menos cínico que Primo de Rivera: el español de clase baja se sentirá unido a su explotador si observa que puede mejorar su situación a costa de la gente de otro país. De ahí que le prohibieran hablar en público⁹⁶. Se trataba de encauzar el resentimiento de clase y sustituirlo por el espíritu colonial («Es como la aspiración a ser millonarios que, sin duda, aguijonea a diario a todo el que tras de esa aspiración se redime económicamente con su trabajo» Onésimo Redondo⁹⁷). El obrero se conformará con su migaja siempre y cuando ésta sea más grande, *deslegitimando* de esta forma la lucha de clases o, en lenguaje

orteguiano, *la rebelión de las masas* («suprimir con la justicia social el pretexto o la incompleta justificación de la rebeldía de las masas» Onésimo Redondo⁹⁸). Ortega sólo propuso las dos primeras premisas: una aristocracia y una plebe configurada como algo natural e inmutable, y la idea de una tarea en común, una empresa nacional que aunara esfuerzos a la misma vez que preservara las jerarquías. El falangismo continuó añadiendo premisas, para concluir que el espejismo de un proyecto en común legitimaba y justificaba el presente.

Notas

¹ GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, «Ortega y Gasset ante las derechas españolas», en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), núm. 133, julio-septiembre (2006), pág. 111.

² ORTEGA Y GASSET, «Algunos puntos esenciales del programa de la Agrupación al Servicio de la República e indicaciones sobre nuestra organización y propaganda», en OO.CC., XI, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pág. 140.

³ GIMÉNEZ CABALLERO, *Genio de España*, Barcelona, Planeta, 1992, pág. 72.

⁴ «Ortega apercibió desde su miradero la nueva valoración del mundo europeo que se avecinaba; militarismo contra pacifismo; jerarquía contra democracia; estado fuerte contra liberalismo; huestes ejemplares (milicias imperiales) contra ejércitos industrializados; amor al peligro frente a espíritu industrial; política internacional y ecuménica frente a nacionalismos de política interior; vuelta a primacías medievales frente a insistencia en valores individualísticos, humanistas. Y sobre todo capitales máximos, responsables y cesáreos [...]» GIMÉNEZ CABALLERO, *Genio de España*, pág. 72.

⁵ PRIMO DE RIVERA, José Antonio, OO.CC., Dirección General de Propaganda, Madrid, 1950, pág. 34.

⁶ «Frente a las economías privadas, burguesas, colocamos una economía sistemática, de Estado, enderezada a fines nacionales [...] Don José Ortega y Gasset, aunque para nosotros sea algo sospechoso de pacto con las ideas antiguas, ha escrito últimamente unos párrafos magníficos, donde vibra de verdad el espíritu que anida nuestras campañas» LEDESMA RAMOS, Ramiro, *La Conquista del Estado*, OO.CC. III, Fundación Ramiro Ledesma-Ramos, Madrid-Barcelona, 2004, pág. 230.

⁷ «Por eso es divinizar al Estado lo contrario de lo que nosotros queremos. Nosotros queremos que el Estado sea siempre instrumento al servicio de un destino histórico, al servicio de una misión histórica de unidad: encontramos que el Estado se porta bien si cree en ese total destino histórico, si considera al pueblo como una integridad de aspiraciones, y por eso nosotros no somos partidarios ni de la dictadura de izquierdas ni de la de derechas, ni siquiera de las derechas y las izquierdas, porque entendemos que un pueblo es eso: una integridad de destino, de esfuerzo, de sacrificio y de lucha, que ha de mirarse entera y que entera avanza en la Historia y entera ha de servirse.» PRIMO DE RIVERA, José Antonio, OO.CC., pág. 180.

⁸ «Frente al desdeñoso, «¿Libertad, para qué?», de Lenin, nosotros comenzamos por afirmar la libertad del individuo, por reconocer al individuo. Nosotros, tachados de defender un panteísmo estatal, empezamos por aceptar la realidad del individuo libre, portador de valores eternos.» PRIMO DE RIVERA, José Antonio, OO.CC., pág. 365.

⁹ El sexto punto de las normas programáticas de la Falange (noviembre de 1934) establecía lo siguiente: «Nuestro Estado será un instrumento totalitario al servicio de la integridad patria. Todos los españoles participarán en él a través de su función familiar, municipal y sindical. Nadie participará en él a través de los partidos políticos. Se abolirá implacablemente el sistema de los partidos políticos con todas sus consecuencias: su-

fragio inorgánico, representación por bandos en lucha y Parlamento del tipo conocido». PRIMO DE RIVERA, J.A., OO.CC., pág. 338.

¹⁰ En su magnífico artículo sobre el totalitarismo, Fuentes resalta la rapidez con que Ledesma Ramos y Primo de Rivera acogieron el término para su ideología, subrayando las diferencias con la derecha, como por ejemplo con Gil Robles. Sin embargo, estimo que el mismo motivo que explicaba que la derecha no acogiera ese término («Y es que, como el católico italiano Luigi Sturzo, cuya obra era muy conocida en España, Gil Robles rechazaba un concepto que llevaba implícita una ilegítima sacralización del Estado —el «Estado panteísta» del que hablaba Sturzo—, convertido en poder supremo e incontestable en todos los ámbitos de la vida.»), también explica que los falangistas sólo lo aceptaran formalmente, más por imitación que por interiorización. El falangismo, al igual que la CEDA, era católico, y el peso de la Iglesia Católica impide, al menos ideológicamente, un panteísmo estatal.» FUENTES, Juan Francisco, «Totalitarismo: origen y evolución de un concepto clave», *Revista de Estudios Políticos (nuevo época)*, núm. 134, Madrid, diciembre (2006), págs. 195-218.

¹¹ «Afirmamos la libertad primera de España de abolir el imperio de la doctrina liberal-constitucional francesa y organizar, por tanto, los poderes públicos y las libertades del individuo, la familia, el municipio y las asociaciones privadas como convenga al pueblo español, según su experiencia histórica, su cultura propia y sus necesidades y circunstancias [...] La *verdad moral*, que es la primera interesante desde el punto de vista político, existe. A ella nos debemos; es la raíz de nuestra civilización, y debe dedicarse la vida y el entusiasmo de las generaciones jóvenes a defenderla: es el cristianismo [...] La verdad que pudiéramos llamar *social*, en un amplio sentido, existe también. Se deriva de la ley moral y de la experiencia histórica de las generaciones que engendraron la Patria. Esta, la Patria, su cultura nacional y cristiana, nos proporciona las bases primeras para realizar la justicia social deseable: «el dar a cada uno lo suyo» [...] el individuo,

como la familia, tiene derechos naturales, no frente al Estado, pero sí ante el Poder del Estado.» ONÉSIMO REDONDO, «Teoría constitucional», *Igualdad*, núm. 21, 3 de abril de 1933, OO.CC., pág. 373; *Igualdad*, núm. 22, 10 de abril de 1933, OO.CC. II, pag. 377; «Teoría constitucional», *Igualdad*, núm. 26, 15 de mayo de 1933, OO.CC. II, pág. 390.

¹² Así lo contaba Giménez Caballero, «Yo encontré la fórmula ideal de la que surgiría el Falangismo viendo por 1929 en mi barrio de Delicias su Ateneo Libertario o anarco-sindicalista, con su bandera roja y negra, proponiendo «nacionalizarla» con el Yugo y las Flechas, el Haz o Fascio de los Reyes Católicos. Mi propuesta tenía profundas motivaciones, que expresé en mi *Genio de España* (1932): «Piénsese que la fórmula anarco-sindicalista es el refugio más auténtico que ha tomado el «catolicismo popular» en España. Esa enorme contradicción de ser «anárquicos» de una parte y «sindicalistas» de otra parte indica al más ciego la fórmula sustancial del genio popular español: individualista y autoritario» GIMÉNEZ CABALLERO, *Memoorias de un dictador*, Planeta, Barcelona, 1979, pág. 84.

¹³ «El anarquismo es indefendible, porque, siendo la afirmación absoluta del individuo, al postular su bondad o conveniencia ya se hace referencia a cierto orden de cosas, el que establece la noción de lo bueno, de lo conveniente, que es lo que se negaba. El anarquismo es como el silencio: en cuanto se habla de él se le niega» PRIMO DE RIVERA, J.A., OO.CC., pág. 367.

¹⁴ «Ledesma consideraba a la CNT como «la palanca subversiva más eficaz» para la conquista del poder, canalizando los «valores de rebeldía de la raza» contra el capitalismo y el internacionalismo marxista. La estrategia subversiva que fue tejiendo y destejiendo a lo largo de su vida política consistía en un acoso al régimen republicano por sus dos flancos: a la izquierda, mediante la paulatina «politización» del sindicalismo cenetista en un sentido nacional, rechazando toda veleidad anarquizante; por la derecha, a través de la captación de ciertos sectores de la clase media gracias a una eficaz campaña

propagandística que incidiera en dos aspectos movilizadores clave. [...] los intentos de infiltración en la CNT a través de unos «Grupos de Oposición Nacional-Sindicalista» arrojaron un resultado descorazonador. El proselitismo en el campo no ofreció mejor cariz» GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo, «Camisas de fuerza: fascismo y paramilitarización», en *Historia Contemporánea*, 11, págs. 55-81.

¹⁵ «No el himno de Riego, sino la excelente música que se contenía, sobre todo, en aquel memorable manifiesto de Ortega y Gasset, Marañón y Ayala. Aquel manifiesto, que estaba escrito en la mejor prosa de estos maestros de la prosa, hablaba de poner proa a toda máquina hacia nuevos rumbos, de unirnos a todos en una empresa nueva, transparente y envidiable». PRIMO DE RIVERA, José Antonio, *Juicio sobre la Dictadura y necesidad de la revolución nacional*. 6 de junio de 1934. OO.CC., pág. 206.

¹⁶ ORTEGA Y GASSET. *Circular de la Agrupación al Servicio de la República*. OO.CC., XI. pág. 426; *Comentario a mi propio texto*, Crisol, 31-7-1931, OO.CC., XI. pág. 250.

¹⁷ «Es sabido que los caudillos de las revoluciones son obreros espléndidamente retribuidos o intelectuales de la clase media, como Trotsky. Frente a ellos se encuentra ese tipo semizoológico que el insigne Ortega y Gasset ha descrito como sólo él sabe hacerlo en España. Renunciar a lo superfluo sería para este diablete algo muy doloroso. [...] Porque la tarea que impone al mundo presente es la misma que su tiempo impuso a Séneca o a Loyola y que les hizo concebir la vida como milicia. Y esta es la misión eterna de España. AGUADO, Emiliano. Revista *La Patria Libre*, número siete.

¹⁸ «Patria y justicia para un pueblo sufrido. Nación y trabajo, dijo más tarde Ortega y Gasset» PRIMO DE RIVERA, J. Antonio, «Juventudes a la intemperie», *Arriba*, núm. 18, 7 de noviembre de 1935, en OO.CC., pág. 446.

¹⁹ «Nadie puede reprocharnos de estrechez ante el problema catalán. En estas columnas antes que en ningún sitio, y fuera de aquí, por los más autorizados de los nuestros, se ha formulado la tesis de España como

unidad de destino. Es decir, aquí no concebimos cicateramente a España como entidad física, como conjunto de atributos nativos (tierra, lengua, raza) en pugna vidriosa con cada hecho nativo local. Lo que sostenemos aquí es que nada de eso puede justificar un nacionalismo, porque la nación no es una entidad física individualizada por sus accidentes orográficos, étnicos o lingüísticos, sino *una entidad histórica, diferenciada de las demás en lo universal por una propia unidad de destino*. España es la portadora de la *unidad de destino*, y no ninguno de los pueblos que la integran. España es, pues, la nación, y no ninguno de los pueblos que la integran. Cuando esos pueblos se reunieron, hallaron en lo universal la justificación histórica de su propia existencia. Por eso España, el conjunto, fue la nación.» PRIMO DE RIVERA, J.A., *España es irrevocable. La unidad de destino*, OO.CC., pág. 411.

²⁰ «¿Pesimismo? No, de nosotros depende. De todos nosotros. Contra la anti España roja, sólo una gran empresa nacional puede vigorizarnos y unirnos. Una empresa nacional de todos los españoles. Si no la hallamos - ¡que sí la hallaremos!; nosotros ya sabemos cuál es- nos veremos todos perdidos. Incluso Azaña, que pasará al recuerdo de nuestros hijos con la maldición de quien destruyó dos ocasiones culminantes.» PRIMO DE RIVERA, «El resentimiento en la política», *Arriba*, núm. 17, 31 de octubre de 1935, en OO.CC., pág. 399

²¹ PRIMO DE RIVERA, «FE EN LA EMPRESA EN COMÚN». Discurso pronunciado en Cáceres el 4 de febrero de 1934, OO.CC., pág. 95.

²² PRIMO DE RIVERA, J.A., «Puntos iniciales (normas programáticas de la falange)», OO.CC., pág. 345.

²³ «[...] Porque es innegable que un día fue el intelecto europeo socialista. Ese día pasó; hoy ya es tarde: el intelecto ya no es hoy simplemente socialista. Es socialista y algunas cosas más. Ahora bien: el partido no puede, por ahora, aceptar a quien no reduzca su interpretación histórica y política del mundo al socialismo. He aquí por qué gentes que somos también socialistas no podemos per-

tener a ese partido. [...] Mi ineptitud para el socialismo militante procede de que entendemos esa palabra de distintas maneras. Y mi crítica del socialismo español se reduce a mostrar que los conceptos de Marx solicitan otro régimen político del que sigue. [...] La palabra «nacional» suena ligeramente a nacionalismo. Esto basta para que se tuerza el gesto al escucharla. Sin embargo, ¡cuán poco tiene que ver! Nacionalismo es un concepto agresivo: el nacionalista piensa no tanto en su nación como en las ajenas, no tanto para su nación como contra las otras naciones. El nacional, por el contrario, se preocupa sólo de una labor constructora dentro del ámbito político en que vive. [...] El marxismo conduce fatalmente a esta fórmula: la táctica de puro internacionalismo, es decir, de pura lucha de clases, tiene que estar en razón directa de la potencia económica y moral de las naciones; o lo que es lo mismo: los partidos socialistas tienen que ser tanto más nacionales cuanto menos construidas estén sus respectivas naciones. [...] El día que los obreros españoles abandonaran las palabras abstractas y reconocieran que padecen, no solo como propietarios, sino como españoles, harían del partido socialista el partido más fuerte de España. De paso harían España. Esto sería la nacionalización del socialismo; quiero decir, el socialismo concreto frente a un socialismo abstracto que sólo es eficaz cuando se confunde con los confusos movimientos radicales. Porque todas las gentes de Europa van hacia una internacional bienaventuranza; pero cada cual ha de echar a andar sobre el pie y desde el sitio en que le coja. Lo internacional no excluye lo nacional, lo incluye.» ORTEGA Y GASSET, «El imparcial, 6 de octubre de 1912», OO.CC., X, pág. 206.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, «Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes el día 30 de julio de 1931», Diario de Sesiones, 12, T.I, Legislatura 31 a 33, págs. 244-247", OO.CC. XI, pág. 353.

²⁵ «He aquí esas dos palancas: una, la idea nacional, la Patria como empresa histórica y como garantía de existencia histórica de todos los españoles; otra, la idea social, la eco-

nomía socialista, como garantía del pan y del bienestar económico de todo el pueblo», LEDESMA RAMOS, Ramiro, «Discurso a las juventudes de España», OO.CC. IV, pág. 15

²⁶ «La Patria es una unidad total, en la que se integran todos los individuos y todas las clases; la Patria no puede estar en manos de la clase más fuerte ni del partido mejor organizado. La Patria es una síntesis trascendente, una síntesis indivisible, con fines propios que cumplir; y nosotros lo que queremos es que el movimiento de este día, y el Estado que cree, sea el instrumento eficaz, autoritario, al servicio de una unidad indiscutible, de esa unidad permanente, de esa unidad irrevocable que se llama Patria. [...] España puede tener un Estado fuerte, porque es, en sí misma, una unidad de destino en lo universal [...]» PRIMO DE RIVERA, José Antonio. «Discurso de la fundación de falange española.» Discurso presentado en el teatro de la Comedia de Madrid, el día 29 de octubre de 1933. OO.CC., pág. 20; «España y la barbarie», Conferencia pronunciada en el teatro Calderón de Valladolid, el día 3 de marzo de 1935, pág. 34; y «Ante una encrucijada en la historia política y económica del mundo.» Conferencia pronunciada en el Círculo Mercantil, de Madrid, el día 9 de abril de 1935, pág. 51.

²⁷ «Que la empresa nacional resuelve en unidad la dispersión clasista apenas necesita comentario: ahí está el ejemplo de la Alemania nacionalsocialista; la cual, no obstante exigir cuantiosos sacrificios a sus hombres, ha conseguido vencer la lucha social en forma hasta ahora insuperada, sosteniendo y mejorando una justicia social, de un lado, y creando por otro una apasionante empresa nacional [...] La creencia en que España podía ser efectivamente gobernada según este modo de concebir su entidad histórico [...] hemos creído en la posibilidad de una España clara y ejemplar, capaz de pronunciar palabras valiosas para todos los hombres» LAÍN ENTRALGO, *Los valores morales del nacionalsindicalismo*, pág. 32, y *España como problema*, pág. 671.

²⁸ PRIMO DE RIVERA, J.A., «Ante una encrucijada en la historia política y económica

del mundo», Conferencia pronunciada en el Círculo Mercantil, de Madrid, el día 9 de abril de 1935, OO.CC., pág. 51

²⁹ «Patria y justicia para un pueblo sufrido. Nación y trabajo, dijo más tarde Ortega y Gasset» PRIMO DE RIVERA, J. Antonio, «Juventudes a la intemperie», *Arriba*, núm. 18, 7 de noviembre de 1935, en OO.CC., pág. 446.

³⁰ PRIMO DE RIVERA, «La falange ante las elecciones de 1936», Discurso pronunciado en el Cinema Europa, de Madrid, el día 2 de febrero de 1936, OO.CC., pág. 84

³¹ PRIMO DE RIVERA, «Discurso de proclamación de falange española de las J.O.N.S.», OO.CC., pág. 28.

³² «Necesitamos dos cosas: una nación y una justicia social. No tendremos nación mientras cada uno de nosotros se considere portador de un interés distinto; de un interés de grupo o de bandera» PRIMO DE RIVERA, J.A., «NACIÓN Y JUSTICIA SOCIAL (Luz nueva en España)», en OO.CC., pág. 363.

³³ «La Constitución debe exigir que todo español posea junto a su cédula de vecino su cédula de trabajador. El que tiene capital es preciso que demuestre que se ocupa en hacer rendir a su capital. Esto obliga a formular un Estatuto general del trabajo en el que se determinen y precisen sus diferentes formas y correspondencias. [...] Esta sindicación de todos [...] facilitará superlativamente todo lo demás que es preciso hacer para la transformación social de la colectividad española. Esta transformación social es, a la postre, sin duda una transformación económica, una reforma de la estructura capitalista aún vigente. [...] Obreros españoles, os engañan los que no os dicen que la primera condición para que la economía sea socializada y para que podáis vivir mejor es que se aumente el volumen de la riqueza española. Esto es lo que tenéis que pedir enérgicamente: que el Estado tome el gobernalle de la producción y aprovechando todos los medios, incluso al propio capitalismo, logre agigantar las dimensiones de nuestra economía. Solo en la medida en que esto se haga, sabedlo obreros españoles, será posible la socialización. Por eso, yo propongo un régimen que pueda llamarse de la Economía

organizada – es decir, que en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de la producción intervenga en ella el Estado, sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al empresario, antes bien, embarcándolo animosamente en la gran obra colectiva. [...] A una labor como esta seriamente planeada los capitalistas no ofrecerían resistencia – al contrario, por vez primera y precisamente bajo un Estado socializador se sentirían dirigidos por una gobernación seria y alentadora.», ORTEGA Y GASSET, Discurso en el Teatro Campoamor. Oviedo, 10 de abril de 1932. Publicado en *El Sol*, 11 de abril de 1932. OO.CC., XI, pág. 442.

³⁴ Hay que contextualizar adecuadamente esta idea. Como dice Samper sobre la generación de 1914, Ortega pertenece a una generación de liberales «intervencionistas» en lo económico, «Son liberales en cuanto a su talento, heredado en muchos casos, adquirido en otros, pero económicamente, tal vez por influencia costista, defienden un intervencionismo estatal. Aunque no les faltan guiños al socialismo lo descartan por considerarlo excesivamente dogmático. El intervencionismo económico que defienden está sustentado por la idea básica de que todo debe estar supeditado al bien de la nación. Son reformistas porque consideran que el cambio, que debe ser radical en todos los ámbitos de la sociedad, no puede ser sustentado ni debe ser instaurado de forma violenta. Son demócratas en el sentido amplio de la palabra, y a la vez que pretenden un sistema político representativo y con ampliación del sufragio, consideran que el paso previo para conseguirlo es la educación política de la sociedad que haga que se eliminen todos los condicionantes que la escasa formación hace que repercutan en las escalas de la sociedad menos cultas.» PFLÜGER SAMPER, Juan Ernesto, «La generación política de 1914», en *Revista de Estudios Políticos*, (Nueva Época), núm. 112. Abril-Junio 2001.

³⁵ Así, Ledesma Ramos decía, refiriéndose a los sindicatos de clase, que pedían la nacionalización de determinados servicios, pero que «nadie en su seno les ha planteado la

imperiosidad de nacionalizarse los mismos sindicatos, es decir, de situar su lucha y su carácter en un plano nacional de servicio a España y a su economía» LEDESMA RAMOS, Ramiro, «Hacia el sindicalismo nacional de las JONS», *JONS*, I, 6, noviembre de 1933, págs. 241-246, OO.CC., III, pág. 409

³⁶ «El título general de la reforma que propugnamos es la organización de España en un pueblo de trabajadores. Hay que preparar la pronta posibilidad de que la ciudadanía política de cada español implique ineludiblemente su condición de trabajador. Esto obliga a formular un Estatuto general del trabajo en que se determinen y precisen sus diferentes formas y correspondencias. Este Estatuto tenderá a crear la sindicación forzosa de todos los españoles de ambos sexos.» ORTEGA Y GASSET, «Algunos puntos esenciales del programa de la Agrupación al Servicio de la República e indicaciones sobre nuestra organización y propaganda», en OO.CC., XI, pág. 140.

³⁷ «[...] Anteayer subrayábamos nuestras coincidencias principales con el movimiento obrero [...] Hoy nos toca insistir sobre sus posiciones retrógradas [...] Rusia, pueblo naciente, puede permitirse el lujo de soportar dictaduras; pero nosotros somos demasiado viejos para tolerar semejante cosa. Vamos, por el contrario, a todo el socialismo con toda la libertad por medio de toda la democracia. Entre tanto, nos opondremos desde nuestro rincón a la rusificación de Europa. De modo que nuestra política sobre este punto puede resumirse en los varios sentidos de esta expresión: contra sindicalismo, libertad.» ORTEGA Y GASSET, «Discrepancias radicales», *El Sol*, 2 de noviembre de 1919, publicado sin firma, OO.CC., pág. 596.

³⁸ «[...] Se procurará sobre todo crear núcleos de obreros. La aspiración de nuestra Agrupación es fundir los intelectuales y los obreros. [...] creemos que la economía organizada recomienda un gran lanzamiento de la nación a grandes empresas financieras de orden tanto estatal como privado. [...] No creemos que en el mundo se hagan grandes ilusiones ya los capitalistas, pero tienen derecho por lo mismo a que el margen de

actuación que se les deje sea clara y seriamente definido. A nuestro juicio, esta es la condición para que, a un tiempo, aumente la riqueza pública y la economía se vaya transformando en capitalismo de Estado, es decir, quede socializado. Nos parece, pues, estúpido asustar a los capitalistas. Cuando hay que lograr, por el contrario, de buen grado y por su propia inclinación conduzcan ellos la economía a su nueva forma de socialización.» ORTEGA Y GASSET, «Algunos puntos esenciales del programa de la Agrupación al Servicio de la República e indicaciones sobre nuestra organización y propaganda», en OO.CC., XI, págs. 140 y 141.

³⁹ «Por eso yo propongo un régimen que puede llamarse de la «Economía Organizada»; es decir, que en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de la producción, sea planeado por el Estado mismo, como si la nación fuera una única y gigante empresa. Todo ello sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al empresario particular; antes bien, embarcándole animosamente, interesándole en el gran negocio colectivo. [...] Vayamos a una economía organizada –más allá del capitalismo y socialismo– en que las grandes líneas del proceso económico sean reguladas por el Estado a fin de que dentro de ellas pueda aprovecharse el esfuerzo insustituible de la empresa privada. Con el obrero y con el capital como órganos de la Nación. Frente al capital y frente al obrero en su egoísmo separatista» ORTEGA Y GASSET, «Discurso en León. Texto de una conferencia en el Teatro Principal de León el día 26 de junio de 1931», OO.CC., XI, pág. 310; y Circular de la Agrupación al Servicio de la República, OO.CC., XI, pág. 428.

⁴⁰ PRIMO DE RIVERA, J.A., «Ante una encrucijada en la historia política y económica del mundo», Conferencia pronunciada en el Círculo Mercantil, de Madrid, el día 9 de abril de 1935, OO.CC. pág. 54.

⁴¹ ORTEGA Y GASSET, «La fiesta del trabajo», *España*, 30 de abril de 1915, OO.CC. X, pág. 309.

⁴² «El derecho al producto íntegro que pide vuestro partido no es sino un medio para que

conquistéis otro derecho: el derecho a la cultura integral humana. [...] El socialismo de Marx es, como veis, solo el medio para conquistar el socialismo cultural. La socialización de los instrumentos de producción es el medio para socializar la ciencia, la virtud. La cultura viene a sustituir la idea mitológica de Dios en su función de socializador. Es tal la conexión indisoluble entre socialismo y cultura que la fuerza de aquel depende de la cultura de cada pueblo. Y los clericales son los representantes de la incultura, los que pretenden oponer al nuevo poder espiritual aquel viejo poder impotente. Aparte de su misión general humana e internacional tiene el socialismo en España esta ilustrísima tarea que cumplir: imponer la cultura; es decir, la seriedad científica, la justicia social. El partido socialista tiene que ser el partido europeizador de España [...] Socialización de la cultura, comunidad del trabajo, resurrección de la moral: esto significa para mí la democracia. En una sola voz: socialismo, humanización.» ORTEGA Y GASSET, «La ciencia y la religión como problemas políticos», Conferencia en la Casa del Partido Socialista madrileño el 2 de diciembre de 2009. OO.CC., X, pág. 125; «Dicho de otro modo, *el socialismo, además de socialista, es democrático y es liberal. El Estado que proyecta no permite ninguna dictadura y garantiza la libertad del ciudadano*» OO.CC., X, pág. 583. «[...] La mayor parte de los españoles tiene una idea muy vaga sobre qué sea el sindicalismo. [...] El sindicalismo no es simplemente la sindicación. Es una aspiración política perfectamente definida y toto coelo diversa del socialismo. Con este solo tiene de común el propósito de eliminar al capitalista. Pero mientras el socialismo se hace solidario de todos los principios democráticos y liberales creando un poder público en que todos los ciudadanos intervengan por igual (democracia), y que, a la vez, se imponga a sí mismo límites, garantizando ciertos derechos individuales (liberalismo), el sindicalismo aspira a organizar una sociedad sin poder público, sin Estado. [...] Lo esencial del sindicalismo es, pues, la eliminación del Estado» ORTEGA Y GASSET, OO.CC., X, pág. 385.

⁴³ «Y por último, el Estado liberal vino a depurar la esclavitud económica, a los obreros, con trágico sarcasmo, se les decía: «Sois libres de trabajar en lo que queráis». [...] Y así veríais cómo en los países donde se ha llegado a tener Parlamentos más brillantes e instituciones democráticas más finas, no teníais más que separaros unos cientos de metros de los barrios lujosos para encontraros con tugurios infectos donde vivían hacinados los obreros y sus familias, en un límite de decoro casi inhumano. Y os encontraríais trabajadores de los campos que de sol a sol se doblaban sobre la tierra, abrasadas las costillas, y que ganaban en todo el año, gracias al libre juego de la economía liberal, setenta u ochenta jornales de tres pesetas. [...] ahora se muere un obrero y saben los grandes señores de la industria capitalista que tienen cientos del miles de famélicos esperando a la puerta para sustituirle [...] Vosotros habéis visto, como lo hemos visto nosotros, al hombre trabajando de sol a sol por un plato de gazpacho, y habréis descubierto en los confines de los páramos españoles gentes con ojos iluminados, como en los mejores tiempos, capaces de toda empresa, vivir una vida miserable y dolorosa. La existencia de estas pobres gentes pondría los pelos de punta si la viéramos aplicada a los animales domésticos [...]», PRIMO DE RIVERA, José Antonio. «Discurso de la fundación de falange española», Discurso presentado en el teatro de la Comedia de Madrid, el día 29 de octubre de 1933. OO.CC., pág. 18; y «Discurso sobre la revolución española», Discurso pronunciado en el cine Madrid, de Madrid, el día 19 de mayo de 1935, pág. 5; y «Ante la patria en ruinas». Discurso pronunciado en el teatro Cervantes, de Málaga, el día 21 de julio de 1935, OO.CC., pág. 57.

⁴⁴ PRIMO DE RIVERA, OO.CC., pág. 119.

⁴⁵ PRIMO DE RIVERA, «Discurso sobre la revolución española», Discurso pronunciado en el cine Madrid, de Madrid, el día 19 de mayo de 1935, pág. 58.

⁴⁶ «Más todavía: produce el Estado liberal una desigualdad más profunda: la económica. Puestos, teóricamente, el obrero y el capitalista en la misma situación de libertad para

contratar el trabajo, el obrero acaba por ser esclavizado al capitalista. Claro que éste no obliga a aquél a aceptar por la fuerza unas condiciones de hambre, pero le sitia por hambre: le brinda unas ofertas que en teoría el obrero es libre de rechazar, pero si las rechaza no come, y al cabo tiene que aceptarles.» PRIMO DE RIVERA, J.A., «Los fundamentos del Estado liberal. Orientaciones hacia un nuevo Estado», OO.CC., pág. 381.

⁴⁷ «Por otra parte, el liberalismo es la burla de los infortunados: declara maravillosos derechos: la libertad de pensamiento, la libertad de propaganda, la libertad de trabajo... Pero esos derechos son meros lujos para los favorecidos por la fortuna. A los pobres, en régimen liberal, no se los hará trabajar a palos, pero se los sitia por hambre. El obrero aislado, titular de todos los derechos en el papel, tiene que optar entre morirse de hambre o aceptar las condiciones que le ofrezca el capitalista, por duras que sean. Bajo el régimen liberal se asistió al cruel sarcasmo de hombres y mujeres que trabajaban hasta la extenuación, durante doce horas al día, por un jornal mísero y a quienes, sin embargo, declaraba la ley hombres y mujeres «libres»» PRIMO DE RIVERA, J.A., «Nación y Justicia Social. Luz nueva en España», OO.CC., págs. 363 y 364.

⁴⁸ ONÉSIMO REDONDO, «Fragmentos de las ordenanzas de las Juntas Castellanas de Actuación Hispánica», OO.CC., I, pág. 248.

⁴⁹ ONÉSIMO REDONDO, «La revolución social», (anónimo), *Libertad*, núm. 2, 20 de junio de 1931, OO.CC. I, pág. 27.

⁵⁰ «La socialdemocracia conserva, esencialmente, el capitalismo; pero se dedica a echarle arena en los cojinetes. Esto es un puro desatino.» PRIMO DE RIVERA, José Antonio, «España y la barbarie», Conferencia pronunciada en el teatro Calderón de Valladolid, el día 3 de marzo de 1935, OO.CC., págs. 31 y 33.

⁵¹ LEDESMA RAMOS, Ramiro, *La conquista del Estado*, OO.CC. III, pág. 229.

⁵² «Hay una segunda parte, la que se refiere a lo social, donde el manifiesto de las izquierdas –y esto convendría que los obreros lo

supiesen– se mantiene en los términos del más cicatero conservantismo. Nada que se acerque a la nacionalización de la banca, nada que se acerque al control obrero, nada que sea avance en lo social.» PRIMO DE RIVERA, J.A., «La falange ante las elecciones de 1936», Discurso pronunciado en el Cine-ma Europa, de Madrid, el día 2 de febrero de 1936, OO.CC., pág. 79.

⁵³ «Pero no basta con estas medidas. Hay que llevar a cabo, a fondo, la verdadera revolución nacional agraria. [...] España tiene tierras suficientes para mantener a todos los españoles y a quince más [...] Para esto habrá que sacrificar a unas cuantas familias. No de grandes labradores, sino de capitalistas del campo, de rentistas del campo [...] El pueblo español tiene que vivir. Y no tiene dinero para comprar todas las tierras que necesita. [...] Hay que hacer la reforma agraria revolucionariamente: es decir, imponiendo a los que tienen grandes tierras el sacrificio de entregar a los campesinos la parte que les haga falta. Las reformas agrarias como la que rige ahora, a base de pagar a los dueños el precio entero de sus tierras, son una befa para los labradores. Habrán pasado doscientos años y la reforma agraria estará por hacer.» PRIMO DE RIVERA, J.A., OO.CC., *Arriba*, núm. 18, 7 de noviembre de 1935, OO.CC., pág. 465.

⁵⁴ «Punto 14. Defendemos la tendencia a la nacionalización del servicio de Banca y, mediante las corporaciones, a la de los grandes servicios públicos» PRIMO DE RIVERA, «Principios programáticos de la Falange», OO.CC., pág. 340.

⁵⁵ «Expone que Falange quiere desarticular el régimen capitalista para que sus beneficios queden a favor de los productores, con objeto de que éstos, además, no tengan que acudir al banquero, sino que ellos mismos, en virtud de la organización nacionalsindicalista, puedan suministrarse gratuitamente los signos de crédito [...] Agrega que si Falange llega al Poder, a los quince días será nacionalizado el servicio de crédito, acometiéndose inmediatamente el problema agrario. Quizá llegue pronto el día en que me vea obligado a responder de estas cosas (ova-

ción) [...] el régimen de partidos es incapaz de organizar un sistema económico que ponga a cubierto la masa popular de estas angustias; que tanto unos partidos como otros están al servicio del sistema capitalista [...]. Así, la tarea urgente que tienen los productores es ésta: destruir el sistema liberal, acabando con las pandillas políticas y los tiburones de la banca. Pero para llevarla a cabo se ofrecen dos caminos: el camino comunista y el camino nacionalsindicalista. No hay más salidas. Los dos aspiran a hacer astillas este orden de cosas: los dos quieren un orden nuevo» PRIMO DE RIVERA, OO.CC., págs. 154, 155, 466.

⁵⁶ PRIMO DE RIVERA, J.A., «Puntos iniciales», OO.CC., pág. 348

⁵⁷ Los llamamientos a la clase obrera eran una constante, «¡Obreros los que mandan suspender las obras pantanos y ferrocarriles por «economía», sirven a la burguesía y no al proletariado. Son unos traidores a la causa obrera!» REDONDO, Onésimo, «¡Obreros!», *Libertad*, (anónimo), núm. 7, 27 de julio de 1931, OO.CC., I, pág. 120.

⁵⁸ PRIMO DE RIVERA, J.A., OO.CC., pág. 188.

⁵⁹ REDONDO, Onésimo, *Igualdad*, núm. 32, 26 de junio de 1933. OO.CC. II, pág. 412.

⁶⁰ REDONDO, Onésimo, «Al margen de las Cortes», *Libertad*, anónimo, núm. 5, 12 de julio de 1931, OO.CC. I, pág. 77. Aunque otras veces sí se situaban políticamente, «No nos recatamos en declarar que la posición de LIBERTAD se funde en muchos puntos con la de las llamadas derechas, ni nos repugna el calificativo de ultraderechista que a nuestro semanario se aplica. Somos de derechas en cuanto odiamos y acusamos de complicidad y, más aun, la servidumbre de las llamadas izquierdas a las organizaciones y planes extranacionales y antinacionales como la francmasonería [...] Somos de derechas porque proclamamos la grandeza de la espiritualidad católica para conservar las naciones en perpetua juventud [...] También somos de derechas porque afirmamos el honor histórico de España y su capacidad imperial.» REDONDO, Onésimo, OO.CC., pág. 334

⁶¹ REDONDO, Onésimo, «Elemento sindicalista del nacionalismo», *Libertad*, (anónimo), núm. 40, 14 de marzo de 1932, OO.CC. I, pág. 56; «Antes que nada es preciso invalidar estas denominaciones [...] Las JONS no pueden ser adscritas sin reservas grandes a las derechas. Mucho menos, claro, a las izquierdas, que han sido siempre antinacionales, traidoramente insensibles a la idea de España y en todo momento encanalladamente derrotistas. Quien se califique a gusto entre las derechas o las izquierdas no indica sino su carácter burgués, liberal y parlamentario» LEDESMA RAMOS, Ramiro, *JONS*, OO.CC. III, pág. 384.

⁶² PRIMO DE RIVERA, JA, «A los campos de España», Discurso pronunciado en Carpio de Tajo Toledo), el día 25 de febrero de 1934, OO.CC., pág. 100

⁶³ LEDESMA RAMOS, Ramiro, *La conquista del Estado*, OO.CC. III, pág. 25.

⁶⁴ PRIMO DE RIVERA, J.A., «Discurso de la Fundación de Falange Española», «Ante una encrucijada en la historia política y económica del mundo», «Los fundamentos del Estado liberal», OO.CC., págs. 17, 44 y 379.

⁶⁵ «[...] la hora del Estado liberal ha pasado ya sobre esta vieja guerra europea. Así lo han visto, seguramente, esos obispos italianos que han expresado al Duce sus votos por la victoria totalitaria. [...] Y, sobre todo, así lo vemos muchos y animosos católicos españoles: los que abominamos del caduco tiempo viejo, los limpios de ataduras capitalistas y de nostalgias liberales, los ambiciosos de gloria futura española y católica» LAÍN ENTRALGO, *Los valores morales del nacionalsindicalismo*, Editora Nacional, Madrid, 1946, pág. 138.

⁶⁶ REDONDO, Onésimo, «El desastre parlamentario», *Libertad*, (anónimo), núm. 14, 14 de septiembre de 1931, OO.CC. I, pág. 225.

⁶⁷ LEDESMA RAMOS, Ramiro, *La conquista del Estado*, OO.CC. III, pág. 119; *JONS* pág. 399.

⁶⁸ PRIMO DE RIVERA, J.A., «Hay que hacer a España», OO.CC., pág. 119.

⁶⁹ PRIMO DE RIVERA, J.A., OO.CC., pág. 85.

⁷⁰ PRIMO DE RIVERA, José Antonio, «Discurso sobre la revolución española.» Discurso pronunciado en el cine Madrid, de Madrid, el día 19 de mayo de 1935, OO.CC., pág. 57; y «Hay que hacer a España». Discurso pronunciado en el teatro Norba, de Cáceres, el día 19 de enero de 1936, OO.CC., pág. 119;

⁷¹ «Cuando hablamos del capitalismo –ya lo sabéis todos– no hablamos de la propiedad. La propiedad privada es todo lo contrario del capitalismo: la propiedad es la proyección directa del hombre sobre sus cosas: es un atributo esencial humano. El capitalismo ha ido substituyendo esta propiedad del hombre por la propiedad del capital, del instrumento técnico de dominación económica. [...] El capitalismo reduce al final a la misma situación de angustia, a la misma situación infrahumana del hombre desprendido de todos sus atributos, de todo el contenido de su existencia, a los patronos y a los obreros, a los trabajadores ya los empresarios» PRIMO DE RIVERA, J.A., «DISCURSO SOBRE LA REVOLUCION ESPAÑOLA», Discurso pronunciado en el cine Madrid, de Madrid, el día 19 de mayo de 1935, OO.CC., pág. 57

⁷² LEDESMA RAMOS, Ramiro, *La conquista del Estado*, OO.CC. III, pág. 29.

⁷³ «La gran tarea de nuestra generación consiste en desmontar el sistema capitalista, cuyas últimas consecuencias fatales son la acumulación del capital en grandes empresas y la proletarianización de las masas. El capitalismo - ya lo sabéis- no es la propiedad; antes bien, es el destructor de la propiedad humana, viva, directa: los grandes instrumentos de dominación económica han ido sorbiendo su contenido a la propiedad familiar, a la pequeña industria, a la pequeña agricultura...» PRIMO DE RIVERA, J.A., OO.CC., pág. 119.

⁷⁴ «El comunismo es una solución muy problemática a la crisis económica del presente. A lo más, consigue un capitalismo de Estado, meta valiosa, desde luego, pero a la que llegaremos nosotros sin anegar nuestra personalidad en las brumas comunistas [...] Si la sociedad capitalista no tiene suficiente flexibilidad y talento para idear e imponer un

anticapitalismo como el que nosotros pedimos, debe desalojar los mandos y entregar sin lucha sus dominios a las nuevas masas erguidas que los solicitan [...] Porque es inútil engañarse: mientras predomine la economía capitalista, cuyo fin último no trasciende de los intereses de un individuo o de un trust, los Consejos Obreros carecen de sentido» LEDESMA RAMOS, Ramiro, *La conquista del Estado*, OO.CC. III, pág. 159, 93 y 153.

⁷⁵ «A nuestro juicio, esta es la condición para que, a un tiempo, aumente la riqueza pública y la economía se vaya transformando en capitalismo de Estado, es decir, quede socializado.» ORTEGA Y GASSET, «Algunos puntos esenciales del programa de la Agrupación al Servicio de la República e indicaciones sobre nuestra organización y propaganda», en OO.CC., XI, págs. 140 y 141.

⁷⁶ «el *Hombre* ya no sería un Monigote engrdeído de Cultura y Suficiencia. Sería un hombre con sentido de sus límites y dependencias. Nada de Socialismo ni de Liberalismo. Nada de bastardear el sacro sentido del Trabajo y la Técnica. Vuelta al Sindicalismo Gremial, al sentido religioso de la Técnica y del Trabajo. Cada cual en su puesto: Jerarquía. Y un puesto para cada cual: Armonía, Sistema. (Esto es, Corporación Gremial, funcional). Se restauraría, no el concepto de Derechos del Hombre, sino el sublime concepto cristiano y heroico del *Servicio*, del *Deber*. Del *obligarse a algo*» GIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto, *Genio de España*, pág. 160.

⁷⁷ «La rebelión no fue leída por las clases burguesas a quienes iba dirigido, sino fundamentalmente por los falangistas», SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, pág. 39.

⁷⁸ LEDESMA RAMOS, Ramiro, carta a don Enrique Fajardo, Director de «La Voz», OO.CC. IV, pág. 507.

⁷⁹ «¿Y tampoco son fascistas grupos actuales como los Guerrilleros de Cristo Rey, o los Comandos Adolfo Hitler, o la Triple A, que siembran el terror allí donde pasan?»: Mire usted, es que el fascismo tiene muchos aspectos. Tiene un aspecto universal, con teorías heredadas de la Roma católica, con una

serie de facetas pacíficas, nobles, grandes... Y luego está la parte de reacción, de violencia, frente a otros movimientos antagónicos, como es el comunismo. Entonces, cuando se concreta en reacción y violencia, es algo del fascismo, pero no es el fascismo, que comprende toda una ideología, toda una complejidad ideal, cuyas raíces son nietzscheanas, paganas, de «superhombres». Nuestra Generación del 98, que es nietzscheana, y Ortega, y de ellos procedo yo. Nietzsche fue el padre espiritual de Mussolini, de Hitler... y de un Baroja y un Ortega. Nuestros maestros.» «Anatomía de un fascista», entrevista de Fernando Lara a Giménez Caballero, publicada el 13 de agosto de 1977 en Triunfo. GIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto, *Memorias de un dictador*, Editorial Planeta, Barcelona, 1979, pág. 314

⁸⁰ GIMÉNEZ CABALLERO, *Genio de España*, pág. 75.

⁸¹ «El propio Ledesma había soñado durante algún tiempo en atraer a hombres de esta clase. Primo de Rivera escribió una carta a Ortega en 1934, creyendo que tal vez el filósofo estaría bien impresionado por el tono intelectual de la Falange, pero no lo estaba» PAYNE, Stanley G. *Falange. Historia del fascismo español*, (A History of Spanish Fascism), Ediciones Ruedo Ibérico, traducción de Francisco Ferreras, Madrid, 1985, pág. 70

⁸² PRIMO DE RIVERA, José Antonio, «La política y el intelectual. Homenaje y reproche a D. José Ortega y Gasset», OO.CC., pág. 376.

⁸³ GIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto, *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo*. Prólogo de Fernando Sánchez Dragó, Planeta, pág. 8.

⁸⁴ «Los fundadores de la Gaceta literaria pertenecen a los fundadores de la república: Gregorio Marañón, Nicolás María de Urgoiti, Ángel Ossorio y Gallardo, Luzuriaga, algunos otros más colaboradores del advenimiento, siendo el padrino inaugural de *La Gaceta literaria* el gran vidente don José Ortega y Gasset.» GIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto, *Casticismo, Nacionalismo y Vanguardia*. Fundación Santander Central Hispano, 2005, pág. 179.

⁸⁵ PRIMO DE RIVERA, José Antonio, «La política y el intelectual. Homenaje y reproche a D. José Ortega y Gasset», OO.CC., pág. 376

⁸⁶ Esta tesis fue muy recurrente. Así, Onésimo Redondo, dirigiéndose a los jóvenes «LAS NACIONES PERTENECEN SIEMPRE A LAS MINORÍAS CON FE Y ORGANIZACIÓN» ONÉSIMO REDONDO, «A los jóvenes», *Libertad*, (anónimo), núm., 2, 20 de junio de 1931- reproducido en el mismo semanario, núm. 87. 11 de junio de 1934, y en Onésimo Redondo, págs. 10-11. OCCC. I, pág. 24; y esta idea es netamente orteguiana: «LA FALTA DE HOMBRES. Por eso el mal de España, ha estado siempre en los hombres: la «falta de hombres», esa exclamación que ha llegado a ser tópico, pero que nunca ha promovido un dinamismo político encaminado corajudamente a corregirla, es la verdadera síntesis de nuestras desgracias de siempre: es la única verdad que justificaría una revolución sincera [...] No hay, pues, buenos caudillos, no hay conductores para el Pueblo, o más exactamente, no hay Maestros» ONÉSIMO REDONDO, *Libertad*, núm. 9, 10 de agosto de 1931, OO.CC. I, pág. 150.

⁸⁷ «Un año después, el libro *La nueva catolicidad. Teoría general sobre el fascismo en Europa: en España* (edición póstuma de un fantasmal sello «La Gaceta literaria», con fecha de 1933) ofrece el nivel más bajo de creatividad y argumentación que hasta ahora hemos visto. El arranque es prometedor, como refutación del strong father que para él había sido Ortega («La palabra Europa es una palabra siempre bárbara alógena para un español. La palabra Europa, además de ser una palabra bárbara para un español, es una palabra fatídica»), MAINER, José Carlos, introducción al libro *Casticismo, Nacionalismo y Vanguardia*, de Ernesto Giménez Caballero. Fundación Santander Central Hispano, 2005, pág. LVI.

⁸⁸ Así, decía Giménez Caballero que, «En cambio, soñé que hubiera podido encarnar tal liderazgo histórico Indalecio Prieto, a quien desde mis *Notas marruecas de un soldado* en 1923 conocía, admiraba y quería, pero le faltó genio y heroísmo. [...] Creo que fue la última vez que le vi cara a cara le insistí que

fuera nuestro Ductor, como Socialista Nacional. «¡pero eso sería hacerme `fascista´» A lo que respondí: «¿Y por qué no, Prieto? ¿Tiene usted idea de lo que significa hoy día el `fascismo'? Usted evitaría que esto cayera en manos de un militar, en la tradición golpista y restauracionista del siglo XIX español» [...] En *La Conquista del Estado* Ledesma Ramos recogió esta propuesta y le brindó a Prieto la Jefatura de las JONS., con su retrato en primera plana. Y después José Antonio aquella de la Falange, que él hubo de afrontar ante la desertión de un socialista verdadero como don Indalecio. Sé que después de la guerra, Prieto conservaba una cierta estima en mí, porque a unos amigos míos republicanos les dijo en Valencia que «otro gallo le hubiera cantado a la República en la propaganda si no hubiéramos perdido a Giménez Caballero» GIMÉNEZ CABALLERO, *Memorias de un dictador*, pág. 80; «La desgracia que nosotros tuvimos es que el Caudillo de nuestro socialismo real no fue un socialista... Lo he escrito en muchos sitios: mi angustia verdadera fue detrás de Indalecio Prieto para que desempeñara ese caudillaje. Prieto eral el Mussolini, el Hitler de España. Pero Prieto, desgraciadamente, era gordo y era pacífico, y tenía talento, pero no genio, y era valiente, pero no fue un héroe» «Anatomía de un fascista», entrevista de Fernando Lara a Giménez Caballero, publicada el 13 de agosto de 1977 en *Triunfo*. GIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto, *Memorias de un dictador*, Editorial Planeta, Barcelona, 1979, pág. 318; y también Primo de Rivera, «El enemigo, vencido en las ideas. Prieto se acerca a la Falange», «He aquí lo que son las cosas. Primero nos derrotaron en las elecciones. Soy, acaso, el candidato más profusamente derrotado que conoce España [...] En este momento no hay un solo político español que no haya adoptado, más o menos declaradamente, puntos y perfiles de nuestro vocabulario. [...] El último neófito ha sido de marca mayor: don Indalecio Prieto. El 1 de mayo se fue a Cuenca y pronunció un discurso. [...] lo cierto es que el discurso del tribuno socialista se pudo pronunciar, casi desde la cruz a la fecha, en un mitin de Falange Española. Algunos párrafos, párrafos enteros, me han oreado el

espíritu como encuentros felices con viejos amigos que uno había dejado de ver» PRIMO DE RIVERA, J.A., OO.CC., págs. 401 y ss.

⁸⁹ «Es en la política donde mejor se advierte este fenómeno, pues tanto el ala marxista de extrema izquierda como el centro conservador de extrema derecha fascista basan sus filosofías políticas en el sistema de Hegel; el ala izquierda reemplaza a la guerra de las naciones, incluida en el esquema historicista de Hegel, por la guerra de clases, y la extrema derecha la reemplaza por la guerra de razas, pero ambas lo siguen más o menos conscientemente.» POPPER. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Planeta Agostini, 1992, pág. 223; LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1972, pág. 102.

⁹⁰ LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*.

⁹¹ LAÍN ENTRALGO, *Descargo de conciencia*, Alianza, Madrid, 1989, pág. 52.

⁹² «El capitalismo liberal desemboca, necesariamente, en el comunismo. No hay más que una manera, profunda y sincera, de evitar que el comunismo llegue: tener el valor de desmontar el capitalismo, desmontarlo por aquellos mismos a quienes favorece, si es que de veras quieren evitar que la revolución comunista se lleve por delante los valores religiosos, espirituales y nacionales de la tradición. Si lo quieren, que nos ayuden a desmontar el capitalismo, a implantar el orden nuevo. [...] Y vosotros electores de Madrid y de España, ¿vais a tolerar la broma de que cada dos años tengamos que acudir con una papeletita a salvar a España y la civilización cristiana y occidental?» PRIMO DE RIVERA, José Antonio, «La falange ante las elecciones de 1936. Discurso pronunciado en el Cinema Europa,» de Madrid, el día 2 de febrero de 1936, OO.CC., págs. 84 y 85.

⁹³ ORTEGA Y GASSET, Discurso en Oviedo. Teatro Campoamor. 10-4-1932. OO.CC., XI, pág. 432.

⁹⁴ «En nuestro tiempo, servir un hombre a otro es una operación inferior, en cierta ma-

nera denigrante. Se comprende que así sea, porque en nuestro tiempo reina la fábula convenida de que todos somos iguales. Como servir implica supeditación y es una actividad que moralmente se ejerce de abajo arriba, servir equivale a romper el nivel de igualdad degradándose por sumersión bajo él. Pero imaginemos un momento el supuesto contrario; que los hombres son constitutivamente desiguales, que unos valen y son más que otros. Entonces toda aproximación del que vale menos al que vale más será un beneficio para aquél; será, en rigor, una ascensión en la jerarquía. Ahora bien: la forma orgánica y no meramente casual de esa aproximación es el servicio. Servir será, pues, la forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior. [...] En los castillos, el servicio no se entendía como un trabajo, y consecuentemente no se pagaba. Nuestras ideas económicas se han empobrecido y simplificado gravemente: casi no conocemos otra forma de retribución que el pago. [...] En la Edad Media se remuneraba al servicio, por no con la intención de pagarlo ¿cómo pagar el esfuerzo de un hombre en torno a otro? Ello equivaldría a desvirtuarlo, a descalificarlo

[...] Mas con todo esto no queda dicho lo más importante y noble de la institución de los «criados» [...] Tal es el sentido de la «criazón» sublime institución social y pedagógica que fue durante siglos vigente en los castillos». ORTEGA Y GASSET, «Ideas de los castillos. Los criados», OO.CC., XI pág. 437 y 439.

⁹⁵ REDONDO, ONÉSIMO, *Libertad*, núm. 12, 31 de agosto de 1931, OO.CC. I, pág. 199.

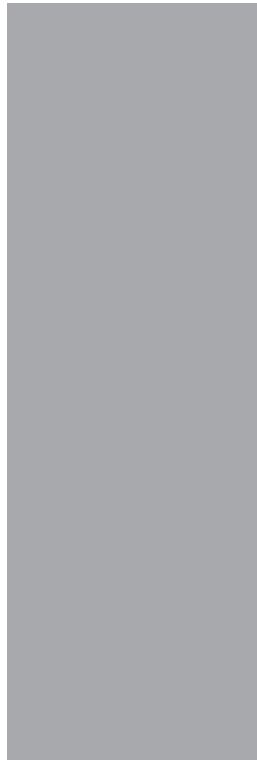
⁹⁶ «Se acuerda que el Camarada Ernesto Giménez Caballero no vuelva a hablar en público como no sea con autorización expresa de la Junta de Mando.» THOMÀS, Joan Maria, «Actas de las reuniones de la Junta de Mando Provisional de Falange Española de las J.O.N.S celebradas durante el periodo 5 de diciembre de 1936-30 de marzo de 1937», en *Historia Contemporánea*, 7, págs. 335-351.

⁹⁷ REDONDO, ONÉSIMO, *Libertad*, núm. 12, 31 de agosto de 1931, OO.CC. I, pág. 199.

⁹⁸ REDONDO, Onésimo, «La España del porvenir.» Resumen de la conferencia pronunciada en Salamanca, el día 1 de diciembre de 1933", *Libertad* (anónimo), núm. 67, 11 de diciembre de 1933» OO.CC. II, pág. 523.



Testimonio



UNA VISITA A LOS CAMPAMENTOS DE REFUGIADOS Y REFUGIADAS SAHARAUIS EN TINDOUF (ARGELIA): DERECHO, POLÍTICA Y CAPITAL EN LOS CUERPOS

VISITING THE SAHARA OF REFUGEES: LAW, POLITICS AND CAPITAL IN HUMAN BODIES

Medina Martín, Rocío;
Gómez Justo, Juan Carlos;
García Sánchez, Diego y
Rodríguez Morillo, Manuel Jesús

Recibido: septiembre de 2011.
Aceptado: noviembre de 2011.

«El desierto es el delirio geográfico-político»
Gilles Deleuze

Palabras clave: Sáhara Occidental, Torturas, Derecho Internacional, Neoliberalismo, Explotación de recursos naturales.

Keywords: Western Sahara, Tortures, International Law, Neoliberalism, Exploitation of Natural Resources

Resumen: Tras un año de existencia del grupo de estudios «Saharupo» sobre el conflicto saharauí y tras la realización de su primer desplazamiento a los campos de refugiados y refugiadas saharauis en Tindouf, Argelia, los miembros del grupo, mayoritariamente estudiantes de derecho y ciencias políticas, pretenden dar cuenta, a través del presente testimonio, de las reflexiones compartidas y colectivas que consideran como los principales aportes que a su aprendizaje académico ha realizado tanto la pertenencia al grupo de estudios y como trabajo de campo realizado.

Abstract: The study group on the Sahara conflict «Saharupo» was created one year ago. After their first trip to the saharawi refugee camps in Tindouf, Algeria, the members of this group have spoken. They are mostly students of Law and Political Sciences and, with this testimony, they want to share the most important reflections of their experience in both the study group and the field research, as well as the way it has contributed to their academic learning.

1. De cómo surgió y se organizó el grupo de trabajo: la indignación como espacio para aprender a aprender de otro modo.

Desmantelamiento y ataque al Campamento de la Dignidad «*Gdeim Izik*», 8 de noviembre de 2010. Aproximadamente 20.000 saharauis instalados en miles de jaimas a las afueras de la ciudad de El Aaiún reivindicando el derecho a tener a derechos, como decía Hannah Arendt. Llamadas de teléfono que nos convocaban a la primera reunión, en la universidad se debía hacer algo, no era posible pasar por alto lo ocurrido, mirar hacia otro lado, una vez más. ¿Dónde empieza si no la universidad crítica y comprometida socialmente? Así conocimos Sáhara Occidental, siete meses después aterrizamos en los campos de refugiados y refugiadas saharauis en Tindouf, Argelia. Ninguno de los compañeros y compañeras del equipo tenía consciencia de lo que significaría para nosotros aquel acontecimiento como estudiantes y aprendices en las ciencias sociales.

La mayoría del grupo cursaba tercero de la doble licenciatura en derecho y ciencias políticas y de la administración, una compañera de postgrado politóloga, curtida en los movimientos sociales en El Salvador y una profesora del área de filosofía del derecho. Once en total. Casi todos y todas en conexión con movimientos políticos y sociales, en una gama de colores muy complicada de mezclar, pero interrogando, en común, las lógi-

cas de nuestros sistemas políticos autodenominados como representativos y las palpables distancias entre el pensamiento político y el mundo que nos rodea, entre las retóricas humanistas y la misantropía contemporánea.

Tras el ataque al campamento, la primera actividad organizada conjuntamente entre profesorado y alumnado consistió en un seminario abierto al público en el paraninfo de la Universidad: «El conflicto saharauí: la voz de sus agentes políticos y sociales». Fue un primer acercamiento directo al tema para la mayoría del grupo y para los casi cien asistentes. Y demasiadas palabras claves: bancos pesqueros, derecho internacional, torturas, cooperación, intifada, movimientos sociales, nueve millones de minas anti-personas, campos de refugiados, colonización, relaciones internacionales, mujeres, violación de derechos humanos, socio preferente, un muro de 2.720 kms, Minurso, marcha verde, neoliberalismo, movimiento de liberación, islam, territorios no autónomos, expoliación de recursos, resistencia... un puzzle interminable que, a partir de ese día, decidimos intentar comprender.

La propuesta de reunirnos todas las semanas y compartir textos sobre el conflicto saharauí, pronto precedió a la de realizar una base de datos, encargar material bibliográfico, rastrear y compilar material audiovisual, tomar contacto con los movimientos sociales andaluces... Así, de Jueves en Jueves, sin apenas darnos cuenta, se construyó el grupo de estudios sobre el conflicto saharauí en nuestra universidad, en el seno del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas.

Las primeras sesiones de trabajo se usaron materiales más genéricos e interdisciplinarios, en un intento de ir acercándonos a una panorámica más amplia del conflicto. En la medida que iban avanzando las lecturas, cada uno de nosotros y nosotras fue escogiendo aquellas áreas o ámbitos de la temática saharauí que más nos seducían e interesaban. De este modo surgieron las diferentes temáticas dentro del grupo: Vulneración de los derechos humanos en los territorios ocupados, Islam y derecho en el pueblo saharauí, Mujeres saharauí y su rol político-social, La historia de la colonización española en el Sáhara Occidental, Organización interna y funcionamiento del Frente Polisario y Explotación de recursos en los territorios ocupados.

Cada miembro del grupo de estudios avanzaba en su área y compartía en los seminarios semanales con los compañeros/as los hallazgos y avances obtenidos en los rastreos documentales. No obstante, el objetivo final de las sesiones conjuntas consistía en encontrar los puntos de conexión y relación entre las diversas áreas de estudio de cada miembro, lo que supuso una metodología cooperativa y relacional con un elevado contenido reflexivo. De esta manera, pronto entendimos que aquella organización en diversos ámbitos de trabajo fue una pequeña jugada metodológica para ir acercándonos al tema de manera más sencilla, con cierta reducción en los enfoques y aparente minimización de actores sociales y políticos. El objetivo final de los encuentros en los seminarios era ir construyendo una mirada colectiva y compleja del conflicto. Tras varios me-

ses de investigación, el grupo de estudios se llamó *SaharUpo* y se convirtió en un espacio académico *sui generis*, un cruce de diferentes caminos y disciplinas al que llegábamos todas las mañanas de los Jueves. Será difícil, como estudiantes universitarios y universitarias, volver a pensar de manera inconexa el derecho, el poder, la política y la economía.

Desde que comenzamos a estudiar en la universidad como alumnos y alumnas en primer curso, queríamos aprender «política» y «derecho», nos parecían herramientas fundamentales para entender y transformar el sistema político y económico mundial. Comienzan las clases, los primeros debates; todo es nuevo, todo impresiona. Descubres autores, los profesores te recomiendan lecturas, asistes a conferencias. La expectación que ofrecía esta nueva etapa de la vida parecía cumplirse. Los y las que tenemos el privilegio de llegar a vivir esta etapa universitaria, indudablemente, transformamos nuestra manera de ver la realidad. Pero esta experiencia tan imaginada en nuestras mentes poco a poco comenzó a decepcionarnos. A medida que pasaban los meses y los cursos, apreciábamos que en muchos casos los/as profesoras/as no enseñan, simplemente reproducen, te ofrecen consumir productos, acumular información que no pretenden que entiendas. ¿Nos enseñan herramientas para que podamos construir escenas o nos muestran el final de la película? Como dice un proverbio chino «Si das pescado a un hombre hambriento, le nutres una jornada. Si le enseñas a pescar, le nutrirás toda la vida». En muchas ocasiones esta es la reali-

dad, nos dan el pescado pero no nos dicen ni cómo ni dónde se pescó, ni siquiera nos dicen si es comestible. Estudiamos y memorizamos a los clásicos, pero pocas veces buscamos en ellos claves para conocer, comprender y acompañar a los colectivos políticos que ahora y en estos tiempos están cuestionando a los poderes establecidos. Nos enseñan teoría política pero muy poca realidad política, y mucho menos si de experiencias que resisten al «status quo» se trata. Parece que el «laboratorio» de mentes, ideas y emociones que se suponía que era el aula, ya no lo es tanto. Quizás, ahora más que nunca, las mentes de probeta están proliferando.

Por estas razones, la experiencia como miembros del *SaharUpo* ha sido extraordinaria, aún sin el trabajo de campo en los campamentos de refugiados y refugiadas, ya supuso aprender a aprender de otro modo. Por irrelevante que parezca, ya fue un alivio salir de aula. Escapar de un espacio jerárquico de educación donde desde la tarima se enseña a los/as pupilos/as. Salir de este formato de relación pedagógica, posibilitó, entre otros motivos, horizontalizar la relación entre la docente y el alumnado. Sin embargo, lo más determinante para el grupo consistía en que no se trataba de recibir recetas o verdades en power point, sino de conocer y entender la enorme complejidad de los procesos políticos, sociales, jurídicos y económicos en la experiencia del pueblo saharauí. Comprendimos que era imposible entender unos sin los otros, la interacción entre estas diversas disciplinas ha construido numerosos puentes invisibles que necesitamos descubrir y desvelar

para comprender mejor el mundo que nos rodea y las distancias entre lo que se dice y se hace en materia de derechos humanos. Como Benjamin Franklin dejó escrito «*Dime y lo olvido, enséñame y lo recuerdo, involúcrame y lo aprendo*».¹

2. De cómo se expolían los recursos naturales del Sáhara Occidental: el derecho al servicio del poder económico

La Real Academia de la Lengua define *poder* como «dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo». También define *derecho* como «conjunto de principios y normas, expresivos de una idea de justicia y de orden, que regulan las relaciones humanas en toda sociedad y cuya observancia puede ser impuesta de manera coactiva», otras acepciones añadidas serían «legítimo, fundado, cierto, razonable, justo». Por último, en lo que nos interesa para esta reflexión, en su tercera acepción define *economía* como «ciencia que estudia los métodos más eficaces para satisfacer las necesidades humanas materiales, mediante el empleo de bienes escasos». Pues bien, juzguen ustedes mismos las conexiones, puentes y coqueteos entre semejante trío en el caso del Sáhara Occidental, que bien deberían ser objeto de estudio académico, y dicho sea de paso, objeto de información de los medios de comunicación de masas.

Las pocas veces que aparece en los medios de información, el conflicto del Sáhara Occidental es tratado como un

conflicto inter partes cuyo efecto principal es que casi 200.000 saharauis lleven 36 años en los campamentos de refugiados y refugiadas en Tindouf, Argelia; lo que a renglón seguido, explica la verdadera noticia informativa, el programa «Vacaciones en Paz» que trae aproximadamente 10.000 niños saharauis a veranear en España con sus familias de acogida.

Sin embargo, hay dos enfoques claves del conflicto que nunca son visibilizados por los medios de comunicación: la explotación de recursos naturales en los territorios ocupados, en el Sáhara Occidental, sustentada y garantizada por la ocupación ilegal del ejército marroquí; y la gravísima violación de los derechos humanos a la que es sometida la población saharai en este territorio. Aunque consideramos que ambas situaciones están profundamente interconectadas y que son las dos caras de la misma moneda, por razones expositivas nos centraremos ahora en la primera de ellas, la explotación de recursos naturales.

El Sáhara Occidental, y por tanto la República Árabe Saharaui Democrática, –RASD–, reconocida por casi 100 países a nivel internacional² posee inmensas reservas de fosfatos, uno de los más importantes bancos pesqueros del Atlántico, gran cantidad de sal, arena, agua potable, etc. En su territorio se vienen realizando desde los años sesenta prospecciones de petróleo y en la actualidad ya se habla de que pudiera convertirse en el «futuro huerto solar de África»³. Sin embargo, como veremos a continuación, Marruecos mantiene el control de facto de los centros urbanos y

económicos del Sáhara Occidental, negocia y se beneficia directamente de la extracción de estos recursos naturales, a pesar de que el Sáhara Occidental es considerado un *territorio no autónomo* cuya potencia administradora es España, según Naciones Unidas⁴.

De acuerdo con la Carta Fundacional y su Resolución 1514 (XV) de 1960 de la Asamblea General, la potencia administradora de un territorio es responsable de asegurar que cualquier beneficio económico obtenido en su colonia debe beneficiar directamente a los habitantes de dicha colonia⁵. En otras palabras, un país no puede explotar los recursos naturales de un territorio no autónomo sin el consentimiento de los pueblos autóctonos y sin volver a invertir los frutos de esta explotación en el propio territorio. Se debe prestar especial atención al artículo 73 de la Carta de las Naciones Unidas, puesto que del mismo se desprende que los intereses de los habitantes de estos territorios tienen prioridad absoluta y la tarea de los poderes administrativos sobre tales territorios se considera como un «deber sagrado».

En relación a los recursos naturales de carácter mineral cabe destacar que tan sólo la producción del yacimiento de Bou Craa supone una producción anual de 2,4 millones de toneladas, contribuyendo de forma sustancial a engordar los beneficios de Marruecos, concretamente en 1250 millones de euros anuales⁶. Además, Marruecos permite la realización de prospecciones petrolíferas en las tierras saharauis y por ello ha concedido a la empresa norteamericana Kos-

mos Energy y Island Oil & Gas de Irlanda licencias de explotación en la zona de Smara.⁷

En el mismo plano, la Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General relativa a la cuestión de la puesta en práctica de *la Declaración sobre la Concesión de Independencia a los Países y Pueblos Coloniales*, hace un llamamiento a los poderes administrativos para que «garanticen que todas las actividades económicas en los territorios no autónomos bajo su administración no afecten de modo adverso a los intereses de los pueblos de dichos territorios, sino que se destinen, en su lugar, a ayudarlos en el ejercicio de su derecho a la autodeterminación»⁸. Estas resoluciones también contienen disposiciones diseñadas para la protección de los «derechos inalienables de los pueblos de estos territorios a disponer de sus recursos naturales y al establecimiento y mantenimiento del control sobre el desarrollo futuro de estos recursos, además de tratar de la necesidad de proteger a los pueblos de los territorios sin gobierno autónomo de la explotación y el saqueo por parte de otros intereses económicos extranjeros».⁹

En definitiva, desde el punto de vista de la legislación internacional, las actividades económicas en un territorio no autónomo por parte de una potencia administradora serían legales si se realizaran en beneficio de las personas de dicho territorio, en su nombre y en consulta con sus representantes. Y el país obligado a garantizar esto es la potencia administradora, España. Por ello, es más que evidente que Marruecos carece de

autoridad para dedicarse a la exploración o a la explotación de recursos minerales en Sáhara Occidental en tanto ni es potencia administradora, ni tiene en cuenta los intereses y los deseos del pueblo del Sáhara Occidental. Como indica uno de los principales lemas en las denuncias de los movimientos sociales «Marruecos culpable, España responsable», aludiendo a la innegable responsabilidad jurídica de nuestro estado.

Sin embargo, la Comisión Europea firmó un Acuerdo de Asociación Pesquero con Marruecos en mayo de 2006 que se aplica, en principio, a las zonas de pesca marroquíes, lo que viene pues a referirse, a las aguas bajo soberanía o jurisdicción del reino de Marruecos. No obstante en dicho acuerdo no se hace distinción alguna en relación a las aguas adyacentes del Sáhara Occidental. La ilegalidad de este Acuerdo de la Unión Europea con Marruecos resulta obvia si nos detenemos en el Protocolo del Acuerdo. Este documento hace referencia en exclusividad a los «recursos de Marruecos», en su artículo 4. En relación a la contribución financiera, el Protocolo afirma en su artículo 6 que «se dejará a la entera discreción de las autoridades marroquíes el uso de esa contribución financiera». Este mismo artículo establece, de manera prescriptiva, en una larga enumeración cómo debe asignarse la contribución y en ella es muy difícil identificar a los saharauis. El protocolo menciona a lo largo de su articulado y en su propio apéndice «*la industria pesquera marroquí*» «*la zona Atlántica marroquí*», los «*marineros marroquíes*» y los «*puertos marroquíes*». Aunque la clave reside sin duda en el

Apéndice 4, en el que se explicita los límites de las zonas pesqueras marroquíes. Concretamente establece para la pesca del atún las coordenadas limitadoras en el sur de «*al sur de 29° 00'*»¹⁰, lo que incluye, como era de sospechar, las aguas del Sáhara Occidental. De este modo, el acuerdo deja la puerta abierta a la pesca en las aguas territoriales saharauis, puesto que la interpretación de la fórmula en coordenadas entiende todas las aguas hacia el sur, hasta donde comienzan las de Mauritania, aproximadamente a 21° N.

En relación con la explotación de los recursos pesqueros, según un Informe Marco General elaborado por la embajada de España en Rabat en 2009, el «sector pesquero marroquí» alcanzó un volumen de negocios de más de 706 millones de euros. Las cifras van ascendiendo el volumen total de capturas en 2008 a 1.017.027 toneladas, aumentando un 24% su valor respecto al año 2007, un año posterior a la entrada en vigor del Acuerdo Pesquero con la Unión Europea. Por otro lado, en relación con valor de los desembarques de este segmento registrados en los mercados se contabilizó 432 millones de euros, frente a los 351 millones de euros del año anterior, conllevando entonces un aumento del 23%. Del mismo modo, se confirmó que la pesca costera y artesanal representa más de 94% en volumen total. El puerto del Aaiún registró el año 2007 casi la mitad de los desembarcos de pesca controlados desde Marruecos. Las empresas españolas también tienen sus propios intereses como es el caso de Europacífico, que tiene socios japoneses, chilenos y

neerlandeses, y firmó el año 2008 un acuerdo para distribuir 30.000 toneladas de pescado saharauí¹¹.

La Carta de las Naciones Unidas es sin duda el eje vertebrador del Derecho Internacional y sus Leyes, y según su artículo 103, la carta tiene básicamente primacía sobre otros acuerdos internacionales en caso de conflicto entre dichos acuerdos y aquélla. Por tanto, jurídicamente hay mecanismos más que suficientes para paralizar la explotación de recursos. Sin embargo, de nuevo podemos ver la flagrante violación del Derecho Internacional, esta vez a cargo de la UE, una de las principales instituciones que promueve su cumplimiento. No en vano, Marruecos es el país del mundo que más resoluciones de Naciones Unidas vulnera, después de Israel.

Nos topamos con la «*realpolitik*»: el capitalismo como sistema de mercado y el neoliberalismo como ideología sostienen a este mundo tal y como lo conocemos. De este modo, nos preguntamos en qué medida estas instituciones supranacionales son utilizadas y/o están al servicio de los intereses determinados por el poder económico. Un poder económico que usa el derecho, el propio acuerdo pesquero, para terminar compartiendo con los poderes políticos un muy rentable sentido de la justicia.

Nada nuevo, pensarán ustedes, a poco que conozcamos la fundamentación filosófica del neoliberalismo y los mecanismos institucionales a través de los cuales opera. Lo preocupante, desde nuestra percepción como estudiantes, ocurre cuando desde el propio sistema educativo y el pensamiento político,

como sucede con los medios de comunicación, «*la mano invisible*» se hace más invisible y más incuestionable que nunca al desconocer e ignorar precisamente los vínculos y las superposiciones entre lo que estudiamos como diferentes disciplinas auto-referenciadas e independientes, de manera complaciente. ¿Hasta qué punto está la educación también está sustentada y sustentando este pensamiento neoliberal, el pensamiento único? ¿Ocurre una producción en masa de mentes sumisas e incapaces de pensar y conocer alternativas? ¿Por qué los alumnos y alumnas nos sentimos en una cadena de montaje fordista del conocimiento? ¿Por qué el sistema educativo no suele trabajar con los nombres de las empresas beneficiadas por tan *sui generis* ejercicio del derecho?

3. De cómo el derecho, el poder, la economía y la política construyen la cotidianidad saharauí: de la tortura del tiempo a la tortura de los cuerpos

Llevábamos ya meses profundizando sobre la situación del pueblo saharauí y sus diversas causas, cuando se planteó la posibilidad de realizar una primera toma de contacto en el terreno, visitar, conocer y llevar a cabo las primeras entrevistas en los campamentos de refugiados y refugiadas saharauíes en Tindouf. Se pueden imaginar la ilusión y la expectativa que esta noticia causó en

el grupo, ya no solo sería una experiencia de aprendizaje en la distancia, sino que podríamos escuchar, tocar, ver y sentir todo aquello que leíamos. Después de muchas reuniones, informes y explicaciones, conseguimos el apoyo del equipo rectoral, del decanato y del área de filosofía del derecho y nos dispusimos a realizar el desplazamiento.

Era Semana Santa, y sin duda viajábamos hacia el contraste. Directos a la cara oculta de la historia de la civilización europea. Los campos de refugiados y refugiadas saharauíes en Tindouf, esperándonos para tambalear las recién adquiridas verdades científicas de un grupo de universitarios/as europeos/as, blancos/as, de clase media, que estudian derecho y políticas «para transformar el mundo». Aún recordamos las intensas sensaciones previas al viaje. Una vez que descubres y vivencias realidades humanas impensables y desconocidas en las aulas, es difícil volver a admitir el pensamiento político, sin que ellos y ellas sean el centro, y no la periferia. Hay experiencias que aportan sentido al ritmo vital de cada uno, y esta ha sido sin duda una de ellas. Hay aprendizajes que humanizan profundamente.

Diez días de estancia en los campamentos, especialmente en el campamento de Dajla, y 16 entrevistas: dos ministras, tres médicos, una cooperante, una jueza, el director de los huertos comunitarios, el responsable de cultura, la directora de la escuela de educación especial, el gobernador provincial, la secretaria general de la Unión Nacional de Mujeres Saharauíes (UNMS), cuatro representantes de la Unión Nacional de

Jóvenes Saharais (UJSARIO), etc. y las visitas al museo de la resistencia, los huertos, hospitales, escuelas de primaria, secundaria y educación especial, casa de la mujer, centros de jóvenes...

No fue difícil comprender por qué los campamentos de refugiados y refugiadas saharais en Tindouf eran los mejor gestionados del mundo, según los organismos internacionales, y reconocidos como un ejemplo de buenas prácticas de emancipación social a nivel internacional. Estos campamentos han llegado a alcanzar niveles de alfabetización y sanidad impensables en su contexto africano. De pronto, comprendimos que el acumulado de conocimiento y experticia política del pueblo saharai, que levantó un estado en pleno desierto, en el exilio y en guerra, la República Árabe Saharaui Democrática. Esto era algo que, sencillamente, nuestro entorno ignoraba. Ibamos allí para aprender de y con ellos, pero no lo supimos hasta más tarde.

Sin embargo, al visitar los campamentos y conversar con su gente, se produjo otro giro aún más insospechado sobre nuestra novedosa lectura de la realidad política. Descubrimos la importancia de las señales que la política, el derecho y la economía marcan en los cuerpos mediante el ejercicio del poder. Descubrimos la capacidad de la lucha política de los y las saharais para desvelar el cúmulo de opresiones articuladas en torno a sus cuerpos y a sus riquezas naturales.

Más allá de las entrevistas realizadas en el ámbito institucional y sus discursos más o menos oficialistas, compartimos

interesantes reflexiones y encuentros con las familias en cuyas jaimas nos alojábamos, con padres y madres, con jóvenes, con niños y niñas saharais... Con ellos y ellas llegó la dimensión de la cotidianidad, lo que significa ser refugiado/a político/a en la zona más inhóspita del desierto, la *hammada*, con temperaturas que van de los 58° grados en verano a -1° en el invierno. Lo que significa llevar 35 años esperando que las resoluciones de la ONU superen la barrera de la retórica, mientras la canasta básica del plan mundial de alimentos no llega al día veinte del mes y la expoliación de recursos en el Sáhara Occidental es auspiciada y financiada por la Unión Europea. Fue entonces cuando descubrimos la memoria colectiva de un pueblo que sobrevive a base no poder olvidar el dolor salpicado en los bombardeos con fósforo blanco y napalm sobre las hileras de personas aterradas que huían por el desierto en el año 75, meses después de la invasión marroquí iniciada con la marcha verde. Así llegaron a Tindouf, el refugio, donde se alzaron los campamentos desde lo que algunos filósofos llamarían la nuda vida.

Es curioso, el pueblo saharai es un pueblo que sobrevivió en un verdadero *estado de naturaleza*. Un pueblo que se reinventó a si mismo desde un nuevo contrato social propuesto por la revolución, de indudable calado igualitarista y basado en la justicia social. Sin embargo, a pesar de su lealtad a la mitología democrática, la RASD no es reconocida actualmente por ningún gobierno europeo. ¿Cuántos estados de naturaleza ficticios necesitó inventar la teoría contrac-

tualista? ¿Cuántos *estados de naturaleza* experimentados y percibidos como emancipatorios por comunidades humanas necesita ignorar nuestro pensamiento político?

Fue entonces cuando entrevista tras entrevista, comenzamos a aprehender la crudeza de la situación actual, tras 21 años sin guerra, tras 21 años sin paz¹². Las condiciones alimenticias, el difícil acceso al agua, la ausencia de médicos, los problemas de anemia, la fuga de cerebros, la separación de las familias de los jóvenes que salen a estudiar fuera, los silencios de los niños y niñas que retornan del verano en España... La tragedia de una generación que vivió el horror de la guerra, nos decían: «quien conoce la guerra, no desea volver a vivirla». La desesperación de otra que está dispuesta a lo que sea. Cuando no se tiene futuro, la sola vida se convierte en la única posibilidad, el único bien sobre el que poder decidir. Cuándo morir es la única forma de poder resucitar como pueblo, y seguir vivo en los campamentos es una forma de muerte, no hay teoría que lo soporte. Ya lo dejó claro el subcomandante Marcos. Mientras tanto, la comunidad internacional y su cooperación siguen confundiendo humanitarismo con justicia y alimentos con derechos. Seguimos informando sobre conflictos inter partes, cuando realmente hablamos de conflictos producidos por desequilibrios estructurales de poder y derechos en contextos de des(neo)colonización. Nos relataba Tiba, el director de cultura en Dajla, sobre la incuestionable conciencia política del pueblo saharauí:

«...hay españoles que creen que dándonos un litro de aceite o ayudando a la caravana alimentaria que se hace anualmente para el pueblo saharauí... creen que ya tienen la conciencia tranquila... No es lo que necesitamos, no es que nos hace falta, sí nos hace falta mucho, pero poniendo en prioridad, nos gustaría resolver nuestro problema... la palabra refugiados... no somos refugiados de una hambruna, no somos refugiados de una causa sobrenatural, somos refugiados de una causa política, y si no nos dan harina y nos resuelven nuestro problema estaremos a gusto porque hemos vivido sabiendo que vamos a un desierto, que vamos a sufrir, que vamos a pasar hambre, pero por un objetivo, y antes de lograr este objetivo, no descansaremos»

Es imposible hacer en este testimonio una exposición de todas y cada una de las entrevistas, pero sin lugar a dudas hubo otra realmente impactante. Con motivo del Fisahara 2011 (festival de cine que se realiza cada año en los campamentos de refugiados y refugiadas saharauis) visitaban los campamentos la 11ª Comisión de Activistas de Derechos Humanos procedentes del otro lado del muro, de los territorios ocupados. Tras un encuentro con ellos de dos horas, aprendimos algo en apariencia obvio, pero que nunca forma parte de la teoría política. Qué es ser un activista en derechos humanos, a qué se enfrentan y por qué. Activistas de derechos humanos, es decir, personas cuyos cuerpos han sido y están siendo sistemáticamente increpados, torturados, violados, amenazados... e incluso encarcelados durante decenas de años por defender pública y pacíficamente el derecho de

autodeterminación del pueblo saharauí y denunciar la expoliación de los recursos naturales en el Sáhara Occidental. Todas ellas recién llegadas de los territorios ocupados, el lugar que contiene las riquezas con las que el derecho internacional se encarga de decir y hacer lo contrario. De nuevo, juzguen ustedes mismos.

El 25 de noviembre de 2009, la revista digital El Observador publicó un reportaje en el que afirmaba que en el Sáhara Occidental, en los territorios ocupados, se violan los treinta artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Basándose en testimonios de saharauíes que fueron testigos o víctimas de los mismos y apoyándose en informes de Human Right Watch, Amnistía Internacional, Reporteros Sin Fronteras y otras organizaciones, compiló una serie de evidencias que ponen de manifiesto lo siguiente: no se respetan los Derechos Humanos en el Sahara Occidental ocupado por Marruecos. Desde 1975 los saharauíes han sido perseguidos y hostigados por las fuerzas del Reino de Marruecos. Muchos, huyendo del fósforo blanco y el napalm, se refugiaron en Argelia. Sin embargo, recientemente, se han encontrado los restos de quienes no tuvieron la misma suerte: fosas comunes con enterrados vivos y personas lanzadas al vacío desde los helicópteros de las Reales Fuerzas Armadas Marroquíes muestran la brutalidad existente desde el primer momento.¹³

Otro elemento importante de este régimen de terror son las desapariciones, detenciones ilegales de personas a quie-

nes no se vuelve a ver. Al desaparecido se le da por muerto y sus familias quedan para siempre estigmatizadas socialmente. No solo pierden a un familiar sino que no pueden hablar de ello.¹⁴ En el caso de las detenciones, se producen de manera arbitraria e ilegal con total impunidad. Aunque el Código Penal marroquí impone la obligación de avisar a la familia del detenido –de lo contrario el agente de policía está cometiendo un delito de secuestro– es un requisito comúnmente no respetado. En otros casos, durante estas detenciones, que suelen abusar de la prisión preventiva llegando a durar años, y tras condenas de cárcel, se dan casos sistemáticos de tortura y tratos degradantes, lo que es aprovechado por las autoridades para obligar a los presos a firmar declaraciones de culpabilidad bajo violencia o intimidación.¹⁵ Las modalidades de torturas más comunes son la introducción de botellas de Coca Cola en el ano, golpes, arrancado de uñas, corriente eléctrica en los genitales, inmersión de la cabeza hasta la asfixia en una piscina de agua acidificada y excrementos, etc.¹⁶

Todo esto nos fue relatado en aquellas dos horas, en una clase magistral sobre resistencia y práctica política. Sentados en círculo y escuchándoles, fue inevitable que como estudiantes de políticas, como futuros juristas, todo lo que habíamos aprendido sobre la abstracta doctrina iusnaturalista de los derechos humanos quedara en suspenso. En aquel círculo había una joven saharauí, la cual acababa de salir de la *cárcel negra* de El Aiún, donde tras haber recibido numerosas palizas fue sometida a violaciones grupales por la policía ma-

arroquí. Con todo el dolor, con el peso de lo vivido, con la carga de la responsabilidad de ser saharauí en los territorios ocupados, allí estaba, contándonos a un grupo de estudiantes occidentales de ciencia política y derecho qué significa resistencia real y corporal a las políticas neoliberales ejecutadas por el ejército del reino alauita, socio preferente de la Unión Europea. Escuchando a aquellos que viven ignorados por el derecho internacional que aprendemos en las aulas, nos preguntamos al servicio de qué, de quién, está entonces esta doctrina.

En otra ocasión visitamos la sede de la Asociación de Familiares de Presos y Desaparecidos Saharauis –AFAPREDESA–, uno de los colectivos que se encargan de denunciar estos abusos.¹⁷

Nos relataron cómo parte de su trabajo consiste en investigar las desapariciones que se vienen produciendo desde los años setenta, identificar a personas que vivieron en aquella época, conseguir que hablen de experiencias traumáticas, rastrear los nombres que recuerdan y saber qué fue de ellos. Del mismo modo, contribuyen de una forma especial a la labor de sensibilización con exposiciones, como la que tuvimos ocasión de ver, mostrando documentos gráficos de las torturas sufridas por saharauis y participando en documentales como «El Problema»¹⁸. En esta misma línea, también es relevante la labor de organizaciones como el Colectivo de Defensores Saharauis de los Derechos Humanos –CODESA–, la Asociación de Saharauis Víctimas de Graves Violaciones de los Derechos Humanos –ASVDH–, o la Asociación Marroquí de

Derechos Humanos –AMHD–. Esta última, formada por marroquíes, hace una importante labor de contestación y lucha pacífica al régimen marroquí. Como asociación defensora de los derechos humanos no sólo han registrado los abusos cometidos en los territorios ocupados, sino que aboga por una solución pacífica y democrática al conflicto por el Sáhara, de modo que termine el sufrimiento de ambos pueblos.¹⁹

Aquéllos detenidos saharauis que son llevados ante el juez por expresar pública y pacíficamente su condición de saharauis, tampoco tienen más suerte. Los juicios a los que someten a los ciudadanos saharauis a menudo no son más que una pantomima donde lo que más brilla por su ausencia es la justicia. Son muchas las organizaciones que envían observadores a estos procesos judiciales y sus informes no tienen desperdicio. El informe de la Comisión Derechos Humanos del Consejo General de la Abogacía Española –CGAE– ha puesto de manifiesto la parcialidad de sus jueces y el carácter «inquisitorial» de la fiscalía.²⁰ Del mismo modo, han documentado sucesos poco ortodoxos. Como muestra, decir que Naama Safari, copresidente del Comité para el Respeto de las Libertades y los Derechos humanos en el Sáhara, acudió al juicio de apelación celebrado en el Tribunal Penal de Marrakech en 2008. Fue obligado a declarar en ropa interior.

En cuanto a las libertades públicas, ya de por sí bastante socavadas en el reino alauita, son sistemáticamente pisoteadas en el caso de la población saharauí. Human Right Watch, en el capítulo de-

dicado a Marruecos y el Sáhara Occidental, en su Informe Mundial 2010, describe los problemas que tienen varios colectivos para convertirse en asociaciones. Además de a los saharauis, la burocracia marroquí deniega el permiso a la población *imazighen* (bereber), inmigrantes subsaharianos y universitarios desempleados, además de algunos movimientos islamistas.²¹ En cuanto a la libertad de expresión y de prensa, en teoría está todo permitido excepto tocar tres temas «tabú»: la monarquía, el Islam y la integridad territorial. Reporteros Sin Fronteras ha mostrado su indignación no sólo con la denegación de acceso a periodistas a zonas como El Aaiún, sino la extrema suavidad del gobierno español para con quienes censuran a sus ciudadanos. Por otra parte, Al Jazeera ha cerrado su sede en Marruecos acosada por las trabas administrativas y gubernativas, por dar, según Marruecos, una visión sesgada del Reino y «su integridad territorial», en referencia a la cuestión del Sáhara Occidental.

El informe del CGAE anteriormente citado describe como durante el juicio a siete activistas pro-derechos Humanos, entre ellos, Haminetu Haidar, conocida como la Gandhi saharauí, al inicio de una de las sesiones había llegado todo el mundo menos los acusados, que seguían en prisión preventiva. Cuando la defensa preguntó al tribunal por qué no los habían traído, éste contestó con evasivas. Ante la vehemencia de los abogados, el presidente del tribunal preguntó al Procurador del Rey (fiscal) sobre este hecho, ya que es el encargado de los movimientos de los acusados. Entonces,

«al ser requerido por el presidente, mira al techo y no hace ningún comentario, permaneciendo callado». Al exigir la defensa responsabilidades ante tamaño desatino, ocurre lo siguiente: «El Tribunal no contesta, se levantan los magistrados de forma precipitada y salen de la sala a toda prisa sin explicación alguna».²²

Otra forma de opresión que ejerce el Reino de Marruecos y que consideramos importante es la referente a la libertad de circulación. Además de los impedimentos burocráticos y judiciales a los que ya hemos aludido, debemos hacer mención a una obra lamentable, un símbolo arquitectónico que muestra lo peor de la ingeniería militar: el Muro de la Vergüenza. Una muralla de unos 2720 kms. vigilada constantemente por cientos de miles de soldados²³, rodeada de nueve millones de minas anti-personas (para un pueblo de medio millón de personas) y de miles de sistemas de vigilancia, incluyendo radares y baterías de posición. Un muro que comenzó a construirse en los años 80, dividiendo en dos al pueblo saharauí y garantizando la explotación de los recursos naturales por parte de Marruecos.

En la visita realizada al Museo Nacional de la Resistencia Saharauí, en Rabouni, pudimos recibir una exhaustiva explicación sobre el tema. Sorprende, por ejemplo, que Marruecos ande siempre pidiendo ayuda económica a sus socios occidentales para mejorar la estabilidad de la región, sabiendo que mantener el muro le cuesta cuatro millones de dólares al día. Parte de la financiación proviene de los fondos europeos para com-

batir la inmigración ilegal. Un vistazo a su octava sala sirve para comprobar que hay aviones bombarderos de fabricación francesa con bandera marroquí o artillería británica entregada a Marruecos por la OTAN. Y, obvio, fueron utilizados para eliminar saharauis. Recordemos que en la actualidad España es la octava potencia del mundo en la venta de armas y que uno de sus principales clientes es Marruecos²⁴. Las conclusiones no son complicadas.

Financiar una tentativa de genocidio a cambio de acceso a recursos naturales y dominio geoestratégico es algo que no trasciende a la opinión pública, pero que existe. Ya hay interpuestos procesos judiciales, concretamente demandas por genocidio y ventas de armas, en este sentido. Queda patente que la problemática del Sáhara Occidental es un caso de expoliación de recursos flagrante, cuyos principales costes son los propios cuerpos, las vidas dignas de ser vividas de la población saharauí. Cuerpos refugiados y encarcelados en la prisión del tiempo²⁵ de un lado del muro; cuerpos torturados y desaparecidos, del otro.

En el Campamento de Dajla tuvimos la oportunidad de escuchar a Francesco Bastari, quien fue Representante Especial de Naciones Unidas para el Sahara Occidental hasta 1996. Probablemente él conozca mejor que nadie la situación del Sáhara Occidental en relación con los movimientos de Naciones Unidas y los estados implicados en esta cuestión. Mostró públicamente su profunda vergüenza acerca de la inactividad de la ONU y la inutilidad de la Misión de Naciones Unidas para el Referéndum en

el Sáhara Occidental –MINURSO–. Su incompetencia, explicaba, reside en el hecho de que el mandato otorgado por la ONU a esta misión se dirige exclusivamente a realizar el referéndum y a vigilar el alto el fuego, nada sobre salvaguardar los derechos humanos. Cuando se ha intentado, por ejemplo, asistir a la población civil en el desierto, Marruecos ha protestado alegando que se está extralimitando en sus competencias. En abril de 2011 la ONU ha renovado el mandato de la MINURSO, incomprensiblemente, de nuevo, sin otorgarle competencias para proteger los derechos humanos de la población saharauí. Como el proceso de referéndum está bloqueado y el Principio de No Injerencia en los Asuntos Internos le «impide» a la MINURSO defender a los civiles ante abusos de las partes la misión, nos preguntamos cuál es entonces el sentido de su presencia en la zona. Dado que las resoluciones de la Asamblea General no son respetadas por Marruecos y que el Plan Baker (en sus distintas manifestaciones) fue un fracaso, Basari propone usar otros recursos:

«... a nivel de la ONU, utilizar la Asamblea General, formada en su mayoría por Estados surgidos de la descolonización, para dictar resoluciones que presionen en el plano internacional; el pueblo saharauí debe fijarse su objetivo en el largo plazo con etapas intermedias de conquistas concretas; y finalmente, hay que recurrir al apoyo que tiene el pueblo saharauí en la sociedad civil para presionar mediante la opinión pública internacional»

La pregunta a Bastari sería entonces si podemos estar hablando de 35 años más. Nos tememos que sí.

Y no es que desde el grupo de estudios tengamos soluciones o propuestas frente a los altos cargos de la ONU. Además de la evidente ausencia de conocimiento que a todas y todas aún nos acompaña sobre un tema tan complejo, el atrevimiento de hacerlo supondría invadir un espacio que corresponde a otros y otras, cuya cotidianidad les otorga la legitimidad y el conocimiento necesario para elegir. Nos queda el profundo convencimiento de que es el propio pueblo saharauí quien debe decidir sobre su futuro y sobre las posibles maneras de construirlo. Reconocerles su legitimidad como pueblo y por tanto su agencia política; trascendiendo discursos paternalistas que presuponen su minoría de edad en la arena internacional, quizás sea la mejor contribución que desde la academia y el pensamiento político podamos hacer a esta causa.

Consideramos que somos un grupo de jóvenes estudiantes que, también como seres humanos, han descubierto «las reglas del juego» junto a otras personas, los y las saharauis, que ya las conocían mucho antes. Aprender en el reconocimiento de los demás, de su agencia política y en el ejercicio de la otredad, ha sido el comienzo para aprender a aprender de otro modo. Si en los seminarios de investigación y estudios sobre la causa saharauí intuimos el error de intentar pensar y analizar el derecho, la política y la economía de manera independiente, el trabajo de campo en los campamentos nos hizo dar un paso más allá. Quizás nunca más pensemos el derecho, la política y la economía, sin pensar en los cuerpos, en las *señales* que el poder deja.

Notas

¹ Franklin, B. (2007). *Autobiografía*. Sevilla. Mono Azul Editora.

² A pesar de ser reconocida como miembro de la Unidad Africana –UA- y por numerosos países latinoamericanos, ningún país en Europa reconoce la RASD, proclamada el 27 de febrero de 1976.

³ «El futuro huerto solar de África», *El observador. Revista de Culturas Urbanas*, 52, 2008.

⁴ En la web oficial de Naciones Unidas, en su listado de territorios no autónomos, hay una cita 2 que en cuanto a la administración del Sáhara Occidental, aclara literalmente: «El 26 de febrero de 1976, España comunicó al Secretario General que a partir de dicha fecha daba por terminada su presencia en el Territorio del Sáhara y que estimaba nece-

sario hacer constar lo siguiente: España se consideraba a partir de ese momento exenta de toda responsabilidad de carácter internacional en relación con la administración del Territorio, en vista de que había cesado su participación en la administración temporal establecida para el Territorio. En 1990 la Asamblea General reafirmó que la cuestión del Sáhara Occidental era un problema de descolonización que debía ser resuelto por el pueblo del Sáhara Occidental», ver en <<http://www.un.org/es/decolonization/nonselvgovterritories.shtml>>, 29/10/2011.

⁵ 18 de febrero de 1999, RESOLUCIÓN APROBADA POR LA ASAMBLEA GENERAL DE LA ONU [sobre la base del informe de la Comisión Política Especial y de Descolonización (Cuarta Comisión) (A/53/602)] 53/61.

Actividades económicas y de otro tipo que afectan a los intereses de los pueblos de los territorios no autónomos.

⁶ <http://www.eleconomista.es/internacional/noticias/2602059/11/10/son-los-fosfatos-estupido-.html>, 29/10/2011

⁷ *El observador. Revista de Culturas Urbanas*, 52, 2008

⁸ *Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los derechos Humanos*, <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/independencia.htm>>, 29/10/2011

⁹ 24 de enero de 2000. RESOLUCIÓN APROBADA POR LA ASAMBLEA GENERAL [sin remisión previa a una Comisión Principal (A/54/L.50 y Add.1)] 54/91. *Aplicación de la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales.*

¹⁰ 2006. *Diario Oficial de la Unión Europea. Acuerdo de colaboración en el sector pesquero entre la Comunidad Europea y el Reino de Marruecos.*

¹¹ Red de Oficinas Económicas y Comerciales de España en el Exterior. Secretaría de Estado de Comercio Exterior. 2009, *Informe Marco General institucional, político y económico del país. Análisis de coyuntura. Cuestiones multilaterales.*

¹² Recordemos que el alto el fuego, auspiciado por la Organización de la Unidad Africana OUA y la ONU, fue firmado en 1991

¹³ Situación de los Derechos Humanos en el Sáhara Occidental», en *Memoria Anual de la Asociación para el Referéndum en el Sáhara Occidental*, 2002

¹⁴ Para ver una lista de los desaparecidos saharauis desde 1975, ver en <http://www.desaparecidos.org/sahara/lista.html>, 19/10/2011

¹⁵ Informe sobre el Estado de los Derechos Humanos en el Mundo, 2011, Amnistía Internacional

¹⁶ Asociación por el Referéndum en el Sáhara Occidental –ARSO–, ver en <http://www.arso.org/DHSamemo2002s.htm>

¹⁷ <http://www.afapredesa.org/>

¹⁸ Documental dirigido por Jordi Ferrer y Pablo Vidal, ver en www.elproblema.net

¹⁹ V.V.A.A. (2009) *Universidad y Sáhara Occidental: Reflexiones para la Solución de un Conflicto*; Cuadernos Solidarios nº 6, UAM, Ediciones, Madrid.

²⁰ VVAA (2005), Informe de la Misión de Observación del CGAE, en Juicios contra Presos Políticos en el Sahara Occidental; Comisión de Derechos Humanos del Consejo General de la Abogacía de España

²¹ <http://www.hrw.org/es/world-report-2011/marruecos-y-el-s-hara-occidental>, 16/10/2011.

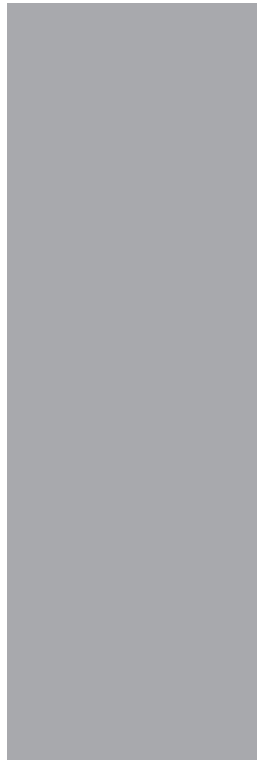
²² VVAA. (2005), Informe de la Misión de Observación del CGAE, en Juicios contra Presos Políticos en el Sahara Occidental; Comisión de Derechos Humanos del Consejo General de la Abogacía de España.

²³ Minaham, J. (2002) *Encyclopedia of Stateless Nations: S-Z*, Greenwood Publishing Group, Westport

²⁴ «España ha vendido armamento bélico a Marruecos por 340 millones de euros», en <<http://www.antimilitaristas.org/spip.php?article4710>>, 16/10/2010.



Sección de
Recensiones



SECCIÓN DE RECENSIONES

Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país.

Vicenç Navarro
Editorial Anagrama
Barcelona, 2002.

Una relectura del ensayo de Vicenç Navarro, *Bienestar insuficiente, democracia incompleta*, nos aporta un campo de contraste inigualable a la luz de los acontecimientos actuales. Fue publicado en 2002, es decir, en plena fase expansiva de la economía española, recién entrado el euro, con el optimismo desbordado por las perspectivas de crecimiento. En 2011 el autor ha vuelto a publicar otro ensayo, bajo el título *Hay alternativas*, analizando la actual crisis. Sin embargo, resulta más interesante el anterior libro, que es el que reseñamos, porque ayuda a recapacitar acerca de qué es lo que no se comprendía a principios de la primera década de 2000.

En 2002 Vicenç Navarro denunciaba las limitaciones reales de nuestro pretendido Estado del bienestar. Con gran profusión de datos, Vicenç desmontaba todos los mitos que legitiman y justifican las políticas neoliberales, el objetivo del déficit cero, la competitividad, la reduc-

ción del gasto social, etc. El «España va bien» de Aznar fue deconstruido a golpe de cincel, comparativa y análisis riguroso. La actualidad de su análisis se pone de relieve si tomamos conciencia de cómo el paradigma *más gasto social* está siendo fagocitado en nuestros días, no sabemos si irreversiblemente, por su antagonista del *déficit cero*.

Sin embargo, es significativo que no hubiese ninguna referencia en el libro al euro, lo que resulta representativo de un clima colectivo de inconsciencia en este terreno. En su momento, la moneda única tuvo pocos detractores, e incluso entre estos, predominaron las argumentaciones basadas en un nacionalismo trasnochado. Prácticamente nadie estudió la posible evolución de variables correlacionadas como el gasto social, el déficit democrático del Banco Central Europeo, y la incidencia de una moneda fuerte en países de economías desiguales. La equiparación del peso con el dólar hundió Argentina en apenas diez años; la sustitución de las monedas nacionales por una moneda única ha abierto una crisis sin precedentes en el Estado del bienestar europeo en casi el mismo lapso de tiempo. Por ello, resulta clarificador que un estudio tan detallado como el realizado por Vicenç Navarro no previera la incidencia de la moneda única en el Estado Social. Con todos sus

méritos como denuncia social, podemos proponer su ensayo como arquetipo de las dificultades que presentan tanto la predicción como la explicación en las ciencias sociales. Las explicaciones del libro escrito en 2011, donde se enumeran los factores causales que han originado la crisis, no son las predicciones del libro escrito en 2002. Es decir, el análisis de Vicenç Navarro es una muestra significativa, aun cuando sea involuntaria, de la incapacidad de los científicos sociales para prever a principios de milenio qué incidencia iba a tener la moneda única en numerosos terrenos, entre ellos, el Estado del bienestar. De hecho, Vicenç ha pasado de no citar el euro en 2002 a proponer en 2011 la salida de España de la moneda única como mecanismo de protección del Estado Social. De ahí el interés de su libro diez años después.

Por otro lado, en 2002 Vicenç imputó al franquismo y a las deficiencias de la Transición las carencias del Estado del bienestar en España. Aunque el discurso contra la globalización y sus consecuencias se esboza en el segundo capítulo, es el tercero, el dedicado a un particular ajuste de cuentas, individual y colectivo, con el pasado, el que pretende explicar los lastres históricos del Estado Social español. Sin embargo, aunque es obvio que el presente sólo se puede comprender desde el pasado, y en nuestro caso, desde una dictadura de casi medio siglo, resulta también cansino el permanente recurso narrativo del circuito *Guerra Civil-Dictadura-Transición amnésica* para explicar cualquier hecho o contexto español contemporáneo. Resulta significativo que en el

libro publicado en 2011, aunque todavía encontramos alguna vaga referencia a este mecanismo justificativo, se ha sustituido el franquismo como factor causal por la Unión Europea y el neoliberalismo que la impregna. La enorme crisis que padecemos ha llevado al autor a modificar su análisis y centrarse en las carencias representativas y democráticas de la Unión Europea, así como en su incidencia en el pozo en el que se ha sumido el gasto social en los países periféricos. La sustitución de las relaciones de causalidad (franquismo vs Unión económica, que no política, Europea) muestra las nuevas reflexiones del autor bajo el candil de la deuda soberana, los rescates, y la omnipresencia del FMI, pero sobre todo las carencias predictivas, y por ende, explicativas, del libro que reseñamos.

En definitiva, si el libro ya merecía ser leído en la fecha en que se publicó (fue premio Anagrama de ensayo), aún más gratificante resulta su lectura hoy, completado, a ser posible, con la lectura del ensayo recientemente publicado *Hay alternativas*, escrito por el mismo autor junto a Juan Torres y Alberto Garzón. Ambos libros nos muestran una visión desde la izquierda de las carencias del Estado del bienestar, pero también de la enorme dificultad que tiene establecer relaciones de causalidad entre hechos de gran complejidad, como la actual crisis.

Manuel Jesús López Baroni

El derecho al trabajo y el ingreso básico. ¿Cómo garantizar el derecho al trabajo?

José Luis Rey Pérez

Dykinson-Instituto de Derechos Humanos «Bartolomé de las Casas»
Madrid, 2007.

Como su título indica, en este libro José Luis Rey procede al análisis de un derecho, el derecho al trabajo, que adquiere sentido en el marco de un determinado sistema jurídico y político, es decir, dentro de cierto modelo social. Así, afirma: «En este trabajo me he propuesto solucionar la perplejidad que origina el derecho al trabajo. Nuestra Constitución reconoce en el artículo 35 el deber y el derecho al trabajo, pero ello no es óbice para que nuestro país fuera uno de los que mayores tasas de desempleo presentó de la Unión Europea durante muchos años» (p. 22). Aunque publicado en 2007, su actualidad parece fuera de toda duda, pues la crisis iniciada ese mismo año ha acentuado aún más el incremento del desempleo, y con ello los casos de exclusión social y de pobreza, ahora también en personas que nunca antes se habían visto en tales situaciones. El objetivo de la investigación es, por consiguiente, una reflexión sobre la significación, función y vigencia que el derecho al trabajo posee, así como el de los bienes jurídicos sobre que recae su protección. Pero lo que signifique el trabajo es inseparable de un determinado marco de relaciones jurídico políticas, esto es, de la organización del modelo productivo y social. El Estado de

bienestar, y su permanente estado de crisis, constituye esa referencia. Sin embargo, Rey no se limita a esta tarea y, al hilo de aquella reflexión, plantea la propuesta del ingreso o renta básica, cuyo examen pormenorizado constituye el objeto principal del libro.

El libro se divide en cinco capítulos. En el primero se analiza el sentido, la evolución y la crisis del Estado de bienestar, concebido como una concreción histórica del Estado social y que ha conocido diversos modelos. Siguiendo en lo fundamental el trabajo, ya clásico, sobre la cuestión de Gosta Esping-Andersen, Rey distingue: (i) los Estados de bienestar escandinavos o de tradición socialdemócrata; (ii) los Estados de bienestar continentales o corporativos conservadores; (iii) los Estados de bienestar anglosajones o liberales; y (iv), los Estados de bienestar de los países, en el entendimiento de que, gobernados por dictaduras autoritarias de escasa sensibilidad social durante la etapa de mayor desarrollo de los Estados de bienestar (1945-1980), estos países –España, Portugal, Grecia– poseen un Estado de bienestar con características propias y distintas del resto de los países de Europa. Su crisis se interpreta no desde una óptica económica según la cual la factura a pagar por sostener las instituciones del bienestar, en términos de deuda pública, pérdida del espíritu emprendedor e ineficiencia económica, era demasiado onerosa, sino como una crisis ideológica, debida a la moda intelectual del liberalismo económico que, con base en la Escuela de Chicago, comienza a expandirse a partir de 1973. Aquí cabe apuntar que, quizá, no se trate tanto de

una crisis del Estado de bienestar –expresión que parece apuntar a las disfunciones de sus instituciones como motivo de su cuestionamiento– como de una pugna entre dos concepciones de la igualdad y de la justicia distributiva que se reactiva a raíz de una crisis económica, la de 1973, que puso fin a la época dorada del capitalismo de bienestar.

En el segundo capítulo se analiza el derecho al trabajo en tanto que institución central del Estado de bienestar y se hace un recorrido por la recepción de este derecho en distintos ordenamientos jurídicos, tratando de esclarecer cuál es el bien jurídico que se está protegiendo. El capítulo concluye con una referencia a las Rentas Mínimas de Inserción (RMI) autonómicas que, a partir de la Ley 12/1998 del País Vasco, se han ido progresivamente aprobando como mecanismos de garantía de unos ingresos mínimos. Rey discute la necesaria revisión de dos de sus elementos: uno, su condicionalidad, por cuanto los perceptores de RMIs han de superar un test de recursos; y dos, su insistencia en la centralidad del empleo como herramienta de inclusión, en un tiempo en que el desempleo ha dejado de constituir un fenómeno aislado, coyuntural, para convertirse en un elemento estructural en nuestras sociedades (p. 146).

Los capítulos tercero y cuarto se dedican enteramente a la discusión de la propuesta de la renta básica. Para ello, Rey se sirve de la teoría general de las condiciones que se necesitan para realizar reformas sociales a gran escala popularizada por Jon Elster. Según esta tesis, hay básicamente dos tipos de ar-

gumentos que pueden ser esgrimidos a favor de una reforma. De un lado, los de tipo consecuencialista, de acuerdo con los que aquella resulta deseable en la medida en que se cree que tendrá consecuencias positivas. Del otro lado, los normativos o *principled-based arguments*, a cuya luz se considera que la reforma es intrínsecamente valiosa. Rey presta una especial atención a las justificaciones de la propuesta ensayadas desde el liberalismo igualitario y el republicanismo. Para la primera se toma como referencia la posición del belga Philippe van Parijs en su *Real Freedom for All. What (if Anything) can Justify Capitalism?* Para la segunda, la de Daniel Raventós, David Casassas y Antoni Doménech, seguramente los autores que más y mejor han defendido una fundamentación republicana de la renta básica. En este capítulo Rey defiende, como ya antes hiciera Rawls en su *Teoría de la justicia*, un impuesto sobre el consumo ya que, aparte la evidencia de que la mayor parte de la financiación recaería sobre quienes más consumieran, este particular diseño de la propuesta no vulnera en la misma medida que el de van Parijs –basado en el gravamen de las rentas del trabajo– el principio de reciprocidad, por lo que sortea mejor la objeción del gorrón o *free-rider*. Ahora bien, aquí habría que señalar dos posibles problemas. En primer lugar, el peligro de la regresividad, pues es sabido que a menor capacidad económica, mayor es el porcentaje de la renta disponible que se dedica al consumo. Y en segundo lugar, que un impuesto de este tipo bien podría desincentivar el consumo, lo que puede constituir una buena noticia desde la perspectiva de la

ecología política, pero puede suponer un problema para la financiación de un programa de renta básica.

El último capítulo es a la vez una síntesis y una concreción de las anteriores discusiones. En efecto, a través de lo que se denomina la perspectiva institucional, Rey presenta la propuesta de la renta básica inserta en la teoría garantista de los derechos sociales de Luigi Ferrajoli, lo que le lleva a defender una postura escéptica ante la posibilidad de la incorporación de la renta básica al ordenamiento constitucional —en último término, en una regulación constitucional—. En conjunto, el libro expone con gran claridad, rigor y orden la propuesta de la renta básica y discute los principales argumentos que, desde las principales corrientes de la teoría política y jurídica contemporáneas, se han venido esgrimiendo a favor, pero también en contra, de su implantación. Efectivamente, tanto el filósofo del Derecho como el político se sentirán estimulados por la lectura de un libro, adecuado para estudiantes de grado y posgrado, que debería ser de lectura inexcusable para los estudiosos de las teorías de la justicia y las instituciones del Estado de bienestar.

Borja Barraqué

Universidad Autónoma de Madrid

¿Qué es Occidente?

Philippe Nemo

Gota a Gota, Madrid, 2006.

Esta obra es un libro breve, claro y fresco que aborda con gran decisión uno de los temas esenciales del pensamiento del siglo XXI. El motor entero de la obra es el intento de definir de forma progresiva las señas de identidad de la cultura occidental, atreviéndose el autor a conformar la esencia de lo que sea occidente mediante la atribución de una serie de características. Así, es la finalidad única y ambiciosa del estudio el exponer de forma ordenada y sintética estos rasgos, su nacimiento y expansión, su apoteosis y las amenazas que lo acechan, que unas veces expresamente y otras de manera más o menos insinuada que sobrevuelan el texto.

El grueso de la obra se orienta a la exposición por capítulos breves y bien ordenados del origen histórico de cada rasgo definitorio de Occidente, su naturaleza evolutiva y su progresiva penetración. Esta parte es la que presenta mayor interés para el lector interesado en la aproximación al concepto de Occidente, y realmente se convierte en un ensayo sintético, erudito y poco rebatible de hechos histórico, de sus consecuencias y de la valoración que se hace de éstos desde varios siglos de distancia y verificada su puesta en práctica. Mediante un discurso bien explicado, con una estructura limpia y un discurso lógico impecable, el autor expone los hitos que durante veinticinco siglos han venido construyendo lentamente lo que entendemos de forma espontánea como Occidente.

Comienza el ensayo que la revolución que supuso el nacimiento de la «polis griega», a la que el autor denomina

«milagro griego». En la Grecia del siglo VI y posteriores nace el discurso racional como forma de superación de la verdad mítica, la democracia como superación de las monarquías religiosas y la *isonomía* o igualdad de todos ante la ley, auténtico precedente clásico del Estado de Derecho. Estos primeros pasos son principios irrenunciables de la cultura occidental, que de ser excluidos de código genético de concepto lo desfigurarían hasta el punto de resultar irreconocible para alguien acostumbrado a su empleo anterior a la supresión. En Grecia empieza a nacer Occidente, al que le queda aún mucho que crecer, pero que nunca dejará de ser lo que fue en este lugar y momento de la Historia.

La cultura romana supone el siguiente salto esencial en la construcción de la identidad occidental. En particular, el Derecho Romano privado contribuyó a través de sus complejas instituciones de construcción pretoriana a la creación del concepto de individuo, de una persona que por sus solas y particulares circunstancias jurídicas dibujadas por este Derecho podía quedar configurado como un sujeto único y diferente de los demás, con una vida particular y separable en estilo y alcance de la de aquéllos. De esta creación del individuo da cuenta el arte: en Roma aparece el retrato, que expone rasgos de personas concretas, mientras que en Grecia aún se exponen modelos ideales. En Roma se acepta que sobre la tipicidad de un modelo abstracto, cada cual construya su propia y singularísima vida.

El complemento a estos dos grandes pasos vino de la mano del Cristianismo

y las revoluciones papales de la Edad Media. El Cristianismo trajo a la civilización occidental el concepto de «compasión»: hasta entonces se aceptaba la tragedia como un elemento de la vida, el sometimiento de unos pueblos por otro y la corrección de que los desgraciados pueden sufrir y los más afortunados no tienen obligación de ayudarles. El Cristianismo mutó esta creencia generalizada: el perdón al ofensor, la ayuda al necesitado y el respeto por la dignidad del otro fueron elementos nuevos que ya nunca podrían separarse de la cultura occidental. En la Edad Media se unen la visión cristiana con la romana y griega, formando un conjunto que conformará la idea de dignidad humana individual.

Por fin, el advenimiento de las democracias occidentales es el paso que faltaba para completar el conjunto en sentido político y económico: la delimitación de las condiciones de libertad individual, el control del poder político y el progreso económico han determinado el grado de progreso y bienestar del actual occidente.

La obra termina con dos partes de interés. Por una parte, el autor se atreve a exponer los elementos de la cultura occidental que considera universalizables, tanto por su eficacia probada como por la aceptación incondicional de las comunidades que la ensayan. De otra, propone una delimitación de las fronteras de Occidente y una suerte de «Unión Occidental». En las conclusiones establece las que considera condiciones necesarias para un diálogo de civilizaciones: en ningún caso podrá plantearse en términos de negociación política, sino mediante un nuevo «salto cultural»

fruto de la inspiración de otros grandes hombres como los del pasado, y que contribuyeron a forjar Occidente.

El libro presenta valores muy destacables. En la forma es claro y breve, de lectura amable pero nunca frívola, invitando siempre a la reflexión crítica. No peca del apresuramiento, toma de referencia a acontecimientos recientes o hermetismo de otras obras de reflexión general sobre asuntos de la misma clase, ni aun de otro defecto más común: la tibieza, porque el autor hace planteamientos firmes exentos de las frecuentes concesiones que le dictan su timidez doctrinal, y que no pocas veces terminan por trastocar el sentido de la propia postura.

Quizá se eche de menos en la obra que el autor avance más en las condiciones que pueden garantizar un efectivo diálogo de civilizaciones. Algunas pautas aportadas por una cabeza tan centrada hubieran sido de interés para enriquecer la reflexión y el debate científico y general. Pero Nemo va contra la idea sobreentendida de que Occidente no es bueno, que está en decadencia, que no está de moda. Es difícil que cayera en la idea de «negociación por cesión»: libre mercado por aceptación de conductas de sumisión, democracia por dirección estatal del mercado, derechos individuales por aceptación de conductas tribales. En suma, el diálogo es difícil: una teocracia encuentra poco sitio en Occidente, y el libre mercado malamente se puede conformar a Estado sin reglas formales que lo limiten. De ahí que reclame Nemo nuevas mentes que permitan perfilar Occidente para su mejoramiento,

no para la cesión ante los demás concursantes. Nemo, sin decirlo, cree en la superioridad de una cultura (la Occidental), sin perjuicio de su perfeccionamiento. Y las demás tienen un planteamiento parecido, lo que hará que solamente el tiempo pueda poner las cosas en su sitio. Pero esto no excluye el debate libre y abierto y la búsqueda de verdades comunes y espacios compartidos, tanto más cuanto la idea de Occidente se construye sobre el sano principio liberal de búsqueda de la Verdad sin cortapisas dogmática o tuteladas intelectuales imperativas.

Como balance general me atrevo a decir que es una obra necesaria. En un momento en el que la divagación filosófica y política se construyen sobre lugares comunes de sobremesa, este ensayo aporta una reflexión clara y bastante exacta de por qué somos lo que somos, por qué no es razonable abandonar estas conquistas y, en suma, sobre cuáles deberían ser los pilares ciertos y de eficacia demostrada en los que debería asentarse nuestro futuro colectivo.

Fernando León Jiménez

El Islam y el mito del enfrentamiento

Fred Halliday

Edicions Bellaterra

Barcelona, 2005

El presente libro reúne una selección revisada de siete textos publicados con anterioridad por su autor. A lo largo de

los mismos, Fred Hallyday aborda, desde diversas perspectivas y enfoques, algunos de los factores más determinantes que, en nuestra época, han conducido a la construcción del mito del enfrentamiento entre el mundo islámico y Occidente, como elemento esencial de la política internacional contemporánea. Hallyday parte del análisis de un hecho histórico central en este proceso de elaboración mítica del sustrato ideológico del enfrentamiento: las repercusiones, a nivel internacional, de los acontecimientos del 11 de septiembre. En sentido contrario a la opinión comúnmente aceptada, según Hallyday, las consecuencias en política internacional derivadas de este hecho tan crucial no se manifiestan como la prueba más palpable de la existencia teórica del denominado «choque de civilizaciones», sino que demuestran, más bien, la sinrazón de esta configuración teórica interesada. El denominado «choque de civilizaciones» es uno de los elaborados frutos de una retórica mítica, bajo la cual se esconden determinados intereses políticos que ven allanado el camino para la consecución de sus fines cuanto más es aceptado el relato mítico por el conjunto de la opinión pública mundial. Desde esta perspectiva, Hallyday aborda todos los capítulos que componen esta obra como un intento de desarrollar una explicación racional que logre desenmarañar la retórica mítica que conducen al mito del enfrentamiento.

Hallyday encuentra la base del mito en la necesidad que tienen ciertos actores políticos, tanto en el mundo islámico como en Occidente, de crear un enemigo perfectamente configurado como el

otro, esto es, como el adversario frente al cual es necesario desarrollar diversas estrategias políticas de defensa, muchas de las cuales, sin la existencia de ese otro, serían difícilmente justificables. En esta línea, el autor del libro considera que la construcción del Islam como enemigo se ha basado en estudios esencialistas y relativistas. Frente a esta técnica descriptiva, Hallyday plantea la necesidad de evitar prejuicios tanto particularistas como universalistas en el análisis de la realidad socio-política del mundo islámico, con el fin de «identificar con gran precisión las particularidades reales nacidas no de una religión socialmente abstracta, ni de un 'arabismo' eterno, sino de la historia específica de Oriente Próximo y de las sociedades que lo componen» (61). En estas coordenadas metodológicas, aborda el estudio de dos acontecimientos contemporáneos determinantes, acaecidos en el mundo islámico, a los que dedica sendos capítulos: la revolución iraní (69-111) y la Guerra del Golfo de 1990-1991 (113-150). En relación con el primer hecho, defiende que el triunfo de esta revolución se produjo debido a su capacidad para conseguir formular una unidad paradójica entre lo moderno y lo tradicional, pero, añade, «esta unidad se rompió tras la revolución». En cuanto a la Guerra del Golfo, Hallyday considera que hay que huir de juicios estereotipados sobre la justicia o injusticia absoluta de los actos bélicos desarrollados por una y otra parte y llevar a cabo un minucioso análisis de las relaciones que se produjeron, en las actuaciones de ambos bandos, entre el «ius ad bellum» y el «ius in bello», esto es, entre las ra-

zones que para cada uno justificaron el inicio de la guerra y el posterior desarrollo de la misma. En palabras de Hallyday, «la conclusión es que lo que se necesita es una separación más minuciosa de los dos. Los crímenes «in bello» no cancelan fácilmente un caso «ad bellum». Lo mismo que un «ad bellum» justo, no legitima fácilmente actos «in bello» (142).

Tras el análisis de estos dos hechos históricos concretos, Hallyday dedica los cuatro capítulos restantes de su libro a una doble tarea: el estudio de los elementos teóricos sobre los que se construye el mito del enfrentamiento, por un lado, y, por otro, el intento de ofrecer un método alternativo de análisis de la realidad islámica contemporánea que permita la disolución conceptual de la retórica subyacente a este mito. Con este fin, considera que es necesario desmascarar mitos contemporáneos acerca del Islam como la relación intrínseca entre Islam y terrorismo, la identificación entre islámico y fundamentalista islamista, la definición de un único y monolítico modelo político en el Corán o la reducción de todos los fieles islámicos a un supuesto arquetipo único delineado en el Corán y los *hadices*, ya que, en palabras del autor, «nunca es válido presentar el vocablo ‘musulmán’ como término de identidad étnica (...) no hay un pueblo islámico único, como no hay pueblos cuya identidad esté definida sólo por la religión» (162). Frente al reduccionismo metodológico que conduce a la retórica mítica del enfrentamiento, Hallyday defiende que, más que dedicarse a elucubrar cuestiones ficticias tendentes a crear estereotipos

esencialistas basados en una determinada configuración interesada de las relaciones entre religión y política, el auténtico análisis racional debe preocuparse de las cuestiones reales sobre las que se sustenta la situación de conflicto: el poder de los estados, el estatus y el trato a la población, así como el equilibrio de fuerzas en las sociedades en vías de desarrollo.

A continuación, Hallyday reflexiona sobre la compatibilidad entre el Islam y los derechos humanos (183-215). Para el autor, no es acertado inferir la compatibilidad o no de los derechos humanos con el Islam a partir de una confrontación del contenido de estos derechos con determinadas citas seleccionadas del Corán y los *hadices*, ya que esta técnica abstrusa no representa sino una especulación ahistórica y artificiosa, que no es sino una manifestación más de la retórica mítica del enfrentamiento. En su opinión, por el contrario, para conseguir esa compatibilidad más que buscar la comparación entre textos de naturaleza tan dispar, hay que intentar que se desarrollen las condiciones reales que permitan los cambios políticos, económicos, culturales y sociales que hagan de los derechos humanos una posibilidad práctica factible en cada uno de los países del mundo islámico, prestando especial atención a las circunstancias específicas de cada caso. El último de los textos seleccionados en el presente libro se dedica al análisis del concepto «orientalismo» (261-285). En este sentido, Hallyday realiza una crítica a la formulación realizada por Edward Said sobre este término, a partir de tres razones fundamentales: a) no es un término

que designe una realidad única, sino múltiple; b) es un concepto ambiguo y c) en su análisis, Said incluye textos muy diversos y heterogéneos (históricos, geográficos, periodísticos, literarios y crónicas de viajes, entre otros). En definitiva, Hallyday critica que Said otorgue una excesiva unidad a una realidad que, como él mismo ha pretendido demostrar en los distintos capítulos de esta obra, se muestra como radicalmente diversa y heterogénea a lo largo de sus muy diversas manifestaciones en todos los órdenes de la vida social contemporánea.

José Cepedello Boiso

**Corresponsabilidad en el desarrollo (vol I y II)
II Congreso África-Occidente.
Universidad de Huelva
FECONS, Huelva, 2011**

Los dos volúmenes sobre las Actas del Congreso *África-Occidente*, celebrado en Huelva, del 14 al 16 de octubre 2010, tienen una textura y un volumen bien diferentes.

En el primer volumen se recogen las aportaciones introductorias y los saludos institucionales, así como la conferencia Inaugural impartida por la hija de Nkrumah en torno a su padre Kwame Nkrumah, considerado «arquitecto visionario de la libertad y el desarrollo africanos». Después se transcriben todos los trabajos de las tres mesas dialogadas sobre: 1) «Objetivos del Milenio»; 2) «Migraciones»; 3) «Gobernanza». En

dichos trabajos sobresalen los temas y los retos de la Educación, la Salud, los movimientos migratorios, la valía de la mujer y la defensa de la igualdad, el desarrollo y la gobernabilidad. La Conferencia de Clausura: «Caminar juntos para llegar lejos», de la que fuera Ministra de la Presidencia, D^a M^a Teresa de la Vega, está traducida al inglés y al francés. Vienen finalmente la «Conclusiones» y la «II Declaración de la Luz», en español, inglés, francés y portugués. En dicha declaración se retoma la necesidad de garantizar y no solo proclamar los siguientes puntos o exigencias mínimas:

- 1) Dignidad humana, Desarrollo y Defensa de los Derechos humanos
- 2) Cumplimiento ineludible de los Objetivos del Milenio en los sectores prioritarios
- 3) Políticas migratorias conforme a derecho y gestión positiva de la diversidad, combatiendo las desigualdades
- 4) Potenciar el futuro esperanzador de África sin neocolonialismos (externos o internos) ni nuevas esclavitudes ni alienaciones
- 5) Promover y respaldar material e institucionalmente las iniciativas locales de promoción de la mujer africana, su capacidad de organización social y política, y sus iniciativas emprendedoras de transformación de la realidad en beneficio de las futuras generaciones a las que ellas dan su propia vida
- 6) Incorporar, junto al respeto a las personas mayores, la propia identidad y los valores de la tradición, el dinamismo de la juventud, la inteligencia, la ciencia y la tecnología con concien-

cia ética y actitud política de servicio a la Comunidad Humana

- 7) Proyectar una imagen veraz de la realidad compleja y dinámica –contradictoria a veces– de Occidente y de África, subrayando lo positivo y la voluntad de transformación
- 8) Solicitar de Naciones Unidas la revisión de la Carta de los Derechos Humanos, partiendo de la realidad de los pueblos desposeídos, y reformular prioridades socioeconómicas.

Las Conclusiones ofrecen una síntesis del conjunto de aportaciones a las Mesas Temáticas, comunicaciones y ponencias, que son el objeto *in extenso* del segundo volumen.

En cuanto al volumen segundo, Juan Fco. Ojeda Rivera, geógrafo de la UPO (Sevilla) y miembro del Comité Científico, en su crónica sobre el trabajo realizado, en la II Jornada sobre África (Sevilla, junio 2011) reseñó el resultado alcanzado en torno a una serie de preguntas y respuestas sobre desarrollo y crecimiento, modelo occidental y desarrollo humano, nuestra posición de partida, la realidad socioeconómica del planeta y la exigencia de una mayor justicia distributiva, invitando a distinguir la perspectiva de los que se sienten desarrollados y los que se sienten subdesarrollados, y el *modus operandi* de la cooperación oficial hasta el punto de ridiculizar el discurso más actual sobre los denominados Objetivos de Desarrollo del Milenio y algunas de sus cínicas pretensiones, para seguir consagrando la dependencia económica, comercial, financiera, tecnológica... y hasta farmacéutica.

El resumen del contenido de las distintas aportaciones sobre las mesas de

trabajo establecidas gira en torno a los siguientes puntos:

MESA 1: MIGRACIONES AFRICANAS E INTEGRACIÓN (Con 20 comunicaciones):

- De las diásporas históricas (afrodescendientes) a los movimientos migratorios actuales (debilidades y fortalezas): Conservación de la memoria de atrocidades y esclavitudes y concepción actual de la migración como oportunidad
- Medios de comunicación y creatividades africanas: La africanidad como valor para las sociedades europeas. El reconocimiento de la diversidad africana como riqueza.
- La conformación de redes sociales imaginativas ante el abandono y el necesario camino hacia la integración intercultural.

MESA 2: CODESARROLLO DE ÁFRICA (Con 15 Comunicaciones):

- El «codesarrollo» de África podría apoyarse en programas de cooperación que:
 - Estuviesen enmarcados en planes y coordinados
 - Utilizasen métodos participativos y hacia la autogestión
 - Respondiesen a transformaciones concretas y básicas
- Pero el camino hacia un futuro digno de África pasa por:
 - Auto-reconocimiento y reconocimiento occidental de identidades, saberes y capacidades adaptativas.
 - Respeto a culturas y paradigmas epistemológicos y políticos autóctonos.

- Abandono europeo de su magisterio y africano de su dependencia
- Papel protagonista y «empoderamiento» de la mujer africana, apoyando sus iniciativas locales

MESA 3: GOBERNANZA EN AFRICA (Con 13 Comunicaciones):

- Derechos Humanos, democracia y participación política: Fomento efectivo del multilateralismo activo y promoción de la Articulación de Redes Territoriales con propias identidades creativas.
- Territorios, poder y gobierno y sociedad civil: Combatir el neocolonialismo y fomentar movimientos y colectivos sociales que articulen nuevas formas. Necesidad de la educación y la cultura política.
- Políticas de cambio y transformación social: Ir superando condicionantes históricos y fortaleciendo los pilares éticos tradicionales del buen gobierno. Superación del estigma africano por parte de los occidentales

Del conjunto de la obra, puede deducirse que, en un contexto mundial de crisis de crecimiento, la corresponsabilidad en el desarrollo de África no debe seguir sosteniéndose en la cooperación a un desarrollo que suele confundirse con crecimiento, sino que debería asumir actuaciones, métodos e instrumentos que partan del reconocimiento de los valores propios de unas sociedades africanas que han aprendido a agudizar el ingenio ante las estrecheces, que saben y quieren autogestionarse y que, incluso, pueden convertirse en nuestras

maestras en un futuro crítico e incierto, desde otros *logos* diferentes al de la lógica de la productividad, lucro y crecimiento económico. Pues ya es un hecho que la juventud del norte de África, indignada no sólo por la falta de elementos básicos de subsistencia sino también por las carencias en su realización personal y social, han ido marcando el último camino imaginativo y revolucionario de nuestros jóvenes occidentales indignados por la crisis económica, política y de valores.

De hecho, en la obra reseñada sobre la Corresponsabilidad en el Desarrollo en las relaciones entre África y Occidente, parece vislumbrarse un nuevo horizonte, en el que va fraguando la realidad del África Emergente, tanto en el Norte como en el África Negra, repleta de potencialidades que pueden encauzarse, en su cromática diversidad antropológica, cultural, y económica, hacia una gran transformación social y política, desde sí misma.

José Mora Galiana

Pontes Interculturais,

Antônio Sidekumy y Paulo Hah
(orgs.)

Novaharmaonia,
São Leopoldo –Porto Alegre–, 2007

El libro, fruto de un homenaje a Raúl Fonet Betancourt, trata de expresar, desde la realidad Latinoamericana, en diez y seis valiosos ensayos de diferentes autores, el esfuerzo realizado por este

buscador y peregrino de origen cubano pero afincado en Alemania, forjador de la transformación intercultural de la Filosofía y de la Política.

Me atrevería a ordenar el conjunto de aportaciones, con independencia de la Presentación, en tres bloques de cinco ensayos cada uno, y un trabajo final de Agemir Bevaresco sobre la aportación de Alexandre Kojève, más allá del Derecho Moderno, en la perspectiva de un Derecho intersubjetivo comunitarista.

La postura más crítica puede constatar en el primer trabajo: «Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural» de Horacio Cerutti Guldberg, pues la transformación de la Filosofía exige –dice– transformaciones estructurales de las sociedades hartas de dependencia, dominio, saqueo, violencias, abusos y arbitrariedades en exclusivo beneficio de los poderosos de este globo errante. Se plantea con claridad el tema de los distintos y diferentes *logos* en el quehacer filosófico. Viene a continuación el trabajo de Ricardo Salas Astrain: «Para una crítica latinoamericana de la globalización. Aportes desde la Filosofía Intercultural». Se postula, haciendo referencia a Castor Bartolomé Ruiz, la necesidad de la autocrítica desde los distintos contextos en los que los seres humanos vivimos y sufrimos a la hora de consolidar nuevas prácticas de encuentros entre los seres humanos, etnias y pueblos. «Dios no es europeo, y la Teología no es occidental», de Josef Estermann, es una reflexión en seis pasos que se introduce por nuevos caminos y concluye con una Nueva Teología para otro mundo posible. En dicho trabajo, se camina hacia una deconstruc-

ción intercultural e interreligiosa de la Teología en América Latina, desde la sabiduría indígena andina. Adriana Arpini, centrándose en la problemática de los países de América Latina, realiza un aporte de interés al debate sobre la interculturalidad bajo el título: «Acerca de las condiciones de posibilidad para la integración y el diálogo entre culturas diversas». Se hace referencia a los *siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (de José Carlos Mariátegui, publicados en 1928), remitiendo al problema de la tierra, la vida y los pueblos indios, ya que el «reconocimiento» implica «redistribución».

Cierran este primer apartado de cinco trabajos Álvaro B. Márquez-Fernández y Doris Gutiérrez con su ensayo sobre «R. Fernet-Betancourt: La Filosofía del diálogo intercultural».

En el segundo apartado me atrevo a englobar otros cinco trabajos. El de Marco Massoni: «Asimetriche culturali e trasformazione interculturale della Filosofia nel constesto della globalizzazione». El de Giovanni Meinhardt: «As vezes das Vítimas» (sobre la Psicología Social de Martín Baró y la interculturalidad en Raul Fernet Betancourt), en donde se constatan las distintas escisiones del psiquismo de la sociedad y se plantea la necesaria actitud de renuncia a la propia visión, fruto de circunstancias o momentos históricos, con el fin de poder adentrarse en el carácter dialogal de la Filosofía de la Interculturalidad. El de Izaskum Petralanda Jauregui, que da un giro hacia la: «Ética y Bioculturalidad? El reconocimiento del otro(a) en la Salud», acentuando la importancia de la Educación junto con los principios de la vida,

el respeto y la responsabilidad, para favorecer la salud pública y combatir la violencia y todo tipo de agresión. De lo concreto y particular, se vuelve a lo global en el trabajo de Natalia Petyaksheva: «El pensamiento latinoamericano en el contexto de la globalización», haciendo referencia a la concepción del filósofo mexicano José Vasconcelos como tentativa original de resolver el problema de la relación entre lo universal y lo regional. Cierra esta segunda parte, un ensayo breve de aproximación de Alejandro Serrano Caldera a la Filosofía Intercultural y a las obras de Fernet-Betancourt, con unas reflexiones sobre el humanismo de nuestro tiempo.

La última parte se inicia con la hipótesis, de una posible aproximación de Ernst Bloch con la Filosofía Intercultural, de Paulo Hahn: «A não-simultaneidade e multiversum contra um Totum cultural». En definitiva, desde lo negativo de la realidad histórica se postula el principio esperanza y la posibilidad de diálogo intercultural para una transformación en la que Bloch y Fernet-Betancourt son referentes de una poderosa opción alternativa al pensamiento único. El ensayo de Enrique Dussel: «De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una Política de la Liberación», ocupa de la página 151 a la 177, siendo quizás una de las reflexiones de mayor calado filosófico y político del libro. Vienen después los temas siguientes: el de «Lengua y diversidad cultural» de Mauricio Langón –un trabajo muy didáctico, fruto de un taller realizado con docentes- en donde se clarifica el valor de la diversidad lingüística y se ejemplifica cómo las características idiomáticas afectan al modo de

pensar y concebir lo real; la invocación irónica «En nombre de la lengua perfecta», de Fidel Tubino Arias-Schreiber, con hermenéutica incluida del relato bíblico sobre la Torre de Babel, la vanidad del progreso y la necesidad de construir no desde el pensamiento o la lengua única sino desde la diversidad. El siguiente trabajo, muy breve, condensado y en inglés –sin puntos y aparte–, es el de Kirabaev N.S., «Multiculturalism: pro et contra», en el que se pone en crisis el concepto lineal del progreso.

Concluye el libro con un ensayo de Agemir Bavaresco: «Teoría da Justiça e Dreito Publico em Alexandre Kojève», en donde lo fundamental es el reconocimiento del otro y la intersubjetividad en el esbozo fenomenológico que lleva no sólo a la autoconciencia, sino a la Justicia de la equidad y al control judicial y comunitario de la Administración Pública y de la Política, siendo prioritario lo comunitario sobre lo individual.

La lectura del libro remueve ciertos presupuestos y prejuicios e invita a tomar perspectivas distintas de las propias, abandonando la propuesta vanidosa del pensamiento único y totalitario de Occidente, contrario - desde la globalización económica mundial impuesta- a cualquier opción alternativa dentro de la Filosofía y la Política de la Interculturalidad.

José Mora Galiana



Reseñas
Biográficas
Breves



María Julia Bertomeu

Doctora en Filosofía. Investigadora Principal del Conicet, Argentina. Profesora titular de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Publicaciones recientes: 2011. «Patentes en biotecnología. Un poco de metafísica y otro poco de empiria», en prensa en *Ludus Vitalis*. En prensa. «¡Illa se iactet in aula! El teórico, el práctico y la política.» *Isegoría*, Madrid, N 42, pp. 73-90, ISSN 1130-2097, 2010. «Contra la Teoría (de la Revolución Francesa)», *Res Pública: Revista de Filosofía Política*, Universidad de Murcia, España. N 23, Año 13, 2010, pp. 57-80, ISSN 1576-4184.

David Casassas

Ha sido investigador postdoctoral en la Chaire Hoover d'Étique Économique et Sociale (Université Catholique de Louvain, Bélgica), en el Centre for the Study of Social Justice de la Universidad de Oxford (Reino Unido) y en el Grupo de Sociología Analítica y Diseño Institucional de la Universitat Autònoma de Barcelona. Actualmente es Investigador del European Research Council adscrito a la Universitat de Barcelona. Es Secretario de la Basic Income Earth Network (BIEN), Vicepresidente Segundo de la Red Renta Básica y miembro del Consejo de Redacción de la revista *SinPermiso* y del Consejo Editorial de *Basic Income Studies*. Autor de varios artículos y capítulos de libro sobre republicanismo y renta básica, ha pu-

blicado «La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith» (Montesinos, 2010) y ha editado, con Daniel Raventós, «La renta básica en la era de las grandes desigualdades» (Montesinos, 2011).

José Cepedello Boiso

Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla, es licenciado en Filosofía, en Derecho y en Filología Hispánica. Actualmente desempeña su labor docente e investigadora, como Profesor Contratado Doctor, en el área de Filosofía del Derecho y Filosofía Política de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Sus tareas investigadoras se centran en los siguientes temas: teorías del Derecho contemporáneas, filosofía política marxista, pensamiento político islámico, teorías sobre los Derechos Humanos y bases filosófico-políticas de la Alianza de Civilizaciones. Entre sus publicaciones, destacan una edición comentada de una de las obras esenciales del pensamiento islámico contemporáneo, «Justicia Social en el Islam», de Sayyid Qutb y sendos estudios monográficos sobre el pensamiento político del filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez y el intelectual palestino Edward Said.

Jurgen De Wispelaere

Es investigador del Centre de Recherche en Éthique de l'Université de Montréal (CREUM). Anteriormente fue profesor en

el Trinity College Dublin y en el University College Dublin. Ha sido investigador visitante en la Columbia University, en la Australian National University, en la Université Catholique de Louvain, en la University of East-Anglia, en la University of Oxford y en la Universitat Autònoma de Barcelona. Editor fundador de la revista Basic Income Studies y coeditor de un monográfico sobre renta básica publicado por la revista Policy & Politics en 2011. Coeditor de «The Ethics of Stake-holding» (Palgrave, 2003). Actualmente está trabajando, junto con David Ca-sassas, en un libro titulado «Republicanism», que la editorial Continuum publicará en 2012.

Yolanda Gamarra Chopo

Es doctora en Derecho desde 1997 y Profesora Titular de Universidad del Departamento de Derecho Público, en el Área de Derecho internacional público y Relaciones internacionales de la Universidad de Zaragoza desde el año 2000. Diplomada por el Centro de Estudios de la Academia de Derecho internacional de La Haya, 1996. Ha seguido un Programa de Desarrollo Directivo (PDD) por el IESE, en 2001. Ha publicado monografías, capítulos de libro y artículos relacionados con la cooperación internacional, mutaciones del Estado (sucesión de Estados), usos de la fuerza, justicia internacional, operaciones de paz, democracia, derechos humanos, y teoría e historiografía del derecho internacional, además de otras publicaciones relacionadas con las aplicaciones de las nuevas tecnologías de la información a

la docencia superior (Innovación y mejora de la calidad) y economía internacional. Ha dirigido y/o participado en proyectos de investigación en diversos campos: seguridad internacional, teoría del derecho internacional, derechos humanos y justicia internacional, iniciativa ciudadana y formas de representación democrática, o Derecho de la Unión Europea, así como también en la mejora de la calidad de la enseñanza en la educación superior.

Dondomè-ib-lè Michel-Ange Kambire Somda

Ingeniero Superior Agrónomo, Doctor en Ciencias Políticas e investigador en Antropología Social. Lleva más de diez años investigando en el campo de las migraciones, en especial, las que proceden de África negra y desde su genuina experiencia propone una convivencia sana, integradora y no excluyente. En la actualidad es profesor docente e investigador en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Fernando León Jiménez

Nacido en 1970, se licenció en Derecho por la Universidad de Sevilla en 1990, se doctoró en Derecho en 1999 en la Universidad de Huelva con un trabajo sobre el derecho al Medio Ambiente, y tiene numerosas publicaciones y ponencias sobre la materia, práctica y crítica jurídica. Ha sido Juez y Fiscal en diversos destinos de España durante más de siete años, lo que le ha permitido entrar en contacto con la práctica jurídica y

los problemas sociales. Actualmente es Profesor Contratado Doctor en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Manuel Jesús López Baroni

Doctor en Filosofía. Licenciado en Derecho y en Filosofía. Profesor de secundaria en la Junta de Andalucía y profesor asociado de filosofía del derecho en la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla. Ha publicado una veintena de libros sobre educación relacionados con el derecho, la filosofía, la economía y la empresa, y una veintena de artículos en revistas especializadas sobre filosofía. Investiga en filosofía política española del siglo XX y en bioética.

Rubén M. Lo Vuolo

Director Académico e Investigador Principal del Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas (Ciepp, Argentina). También es Presidente de la Red Argentina de Ingreso Ciudadano. Su último libro es: «Distribución y crecimiento. Una controversia persistente».

Fernando Martínez Cabezudo

DEA en Pensamiento Político, Democracia y Ciudadanía por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, es en la actualidad Profesor Asociado en la Universidad Pablo de Olavide. Se haya en la fase final de redacción de su tesis sobre las relaciones entre las creaciones y el sistema legal de derechos, con especial interés en las proposiciones más alter-

nativas como el Copyleft. Es miembro del Proyecto de Excelencia Europeo TOLERANCE, en su sede de la Universidad de Sevilla, y ha sido elegido como ponente en la 12ª International Conference on Diversity in Organisations, Communities and Nations, de la Universidad de Toronto. El proyecto está centrado en el estudio de la reproducción y generación del racismo y la xenofobia dentro del territorio de la Unión».

Jesús Navarro Reyes

(1974) es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Sevilla. Ha sido investigador visitante en universidades como Chicago, Berkeley, Duke y Oxford. Tras haber publicado diversos artículos acerca del origen histórico del concepto moderno de subjetividad, trabaja en la actualidad en la intersección entre filosofía de la mente, filosofía del lenguaje y teoría de la acción. Sus libros «Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar» (2007) y «Cómo hacer filosofía con palabras: a propósito del desencuentro entre Searle y Derrida» (2010) están publicados en el Fondo de Cultura Económica, donde también ha editado la obra de Augusto Salazar Bondy «Para una filosofía del valor» (2010).

José María Pérez Rodríguez

(Sevilla, 1966) es Letrado de la Administración de la Seguridad Social (1993). Tiene publicado un trabajo sobre «La inembargabilidad relativa de las prestaciones de la Seguridad Social» (en

W.AA.: «Análisis de diversas cuestiones sobre los Pactos de Toledo». Ministerio de Trabajo. Madrid, 1997) y otro de próxima aparición en la Revista de Relaciones Laborales, Lan Harremanak, de la Universidad del País Vasco, sobre reforma de las pensiones contributivas y financiación de la Seguridad Social (2011). En 2010 obtuvo el Diploma de Estudios Avanzados en Derecho con un trabajo de investigación sobre «Interculturalidad y geopolítica: la iniciativa de Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas». Está próximo a concluir la licenciatura en Filosofía por la Universidad de Sevilla.

Rafael Ramis Barceló

(Mallorca, 1983) es Licenciado en Derecho, Filosofía, Teoría de la Literatura, Ciencias Políticas y Sociología y Doctor en Derecho por la Universitat Pompeu Fabra, con una tesis sobre el pensamiento jurídico de Alasdair MacIntyre. Ha sido investigador de las Universidades de Barcelona y Pompeu Fabra y coordinador académico del CMU Penyafort-Montserrat de la Universitat de Barcelona (2005-2010). Actualmente es profesor ayudante en la Facultad de Derecho de la Universitat de les Illes Balears. Sus campos de investigación son el iulismo, la antropología jurídica y la historia de la justicia y del derecho natural.

Daniel Raventós

Es doctor en Económicas y profesor titular del departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Derecho y Metodo-

logía de las Ciencias Sociales en la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona. Es miembro fundador y forma parte del comité de redacción de la revista de política internacional «Sin Permiso» (www.sinpermiso.info). En la actualidad es presidente de la Red Renta Básica (RRB), sección de la Basic Income Earth Network, y coordinador de la web de esta asociación (www.redrentabasica.org). Es miembro del Consejo Científico de ATTAC, así como del International Board de la Basic Income Earth Network (BIEN). Forma parte del Consejo Editorial de la Basic Income Studies. Ha dedicado diversos trabajos a la renta básica, al republicanismo y a la teoría social. Entre ellos el libro «El derecho a la existencia» (1999, Barcelona: Ariel) y «Basic Income: The Material Conditions of Freedom» (2007, Londres: Pluto Press) que en castellano fue editado como «Las condiciones materiales de la libertad» (2007, Barcelona: El Viejo Topo). Recientemente ha editado junto a David Casassas el libro «La renta básica en la era de las grandes desigualdades» (2011, Barcelona: Montesinos).

Leandro Sánchez

Argentino, nacido el 13 de septiembre de 1980, Licenciado en Ciencia Política (Universidad Católica de La Plata), Magister en Metodología de la Investigación en Ciencias Sociales (Università di Bologna), doctorando en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Plata). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,

docente de la materia «Metodología de Investigación Social I» en la carrera de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata y secretario-investigador del Centro de Reflexión en Política Internacional (CeRPI) del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata

Ramón Soriano

Es catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Es autor de una treintena de libros y un centenar de artículos científicos de fondo sobre los temas de teoría general del derecho, filosofía política, sociología del derecho y derechos humanos. Ha sido decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Huelva y profesor de Sociología jurídica en el Instituto Andaluz de Criminología. Codirige la Maestría «Derechos Humanos en el mundo contemporáneo» de la Universidad Internacional de Andalucía y el programa doctoral «Pensamiento político, democracia y ciudadanía» en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Dirige la publicación periódica «Revista Internacional de Pensamiento Político». Es cofundador del Instituto Internacional del Sur para la ecociudadanía y el desarrollo sostenible (www.ecociudadania.org). Dirige colecciones de filosofía política y jurídica de las editoriales Almuzara, MAD y Aconcagua. En la actualidad es director del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO), Centro oficial de investigación de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

María Luisa Soriano González

Es Doctora con mención europea y Licenciada en Filosofía y DEA en «Pensamiento político, democracia y ciudadanía». Especialista en enseñanza del español para extranjeros. Colaboradora y titulada superior de apoyo a la investigación en el área de Filosofía del Derecho de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y miembro del Grupo de Investigación «Derechos Humanos: Teoría General» del Plan Andaluz de Investigación. Ha investigado como participante interna y publicado varios artículos sobre la filosofía política y el derecho alternativo en las comunidades indígenas de Chiapas, así como sobre filosofía política renacentista. Actualmente es profesora ayudante en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

José Luis Rey Pérez

Es Doctor en Derecho (especialidad Derechos Fundamentales) por la Universidad Carlos III de Madrid y licenciado en Derecho y Administración y Dirección de Empresas por la Universidad Pontificia Comillas-ICADE. Es Profesor Propio en esta Universidad de Filosofía del Derecho. Ha sido investigador visitante en la Open University, en la Universidad Católica de Lovaina, en la Universidad de Ámsterdam y en la Humboldt Universität de Berlín. Ha participado en diversos proyectos de investigación sobre los derechos sociales, el derecho al trabajo, la historia de los derechos fundamentales, la renta básica, el derecho al medio ambiente y el cambio climático, el Estado constitucional y

la inmigración. En la actualidad dirige el Proyecto de I+D+I financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación «Sostenibilidad económica del Estado de bienestar en España: nuevas estrategias de financiación de las políticas sociales». Es autor de numerosos artículos, capítulos de libros y de los siguientes libros *El derecho al trabajo y el ingreso básico. ¿Cómo garantizar el derecho al trabajo?* (Dykinson, 2007), *El discurso de los derechos. Una introducción a los derechos humanos* (Universidad Pontificia Comillas, 2011) y *La democracia amenazada* (Universidad de Alcalá, en prensa). Es Vocal de la Junta Directiva de la Red Renta Básica.

Camila Vollenweider

Es Licenciada en Historia y Máster en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es docente e investigadora de la Universidad Nacional de Río Negro (Argentina) y se encuentra elaborando su tesis doctoral sobre el servicio doméstico en relación con las clases sociales y la problemática de género. Ha sido Secretaria Segunda de la Red Renta Básica (España), y entre sus últimas publicaciones se encuentra «Trabajo doméstico por cuenta ajena y equidad de género: un problema ineludible para la discusión feminista sobre la renta básica», en Raventós, D. y Casassas, D. (2011) «La Renta Básica en la era de las grandes desigualdades», Ed. Montesinos, Barcelona.



Normas para el envío
de originales
y formulario de
suscripción



Normas para el envío de originales

1. La *Revista Internacional de Pensamiento Político* (RIPP) publica artículos que sean el resultado de una investigación original sobre aspectos relacionados con el pensamiento político a nivel mundial. Ello incluye las investigaciones sobre Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica.

2. Los trabajos enviados habrán de ser originales, no haber sido publicados con anterioridad, ni aceptados para su publicación, ni encontrarse en proceso de evaluación en otros medios de difusión. En casos excepcionales, podrán publicarse traducciones comentadas de textos significativos dentro del apartado de Estudios. Los trabajos serán sometidos al sistema de referatos en el que participarán dos evaluadores externos

3. Los trabajos deberán enviarse, preferentemente, por correo electrónico a la dirección **risordia@upo.es** o por correo ordinario a la dirección postal de la RIPP; en este caso, se remitirá una copia en papel y otra en disco. La RIPP mantendrá correspondencia con los autores, preferentemente, vía correo electrónico, siendo la primera comunicación el acuse de recibo del trabajo remitido.

4. Los trabajos deberán ir en formato *Microsoft Word* (o, en su defecto, en formato *TXT*) a espacio y medio, en formato letra Arial, número 12, con márgenes simétricos de 2,5 cm y paginados. La extensión de los trabajos no deberá ser superior a las 30 páginas (tamaño DIN A4), a excepción de notas y reseñas, que no superarán las 7 páginas, las primeras, y las 3 páginas, las segundas. Las notas o referencias bibliográficas de los trabajos deberán ir al final de los artículos, numeradas de manera ascendente.

5. La primera página del documento incluirá el título del trabajo en castellano y en inglés, el nombre completo del autor o los autores, sus adscripción institucional y su correo electrónico, un resumen analítico en castellano y en inglés (de unas 100 palabras aproximadamente), y palabras clave en castellano y en inglés (entre 2 y 5 palabras).

6. Las tablas, cuadros, gráficos y figuras que se incluyan deberán integrarse dentro del texto debidamente ordenadas y con las referencias de las fuentes de procedencia. Cada uno de ellos deberá llevar el tipo (tabla, cuadro, gráfico o figura) acompañado de un número y ordenados de menor a mayor. Dichas tablas, cuadros, gráficos o figuras deberán enviarse además de forma independiente en formato RTF o JPG.

7. Las referencias bibliográficas se colocarán al final del texto siguiendo el orden alfabético de los autores. El estilo para libros será el siguiente: Apellidos. Coma. Iniciales del Nombre. Año de publicación entre paréntesis. Dos puntos. Título del libro en cursiva. Coma. Lugar de publicación. Coma. Editorial. Los títulos de los artículos de revista irán entrecorillados y el título de la revista en cursiva.

Suscripciones

El precio anual de suscripciones es de 15 euros. Toda la correspondencia postal debe enviarse a: Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO), Edificio 44, planta 1ª, núm. 6, Universidad Pablo de Olavide, Ctra. de Utrera, km. 1, 41013, Sevilla - España. La correspondencia vía internet se dirigirá a *rlsordia@upo.es* (codirector) o *jmsecmar@upo.es* (secretario)

Boletín de suscripción

Deseo que remitan ____ ejemplar/es de la
REVISTA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO POLÍTICO.

Datos personales

Nombre: _____

NIF / CIF: _____

Departamento: _____

Domicilio: _____

Población: _____

Provincia: _____ Código Postal: _____ País: _____

Tfno.: _____ E.mail: _____

Precio de suscripción anual (un número anual): 15 euros.

- Adjunto cheque a nombre de Revista Internacional de Pensamiento Político.
- Giro Postal.
- Transferencia bancaria a nombre de Revista Internanacional de Pensamiento Político c.c. 0049/6794/05/2695106150.
- Cargo a mi cuenta. n°
 - Visa. Cajasol. _____
 - Red 6000. Master Card.
 - Eurocard.

Firma del titular de la tarjeta

Promueve, dirige y gestiona:
Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO).
Centro de Investigación de la
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Edita:
Aconcaqua Libros, Sevilla.

ISSN: 1885-589X



9 771885 589003