

ALAIN TOURNAINE

¿PODREMOS VIVIR JUNTOS?

LA DISCUSIÓN PENDIENTE:

*EL DESTINO
DEL HOMBRE EN
LA ALDEA GLOBAL*



ALAIN TOURAINÉ

¿PODREMOS VIVIR JUNTOS?

¿Podremos vivir juntos? es un intento de conciliar dos realidades que se presentan como antagónicas: en primer lugar, la disociación creciente del universo instrumental y el universo simbólico, de la economía y las culturas, y en segundo lugar, el poder cada vez más difuso de acciones estratégicas cuya meta no es crear un orden social sino acelerar el cambio, el movimiento, la circulación de capitales, bienes, servicios, informaciones. Este libro es un intento de escapar a la disyuntiva inquietante entre el modelo uniforme de la globalización mundial que ignora la diversidad de las culturas y el aislamiento de las comunidades que afirman su identidad en la exclusión del otro. A partir de la reflexión sobre el sujeto como “afirmación de libertad contra el poder de los estrategas y los aparatos”, Touraine propone reconstruir una concepción de la vida social centrada en el valor de las instituciones.

Continuando el análisis iniciado en *Crítica de la modernidad* (FCE, 1994) y *¿Qué es la democracia?* (FCE, 1995), *¿Podremos vivir juntos?* pretende “ayudar a definir la naturaleza de la crisis que vivimos, para darnos los medios de reconstruir nuestra capacidad de manejar las mutaciones en curso y determinar las opciones posibles allí donde hoy sentimos la tentación de no ver más que un progreso indefinido o un laberinto sin salida”.

ISBN 950-557-236-0



9 789505 572366



¿PODREMOS VIVIR JUNTOS?

Iguales y diferentes

ALAIN TOURAINE



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - CHILE - COLOMBIA - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 1997
Primera edición en español, 1997

Título original: *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*

O 1997, Librairie Arthème Fayard
ISBN de la edición original: 2-213-59872-X

D. R. O 1996, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.
Suipacha 617; 1008 Buenos Aires

ISBN: 950-557-236-0

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

PRESENTACIÓN

Las informaciones, como los capitales y las mercancías, atraviesan las fronteras. Lo que estaba alejado se acerca y el pasado se convierte en presente. El desarrollo ya no es la serie de etapas a través de las cuales una sociedad sale del subdesarrollo, y la modernidad ya no sucede a la tradición; todo se mezcla; el espacio y el tiempo se comprimen. En vastos sectores del mundo se debilitan los controles sociales y culturales establecidos por los estados, las iglesias, las familias o las escuelas, y la frontera entre lo normal y lo patológico, lo permitido y lo prohibido, pierde su nitidez. ¿No vivimos en una sociedad mundializada, globalizada, que invade en todas partes la vida privada y pública de la mayor cantidad de personas? Por lo tanto, la pregunta planteada, "¿podemos vivir juntos?", parece exigir en primer lugar una respuesta simple y formulada en presente: ya vivimos juntos. Miles de millones de individuos ven los mismos programas de televisión, toman las mismas bebidas, usan la misma ropa y hasta emplean, para comunicarse de un país al otro, el mismo idioma. Vemos cómo se forma una opinión pública mundial que debate en vastas asambleas internacionales, en Río o en Pekín, y que en todos los continentes se preocupa por el calentamiento del planeta, los efectos de las pruebas nucleares o la difusión del sida.

¿Basta con ello para decir que pertenecemos a la misma sociedad o la misma cultura? Ciertamente no. Lo característico de los elementos globalizados, ya se trate de bienes de consumo, medios de comunicación, tecnología o flujos financieros, es que están separados de una organización social particular. El significado de la globalización es que algunas tecnologías, algunos instrumentos, algunos mensajes, están presentes en todas partes, es decir, no están en ninguna, no se vinculan a ninguna sociedad ni a ninguna cultura en particular, como lo muestran las imágenes, siempre atractivas para el público, que yuxtaponen el surtidor de nafta y el camello, la Coca-Cola y la aldea andina, el *blue jean* y el castillo principesco. Esta separación de las redes y las colectividades, esta indiferencia de los signos de la modernidad al lento trabajo de socialización que cumplen las familias y las escuelas, en una palabra, esta desocialización de la cultura de masas, hace que sólo vivamos juntos en la medida en que hacemos los mismos gestos y utilizamos los mismos objetos, pero sin ser capaces de comunicarnos entre nosotros más allá del intercambio de los signos de la modernidad. Nuestra cultura ya no gobierna nuestra organización social, la cual, a su vez, ya no gobierna la actividad técnica

y económica. Cultura y economía, mundo instrumental y mundo simbólico, se separan.

En lugar de que nuestras pequeñas sociedades se fundan poco a poco en una vasta sociedad mundial, vemos deshacerse ante nuestros ojos los conjuntos a la vez políticos y territoriales, sociales y culturales, que llamábamos sociedades, civilizaciones o simplemente países. Vemos cómo se separan, por un lado, el universo objetivado de los signos de la globalización y, por el otro, conjuntos de valores, de expresiones culturales, de lugares de la memoria que ya no constituyen sociedades en la medida en que quedan privados de su actividad instrumental, en lo sucesivo globalizada, y que, por lo tanto, se cierran sobre sí mismos dando cada vez más prioridad a los valores sobre las técnicas, a las tradiciones sobre las innovaciones.

A fines del siglo pasado, en plena industrialización del mundo occidental, los sociólogos nos enseñaron que pasábamos de la comunidad, encerrada en su identidad global, a la sociedad, cuyas funciones se diferenciaban y racionalizaban. La evolución que hoy vivimos es casi la inversa. De las ruinas de las sociedades modernas y sus instituciones salen por un lado redes globales de producción, consumo y comunicación y, por el otro, crece un retorno a la comunidad. Habíamos sido testigos del ensanchamiento del espacio público y político; ¿no se desintegra ahora bajo los efectos opuestos de la tendencia a la privatización y el movimiento de globalización?

Es cierto que vivimos un poco juntos en todo el planeta, pero también lo es que en todas partes se fortalecen y multiplican los agrupamientos comunitarios, las asociaciones fundadas en una pertenencia común, las sectas, los cultos, los nacionalismos, y que las sociedades vuelven a convertirse en comunidades al reunir estrechamente en el mismo territorio sociedad, cultura y poder, bajo una autoridad religiosa, cultural, étnica o política a la que podría llamarse carismática porque no encuentra su legitimidad en la soberanía popular o la eficacia económica y ni siquiera en la conquista militar, sino en los dioses, los mitos o las tradiciones de una comunidad. Cuando estamos todos juntos, no tenemos casi nada en común, y cuando compartimos unas creencias y una historia, rechazamos a quienes son diferentes de nosotros.

Sólo vivimos juntos al perder nuestra identidad; a la inversa, el retorno de las comunidades trae consigo el llamado a la homogeneidad, la pureza, la unidad, y la comunicación es reemplazada por la guerra entre quienes ofrecen sacrificios a dioses diferentes, apelan a tradiciones ajenas u oponen las unas a las otras, y a veces hasta se consideran biológicamente diferentes de los demás y superiores a ellos. La idea tan seductora del *melting pot* mundial que haría de nosotros los ciudadanos de un mundo unido no merece ni el entusiasmo ni los insultos que suscita con tanta frecuencia; está tan alejada de la realidad observable, aun en Estados Unidos, que no es otra cosa que la ideología muelle de los empresarios de espectáculos mundiales.

Quienes hablan de imperialismo estadounidense u occidental en lugar de globalización cometen el mismo error que los moralistas optimistas, en la medida en que la sociedad estadounidense es una de las más disociadas que existen, entre redes globales y comunidades cerradas sobre sí mismas. Si bien muchas redes mundiales tienen su centro en Los Angeles, esta zona urbana no es ni una ciudad ni una sociedad sino un conjunto de guetos o comunidades ajenas las unas a las otras, atravesadas por autopistas. Aunque esto también se da en Nueva York, esta ciudad presenta todavía las formas de vida urbana que las civilizaciones pasadas legaron en todos los continentes, y en especial en Europa. Como el imaginario vehiculizado por las comunicaciones masivas es cada vez más de origen americano, una parte de nosotros se americaniza, como mañana podría japonizarse o pasado mañana brasileñizarse, y ello con tanta más facilidad porque esas imágenes no se transforman en modelos de conducta y en motivaciones: cuanto más masivamente y sin relevos sociales se transmite un mensaje, menos modifica las conductas. Es inmensa la distancia entre los habitantes de los tugurios de Calcuta o de una aldea perdida del altiplano boliviano y las películas de Hollywood que ven. Lo que hay que percibir no es una mutación acelerada de las conductas sino la fragmentación creciente de la experiencia de individuos que pertenecen simultáneamente a varios continentes y varios siglos: el yo ha perdido su unidad, se ha vuelto múltiple.

¿Cómo podremos vivir juntos si nuestro mundo está dividido en al menos dos continentes cada vez más alejados entre sí, el de las comunidades que se defienden contra la penetración de los individuos, las ideas, las costumbres provenientes del exterior, y aquel cuya globalización tiene como contrapartida un débil influjo sobre las conductas personales y colectivas?

Algunos responderán que siempre fue así, que todas las sociedades conocieron una oposición entre la calle y la casa, como dicen los brasileños, entre la vida pública y la vida privada. La idea clásica de laicismo separaba y combinaba el espacio público que debía estar regido por la ley del padre y la razón, y el espacio privado en que podía mantenerse la autoridad de la madre, la tradición y las creencias. Pero esta complementariedad descansaba a la vez sobre la extensión limitada de la vida pública y el mantenimiento de géneros de vida locales, y sobre una jerarquización social que reservaba esa vida pública a las categorías superiores; una y otra desaparecieron. La cultura de masas penetra en el espacio privado, ocupa una gran parte de él y, como reacción, refuerza la voluntad política y social de defender una identidad cultural, lo que conduce a la recomunitarización. La desocialización de la cultura de masas nos sumerge en la globalización pero también nos impulsa a defender nuestra identidad apoyándonos sobre grupos primarios y reprivatizando una parte y a veces la totalidad de la vida pública, lo que nos hace participar a la vez en actividades completamente volcadas hacia el exterior e inscribir nuestra vida en una comunidad que nos impone sus mandamientos. Nuestros sabios equilibrios entre la ley

y la costumbre, la razón y la creencia, se derrumban como los estados nacionales, por un lado invadidos por la cultura de masas y por el otro fragmentados por el retorno de las comunidades. Nosotros, que desde hace mucho estamos acostumbrados a vivir en sociedades diversificadas, tolerantes, en que la ley garantiza las libertades personales, nos sentimos más atraídos por la sociedad de masas que por las comunidades, siempre autoritarias. Pero el vigoroso retorno de éstas se observa también en nuestras sociedades, y lo que llamamos prudentemente minorías tiende a afirmar su identidad y a reducir sus relaciones con el resto de la sociedad.

Estamos atrapados en un dilema. O bien reconocemos una plena independencia a las minorías y las comunidades y nos contentamos con hacer respetar las reglas del juego, los procedimientos que aseguran la coexistencia pacífica de los intereses, las opiniones y las creencias, pero renunciamos entonces, al mismo tiempo, a la comunicación entre nosotros, puesto que ya no nos reconocemos nada en común salvo no prohibir la libertad de los otros y participar con ellos en actividades puramente instrumentales, o bien creemos que tenemos valores en común, más bien morales, como estiman los estadounidenses, más bien políticos, como estiman los franceses, y nos vemos llevados a rechazar a quienes no los comparten, sobre todo si les atribuimos un valor universal. O bien vivimos juntos sin comunicarnos de otra manera que impersonalmente, por señales técnicas, o bien sólo nos comunicamos dentro de comunidades que se cierran tanto más sobre sí mismas por sentirse amenazadas por una cultura de masas que les parece ajena. Esta contradicción es la misma que vivimos durante nuestra primera gran industrialización, a fines del siglo XIX y hasta la guerra de 1914. La dominación del capital financiero internacional y la colonización entrañó el ascenso de los nacionalismos comunitarios, a la vez en países industriales como Alemania, Japón o Francia, y en países dominados, cuyas revoluciones antiimperialistas a menudo habrían de conducir, en el transcurso del siglo xx, a comunitarismos totalitarios.

¿Estamos ya reviviendo la historia de esa ruptura de las sociedades nacionales en beneficio, por un lado, de los mercados internacionales y, por el otro, de los nacionalismos agresivos? Esta ruptura entre el mundo instrumental y el mundo simbólico, entre la técnica y los valores, atraviesa toda nuestra experiencia, de la vida individual a la situación mundial. Somos a la vez de aquí y de todas partes, es decir, de ninguna. Se debilitaron los vínculos que, a través de las instituciones, la lengua y la educación, la sociedad local o nacional establecía entre nuestra memoria y nuestra participación impersonal en la sociedad de producción, y nos quedamos con la gestión, sin mediaciones ni garantías, de dos órdenes separados de experiencia. Lo que hace pesar sobre cada uno de nosotros una dificultad creciente para definir nuestra personalidad que, en efecto, pierde irremediabilmente toda unidad a medida que deja de ser un conjunto coherente de roles sociales. Con frecuencia, esa dificultad es tan grande que

no la soportamos y procuramos escapar a un yo demasiado débil, demasiado desgarrado, mediante la huida, la autodestrucción o la diversión agotadora.

Lo que denominábamos política, la gestión de los asuntos de la ciudad o la nación, se desintegró de la misma manera que el yo individual. Gobernar un país consiste hoy, ante todo, en hacer que su organización económica y social sea compatible con las exigencias del sistema económico internacional, en tanto las normas sociales se debilitan y las instituciones se vuelven cada vez más modestas, lo que libera un espacio creciente para la vida privada y las organizaciones voluntarias. ¿Cómo podría hablarse aún de ciudadanía y de democracia representativa cuando los representantes electos miran hacia el mercado mundial y los electores hacia su vida privada? El espacio intermedio ya no está ocupado más que por llamamientos cada vez más conservadores a valores e instituciones que son desbordados por nuestras prácticas.

Los medios ocupan un lugar creciente en nuestra vida, y entre ellos la televisión conquistó una posición central porque es la que pone más directamente en relación la vivencia más privada con la realidad más global, la emoción ante el sufrimiento o la alegría de un ser humano con las técnicas científicas o militares más avanzadas. Relación directa que elimina las mediaciones entre el individuo y la humanidad y, al descontextualizar los mensajes, corre el riesgo de participar activamente en el movimiento general de desocialización. La emoción que todos experimentamos ante las imágenes de la guerra, el deporte o la acción humanitaria no se transforma en motivaciones y tomas de posición. No somos espectadores mucho más comprometidos cuando miramos los dramas del mundo que cuando observamos la violencia en el cine o la televisión. Una parte de nosotros mismos se baña en la cultura mundial, mientras que otra, privada de un espacio público en el que se formen y apliquen las normas sociales, se encierra, ya sea en el hedonismo, ya en la búsqueda de pertenencias inmediatamente vividas. Vivimos juntos, pero a la vez fusionados y separados, como en la "muchedumbre solitaria" evocada por David Riesman, y cada vez menos capaces de comunicación. Ciudadanos del mundo sin responsabilidades, derechos o deberes por una parte, y, por la otra, defensores de un espacio privado que invade un espacio público sumergido por las olas de la cultura mundial. Así se debilita la definición de los individuos y los grupos por sus relaciones sociales, que hasta ahora dibujaba el campo de la sociología, cuyo objeto era explicar las conductas mediante las relaciones sociales en las cuales estaban implicados los actores.

Aún ayer, para comprender una sociedad procurábamos definir sus relaciones sociales de producción, sus conflictos, sus métodos de negociación; hablábamos de dominación, de explotación, de reforma o de revolución. Hoy sólo hablamos de globalización o exclusión, de distancia social creciente o, al contrario, de concentración del capital o de la capacidad de difundir mensajes y formas de consumo. Habíamos adquirido la costumbre de situarnos unos con

respecto a otros en escalas sociales, de calificación, de ingresos, de educación o de autoridad; hemos reemplazado esa visión vertical por una visión horizontal: estamos en el centro o en la periferia, adentro o afuera, en la luz o en la sombra. Localización que ya no recurre a unas relaciones sociales de conflicto, cooperación o compromiso y da una imagen astronómica de la vida social, como si cada individuo y cada grupo fueran una estrella o una galaxia definida por su posición en el universo.

La experiencia cotidiana de esta disociación creciente entre el mundo objetivado y el espacio de la subjetividad sugiere en primer lugar unas respuestas que hay que mencionar, aunque no aporten una contestación a las preguntas: ¿Cómo puedo comunicarme con otros y vivir con ellos? ¿Cómo podemos combinar nuestras diferencias con la unidad de una vida colectiva?

La primera respuesta, la más débil, es la ya mencionada: procura hacer revivir los modelos sociales pasados. Apela a la conciencia colectiva y la voluntad general, a la ciudadanía y la ley. ¿Pero cómo puede detener el doble movimiento de globalización y privatización que debilita las antiguas formas de vida social y política? Aunque los estadounidenses, como neotocquevillianos, hablen de valores morales, o los franceses, como neorrepblicanos, de ciudadanía, se trata más de rechazos que de afirmaciones y, por consiguiente, de ideologías que, creadas para acoger, conducen a excluir a quienes no las reivindican.

La segunda respuesta se opone a la primera. No sólo hay que aceptar esta ruptura que ustedes parecen deplorar, nos dice, sino acelerarla y vivirla como una liberación. Dejamos de ser definidos por nuestra situación social e histórica: tanto mejor; nuestra imaginación creadora ya no tendrá límites, podremos circular libremente por todos los continentes y todos los siglos; somos posmodernos. Como la disociación de la instrumentalidad y la identidad está en el corazón de nuestra experiencia personal y colectiva, de alguna manera, en efecto, todos somos posmodernos. En primer lugar, porque creemos cada vez menos en la vocación histórica de una clase o una nación, en la idea de progreso o en el fin de la historia, y porque nuestra reivindicación, como lo decía un ecologista en una de nuestras investigaciones, ya no es vivir mañana mejor que hoy, sino de otra manera. Sin embargo, la seducción de lo posmoderno no es grande salvo cuando se ejerce en dominios cercanos a la expresión cultural; se debilita cuando se aproxima a las realidades sociales, puesto que si la decadencia de lo político se acepta sin reservas, sólo el mercado regulará la vida colectiva. Si aceptamos la desaparición de los controles sociales de la economía, ¿cómo evitar que el fuerte aplaste al débil o que aumente la distancia entre el centro y la periferia, como podemos notarlo ante nuestros ojos en las sociedades más liberales? Atrayente cuando apela al debilitamiento de las normas y las pertenencias, el elogio del vacío nos deja sin defensa frente a la violencia, la segregación, el racis-

mo, y nos impide establecer comunicaciones con otros individuos y otras culturas.

Para superar la oposición insoportable entre quienes no quieren más que la unidad y quienes no buscan sino la diversidad, entre quienes sólo dicen "nosotros", con el riesgo de excluir a lo que se denomina las minorías, y quienes no dicen más que "yo" o "eso" y se prohíben toda intervención en la vida social, toda acción en nombre de la justicia y la equidad, se conformó una tercera respuesta, a la que podría llamarse inglesa, por corresponder tan bien a la tradición que desde hace mucho ilustra la política británica. Para vivir juntos y seguir siendo al mismo tiempo diferentes, respetemos un código de buena conducta, las reglas del juego social. Esta democracia "procedimental" no se contenta con reglas formales; asegura el respeto de las libertades personales y colectivas, organiza la representación de los intereses, da forma al debate público, institucionaliza la tolerancia. Con esta concepción se asocia la idea, lanzada en Alemania por Jürgen Habermas, de un patriotismo de la constitución. La conciencia de pertenecer a la sociedad alemana ya no debe ser la de formar parte de una comunidad de destino cultural e histórico, sino la de ser miembro de una sociedad política que respeta los principios de libertad, justicia y tolerancia proclamados y organizados por la constitución democrática.

Esta respuesta, como lo reconoció el mismo Habermas, tiene las ventajas y los inconvenientes de las soluciones minimalistas. Protege la coexistencia, no asegura la comunicación. Aun cuando va más allá de la mera tolerancia y reconoce positivamente en cada cultura un movimiento hacia lo universal, la creación y expresión de la significación universal de una experiencia particular; deja sin solución el problema de la comunicación. Nos coloca frente a los otros como frente a las vitrinas de un museo. Reconocemos la presencia de culturas diferentes de la nuestra, su capacidad de enunciar un discurso sobre el mundo, el ser humano y la vida, y la originalidad de esas creaciones culturales nos impone respeto y nos incita además a conocerlas; pero no nos permite comunicarnos con ellas, vale decir, vivir en la misma sociedad que ellas. Nos sitúa en caminos paralelos desde los que, en el mejor de los casos, sólo podemos saludarnos cordialmente; no facilita la interacción, del mismo modo que el hecho de saber que el chino es una lengua de cultura no nos ayuda a conversar con los chinos si no hemos aprendido su idioma.

Esta respuesta, por lo tanto, es poco eficaz contra los peligros que la amenazan, de la misma manera que la democracia política del siglo pasado se reveló poco eficaz para impedir la proletarización y la explotación de los trabajadores, la destrucción y la inferiorización de las culturas colonizadas. Quienes recurren a la primera de las respuestas evocadas aquí no se equivocan al recordar a esos liberales moderados y tolerantes la necesidad de valores e instituciones comunes cuando se trata de resistir a la barbarie, al totalitarismo, al racismo, a los efectos de una grave crisis económica.

¿Cómo no concluir, a partir de este breve examen de las respuestas propuestas con mayor frecuencia, que la debilidad de cada una de ellas conduce a no buscar más una solución social o institucional a la disociación entre la economía y las culturas, puesto que la consecuencia más directa de esta gran ruptura es el debilitamiento de todas las mediaciones sociales y políticas? Frente a esta desocialización, se comprende que muchos exhorten a una resocialización, un retorno al espíritu ciudadano, nacional o republicano, pero no hay en ello más que un homenaje nostálgico a un pasado caduco. La idea de sociedad nacional o de Estado nacional de derecho fue la gran creación de nuestra primera modernidad. Para unir la racionalización triunfante y el individualismo estimulado por la Reforma y por la crítica de las instituciones políticas y religiosas, los modernos de los siglos XVII y XVIII forjaron la idea de soberanía popular, en la que se reunieron individualismo y racionalismo al dar al ser de derecho una supremacía absoluta sobre el ser social y oponer el derecho natural al derecho positivo, hasta alcanzar la formulación más elevada, la de las Declaraciones estadounidense y francesa de los derechos del hombre y el ciudadano. El individualismo universalista se convirtió en el fundamento del orden político, orden de la libertad, único capaz de gobernar el orden social, que siempre está dominado por el interés privado, las tradiciones, los privilegios y el irracionalismo. Pero es este imperio de lo político el que fue destruido poco a poco por la autonomía creciente de los hechos económicos que se liberaron de su marco social, cada vez con mayor rapidez a partir de fines del siglo XIX y luego, tras la Segunda Guerra Mundial y el período de construcción o reconstrucción nacional que la siguió, por la globalización económica, la aparición de muchos nuevos países industriales y las revoluciones tecnológicas.

La síntesis institucional, política y jurídica entre la racionalización y el individualismo moral resistió mientras el individuo no participó en la vida pública más que como ciudadano, en tanto que su vida económica como productor o consumidor seguía inscrita en gran medida en una sociedad local con sus costumbres y sus formas tradicionales de poder. Se podía identificar entonces la sociedad con la creación de un orden político. Es por eso que las revoluciones estuvieron al servicio de la soberanía popular de los ciudadanos y la nación. La concepción individualista-universalista del derecho unía casi naturalmente el universalismo de la razón con un individualismo que desbordaba la defensa del interés personal. La aparición de la sociedad industrial reemplazó al ciudadano por el actor económico y, más concretamente, por clases antagónicas. A partir de allí desapareció todo principio de integración de la ciencia y la conciencia, y la sociedad industrial se presentó ante los mejores pensadores como dominada por la lucha de clases. Desde fines del siglo XIX, primero en Gran Bretaña y Alemania, mucho más tarde en Francia y Estados Unidos, se instauró, es cierto, una democracia industrial, pero pese a su nombre ésta no restableció el reino del ciudadano; instauró antes bien unos principios negociados

de justicia que aspiraban a hacer compatibles esos intereses opuestos. Principios frágiles, pues las revoluciones técnicas y económicas obligan a rever los estatus profesionales establecidos y hacen más difícil combinar competitividad y protección del empleo y de las condiciones laborales. El modelo europeo de protección social, que no hay que confundir con las intervenciones económicas y corporativas del Estado, se mantiene en lo esencial en Europa occidental, pero no tiene la solidez de que disfrutó el modelo institucional originado en las revoluciones holandesa, inglesa, norteamericana y francesa. Se ve desbordado, sin desaparecer, por la globalización de la economía, que hace que en gran medida ésta escape a unas autoridades políticas que siguen siendo nacionales. Esto entraña, en la misma Europa y en todos los lugares donde se introdujo su modelo, el triunfo de los nacionalismos culturales, de las políticas de la identidad, que apelan a creencias y herencias culturales y conducen al rechazo de la diversidad y la comunicación.

Desde hace un siglo hemos sido testigos de la aparición de movimientos políticos que identifican el Estado con una herencia nacional, racial, étnica o religiosa. A la disociación de la economía y la cultura, esta solución responde mediante su fusión, mediante la movilización más completa posible de los recursos culturales al servicio de un Estado que se define como defensor de la comunidad. Esta solución define al Estado totalitario. Nació a partir del momento en que una nación no se consideró ya como la creación de la soberanía popular sino como víctima de una economía desnacionalizada, sin patria. De allí la reacción anticapitalista que a veces asumió la forma exacerbada de un antisemitismo radical que acusaba a los judíos de traicionar al país en nombre de un universalismo abstracto, el del dinero, el pensamiento y el arte sin raíces. Con el nazismo, este totalitarismo conoció su forma más agresiva, pero triunfó también con el despotismo estalinista al imponer la construcción de una sociedad homogénea, mediante la eliminación de la burguesía, los intelectuales "que defienden sus intereses" y los traidores "al servicio del extranjero".

Más recientemente, ese totalitarismo reapareció, a la vez, en la forma de una movilización de fuerzas religiosas islámicas contra el capitalismo extranjero y el gran Satán, pero también en la de un nacionalismo radical que impulsó en una parte de la ex Yugoslavia una purificación étnica transformadora del nacionalismo serbio (y a veces croata) en agente de destrucción de los alógenos. Todos los movimientos denominados integristas, que son variantes del modelo totalitario, muestran en este fin de siglo el vigor de esta solución antiliberal que podría asumir nuevas formas en el siglo XXI. Así como el período del imperialismo fue seguido por el triunfo de las revoluciones leninistas, luego de un período de globalización podríamos ser testigos de la reforma de los regímenes totalitarios o, en los nuevos países industriales, de la alianza entre el liberalismo económico y el nacionalismo cultural. Si en algunos países las luchas sociales llevan a la democratización, como en Corea del Sur y Tai-

wan, en otros ese nacional liberalismo puede conducir a movilizaciones cada vez más totalitarias.

Frente a esta amenaza que sería riesgoso creer desaparecida luego de la caída de Hitler y la descomposición de la Unión Soviética, el modelo social europeo puede y debe ser defendido, pero ya no contiene en sí una fuerza teórica y movilizadora suficiente. En cuanto al modelo estadounidense de yuxtaposición de un gran desarrollo técnico económico y una fuerte fragmentación cultural, no es concebible más que en una sociedad integrada en torno de la conciencia de una vocación colectiva de dirigir el mundo, que se vio fortalecida por la caída de su principal adversario, las dificultades económicas de Japón y por ausencia de voluntad política de los europeos.

El sociólogo, como el historiador, funda su reflexión en la observación de los hechos antes de elaborar nuevos conceptos o reinterpretar otros. Antes de formular una concepción de la justicia o de la libertad, tomemos conciencia entonces de que ante nuestros ojos se desintegra la imagen de una sociedad construida y manejada por un proyecto político, instituciones y agencias de socialización. La política socialdemócrata, el Estado-providencia e incluso las políticas económicas inspiradas en Keynes, dieron notables expresiones concretas del triunfo del pensamiento político sobre las prácticas sociales; pero todos están en decadencia o en descomposición.

El Estado, como agente central del crecimiento y la justicia, sufre por un lado el ataque de la internacionalización de la economía, y por el otro el de la fragmentación de las identidades culturales. Una reflexión filosófica puede hacernos comprender mejor *a posteriori* de qué manera las instituciones políticas y jurídicas procuraron combinar libertad e igualdad y, en nuestras democracias, cada ciudadano se siente en principio partícipe activo en la búsqueda de la solución más racional y equitativa. Pero esta vez, cuando el pájaro de Minerva emprende el vuelo va ha caído la noche. ¿La alondra sociológica es más capaz que la lechuza filosófica de descubrir qué pueden ser la libertad, la solidaridad y la igualdad en una situación social en que el lugar central, el del príncipe, está vacío, y en que la sala del trono es barrida por corrientes de aire e invadida por bandas de especuladores y *paparazzi*?

Compartamos al menos el trabajo entre las dos aves. Los sociólogos se levantan temprano; tratan de descubrir, desde el alba, el nuevo paisaje creado por las conmociones de la noche y se prohíben aplicar a nuevas realidades interpretaciones cuya extrema elaboración sólo pudo tomar forma luego de una larga jornada de análisis y reflexión. Nuestro papel, ante todo, es el de señalar las discontinuidades, no mirar más hacia las luces del pasado sino antes bien hacia la confusión de la realidad visible y formular el interrogante más inquietante: si sus instituciones perdieron su capacidad de regulación e integración, ¿qué fuerza puede en lo sucesivo acercar y combinar una economía transnacional y unas identidades infranacionales? Y como ya no es posible

que esa fuerza sea directamente institucional, ¿cómo pueden reconstruirse a partir de ella unos mecanismos de regulación de la vida social?

Este libro se esfuerza por responder, en parte al menos, a estas preguntas. Pero, más que con la formulación de una respuesta, debe iniciarse con el reconocimiento del hecho de que las respuestas pasadas se han vuelto inaudibles o inaplicables y las instituciones de las que se esperaba que instauraran un orden se convirtieron en agentes de desorden, ineficacia, injusticia y parálisis.

Una respuesta eficaz a la disociación de la economía y la cultura debe introducir un nuevo principio de combinación entre los dos universos que se separan. Sabernos que ese principio ya no puede ser abstracto, ya no puede ser el del derecho natural y la ciudadanía puestos por encima de la realidad social y económica. También sabemos que, a la inversa, no puede ser inmanente a la realidad económica. El mercado no aporta por sí solo un modelo de regulación social, pues si bien permite la diversificación de las demandas y la adaptación de la producción a ellas, si entraña también una reducción de las barreras tradicionales y de los sistemas autoritarios de control social, si permite, por último, negociaciones colectivas y compromisos útiles, del mismo modo somete las demandas de los consumidores a un sistema de oferta muy concentrado. El modelo del mercado competitivo equilibrado, directamente opuesto al del Estado republicano, está tan alejado como éste de las realidades sociales contemporáneas. Uno y otro suponen la existencia de un orden estable, político o económico, mientras que nuestra realidad es la de los cambios torrenciales, las innovaciones, las empresas y las redes que se anticipan cada vez más a la demanda, sus leyes y los movimientos colectivos.

Es a esta situación que buscamos una respuesta. Ya no se trata de derrocar un poder absoluto o de contrarrestar el poder capitalista, sino de encontrar un punto fijo en un mundo en movimiento en el cual nuestra experiencia está fragmentada y donde el lugar que antes ocupaban las instituciones fue reemplazado por las estrategias de las grandes organizaciones financieras, técnicas y mediáticas. Se acaba el tiempo del orden; comienza el del cambio, como categoría central de la experiencia personal y la organización social. Ulrich Beck expresó con claridad esta idea al hablar de la "sociedad de riesgo", gobernada por la incertidumbre y sobre todo por riesgos de escasa probabilidad pero de considerables efectos posibles, como una explosión nuclear, la transformación notable de las condiciones atmosféricas o la difusión de epidemias sin remedio médico conocido. Esta visión no anuncia en modo alguno catástrofes ineluctables, pero nos impide creer durante mucho tiempo más en soluciones institucionales. Aun cuando ninguna concepción de la vida personal y colectiva pueda prescindir de garantías jurídicas y por ende de decisiones políticas, ya no es en un orden político concebido como superior al orden social donde podemos encontrar el medio de resis-

tamos a las fuerzas cuyas estrategias imponen cambios no controlados a nuestra experiencia de vida.

La reflexión sobre las sociedades contemporáneas está gobernada por las dos constataciones principales que acaban de enunciarse: en primer lugar, la disociación creciente del universo instrumental y el universo simbólico, de la economía y las culturas, y en segundo lugar, el poder cada vez más difuso, en un vacío social y político en aumento, de acciones estratégicas cuya meta no es crear un orden social sino acelerar el cambio, el movimiento, la circulación de capitales, bienes, servicios, informaciones. El poder ya no es el del príncipe que impone sus decisiones arbitrarias, y ni siquiera el del capitalista que explota al asalariado; es el del innovador estratega o el del financista que más que gobernar o administrar un territorio conquista un mercado. Lo que buscamos, por lo tanto, debe ser a la vez una fuerza de reintegración de la economía y la cultura y una fuerza de oposición al poder de los estrategas.

¿Cómo escapar a la elección inquietante entre una ilusoria globalización mundial que ignora la diversidad de las culturas y la realidad preocupante de las comunidades encerradas en sí mismas? La respuesta a este interrogante parece en principio imposible; tanto como la cuadratura del círculo, me decía hace poco un eminente antropólogo. La fórmula es provocativa y podría descorazonar; de hecho, es imprudente, puesto que combinar la unidad y la pluralidad culturales no es más contradictorio que combinar la acumulación de las inversiones y la difusión masiva de los resultados del crecimiento o la unidad de la ley con la diversidad de las opiniones y los intereses. Toda sociedad moderna, definida por su historicidad, es decir su capacidad de producirse y transformarse, debe a la vez incrementar su acción sobre sí misma (y por lo tanto concentrar recursos y poder) y ampliar sus mecanismos de participación. Desde hace siglos, discutimos sobre las contradicciones que oponen libertad e igualdad o capitalismo y justicia social; sin embargo, a través de esos debates pudimos inventar la democracia política y luego la democracia social. ¿Por qué habríamos de renunciar a combinar la razón instrumental y las identidades culturales, la unidad del universo tecnológico y mercantil con la diversidad; I de las culturas y las personalidades?

Y si no encontráramos soluciones aceptables a los problemas planteados, nos condenaríamos a aceptar una guerra civil mundial, cada vez más caliente, entre quienes dirigen las redes mundiales de técnicas, flujos financieros e información, y todos aquellos, individuos, grupos, naciones, comunidades, que sienten amenazada su identidad a causa de esta globalización. Pero debemos apreciar la magnitud de la tarea a cumplir, ya que no encontraremos una solución de compromiso a la oposición de la unidad y la diversidad.

Dos ideas van a guiar nuestra búsqueda. La primera, en torno de la cual se organiza la primera parte del libro, la impone directamente el tema de la disociación que conduce a lo que denomino la desmodernización.. Esta idea afirma que el único lugar donde puede efectuarse la combinación de la instrumentalidad y la identidad, de lo técnico y lo simbólico, es el proyecto de vida personal, para que la existencia no se reduzca a una experiencia caleidoscópica, a un conjunto discontinuo de respuestas a los estímulos del entorno social. Este proyecto es un esfuerzo para resistirse al desgarramiento de la personalidad y para movilizar una personalidad y una cultura en actividades técnicas y económicas, de manera que la serie de situaciones vividas forme una historia de vida individual y no un conjunto incoherente de acontecimientos. En un mundo en cambio permanente e incontrolable no hay otro punto de apoyo que el esfuerzo del individuo para transformar unas experiencias vividas en construcción de sí mismo como actor. Ese esfuerzo por ser un actor es lo que denomino Sujeto, que no se confunde ni con el conjunto de la experiencia ni con un principio superior que lo oriente y le dé una vocación. El Sujeto no tiene otro contenido que la producción de sí mismo. No sirve a ninguna causa, ningún valor, ninguna otra ley que su necesidad y su deseo de resistirse a su propio desmembramiento en un universo en movimiento, sin orden ni equilibrio.

El Sujeto es una afirmación de libertad contra el poder de los estrategas y sus aparatos, contra el de los dictadores comunitarios. Doble combate, que lo hace resistirse a las ideologías que quieren adecuarlo al orden del mundo o al de la comunidad. No se puede, por lo tanto, separar las respuestas a las dos preguntas planteadas: la apelación al Sujeto es la única respuesta a la disociación de la economía y la cultura, y también la única fuente posible de los movimientos sociales que se oponen a los dueños del cambio económico o a los dictadores comunitarios. Afirmación de libertad personal, el Sujeto es también, y al mismo tiempo es un movimiento social.

A partir de ese principio no social debe reconstruirse una concepción de la vida social, a lo cual se consagra esencialmente la segunda parte de este libro. Ese trabajo se efectúa en dos tiempos. En primer lugar, la transformación del individuo en Sujeto sólo es posible a través del reconocimiento del otro como un Sujeto que también trabaja, a su manera, para combinar una memoria cultural con un proyecto instrumental. Esto define una sociedad multicultural, tan alejada de la fragmentación de la vida social en comunidades como de una sociedad de masas unificada por sus técnicas y su lógica mercantil y que rechaza la diversidad cultural. La idea de Sujeto gobierna la de comunicación intercultural, pero es el conjunto de estas dos ideas lo que constituye la respuesta a la pregunta planteada: ¿cómo podemos vivir juntos en una sociedad cada vez más dividida entre redes que nos instrumentalizan y comunidades que nos encierran e impiden que nos comuniquemos con los Otros?

El segundo momento de la reconstrucción de la vida personal y colectiva se funda sobre la idea de que el Sujeto personal, como la comunicación de los Sujetos entre sí, necesita protecciones institucionales. Lo que nos conduce a reemplazar la antigua idea de democracia, definida como participación en la voluntad general, por la nueva idea de instituciones al servicio de la libertad del Sujeto y de la comunicación entre los Sujetos. Denominé política del Sujeto a esta concepción, y quise aplicarla a un dominio importante, la educación, presentando lo que podría ser la escuela del Sujeto.

Así, pues, el sentido principal de este libro reside en la unidad de las dos partes que lo componen. No podemos vivir juntos, es decir, combinar la unidad de una sociedad con la diversidad de las personalidades y las culturas, si no se pone la idea de Sujeto personal en el centro de nuestra reflexión y nuestra acción. El sueño de someter a todos los individuos a las mismas leyes universales de la razón, la religión o la historia siempre se transformó en pesadilla, en instrumento de dominación; la renuncia a todo principio de unidad, la aceptación de diferencias sin límites, conduce a la segregación o la guerra civil. Para salir de ese dilema, este libro describe al Sujeto como combinación de una identidad personal y una cultura particular con la participación en un mundo racionalizado, v como afirmación._ por ese mismo trabajo, de su libertad y su responsabilidad. Sólo este enfoque permite explicar cómo podemos vivir juntos, iguales y diferentes.

No me propongo describir aquí las transformaciones de nuestra vida social, los efectos de la mundialización de la economía, de los nuevos medios de información o del debilitamiento de los marcos sociales tradicionales, puesto que, antes de percibir con claridad el espectáculo que se nos ofrece, tenemos que estar seguros de la calidad de nuestra propia mirada y por lo tanto de los instrumentos de conocimiento que empleamos para percibir el mundo que nos rodea y percibirnos a nosotros mismos, En los grandes países industriales y los estados nacionales de más antigua constitución, el apego a un pasado que merece admiración puede provocar una resistencia a los cambios intelectuales necesarios, pero ésta, si cediéramos a ella, se traduciría prontamente en la confusión del debate político y la multiplicación de los obstáculos a todas las formas de innovación. Por cierto, no tenemos que adaptarnos pasivamente a una sociedad y una cultura de masas detrás de las cuales se ocultan fuerzas muy reales de dominación que deben señalarse y combatirse; pero la elección que hay que hacer no es entre la defensa del orden pasado y la aceptación del desorden presente; debemos concebir y construir nuevas formas de vida colectiva y personal.

La apuesta de este libro, que trata sobre ideas más que sobre hechos, es sin embargo tanto práctica como teórica. Al comprender que pasamos de una etapa de la modernidad a otra y definir la naturaleza de la crisis que vivimos, se trata de darnos los medios de reconstruir nuestra capacidad de manejar las

mutaciones en curso y determinar las opciones posibles allí donde hoy sentimos la tentación de no ver más que un progreso indefinido o un laberinto sin salida.

La historia no está hecha únicamente del éxito de quienes construyeron intelectual y prácticamente un mundo nuevo; también la conforma la caída de las sociedades que no comprendieron, permitieron y organizaron las nuevas formas asumidas por la vida económica, política y cultural. Ningún país, ninguna institución, ningún individuo tiene, por sus éxitos pasados, la seguridad de comprender y dominar las nuevas formas de vida personal y colectiva. ¿Somos capaces, en este inicio de un siglo que se abrió en el momento en que cayó el Muro de Berlín, de comprender el mundo en que ya hemos ingresado?

Primera parte

DE LA SOCIEDAD AL SUJETO

L LA DESMODERNIZACIÓN

YA NO CREEMOS en el progreso. Es cierto que seguimos preguntándonos cuáles serán los nuevos productos técnicos que modificarán nuestra manera de vivir y cuándo vencerán la medicina y la biología a las enfermedades que afectan mortalmente a tantos de nosotros. Pero aunque sigamos defendiéndonos contra las corrientes irracionalistas que mezclan las verdades demostradas y las afirmaciones arbitrarias, ya no ponemos el corazón en ello. Sin embargo, no basta con decir que el optimismo dejó su lugar al pesimismo y que vivimos una nueva "crisis del progreso", para retomar el título de uno de los primeros libros de Georges Friedmann, puesto que estamos tan poco seguros de los riesgos que corremos como de las victorias que podemos esperar.

Vivimos una crisis más profunda que un acceso de miedo o desencanto; percibimos cómo, en nosotros y a nuestro alrededor, se separan, se disocian por un lado el universo de las técnicas, los mercados, los signos, los flujos, en los que estamos sumergidos, y, por el otro, el universo interior que cada vez con más frecuencia llamamos el de nuestra identidad. La afirmación más fuerte de la modernidad era que somos lo que hacemos; nuestra vivencia más intensa es que ya no es así, sino que somos cada vez más ajenos a las conductas que nos hacen representar los aparatos económicos, políticos o culturales que organizan nuestra experiencia. Algunos se arrojan al flujo de las informaciones y los productos de la sociedad de masas; otros procuran reconstruir una comunidad que proteja su identidad, filtrando las incitaciones provenientes de la producción, el consumo o la comunicación masiva. Pero la inmensa mayoría pertenece y quiere pertenecer a uno y otro universo.

Vivimos en una mezcla de sumisión a la cultura de masas y repliegue sobre nuestra vida privada. En el hospital depositamos nuestra confianza en el saber médico, pero nos sentimos ignorados o maltratados por sistemas e individuos cuya relación con los enfermos dista de ser su preocupación principal. Alumnos de un colegio, un liceo o una universidad, admitimos que el diploma es la mejor protección contra la desocupación, pero vivimos en una cultura de la juventud que es ajena a una cultura escolar en descomposición. En el ámbito laboral, apreciamos el hecho de tener un empleo y cada vez invertimos más conocimientos y proyectos en nuestra actividad, pero también tenemos la impresión de que el trabajo pesa poco en un mundo económico dominado por el dinero, la competencia y la tecnología, y cuyas palabras clave: flexibilidad, competitividad, re-

conversión, ocultan una multitud de vidas quebradas. Cuanto mayor es nuestra participación en una vida pública cada vez más "global", mediante la producción, el consumo o la información, más sentimos también la necesidad de encontrar en nuestra vida privada puntos de apoyo para no ser arrebatados por los mensajes a la vez seductores e impersonales de la sociedad de masas.

EL MODELO CLÁSICO

La sociedad moderna favoreció durante mucho tiempo la correspondencia entre el individuo y las instituciones, porque afirmaba el valor universal de una concepción racionalista del mundo, la sociedad y el individuo. Concepción tan grandiosa que se comprende la adhesión que algunos siguen manifestándole, pese al tiempo transcurrido (¡un siglo ya!) desde el comienzo de su declinación. La pieza fundamental de esta visión del mundo fue la idea de soberanía popular, el proyecto de construir una comunidad de ciudadanos libres y racionales sobre las ruinas de los antiguos regímenes que seguían sometidos a la tradición o la ley divina. La política moderna, en su afirmación central, hizo del hombre un ciudadano y luego un trabajador. El ciudadano es el hombre libre porque es definido por la ley que le reconoce el derecho de contribuir a la voluntad general; el trabajador también lo es, si hace respetar la energía y el saber de los productores contra quienes representan la renta o la ganancia. La organización racional de la sociedad debe permitir el libre desarrollo de todas las necesidades; lo individual y lo colectivo deben corresponderse perfectamente. Cosa que sólo es posible si la razón puede imponerse contra las pasiones, si leyes severas castigan a los aprovechadores y si la educación enseña a los niños a dominar sus pulsiones o sus vicios y a formarse gracias a disciplinas estrictas y la frecuentación de las grandes obras del espíritu humano.

Tales son los dos aspectos complementarios del pensamiento "clásico". (En vez de "moderno", preferimos esa palabra para designar la filosofía social que, desde los orígenes de la filosofía política liberal, de Maquiavelo a Rousseau pasando por Hobbes, hizo del orden político el lugar donde triunfa la razón, permitiendo al individuo incorporarse a lo universal con la destrucción de todos los cuerpos intermedios.) La distancia entre esta filosofía de las Luces, prolongada por las ideologías del Progreso, y la disociación de la vida individual y el mundo social gobernado por la razón instrumental es tan grande, que no llegamos a entender cómo pudo producirse semejante inversión.

De hecho, desde sus inicios, la modernidad siempre introdujo la disociación del universo de las leyes naturales y el mundo del Sujeto, de la extensión y el alma, para hablar como Descartes. La modernidad nació de la ruptura de la vi-

Sión religiosa del mundo, puesto que ésta era a la vez racionalista y finalista. Dios, decía, creó un mundo que está regido por las leyes naturales que descubre la ciencia, pero también creó al hombre a su imagen. La naturaleza es sagrada, por ser obra de Dios, pero el ser humano lo es más aún, porque al mismo tiempo que creado es creador, lo que obliga a concebirlo a la vez como marcado por la caída y portador de una gracia que puede ser arbitraria pero también manifestarse a través de las obras. La modernidad destruyó directamente este modelo religioso en el momento decisivo en que el Renacimiento, sobre todo el italiano, afirmó la belleza del orden científico y el Estado absoluto, mientras que la Reforma luterana, a través de la negación paradójica del libre albedrío, afirmaba el universo interior, que es el de la gracia pero también el de la fe la piedad y finalmente la moral.

Este dualismo viene de lejos: estaba inscripto en el cristianismo que separó el poder espiritual del poder temporal, el del papa y el del emperador, y por la tradición, sobre todo franciscana, de la impugnación religiosa del orden social. La idea de derecho natural, que culminó en las Declaraciones estadounidense y francesa de los derechos, afirmó que el orden social debe estar fundado, no sólo en la voluntad general sino en un principio no social, la igualdad. Puede llamarse burguesa a esta concepción que permitió, durante tanto tiempo, considerar como complementarios la construcción de la sociedad industrial y el respeto de las libertades personales; y que es muy diferente de la visión capitalista —incluido el capitalismo de Estado— que concede un poder sin límites a una sociedad racionalizadora y pronta a reprimir todo lo que no se adecue a la búsqueda racional del interés individual y colectivo.

Pero la modernidad sólo puede desarrollarse si inventa un principio que aporte racionalización al individualismo burgués. En las primeras sociedades modernas, se trató de la idea de Sociedad, concebida como un estado de derecho, un conjunto de instituciones que funcionaban según los principios de un derecho universalista e individualista. Cada individuo, concebido por su parte como un ser racional, consciente de sus derechos y deberes y amo de sí mismo, debe estar sometido a leyes que respeten sus intereses legítimos y la libertad de su vida privada y que aseguren al mismo tiempo la solidez de la sociedad, del cuerpo social, mantenido con buena salud por el funcionamiento normal de sus órganos. En ese mundo moderno secularizado, la sociedad humana ya no se concibe a la imagen de la ciudad de Dios; la regla suprema es el interés general, y éste no podría separarse de la libre realización de los intereses propios de cada uno de sus miembros. El derecho por un lado, la educación por el otro, garantizan la correspondencia del individuo y la sociedad. Institucionalización y socialización son los dos mecanismos fundamentales que establecen entre la sociedad y el individuo un juego de espejos.

Esta imagen institucional de la sociedad se situó en el corazón de la cultura política moderna. Si el modelo clásico de la modernidad está constituido por

la interacción de tres elementos: la racionalización, el individualismo moral y el funcionalismo sociológico, es este último el que representa la clave de bóveda del sistema, si se tiene en cuenta que definí la modernidad por la disociación creciente del sistema y el actor, y en consecuencia por la desaparición de todo principio metasocial capaz de hacerlos complementarios. La economía de mercado y la autonomía de la vida privada (o de la conciencia) tienden a oponerse más que a articularse una con otra; sólo puede mantenerlas unidas la idea moderna de sociedad, que es mucho más que un medio de designar conjuntos sociales o políticos como una nación, una ciudad o un ámbito profesional. Esa idea afirma que el individuo sólo se convierte en un ser verdaderamente humano al participar en la vida colectiva y contribuir al buen funcionamiento de la sociedad, en particular mediante su trabajo, pero también como miembro de una familia. Se trata sobre todo de una concepción política de la sociedad, y el ideal humano que propone es el del ciudadano. Por lo tanto, está mucho más cerca del modelo ateniense o romano y de la libertad de los antiguos, tal como la definía Benjamin Constant, que de la libertad de los modernos, más individualista que participativa según el mismo autor.

Su voluntad general transforma a los individuos entregados a la guerra de todos contra todos, característica del estado natural, en miembros de una sociedad, con lo que asegura la libertad y la felicidad de cada uno de ellos. La sociedad libre así construida, que los estadounidenses y los franceses denominaron nación o república, garantiza el triunfo de la razón sobre las tradiciones, de la igualdad entre los individuos sobre las desigualdades que se imponen en todos los ámbitos de la sociedad civil o en las comunidades tradicionales. El universalismo de la razón y el individualismo moral se conjugan en la idea de una sociedad libremente organizada por la ley. Así, pues, es posible representar ese modelo de sistema social mediante un triángulo con la base quebrada, en la medida en que racionalidad instrumental e individualismo moral tienden a separarse y sólo las instituciones políticas los mantienen unidos.

Sociedad-Estado de derecho

Racionalización 4'

Individualismo moral

Este modelo se transforma con el desarrollo de la sociedad industrial, pero sin cambiar de naturaleza. En rigor, con la democracia industrial y el Estado-providencia alcanza su forma más elaborada. El bienestar personal y la eco-

nomía de mercado se combinan gracias a la intervención del Estado democrático que asegura la integración de las exigencias de la economía y las demandas sociales.

Este modelo de sociedad siempre tuvo puntos débiles que amenazaron su supervivencia, pero antes de observar su decadencia y caída, hay que reconocer su fuerza excepcional: dio a Occidente varios siglos de desarrollo endógeno y dominación del mundo. No lo reduzcamos a una imagen caricaturesca, la de una red asfixiante de reglas que obliga al individuo a representar sin sinceridad la comedia social y rebaja la racionalidad al culto del dinero. Sobre la palabra burguesía se acumularon las connotaciones negativas, pero esta sociedad burguesa fue también la de los movimientos revolucionarios de los siglos xvii y xviii, la de la expresión finalmente reconocida de los sentimientos en la vida personal, familiar y pública. Es en esta sociedad burguesa, científica y nacional —laica, en una palabra— donde hemos vivido. También es a este modelo de sociedad que nos referimos para combatir las injusticias sociales, la arbitrariedad del poder, el nacionalismo agresivo y el colonialismo sofocante.

LA CAÍDA DEL MODELO CLÁSICO

Sin embargo, las instituciones sociales no abolieron nunca la disociación de la vida privada y la vida pública. Ya en la época de las Luces la economía mercantil explicaba las conductas que se alejaban de la moralidad fundada en el sentimiento, la piedad y la idea de los derechos del hombre. La idea de progreso, que parece triunfar en el siglo xix, era desbordada más visiblemente aún por el reino del dinero, el ascenso de los nacionalismos, la miseria obrera y urbana y la lucha de clases. Es cierto que su optimismo correspondía todavía a la apuesta cultural de los movimientos sociales: capitalistas y obreros aludían a ella en un mismo impulso para justificar sus reivindicaciones y condenar a su adversario, definido como un obstáculo para el progreso. Pero cuanto más vivas se hicieron sus luchas, menos visible fue la referencia común de los adversarios sociales al progreso, la historia y la racionalización.

Sobre todo es en la segunda mitad del siglo xix, al mismo tiempo que se desarrollan las luchas sociales de la sociedad industrial, cuando se acelera el cuestionamiento del modelo clásico. Esta declinación se explica ante todo por la autonomía creciente de las fuerzas económicas que escapan más y más a las reglamentaciones y prioridades impuestas por los estados. El mundo occidental elude la dominación de lo político para permitir que el mercado organice

una vida económica cada vez más diferenciada de los otros dominios de la vida social. El espíritu de empresa, la ganancia capitalista, el dinero mismo, según Georg Simmel, destruyen las construcciones, los principios y los valores del orden social anterior. La idea de Sociedad, desbordada por las realidades económicas, se vuelve entonces incapaz de unir la racionalización económica o técnica y el individualismo moral. Hasta nuestros días, serán muchos los que se esfuercen por volver a dar un lugar central al orden político, creyéndolo capaz de imponer sus principios y leyes a las actividades económicas, así como a todas las necesidades de la vida privada y la sociedad civil. Pero esas tentativas serán cada vez más artificiales, y los actores sociales y económicos, tanto dominados como dominantes, lucharán, al contrario, para subordinar el poder político a sus intereses. La política económica sustituyó al derecho constitucional como principio central de la vida pública, y países como Francia y España, en los que la naturaleza del Estado y sus relaciones con la Iglesia siguieron siendo temas fundamentales de la vida política, manifestaron de tal modo la fuerza de los obstáculos que demoraban su ingreso en la sociedad industrial.

El pesimismo cultural, que a fines del siglo xix predominó tanto en París y Londres como en Viena y Berlín, expresó la ruina de esa modernidad y del equilibrio que había mantenido entre vida pública y vida privada. En unas pocas décadas se derrumbó el mito fundador de la sociedad racional y la correspondencia entre el individuo y el Sujeto. La oposición del individuo y el orden social, del placer y la ley, fue afirmada en primer lugar por Nietzsche y Freud. Los más grandes sociólogos, Durkheim y Weber, consideraron que la racionalización de la sociedad industrial estaba cargada tanto de peligros como de esperanzas. La idea de nación dejó de designar la colectividad de los ciudadanos libres para denominar la búsqueda de una identidad colectiva e histórica. La sociedad de producción comenzó a transformarse en sociedad de consumo.

Hace ya tiempo que no podemos creer en el triunfo final de un estado de derecho capaz de manejar la dualidad propia de la modernidad y de mantener el equilibrio entre la industrialización del mundo y la libertad personal, entre el espacio público y la vida privada. La unión de la razón y la conciencia quedó desgarrada. ¿Acaso el siglo xx no estuvo dominado por la oposición del totalitarismo comunista, fundado en la confianza en la razón, y el totalitarismo fascista o nacionalista, defensor agresivo de una identidad racial, nacional, étnica o religiosa? Y desde la desaparición de esos monstruos, ¿no está nuestro planeta dominado por el enfrentamiento de los mercados globalizados y las identidades nacionales o culturales exasperadas? Cosa que ilustra la oposición de dos representaciones del mundo.

Para Francis Fukuyama, el modelo occidental se impone por doquier: una vez derrumbado el modelo comunista, la economía de mercado, la democra-

cia parlamentaria y la tolerancia cultural constituyen, por su interdependencia, el único modelo social de referencia. Para Samuel Huntington, al contrario, el mundo está dominado por las guerras, más radicales que las antiguas, entre naciones o clases. Unidad de la economía y de sus marcos institucionales por un lado, fragmentación de las identidades culturales por el otro. No se puede escoger entre estas interpretaciones, no sólo porque son igualmente apresuradas, sino sobre todo porque la realidad principal, que ambas dejan escapar, es la disociación de los dos universos, el de las técnicas y los mercados y el de las culturas, el de la razón instrumental y el de la memoria colectiva, el de los signos y el del sentido. En este fin de siglo, el curso de nuestra experiencia se topa con la disociación —si retomamos los términos antiguos— entre la extensión y el alma, la economía y las culturas, los intercambios y las identidades.

Es esta disociación lo que denomino *desmodernización*. Si la modernización fue la gestión de la dualidad de la producción racionalizada y la libertad interior del Sujeto humano por la idea de sociedad nacional, la desmodernización se define por la ruptura de los vínculos que unen la libertad personal y la eficacia colectiva. Aquí se impone una imagen: la de la descomposición de las ciudades. La idea misma de ciudad o, mejor, de comuna, fue durante mucho tiempo indisociable de la de ciudadanía y división del trabajo. La ciudad era lugar de producción, de intercambios y de socialización; era el nombre concreto de la sociedad; teníamos la esperanza de que en las ciudades la vida privada y la vida pública coexistieran respetándose una a otra. Sin embargo, ¿nuestras aglomeraciones no se parecen hoy cada vez más a Los Angeles, donde sólo las autopistas se encargan de la comunicación entre los guetos en que están separados ricos y pobres? Y nuestro gusto apasionado por las ciudades heredadas de un pasado ya lejano, como París, Londres, Amsterdam o Roma, ¿no se alimenta de la conciencia angustiada de que nos vemos arrasados a la descomposición urbana de la que no escaparán más que algunos islotes privilegiados?

Considero útil la noción de posmodernismo como instrumento crítico que nos ayuda a percibir la crisis y el fin del modelo racionalista de las Luces. Pero la creo incapaz de asumir las consecuencias de la separación que comprueba entre las dos mitades de nuestra experiencia. El hecho de que la cultura ya no tenga nada que ver con la economía y que debemos desembarazarnos del evolucionismo y el historicismo no nos pone a salvo de las amenazas que señalo aquí. ¿Cómo impedir que las culturas deshistorizadas vuelvan a cerrarse sobre sí mismas y se conviertan en sectas culturales? ¿Cómo salvar la capacidad de acción política de quienes ya no serán sino consumidores mundializados? Los pensadores posmodernos son con frecuencia conscientes de estos límites; cumplieron su obra crítica; ahora es preciso abordar los problemas más difíciles, los que plantea el análisis de esta sociedad, dominada por la crisis de la mo-

derinidad clásica, en que hemos ingresado y que no se reduce a la atomización anárquica de los intereses, los imaginarios y los sistemas de signos.

Por eso, lo que debe haber en el punto de partida del análisis es la idea de desmodernización, más que la de posmodernidad. Los elementos asociados se disociaron y los dos universos, el de las redes de intercambios y el de las experiencias culturales vividas, se alejan cada vez más rápidamente uno del otro. Es tan imposible creer en un mundo unificado por el comercio y el respeto de las reglas que organizan su funcionamiento como aceptar una fragmentación total de las identidades, un multiculturalismo absoluto que haga imposible la comunicación entre comunidades cerradas sobre sí mismas. Pero antes de tratar de superar esta disociación, este estallido de la modernidad, hay que reconocerlos como nuestra experiencia central.

También es preciso escapar a una visión puramente pesimista de la desmodernización. El derrumbe de las mediaciones sociales y políticas entre la actividad económica y la experiencia cultural destruye o debilita los controles sociales represivos al mismo tiempo que incrementa los riesgos de desorganización. Todos lo sabemos, porque nos sentimos a la vez atraídos y espantados por la vida de las grandes metrópolis y rara vez nos dejarnos arrastrar por la añoranza de la pequeña ciudad cuya integración social descansa sobre el conformismo más que sobre el debate democrático. Las sociedades abiertas pueden vivirse como salvajes, pero las sociedades cerradas se parecen a prisiones. No emitamos un juicio moral sobre la desmodernización. La caída de la sociedad, como modelo de orden e integración, produce una crisis social pero también abre paso a la búsqueda de un nuevo principio de combinación de la racionalidad instrumental y la identidad cultural. Lo que llamamos crisis de un modelo antiguo de modernidad es también el movimiento mismo de esta modernidad que se define por la disociación creciente de los dos universos. Si insisto aquí sobre los elementos de crisis, es únicamente para subrayar la decadencia del antiguo principio de construcción de una sociedad moderna y la vanidad de los esfuerzos que intentan volver a darle vida, en tanto se ahonda la separación entre una economía globalizada, cada vez menos controlada por los estados, e identidades privadas o comunitarias que se cierran sobre sí mismas.

LA IDEOLOGÍA LIBERAL

La idea de globalización no designa únicamente la mundialización de los intercambios económicos: nos impone también una concepción de la vida social opuesta a la que imperó en el período de la posguerra. Concepción dominada por el derrumbe y la destrucción de las mediaciones sociales y polí-

ticas que unían la economía y la cultura y garantizaban, de conformidad con el modelo clásico, una fuerte integración de todos los elementos de la vida social. La idea de sociedad industrial, que unía racionalización económica e intervenciones políticas y administrativas, fue sucedida por una ruptura creciente entre el universo de los mercados y el de la vida cívica. El primero no constituye un sistema social sino un campo de acción estratégico cuyos actores se esfuerzan por utilizar un entorno no controlado e incluso escasamente conocido. Es por eso que cada vez resulta menos posible situar a un individuo en una escala de calificación y aun de autoridad, porque lo define mejor su posición en un mercado, vale decir, sus posibilidades de manejar el cambio o, al contrario, de ser víctima de él. El orden es reemplazado por el cambio como marco del análisis y la acción social, puesto que el campo de la acción estratégica es un conjunto constantemente cambiante de posibilidades, oportunidades y riesgos. Lo que suscita en muchos el temor al retroceso de las intervenciones del Estado, la descomposición de los sistemas de garantías y las previsiones referidas a la carrera o la jubilación, la desaparición de las reglas del juego establecidas y de la integración de las demandas sociales o económicas al aparato del Estado.

En efecto, la decadencia de lo que denominé el Estado movilizador entraña la ruptura de sistemas sociales, políticos y administrativos, muy o excesivamente integrados, y su reemplazo por una dinámica de liberalización de los intercambios y las condiciones de producción que es también un proceso de desocialización y despolitización, de debilitamiento de las mediaciones políticas y los mecanismos de integración social.

Por sí mismo, este triunfo de la economía de mercado no significa que pasemos de sociedades dirigistas a sociedades liberales, sino únicamente que la economía se aparta de las lógicas no económicas que se le habían impuesto, ya pretendamos o no introducir nuevas formas de control social de la actividad en ese dominio.

El desarrollo económico está constituido por dos movimientos opuestos pero complementarios: la liberación del sistema económico de las coacciones de origen no económico que lo asfixian y, en segundo lugar, la reintegración de la actividad de ese ámbito a una lógica política más global. A fines del siglo xix presenciamos la formación de los movimientos sociales y políticas que exigían el control social de una economía a la que se consideraba salvaje y destructiva; a fines del siglo xx, vivimos el movimiento contrario y por doquier se exige la liberación de la economía y se observa la declinación de todas las formas de intervencionismo económico, del nacionalismo poscolonial a los regímenes nacional populares de América Latina o la India, del comunismo del Este al Estado-providencia del Oeste. Los flujos de intercambios son dirigidos cada vez menos por centros a la vez económicos, sociales y políticos de producción; se convierten en su propio fin. Los intercambios financieros va

no tienen por meta principal organizar el intercambio de bienes y servicios; los capitales disponibles, por ejemplo los de los fondos de pensión o los de las compañías de seguros, buscan los mejores rendimientos financieros posibles. El capitalismo financiero desborda cada vez con mayor amplitud al capitalismo industrial, y el poder de las tecnoestructuras está en decadencia. De la misma forma, los medios de comunicación internacionales crean o amplifican movimientos de opinión que se alejan más y más de los movimientos sociales, y en los cuales unos grupos reales, embarcados en conflictos directos, pueden medir a cada instante los costos y los beneficios descontados de una acción colectiva. Esas campañas de opinión tienen tanto más éxito en cuanto desechan toda reflexión sobre los efectos o las significaciones propiamente políticas de los hechos ante los cuales reaccionan. Se refieren a una sociedad mundial sin Estado, a riesgos, amenazas o desventuras presentados fuera de todo contexto social o político concreto. Como si la extensión cada vez más grande del mercado de los bienes de información, de opinión, implicara necesariamente su apartamiento de las condiciones sociales de producción, su reducción a la condición de mercancía, como se diría en la tradición marxista, que tuvo el gran mérito de examinar, más allá del mundo de la mercancía, las relaciones sociales de producción. Esta ideología liberal mundializada busca el apoyo de los medios económicos dirigentes y sobre todo de los medios masivos de comunicación más que una activa participación popular, lo que la inscribe en la tradición del liberalismo del siglo pasado y también permite ver los límites de su acción: ésta, en efecto, se cierne por encima de los mecanismos de decisión política que distan de haber perdido todo su poder, en particular cuando son obra de los estados más vigorosamente embarcados en la lucha por la hegemonía mundial, es decir, de aquellos que están sometidos a la más intensa presión de los nacionalismos culturales. Pero esos límites, esa indeterminación de las metas y la dificultad para controlar los efectos sociales y políticos de las campañas de opinión no impiden que éstas creen un espacio público mundial, fuertemente iluminado por los medios y que limita considerablemente la acción política, sobre todo en los países muy comprometidos en la economía globalizada pero sin posibilidades de desempeñar un papel dominante en la política mundial.

Más allá de los análisis indispensables sobre la sociedad de la información, la formación de empresas mundiales y la aparición de muchos nuevos países industriales, hay que ver en la idea de globalización una ideología que enmascara el mantenimiento de las relaciones de dominación económica al introducir la imagen de un conjunto económico mundial autorregulado o fuera del alcance de la intervención de los centros de decisión política. Esta ideología de inspiración liberal, muy alejada de la realidad observable, no puede aceptarse en modo alguno como la descripción de un tipo societal nuevo y perdurable. Además, el recuerdo de los inicios de nuestro siglo debería incitarnos a juzgar-

la de manera crítica. El mundo occidental estaba dominado entonces por la idea de que la economía abierta y el capitalismo financiero e industrial triunfarían en todas partes y que los nacionalismos y la defensa de los intereses profesionales y regionales no era sino un combate de retaguardia. Pero desde el inicio del siglo xx, la revolución mexicana, la gran guerra europea, la revolución soviética y luego el vigoroso renacer de la idea de racionalización en Alemania y Estados Unidos pudieron más que la confianza en un liberalismo omnipotente que terminó de morir con la gran crisis de 1929. (Es posible preguntarse, por otra parte, si la ideología que vehiculiza el tema de la globalización durará más que la confianza ciega en la internacionalización del capitalismo de la *Belle Epoque*.)

Así como sería peligroso querer mantener las antiguas formas de control social de la economía, y por lo tanto los intereses o los privilegios adquiridos, también lo es creer que sería libre un conjunto económico exclusivamente sometido a sus regulaciones internas, al juicio de las sociedades internacionales de *rating*, a las decisiones de estudios de abogados de Nueva York o Londres y a algunas intervenciones concertadas de los bancos centrales: de hecho, se trataría de una economía salvaje, que aumentaría las desigualdades y la exclusión social y suscitara inevitablemente reacciones violentas, sobre todo en la periferia del sistema mundial, allí donde se hacen sentir brutalmente los efectos de la creciente dualidad.

Este análisis crítico no coincide con la afirmación tan frecuente de que la globalización de la economía, y por lo tanto de una parte de la cultura, está directamente sometida a los intereses de Estados Unidos, los grandes bancos internacionales o las empresas transnacionales. La economía global es por sí misma la fuerza dominante. No se la puede calificar de clase dominante, porque no está representada por una categoría de actores reales; pero constituye el polo dominante en la relación social asimétrica, desigual, entre la economía globalizada y las culturas fragmentadas, que define la sociedad mundial en que hemos ingresado.

También está muy lejos de este análisis la idea de negar el papel positivo de la innovación técnica y la mundialización de los intercambios. Los ataques contra las "técnicas" y el "dinero" alimentaron constantemente, desde hace más de un siglo, los movimientos neocomunitarios autoritarios, en primer lugar los fascismos y luego los nacionalismos culturales de todo tipo. No podríamos ceder a un antiliberalismo que lleva en sus flancos la búsqueda monstruosa de la homogeneidad social y cultural. Contra los integristas, nacionales, étnicos o religiosos, no tenemos mejor defensa que una economía abierta que signifique la menor confusión posible de los poderes económicos, políticos y culturales. A la inversa, el temor al neocomunitarismo no debe llevar a aceptar la ideología liberal, la de los responsables financieros e industriales de las empresas transnacionales, que, si triunfara, conduciría a

levantar contra la dominación de las redes de la economía global un frente dispar pero mayoritario de resistencias, planteadas todas en nombre de la defensa de una identidad, desde el republicanismo a la francesa, el aislacionismo de la mayoría moral estadounidense o el nacionalismo cultural asiático hasta los movimientos fascistizantes de resistencia de las clases medias amenazadas y los integrismos religiosos, étnicos y nacionales. Es tan imposible escoger la globalización contra los movimientos identitarios y comunitarios como a la inversa, por lo que una preocupación constante de este libro será buscar, en principio en el plano de las ideas, los medios de volver a articular la apertura controlada de la economía y el respeto de las identidades. Pero, una vez tomadas todas las precauciones para evitar caer de nuevo en los errores de quienes rechazaron la sociedad industrial por motivos anticapitalistas o en nombre de la defensa de los intereses adquiridos o las tradiciones culturales, es esencial subrayar que la desocialización y la despolitización de las redes económicas y financieras constituyen por sí mismas un mecanismo de dominación en provecho de los dueños de capitales. Una afirmación tal nos permite aplicar al análisis del mundo contemporáneo unas categorías generales de análisis y revelar en la sociedad de la información, como en otros tipos de sociedad, relaciones de dominación y conflictos sociales, y rechazar la idea inquietante de una sociedad definida únicamente por su cambio, reducida por consiguiente a mercados y acciones estratégicas, una sociedad desembarazada para siempre de conflictos y actores centrales. El recurso a esos análisis, que en gran parte fueron elaborados en la sociedad industrial (lo que justifica la idea de sociedad posindustrial), tampoco debe, sin embargo, conducir al analista a trasladar los análisis de la sociedad industrial a la sociedad de la información, así como en aquella no era posible contentarse con aplicar los elaborados en el momento de la formación de los estados nacionales.

Esta posición me parece cercana a la de Ulrich Beck. Pues su tema principal es: "cuanto más avanza la modernización de las sociedades actuales, más se disuelven, consumen, transforman y se ven amenazadas las bases de la sociedad industrial" (Beck, Giddens, Lash, p. 176). Más precisamente, nuestras sociedades industriales se transforman en otro tipo de sociedad o tal vez se encaminan hacia su propia destrucción, pero sin saberlo, sin reflexionar en ello. Los órganos de mando (partidos, sindicatos) se tornan impotentes. Lo que llamamos crisis ecológica es la puesta en peligro de la sociedad industrial por sí misma (*self-endangerment*). Es posible que esta puesta en crisis provoque una actitud reflexiva, un esfuerzo de conocimiento y de orientación, pero no tiene que ser necesariamente así; nuestra sociedad puede igualmente deshacerse o verse afectada por una catástrofe originada por su propio funcionamiento. Esta forma extrema de desafío con respecto a la sociedad moderna, ese rechazo de la utopía de las Luces y del sueño de una sociedad ca-

da vez más racional y consciente de sí misma, puede sin duda alimentar una concepción posmodernista, pero nos ayuda a disociarnos de las esperanzas de la sociedad industrial, lo que es necesario para comprender los peligros de la desmodernización que nos amenaza. Nuestras sociedades necesitan más reflexión para evitar lo que Beck llama la reflexividad inconsciente y no intencional, es decir, la capacidad de aquéllas de exponerse a riesgos que pueden conducir a su destrucción.

LA IDENTIDAD COMUNITARIA

La disociación de la economía y las culturas conduce o bien a la reducción del actor a la lógica de la economía globalizada, lo que corresponde al triunfo de la cultura global que acabamos de evocar, o bien a la reconstrucción de identidades no sociales, fundadas sobre pertenencias culturales y ya no sobre roles sociales. Cuanto más difícil resulta definirse como ciudadano o trabajador en esta sociedad globalizada, más tentador es hacerlo por la etnia, la religión o las creencias, el género o las costumbres, definidos todos como comunidades culturales. Ese retorno a la comunidad, ya anunciado por Tónnies a fines del siglo xix, siempre estuvo cargado de significaciones opuestas entre las cuales es imposible escoger: a tal punto es fundamental aquí la ambivalencia de nuestras actitudes.

Lo creador en estas nuevas identificaciones es que liberan a la diversidad cultural de las cadenas de hierro del racionalismo de las Luces. Ningún tema estará más constantemente presente en este libro, de tal modo que aquí basta con enunciarlo en su forma más general.

Si la cultura global se separa de las instituciones sociales, éstas se convierten en meros instrumentos de gestión, como los partidos políticos que se reducen a coaliciones para la conquista del poder, o como las empresas, que son fuerzas militares embarcadas en una competencia mundializada y en la lucha por la competitividad a través del dominio de las técnicas y de buenas estrategias de decisión. El actor, entonces, deja de ser social; se vuelca sobre sí mismo y se define por lo que es y ya no por lo que hace. Durante mucho tiempo definimos la modernidad por el triunfo de los estatus adquiridos (*achieved*) sobre los transmitidos (*ascribed*). Para nosotros, una sociedad moderna era aquella en que cada uno recibía en función de su producción y sus méritos y no de su nacimiento, su raza, sus creencias privadas o su género. Ahora bien, si en todo el mundo se asiste a la revancha del ser sobre el hacer, a la revancha de Dios, como dice Gines Kepel, y de la etnia, la nación y el género, es porque la modernización desbarató la identificación de los individuos mediante la ciudadanía,

la profesión e incluso el nivel de vida. La globalización privó a la sociedad de su papel de creadora de normas.

Contribuir al buen funcionamiento de la sociedad siendo buen ciudadano, buen trabajador, buen padre, madre, hijo o hija, ya no es una norma suficiente y ni siquiera aceptable de moralidad. El análisis debe partir de ese hecho observable, del mismo modo que el análisis de la sociedad industrial tenía que partir de la destrucción de las comunidades, asociaciones y tradiciones locales que formaban la sociedad preindustrial. La oposición tantas veces planteada entre la vida pública racionalizada y la vida privada tradicional, particularista, se ha vuelto insostenible. La vida privada sufre la invasión de la cultura de masas; las instituciones públicas son arrastradas por una oleada de demandas que ya no se orientan hacia la creación de un orden racional. Y al mismo tiempo, cada uno de nosotros toma conciencia de sí como perteneciente a una tradición, a una memoria, a un ser (en primer lugar sociológico) que resiste solo la globalización que desbordó o arrastró las instituciones sociales. La destrucción del modelo cultural de las Luces, a veces llamado eurocéntrico, es una revolución cultural producida tanto en algunos nuevos países industriales, en particular de Asia, como en un mundo musulmán en desmodernización acelerada o en Estados Unidos.

Grandes batallas intelectuales han agitado las mejores universidades estadounidenses; no se gana nada con desconocer su importancia. Sólo hay que condenar lo *politically correct* cuando niega todo principio de comunicación entre las culturas. Es necesario destruir una representación de la sociedad y la historia que coloca por encima de todo la idea de una sociedad racional, animada por seres razonables y liberada de una diversidad cultural ligada a la persistencia de las tradiciones, las creencias y las formas de organización locales y particulares. Y reemplazarla por la idea de la multiplicidad de los caminos y los modos de cambio, todos los cuales consisten en movilizar el pasado por el futuro, hacer lo nuevo con lo viejo y por consiguiente asociar la referencia a una racionalidad convertida en instrumental con el reconocimiento de actores definidos también por una identidad y una herencia individuales o colectivas.

Baste aquí con evocar la inversión cultural más importante, la que concierne a las mujeres. Lo que está en cuestión no es únicamente la lucha por la igualdad y la libertad o, a la inversa, la búsqueda de las especificidades de la experiencia femenina con respecto a la experiencia masculina, sino la afirmación de que lo universal humano no se encarna en una figura, la del Hombre, que era de hecho un hombre adulto, educado, económicamente independiente, sino en la dualidad del hombre y la mujer que dan forma, a veces de manera diferente, otras de manera idéntica, al mismo proceso de combinación de un ser particular y una racionalidad general, sustancial o instrumental. No se trata de una reivindicación particular, de la acción de una minoría, y las feministas co-

mo Gisèle Halimi tienen razón al rechazar airadamente la definición de las mujeres como minoría. Puesto que la crítica efectuada por las mujeres tiene un valor general: se trata de destruir la identificación de la cultura o de la modernidad con un actor social particular —nación, civilización, clase, género, grupo de edad, profesión, nivel de educación—, que encierra con ello a los otros actores en una condición de inferioridad y dependencia.

Según la concepción clásica, iluminista, de la modernidad, la imagen de la sociedad moderna correspondía a la del Hombre moderno. A la cultura global de hoy ya no corresponde ningún tipo humano, ninguna figura emblemática, ya se trate de las mujeres o de los hombres, de los jóvenes o de los viejos, de los habitantes de Nueva York o París o de los de Río o Calcuta. La destrucción de las mediaciones sociales deja frente a frente la globalización del campo cultural y la multiplicidad insuperable de los actores sociales. El lado oculto de ese multiculturalismo es el riesgo de encierro de cada cultura en una experiencia particular incomunicable. Semejante fragmentación cultural nos conduciría a un mundo de sectas y al rechazo de toda norma social. Así como la discriminación positiva, la *affirmative action*, que se traduce en políticas de cupos o subvenciones a categorías particulares, es una respuesta la mayor parte de las veces justificada a las desigualdades de hecho, del mismo modo es peligroso que el individuo se ubique y valore únicamente por su pertenencia a una comunidad. Ello representaría el triunfo de un racismo generalizado del que el proceso de O. J. Simpson en Estados Unidos acaba de proporcionar un ejemplo inquietante.

Pero este peligro sólo resulta grande cuando esas identidades, definidas de manera puramente defensiva, como las de grupos-víctimas, apelan a o aceptan que las defienda un poder autoritario que hace de la lucha contra el Otro el eje y la legitimación de su política y rechaza los principios universalistas del derecho. Así como una clase obrera definida exclusivamente como proletariado, y no como conjunto de los trabajadores manuales asalariados, definida por lo tanto por aquello de lo que está privada y no por su aporte positivo, no puede sino servir de recurso social a un poder autoritario, la identidad comunitaria, si se la define sólo por la discriminación sufrida, no es impulsada más que por dirigentes políticos autoritarios que la movilizan a su servicio. De tal suerte que, aunque en apariencia volcada hacia el retorno a fuentes étnicas o religiosas, de hecho se convierte, para bien o para mal, en una fuerza de modernización nacionalista autoritaria, como pudimos verlo en muchos países, en formas moderadas en la Alemania de Bismarck o el Japón Meiji, pero cada vez con mayor frecuencia en modelos autoritarios que evolucionan hacia el totalitarismo y no hacia la democracia.

Ese comunitarismo transforma una cultura en instrumento de movilización política y rechazo del otro. Esta degradación es paralela a la que sufre un modo de producción al reducirse a un mercado. Ahora bien, no podemos acep-

tar ingenuamente esta reinterpretación ideológica de las culturas. Una cultura no es una visión del mundo, una ideología o un libro sagrado; es la asociación de técnicas de utilización de recursos naturales, modos de integración a una colectividad y referencias a una concepción del Sujeto, religiosa o humanista. No es un bloque de creencias y prácticas, y por lo tanto puede transformarse cuando se modifica uno de sus tres componentes principales. Este conjunto, relativamente poco integrado y capaz de cambio, se debilitó cada vez más a medida que se aceleraban los cambios técnicos, se producía el reemplazo de las colectividades de pequeña dimensión en que se ejercía un control social más directo por otras diversificadas y cambiantes, y progresaban la secularización y el ascetismo intramundano, para hablar como Max Weber. A menudo la modernización se definió por la autonomía creciente de los diversos dominios de la vida social, la vida privada y la vida pública, de la economía, la política y la religión, de la ciencia y las ideologías, y en consecuencia por la descomposición de las comunidades definidas, al contrario, por fuertes interdependencias entre tecnología, integración social y creencias religiosas o morales. La desmodernización da origen a utopías retrospectivas: hace soñar con el retorno a un orden global fundado en creencias religiosas o instituciones políticas, susceptible de poner fin a la fragmentación de la experiencia vivida. Pero ese retorno es imposible y aspirar a él no conduce más que a la fusión de una ideología comunitaria y un proyecto modernizador en las manos de un poder autoritario al que un contrasentido frecuente designa como fundamentalista, cuando en realidad no procura volver a los orígenes sino movilizar el mito de los orígenes para imponer una concepción nacionalista y culturalista de la modernización. Las políticas y los movimientos neocomunitarios, como no pueden volver al tipo de sociedad reivindicada por su ideología, reemplazan una experiencia cultural vivida por una ideología impuesta, las más de las veces, de manera autoritaria.

Vivimos una doble degradación, la de la actividad económica que, al dejar de vincular técnicas, relaciones sociales de producción y mercado, se reduce a un mercado internacionalizado. La idea de globalización nutre aquí una ideología dominante y la de las identidades culturales que sirven para legitimar poderes autoritarios. En ambos casos, se asiste a la misma perversión, la de la economía, reducida al mercado, y la de las culturas, utilizadas como ideologías. Ya no existe entonces ninguna comunicación entre una economía reducida a la circulación de capitales y unas culturas transformadas en manifestaciones de voluntarismo obsesionadas por la identidad. La realidad, allí donde no la oculta un poder autoritario, indica al contrario que las pertenencias culturales, las creencias y las costumbres salen del espacio privado en que estaban encerradas. Como lo dijeron con el mayor vigor las militantes feministas, los problemas de la vida privada se tornan políticos, lo que excluye todo esencialismo. Así como en el siglo XIX la economía se convirtió en política, hoy ocurre lo mismo con

la cultura, y los debates políticos más apasionados no se refieren a la nacionalización o la privatización de empresas o bancos sino a la legalización del aborto, la fecundación asistida, los cuidados brindados a los agonizantes y hasta la presentación de la vida privada en televisión o las relaciones en la escuela de niños provenientes de medios culturales diferentes.

Pero el mundo de la instrumentalidad y el mundo de las identidades no se enfrentan simplemente como dos ejércitos separados por una *no man's land* barrida por disparos cruzados. Cada uno de ellos procura poner al otro al servicio de sus propios fines, o al menos integrarlo a través de su control. Es así como las más de las veces los poderes neocomunitarios adoptan políticas de modernización, lo que les resulta más fácil en los lugares donde el petróleo mana en torrentes y crea una economía rentista que se adapta cómodamente al mantenimiento de fuerzas de organización social y cultural tradicionales. Por otro lado, la reducción de la sexualidad a una conducta de consumo es una de las tendencias más vigorosas y visibles de las sociedades liberales. Penetra en la cultura de masas en la forma de una comercialización del erotismo, e incluso de la pornografía, mientras que, en las sociedades individualistas, la sexualidad es una de las expresiones centrales de una identidad que ya no está enmarcada por puntos de referencia sociales y culturales generales. Significación que explica en particular la atención positiva que se presta a la homosexualidad y sobre todo a la cultura gay, es decir lúdica, erótica, que rechaza las normas tradicionales. En el seno de una cultura dominada por el instrumentalismo y por lo tanto por el debilitamiento de los controles sociales e institucionales, el erotismo es el equivalente de lo que representa la defensa de la identidad cultural en las sociedades que se resisten colectivamente al librecambismo mundializado. La sociedad llamada de consumo trata de controlar ese erotismo tratándolo como cualquier otra demanda solucionable, pero aquél no se deja reducir a esas lógicas, del mismo modo que una cultura o una religión no se reducen a la ideología de un régimen neocomunitario. El espíritu mercantil procura utilizar todas las formas de conductas identitarias, como los poderes neocomunitarios utilizan las técnicas industriales y los circuitos financieros.

Ese desgarramiento de la modernidad, esa separación de la economía y las culturas, los intercambios y las identidades, no describe por completo nuestra experiencia colectiva en este fin de siglo. Por dos razones simultáneas: porque las políticas sociales mantienen muchos lazos entre dos universos que se alejan uno del otro y porque la resistencia de las categorías profesionales o apoyadas en un estatus profesional garantizado por el Estado es considerable y, en la vida cotidiana, hasta parece más visible que unas tendencias demasiado globales para ser dominantes en todo lugar y todo momento.

Pero lo importante no es recordar que el pasado, distante o cercano, no está abolido, y que los desgarramientos y las discontinuidades no impiden que se

mantengan las continuidades y las particularidades, sino reconocer la novedad de la situación que vivimos desde hace un cuarto de siglo. Resulta mucho más importante debido al hecho de que ciertos países, como Francia, Brasil o la India en particular, se negaron a ver durante mucho tiempo las transformaciones que se operaban. Mientras que el mundo entero se inclinaba hacia la internacionalización de las economías, estos y otros países se contentaron con denunciar al gobierno estadounidense o al Fondo Monetario Internacional, como si el ajuste estructural que se exigía de ellos fuera un castigo impuesto por un príncipe de negros designios. Cuando empecé a escribir este libro, la palabra globalización apenas se empleaba en Francia, rara vez se la comprendía y la realidad que encubría más rara vez aún se analizaba. Aunque es falso creer que nuestros estados nacionales se ven impotentes frente a la globalización o simplemente frente a la construcción europea organizada por el Tratado de Maastricht, es aún más falso creer que el conjunto de nuestra vida social, política o intelectual no se transformó por el paso de la época de las reconstrucciones nacionales (1945-1975) a la de la globalización de los mercados y los flujos financieros. Y como hemos ingresado en un nuevo tipo de sociedad y de vida internacional, es peligroso hablar de posmodernidad.

LA DECADENCIA DE LAS INSTITUCIONES

La desmodernización se define por la disociación de la economía y las culturas, y por la degradación de una y otras que es su consecuencia directa. Comenzó en el momento en que, a fines del siglo XIX, se constituyó, en una escala hasta entonces desconocida, una economía financiera e industrial internacional que generó la resistencia de las identidades culturales y nacionales en los países centrales y levantamientos anticolonialistas en los países dependientes.

Durante mucho tiempo se creyó equivocadamente que el fortalecimiento de las instituciones republicanas y democráticas bastaría para detener o limitar esa oposición. Quienes —ya se trate de franceses, alemanes o italianos— depositan su confianza en los mecanismos institucionales de manejo de las crisis de la modernidad, se refieren a las instituciones británicas. Pero esta solución inglesa no es más realista que la tentación francesa de volver a la identificación del Estado y la nación, al republicanismo bonapartista, viejo sueño de los hombres políticos franceses: también aquélla, en efecto, se ve desbordada por la fuerza de la desmodernización. No hay que despreciar las respuestas vueltas hacia el pasado: a menudo tienen el mérito de recordar la necesidad de brindar una respuesta propiamente política más que económica o cultural a la

desmodernización. Pero se vuelven peligrosas cuando enmascaran el hecho de que la disociación de la economía y las culturas es hoy una realidad, y no una amenaza lejana.

La caída del modelo soviético, al revelar y acelerar la globalización de la economía, no hizo más que poner de relieve una evolución que se había vuelto visible desde el fin del período de reconstrucción de la posguerra. A partir del inicio de los años setenta, luego de las rebeliones culturales de los estudiantes estadounidenses y franceses, tras la caída del sistema monetario internacional, después de la primera crisis petrolera que resonó como una señal de alarma, el estallido del modelo racionalista y liberal de modernización, que parecía haber recobrado vigor luego de la caída del nazismo y durante la guerra fría, se hizo cada vez más visible, aun cuando no fuera acompañado por una producción intelectual tan creadora como la de fines del siglo mx: a tal punto, que los intelectuales, sobre todo en Francia, permanecieron bajo el hechizo del modelo de las Luces y el espíritu republicano, vuelto a pintar con los colores de un fundamentalismo marxista. Desde la caída del Muro de Berlín, ya no es posible huir de una realidad que se impone por doquier con una fuerza brutal, y no pueden sino descartarse de plano las ideologías mal compuestas que prometen al planeta un fin del mundo dichoso y la reconciliación de todos los pueblos en un modelo de sociedad al que Estados Unidos y sus ancestros europeos habrían dado una forma insuperable.

Las rupturas no se producen únicamente en el plano internacional, sino que atraviesan todas las sociedades, a los actores colectivos organizados y a los individuos mismos. El hecho de que instituciones, costumbres, creencias y programas den aún una apariencia de unidad a personalidades, sociedades y un mundo disociados no debe impedir que veamos lo esencial: nuestra modernidad se hace pedazos y no podemos aceptar a la ligera esta descomposición en nombre del ingreso en una era posmoderna que tendría todos los encantos del individualismo crítico al mismo tiempo que se mantendría milagrosamente al abrigo de las reacciones identitarias y comunitarias.

Si la desmodernización es ante todo la ruptura entre el sistema y el actor, sus dos aspectos principales y complementarios son la desinstitucionalización y la desocialización. Estas palabras poco comunes no designan transformaciones ocultas y difíciles de descubrir; denotan, al contrario, conmociones masivas, mutaciones que afectan los aspectos más importantes de nuestra experiencia social.

Por *desinstitucionalización* hay que entender el debilitamiento o la desaparición de las normas codificadas y protegidas por mecanismos legales, y más simplemente la desaparición de los juicios de normalidad, que se aplicaban a las conductas regidas por instituciones. Entramos en unas sociedades a las que algunos se complacen en calificar de tolerantes, palabra agradable de escuchar, pero cuyas normas se borran, con lo que se favorece la coexistencia de varios

tipos de organización social y conductas culturales en cada ámbito, lo que es a la vez liberador y angustiante.

En este aspecto, el ejemplo más ilustrativo es el de la familia, cuya evolución reciente pudo resumir Louis Roussel al hablar de "familia incierta". Familias ampliadas o nucleares, monoparentales, recompuestas u homosexuales, y constituidas por matrimonio o concubinato declarado o no, son otros tantos tipos que la ley y las costumbres colocan cada vez más rápidamente unos al lado de los otros, sin juicio normativo, puesto que ya no es en términos institucionales como definimos una situación familiar, sino más bien en términos de comunicación entre los miembros de la unidad familiar, y hasta de reconocimiento de los derechos e intereses personales de cada uno de ellos. La formación de la personalidad de los niños y las relaciones sexuales de los adultos se convierten en las expectativas principales con respecto a la familia. La crisis de ésta como institución desemboca, en lo que se refiere a la condición femenina y la paternidad, en preocupaciones centradas en la formación y la vida del individuo como Sujeto. De tal modo, hoy hablarnos con más frecuencia de los efectos de una familia ausente que de los de una familia tiránica.

Lo que vale para la familia es cierto, del mismo modo, para la escuela. La cultura de la institución escolar, por la que algunos sienten nostalgia, el papel del "maestro" que transmite el conocimiento y al mismo tiempo normas nacionales o sociales, cultura de los clérigos o los húsares de la república, según las connotaciones que se le quiera dar a este aislamiento protegido de la cultura escolar: todo esto está en rápida descomposición y casi ha desaparecido. Fran-

Dubet y Danilo Martuccelli acaban de demostrar con vigor que si bien este modelo clásico sigue siendo fuerte en la escuela primaria, desaparece en el colegio secundario o en el liceo. En la escuela primaria, la relación maestro-alumno conserva su lugar central, y el alumno se define con respecto al maestro. En el secundario, los jóvenes comienzan a salir de la cultura escolar y en el liceo viven desgarrados entre dos universos: el de la vida profesional que se acerca e impone la obtención de títulos, y el de la cultura de la juventud que se desarrolla libremente en los liceos pero es ajena a la cultura escolar, al extremo de parecer incomprensible o agresiva a los docentes. El universo del empleo y las técnicas hace frente al de la identidad y la comunidad.

Esta decadencia de las instituciones tiene efectos positivos: prepara un desplazamiento del análisis sociológico desde el sistema hacia el actor. Si es natural que en esta etapa de nuestra reflexión la percibamos de manera negativa, como desmodernización, repetiré en muchas ocasiones que es arbitrario no ver en ella más que una crisis y una descomposición. Hay que hablar más bien de mutación, y me siento dispuesto a tal punto a acompañar la emergencia de un nuevo paisaje cultural y social en el cual la noción de Sujeto ocupe el lugar central que correspondía en el paisaje antiguo a la de Sociedad que me arriesgo a subestimar la irnpnrtq nei a y la resistencia de los fenómenos de descomposición.

En la medida en que vivimos en la transición, tenemos que estar atentos a nuestra propia desorientación, a la posibilidad de que el pasado se descomponga sin que se construya un porvenir. Nuestro fin de siglo no experimenta el pesimismo cultural de fines del siglo mx, sino más bien una pérdida de puntos de referencia, de debates y de conflictos culturales y sociales, como si pudiéramos desdoblarnos fácilmente, vivir en parte en el universo de las técnicas y el mercado y en parte en el de la identidad y la comunidad, al precio, es cierto, de una profunda ruptura de nuestra personalidad y nuestra vida social, pero sin inclinarnos a la revuelta o a proyectos de reforma o revolución. Durante casi todo el siglo xix, anticipamos el futuro. Lo imaginamos, amamos, quisimos. Se inscribió en las banderas de las luchas sociales, lo mismo que en las creaciones culturales. Hoy ya no podemos definir la mutación en curso como el nacimiento de un porvenir. En el transcurso de una de nuestras investigaciones, un joven militante antinuclear nos decía (era a fines de los años setenta): "No queremos una sociedad mejor mañana, sino diferente hoy". La expresión correspondía con claridad a lo que llamé entonces los nuevos movimientos sociales; también impone al analista un método diferente del utilizado en el siglo pasado; ya no hay ante nosotros un "principio esperanza", para hablar como Ernst Bloch y todos los que con él creyeron en la virtud creadora de la utopía. Y la dificultad de nuestra tarea presente consiste precisamente en descubrir una sociedad y una cultura en formación, sin recurrir a la presunta necesidad histórica, al sentido de la historia.

Lo que define la desmodernización que vivimos es, tanto como la desinstitucionalización, la *desocialización*. Pero también aquí hay que evitar que de esta noción se retenga únicamente la idea de decadencia y desaparición que oculta, siendo así que debe permitir que nos orientemos en la búsqueda de nuevas relaciones, y hasta de formas de integración, que podrían o pueden instaurarse entre esos dos universos que hoy vemos separarse.

La personalidad se formaba a través de una reflexión sobre los roles sociales asumidos, por lo tanto a partir de la mirada de los otros puesta sobre el individuo en el ejercicio de esos roles, y esta formación sólo era posible porque todos ellos remitían a formas de autoridad, normas y valores comunes. Lo que los autores alemanes llaman el mundo vivido (*Lebenswelt*) estaba fuertemente definido y organizado socialmente. Se suponía que, al convertirse en ciudadano, trabajador, padre o madre, el individuo pasaba a ser un personaje responsable y entraba en el dominio de los derechos universales. No existía ruptura, por ende, entre el mundo vivido y el sistema social. El actor y el sistema tenían una perspectiva recíproca; el sistema debía analizarse como un conjunto de mecanismos y reglas, el actor considerarse dirigido por valores y normas interiorizadas.

Llamo desocialización a la desaparición de los roles, normas y valores sociales mediante los cuales se construía el mundo vivido. La desocialización es

la consecuencia directa de la desinstitucionalización de la economía, la política y la religión. En tanto que un sistema de producción se concebía necesariamente como un sistema de relaciones sociales de producción, la economía de mercado, gobernada por la competitividad internacional, el dominio de las nuevas técnicas y los movimientos especulativos de los capitales, se disocia cada vez más de las suyas. De la misma manera, la educación ya no puede transmitir las normas de conducta (disciplina, trabajo, expectativa de gratificación diferida) que son impuestas por el modo de producción. Daniel Bell fue el primero en decir que las normas de la producción, las del consumo y las del sistema político están en la actualidad disociadas e incluso se oponen unas a otras.

En esas condiciones, o bien el individuo se reduce a un mosaico de comportamientos tan diversos que no pueden generar ningún principio de unidad de la personalidad, o bien busca esa unidad en una herencia cultural, una lengua, una memoria, una religión o hasta una libido tan impersonal como una cultura pero que aporta un principio de construcción de la personalidad. De allí la paradoja central de nuestra sociedad: en el momento en que la economía se mundializa y es transformada de manera acelerada por las nuevas tecnologías, la personalidad deja de proyectarse hacia el futuro y se apoya, al contrario, en el pasado o en un deseo ahistórico. El sistema y el actor ya no se encuentran en reciprocidad de perspectivas sino en oposición directa.

Esto se explica por el hecho de que hemos salido de la sociedad de producción y por la desocialización del actor. La economía ya no es un sistema social, sino un flujo o un conjunto de flujos que siguen de manera espasmódica direcciones en gran medida imprevisibles y fuera de control. En la sociedad industrial podía defenderse cierto equilibrio entre el mundo del sistema y el mundo vivido, y oponerse, como lo hace tan vigorosamente Habermas, a la invasión del mundo vivido por la acción estratégica. Pero esta visión suponía todavía un vínculo sólido entre los dos mundos, vínculo constituido por su carácter social: un actor social actuaba en un sistema social al mismo tiempo que lo dirigía otra lógica de acción. En el estado de desmodernización en que nos encontramos, la ruptura entre el actor y el sistema es, al contrario, completa, lo que nos obliga a razonar de manera diferente.

Sería tan peligroso defender el mundo vivido descompuesto como el sistema de producción reducido a unos mercados. Es inútil y peligroso escoger una parte de las ruinas contra otra. Lo que hay que hacer, sobre todo, es tomar distancia con respecto a la idea de que nuestras sociedades serían, como la sociedad industrial de antaño, conjuntos sobreintegrados de actores económicos, políticos y sociales. Los pensadores más influyentes de los años setenta denunciaron esta integración sofocante y manipuladora. Hoy nos encontramos en una situación opuesta, de descomposición de los sistemas sociales, de ruptura entre el sistema y el actor, y nuestro fin de siglo ya está dominado por la complemen-

tiedad hostil que se instaló entre el mercado mundial y los integristos o nacionalismos culturales, entre una economía globalizada y unas culturas fragmentadas y obsesionadas por la defensa de su identidad.

Lo que hace que la idea de desmodernización sea inaccesible a las críticas que se dirigieron contra la sociedad industrial es que éstas se referían a la organización social, la apropiación de la producción y el reparto de las riquezas, sin poner en cuestión (salvo excepciones) la idea de progreso en que se basaba esa sociedad industrial, y que era tan cara a los socialistas como a los liberales. La ruptura que vivimos en la actualidad es más profunda. Lo que se cuestiona no es únicamente la sociedad sino la cultura, y más aún la correspondencia, hasta entonces intacta, de la cultura, la sociedad y la personalidad, consideradas como tres componentes o tres niveles de análisis del mismo conjunto social. Somos testigos de la desaparición o descomposición de las mediaciones sociales entre la economía globalizada y las culturas fragmentadas. ¿Podremos pensar aún una realidad histórica tan completamente fracturada? El pensamiento social desaparece, encubierto ya sea por el análisis de la cultura global, ya por la defensa de las identidades, los particularismos, las creencias y las comunidades. ¿Puede existir todavía un conflicto organizado entre fuerzas que se han vuelto tan completamente ajenas una a la otra como el mercado y los movimientos integristas? ¿No hemos salido de la situación en que podían existir movimientos sociales que luchaban por el control social de recursos y modelos culturales cuyo valor reconocían conjuntamente los adversarios? ¿La violencia no reemplaza forzosamente la negociación, así como la contradicción sustituye al conflicto? ¿No hemos ingresado en lo que Weber llamaba la guerra de los dioses?

Esta desocialización es también una *des politización*. El orden político ya no constituye, ya no funda el orden social. No hemos salido del imperio de la ley sino de la época en que creíamos que la ley o el poder ejercido por movimientos populares podían dar origen a una nueva sociedad y un hombre nuevo. La crisis de lo político asumió una forma aguda en el mundo contemporáneo. Crisis de representatividad, de confianza, que se acentuó a medida que los partidos se convertían cada vez más en empresas políticas que movilizaban recursos, legales o ilegales, para producir elegidos que pueden ser "comprados" por los electores cuando éstos los consideran como defensores de sus intereses particulares, y a los que ya no podemos considerar como los agentes de la creación social. Esta crisis está fuertemente ligada a la del Estado nacional, del que tantas veces se dijo que es demasiado pequeño para los grandes problemas y demasiado grande para los pequeños.

Esta destrucción de los conjuntos organizados y autorregulados, civilización, sociedad, sistema político, alcanza también la experiencia personal, puesto que la unidad de ésta se encontraba en el espejo de las instituciones: la imagen del ciudadano, la del trabajador, interiorizaban las normas y los

valores de las sociedades de orden y de las sociedades de progreso. La experiencia vivida, y por consiguiente el Yo formado a través de la interiorización de las relaciones con los otros, y por lo tanto las expectativas de roles de las que el Yo es objeto, se descomponen al mismo tiempo que la unidad de la civilización. El Yo no puede ya desempeñar su papel de mediación psicológica entre la cultura global y el conjunto de los datos representados en la vida psíquica tanto por la libido como por la lengua empleada y las pertenencias a las creencias culturales transmitidas. El mundo vivido, que François Dubet llama la experiencia, ya no tiene unidad; no porque la sociedad contemporánea sea demasiado compleja y cambie con excesiva rapidez, sino porque sobre sus miembros se ejercen fuerzas centrífugas, que por un lado los impulsan hacia la acción instrumental y el atractivo de los símbolos de la globalidad y de una modernidad cada vez más definida por la desocialización, y por el otro hacia la pertenencia "arcaica" a una comunidad definida por la fusión entre sociedad, cultura y personalidad. Hipermódnos y antimódnos a la vez, somos arrastrados por la desmodernización, lo que experimentan intensamente quienes nos proponen como modelo para el futuro un mundo, sociedades e individuos más preocupados por el equilibrio y la supervivencia que por el crecimiento y el cambio. El mundo vivido ya no puede imponer sus normas y sus valores a la acción estratégica, pues ya no es más que la sombra de sí mismo.

Esta ruptura cultural se asocia a un desgarramiento social. La dualización que los economistas y sociólogos latinoamericanos describen desde hace tanto tiempo, y que divide a la sociedad entre incluidos y excluidos o, para retomar el título de mi propio libro sobre América Latina, que separa el mundo de la *palabra*, es decir de la participación, del mundo de la *sangre*, que es el de la exclusión y la represión, se expandió al mundo entero.

Nueva York es el centro de la economía global al mismo tiempo que una ciudad del Tercer Mundo, del mismo modo que la aglomeración parisiense está atravesada por unas fronteras cada vez más difíciles de franquear entre los centros urbanos y los suburbios. En todos los países occidentales, como en los países en desarrollo o en crisis, aparece cada año con mayor nitidez una frontera interior y a menudo, cuando se habla de los problemas sociales, los de la juventud, la desocupación, la droga, la inmigración, la violencia, se fortalece la conciencia *de la* existencia de esa frontera. Y los países más ricos, al trazarla, no separan forzosamente a unas minorías más reducidas que las de los países más pobres. Así como en América Latina el sector formal y el sector informal de la economía tienen una importancia comparable en el conjunto del continente, quienes en Europa occidental manifestaron su confianza en la apertura económica simbolizada (para ellos) por el Tratado de Maastricht no son más numerosos que quienes rechazan un tratado que parece anunciarles su propia marginación y la desaparición de las protecciones

estatales nacionales que hasta ahora les habían permitido sobrevivir. Todavía no hace mucho, nos representábamos nuestra sociedad como formada por una vasta clase media ampliamente mayoritaria, enmarcada entre los *golden boys* (que se enriquecen rápidamente en los mercados en que saben ubicarse) y los excluidos o los pobres (que no logran seguir un maratón cuyo ritmo se acelera).

En la actualidad, una parte de esa clase media se siente arrastrada hacia la caída, se vuelve contra los excluidos de los que procura hacer los chivos emisarios de su propia inseguridad y no cree más en la capacidad del sistema económico para reducir la desintegración social. Mientras que un tercio de la población considera con confianza la apertura de los mercados, otro tercio demanda la protección del Estado y el tercero se repliega en busca de soluciones autoritarias y trata de desviar la amenaza que pende sobre él hacia quienes están más expuestos a la exclusión.

Nuestras instituciones de protección social son poderosas y capaces de atenuar sensiblemente el peso de la exclusión, pero este éxito a medias no debe ocultar la gravedad de las situaciones a las cuales aportan un remedio insuficiente. Se puede estimar en cerca de la mitad la proporción de quienes, en la Unión Europea, están en condiciones de trabajar y no tienen empleo normal, cifra a la que los estadísticos llegan sumando los desocupados declarados, los participantes en los programas de tratamiento social del desempleo, los estudiantes que retrasaron la edad habitual de ingreso en una vida profesional que se ha vuelto incierta, los prejubilados y aquellos (y sobre todo aquellas) que ya no se presentan en el mercado de trabajo luego de los cuarenta y cinco o cincuenta años. No es un exceso decir que al lado de la pequeña minoría que está en la extrema miseria y de la minoría mucho más importante de quienes viven en una situación de exclusión a la vez sufrida y querida por otros, entre un tercio y la mitad de la población de los países de Europa occidental (con sensibles variaciones de un país al otro) se siente amenazada por la desintegración y la marginación social. No todos los que están amenazados se ven arrastrados hacia la exclusión, porque ejercen fuertes presiones sobre el Estado; pero el resultado de esas presiones, generalmente victoriosas, consiste en acentuar la exclusión de las categorías más directamente en riesgo, desocupados y jóvenes sin empleo, inmigrantes, habitantes de zonas o barrios desfavorecidos. En Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia, se contempla el desarrollo de una *underclass*, nueva categoría de pobres, como si la salvación de la mayoría sólo pudiera lograrse al precio de la deriva de una minoría que crece. En este aspecto, lo importante es no pensar separadamente el desgarramiento cultural y la ruptura social, la desmodernización y la dualización de la sociedad. ¿Cómo no ser sensibles al fracaso de las políticas de integración social por el crecimiento económico y la redistribución social, cuando las distancias sociales entre ricos y pobres aumentan a escala mundial y dentro de muchas sociedades nacionales? ¿Cómo aceptar el Optimismo de

quienes son competitivos o protegidos y no quieren ver, por debajo de ellos, el desgarramiento de la sociedad y el ascenso de la exclusión y la violencia?

CRISIS Y TRANSFORMACIÓN DE LA MODERNIDAD

La situación actual puede tornarse análoga a la que caracterizó el período más negro de la industrialización, tanto capitalista como comunista, cuando se enfrentaban el dinero y el trabajador, y la vida pública se reducía a la defensa de los poderosos por los tribunales, las intervenciones del Estado gendarme y las amonestaciones de los filántropos. Nuestro sistema de protección social está amenazado, pero experimentamos sobre todo un vacío político inquietante que no llenan los llamados de las organizaciones humanitarias, que tomaron el relevo de los filántropos sobre las ruinas de las políticas de integración social. ¿No estamos atrapados entre los cálculos de los financistas y las *fatwas* de los ayatollahs? Estados Unidos, hacia el que se vuelven todas las miradas, ¿no es a la vez el centro principal de los mercados mundiales y un conjunto cada vez más fragmentado de comunidades, movimientos de opinión y guetos?

Esta presentación, voluntariamente abrupta, exige dos respuestas que van a guiarnos a lo largo de nuestra reflexión. La primera es que es vano pretender volver atrás. Muchos, sin embargo, intentan revivir la imagen de una sociedad basada en valores comunes, transformados en normas jurídicas y sociales, dentro de las cuales encuentran su lugar las actividades técnicas y económicas, sociedad cuya integración descansa sobre la justicia que castiga las desviaciones y la educación que socializa a los nuevos miembros de la colectividad. Esta imagen, elaborada y piadosamente transmitida por la sociología llamada clásica, ya no corresponde a la realidad observable. Lo que nos muestra la sociología de hoy en día es, las más de las veces, la existencia de sistemas sin actores y actores sin sistema, dado que casi nunca hay relaciones de reciprocidad entre las normas institucionalizadas y las motivaciones de los actores socializados. Los sociólogos, como los demás, deben acostumbrarse a la desaparición de la Sociedad, si ésta se define como el principio regulador de las conductas. Vivimos en un mundo de mercados, de comunidades y de individuos, y ya no en un mundo de instituciones. La palabra misma, que fue la clave de bóveda de la sociología clásica, se desmorona: a tal punto las prácticas desbordan las reglas. Hay que renunciar a basar la vida social en el famoso consenso cultural, la moral religiosa en Estados Unidos o el universalismo individualista y la igualdad de todos ante la ley, ese ideal de los republicanos franceses. Si bien estas ideologías dan testimonio de lo difícil que nos resulta

a todos vivir en un mundo que al parecer está completamente dividido en dos entre el reino del mercado y el de las comunidades, no nos son de ninguna ayuda para encarar el porvenir.

Es preciso volver aquí al punto de partida de nuestra reflexión. Lo que permitió que la modernidad se apoyara sobre sus dos pilares, la racionalización y el individualismo moral, fue la fuerza del Estado de derecho nacional. Esa fuerza fue la de la república y la nación, del orden propiamente político que se imponía al conjunto de la sociedad, como la razón o el sentido de la historia a los intereses particulares. Fue la del Estado, en el sentido que los franceses dan a esta palabra, que funda en él el poder ejecutivo y su administración, una nación y su historia, las instituciones republicanas, un territorio y sus paisajes. Durante mucho tiempo, los problemas sociales, en efecto, se plantearon dentro del marco nacional y el mismo desarrollo económico se definió como la asociación de inversiones productivas y mecanismos sociales y políticos de redistribución en el interior del territorio de un Estado.

Los problemas que procuro definir aquí no se presentarían, o sólo exigirían reformas limitadas, si el marco del Estado nacional siguiera siendo capaz de integrar y combinar las tendencias de la economía, la sociedad y la cultura. Pero la crisis del Estado nacional democrático, si bien afecta muy particularmente a Gran Bretaña y Francia, que fueron sus principales inventores, se extiende a todos los países industrializados. Golpea tanto a Estados Unidos como a las regiones que habían conocido el triunfo de los nacionalismos anticoloniales y a las que desgarran la confrontación violenta del liberalismo económico y el integrismo cultural, étnico o religioso.

En Francia, derecha e izquierda, igualmente republicanas, trataron durante mucho tiempo de subordinar la vida de los franceses a la grandeza, cada vez más indefinible, del Estado. Los franceses creyeron que les bastaría apelar a la unidad en torno de éste para resolver los efectos de la mundialización de la economía, lo mismo que los de la fragmentación cultural. Desconfiaron tanto de la diversidad cultural como de las condiciones de la competitividad económica, y sofocaron la reflexión y la acción de las mujeres, que en muchos otros países cobraban una dimensión creciente. Este período parece haber terminado. La campaña presidencial de 1995 estuvo dominada por un tema de un realismo convincente: el de la fractura o falla social, que tiende a excluir a una significativa minoría de los habitantes, y por lo tanto el tema de la ruptura social. Esta evolución de la opinión pública y de los dirigentes políticos es un elemento demasiado importante de la situación actual para no ser mencionado, puesto que yo no plantearía los problemas de la desmodernización con tanta inquietud si no estuviera convencido de que la respuesta que se les dé determinará en gran parte el porvenir de la sociedad en que vivo.

La desmodernización no es más que el reverso de la modernización. Ésta se desarrolló mientras la separación de la naturaleza y el Sujeto se combina-

ba con la asociación del crecimiento económico y el individualismo moral en el marco del Estado-nación, que se basaba por su parte en la complementariedad de una vida local diversificada y una vida nacional limitada y al mismo tiempo organizada por reglas estrictas. Se convirtió en desmodernización a partir del momento en que disminuyó el control de la sociedad sobre sí misma, y en especial cuando, luego del éxito del Estado de derecho monárquico y después el del Estado nacional republicano, la democracia social (y el Estado-providencia, se produjo el gran desgarramiento que separó a la economía globalizada de identidades que dejaron de ser sociales para convertirse o reconvertirse en culturales. La explosión de las actividades económicas quebró los controles sociales y culturales que las regulaban. Las instituciones políticas, estimuladas o utilizadas por el movimiento obrero y las campañas de reforma social, intentaron en varias ocasiones retomar el control que habían perdido. Construyeron en primer lugar la democracia industrial y la socialdemocracia, y más tarde el Estado-providencia. Otras tantas síntesis entre modernización económica e integración social, que no hay que confundir con nuevas figuras de la modernidad, a las que, al contrario, contribuyeron a descomponer cuando redujeron al individuo moral a sus roles y utilidad social. En oposición a la tensión entre la racionalización y el individualismo moral de la que la modernidad extrae su fuerza y su debilidad, fuimos testigos del triunfo de la idea de complementariedad del progreso económico y el social con un ánimo cercano al optimismo de las ideologías del progreso. Lo que ocasionó el apartamiento de los intelectuales, desconfiados con respecto a ese moralismo progresista y que, en torno de Jean-Paul Sartre, asociaron la defensa de la libertad a la conciencia de las contradicciones insuperables de una sociedad basada en la ganancia y el poder. El *Welfare State* fue un éxito social obtenido al precio de un control intelectual e institucional ejercido por los dirigentes de la economía sobre el conjunto de la sociedad. Lo que explica la fuerza y la reacción críticas que, en Alemania, lanzaron contra ese control los filósofos de Francfort y, en Francia, Michel Foucault. La descomposición de esta democracia social a partir de los años setenta entrañó, es cierto, graves riesgos de regresión social, pero se trata de un fenómeno más limitado que la desmodernización, en la medida en que esta síntesis no unía individualismo moral y racionalización sino únicamente crecimiento económico e integración social. Lo *que* puede denominarse el espíritu socialdemócrata fue una respuesta eficaz al desgarramiento provocado por la industrialización capitalista; pero no se trató sino de una forma tardía y limitada de la idea de nación, cuya invención había sido la obra fundadora de las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa.

Lo que torna dramático ese retroceso de los regímenes socialdemócratas es que deja vigente la disociación, ocultada pero no superada por el Estado-providencia, de una economía mundializada y transformada por las técnicas

de la información y una moral personal cada vez más dominada por la importancia reconocida a la sexualidad o la intimidad, y por la búsqueda de la comunidad.

Ese gran desgarramiento amenaza a la modernidad, pero sobre todo destruye irrevocablemente la posibilidad de recurrir a las concepciones institucionales de la sociedad moderna. La crisis actual de desmodernización tiene por lo tanto un doble sentido. Por un lado, amenaza tan fuertemente a la modernidad que provocó la formación *de* una corriente posmodernista que se niega a reconocer la existencia de un vínculo entre las dos mitades de la vida moderna, en lo sucesivo separadas. Por el otro, nos obliga a buscar un principio no institucional de reconstrucción de la modernidad, dado que ya no podemos buscar la resurrección del Sujeto político de la época clásica (y menos aún al Sujeto religioso) y no podría ser cuestión de creer en la reconciliación de la racionalización y la libertad; en síntesis, en el progreso concebido como un dios antropomórfico.

La desmodernización es el efecto de la crisis (e incluso de la caída) de un modo de gestión de los dos universos cuya separación define la modernidad. Tomar nota de ello no significa que sea imposible hallar un nuevo modo de combinación de la racionalidad instrumental y el individualismo mural. En rigor, la búsqueda de esa solución es la razón de ser de este libro. Más simplemente, la ruptura de la sociedad política nacional no debe juzgarse de manera exclusivamente negativa. La desocialización de la cultura de masas no crea solamente un inundo desarraigado. Como antes la industrialización y la urbanización, fortalece la producción contra la reproducción, la innovación contra la herencia; destruye las jerarquías sociales transmitidas y mantenidas por la ley y la tradición; derrumba las barreras erigidas por el tiempo y la distancia. Las técnicas de la información ejercen aquí una acción decisiva, ya que nos arrancan a nuestro marco espacial y temporal y reemplazan la sucesión por la simultaneidad, la evolución por la diversidad, el alejamiento por la proximidad. En términos más generales, el proceso de desocialización que ya he definido hace que nuestras conductas sean cada vez menos previsibles a partir del conocimiento de nuestra situación económica o profesional. Nos quejamos, no sin razón, de que la televisión descontextualiza el acontecimiento, el cual, para ser comprendido, tendría que volver a ubicarse en un conjunto histórico, y lo transforma en una situación humana que suscita reacciones elementales de simpatía o antipatía, pero también es por conducto de los medios de comunicación que dejamos de ser únicamente seres sociales cuyos roles son definidos por normas sociales establecidas. ~~Mi~~ Profundamente aún, se confunde la definición social de la identidad sexual (el género) y la sexualidad circula libremente, ligándose o no con los sentimientos, el diálogo o el armar. Nos descitbrimos como individuos cuya moral va no consiste en su referencia a modelos, sino en la preservación o el enrique-

cimiento de nuestra individualidad en un torbellino de acontecimientos e informaciones.

No volveremos a encontrar la tierra firme de un orden social construido sobre sólidas instituciones y métodos seguros de socialización. Vivimos un cambio permanente que disuelve las instituciones como si fueran riberas de arena y enturbia las referencias sociales, las normas y lo que llamábamos los valores de la comunidad. Para el nadador, si quiere sobrevivir, no hay otro recurso que fabricarse una balsa.

El recurso contra la desmodernización no es la nostalgia del orden social o comunitario desaparecido; es la aceptación de la ruptura de la antigua síntesis que era el horno *politicus* y la búsqueda de una nueva construcción de la modernidad. El fundamento de ésta ya no puede ser la ley, y debe buscarse en el deseo de cada individuo de combinar en su vida personal la participación en el universo técnico (y económico) y la movilización de una identidad cultural (y personal), siempre desfasada con respecto a la racionalidad instrumental. A través de la crisis de la desmodernización descubrimos la necesaria apelación al Sujeto personal.

Del mismo modo que no era justo esperar milagros o catástrofes de la industrialización, no es aceptable condenar o exaltar la sociedad de la información. Contra esas visiones evolucionistas demasiado simples, hay que recordar que una sociedad moderna sólo existe con la condición de respetar la separación del "mundo exterior" y el "hombre interior", pero también de disponer de un medio de combinarlos o hacerlos compatibles. Si los dos caballos que constituyen su dotación tiran en sentidos opuestos, la sociedad no puede sino volcar y fracturarse. En lugar de profetizar, en vísperas del fin del milenio, una época de trastornos o un nuevo período de victoria de las técnicas, preguntémonos sobre la nueva síntesis que nos permitirá salir de la desmodernización y vivir nuevas formas de modernidad.

ENTRE LA ESPADA Y LA PARED

Nos vemos enfrentados a un enigma: ¿se pueden combinar el liberalismo y la comunidad, el mercado y la identidad cultural? ¿Podemos vivir juntos, a la vez iguales y diferentes? Los jóvenes franceses de ascendencia árabe (*12eurs*) que participaron en la Marcha por la Igualdad coreaban: ¡vivamos juntos con nuestras diferencias! Sí, pero ¿cómo? ¿Podemos escapar a la elección entre dos soluciones igualmente destructivas: vivir juntos haciendo a un lado nuestras diferencias o vivir separados en comunidades homogéneas que sólo se comunicarán a través del mercado o la violencia?

Evoco el movimiento *beur* de 1983 porque la distancia que separa la esperanza de entonces de las revueltas y los enfrentamientos de hoy nos obliga a deshacernos de una confianza exagerada en las instituciones y la opinión pública. Cada vez se escuchan menos llamados a la integración de los excluidos o los marginales en una sociedad en desintegración que hace que sobre ciertas categorías recaiga el peso más grande de la exclusión y la pobreza. No deja de aumentar la distancia entre "vivamos juntos" y "con nuestras diferencias". Algunos quieren salvar en primer lugar la unidad, otros las diferencias. Queríamos demostrar que se puede y se debe combinar una y otras, es decir, renovar la figura moderna de la democracia, reconociendo el pluralismo y manteniendo unas reglas universalistas de derecho. Pero la búsqueda de esa renovación nos obliga a reexaminar muchas ideas e instrumentos de reflexión y análisis.

En primer lugar: ¿cómo apartarse de la idea de sociedad? En ocasiones, la palabra está casi vacía de sentido: se habla de "la sociedad británica" para estudiar ciertos aspectos, sobre todo institucionales, de un Estado, en este caso el Reino Unido. A la inversa, ya dije que estuvo cargada de un sentido extremadamente fuerte, el de un principio de normatividad. El bien común, el interés general o el de la nación, son otras tantas figuras de ese principio de definición del bien y el mal, de lo normal y lo patológico, de la inclusión y la exclusión, que sustituyó a la sacralidad de la tradición. Vuelvo a decir aquí que ese sociologismo, ya asuma la forma del comunitarismo, del consenso moral y legal o del republicanismo que apela a la ley, no es ya sino una ideología que sirve más para excluir que para integrar, para afirmar una superioridad que para reducir las distancias sociales. Pero agrego enseguida que la reducción de la vida social a un mercado en que se enfrentaran corrientes mundiales e islotes comunitarios crearía una zona de tempestades y violencias. Es inconcebible que una colectividad no ejerza cierta acción reguladora (y por lo tanto normativa) sobre sí misma, que no tenga una concepción política de sí misma. Todas las democracias descansaron sobre esta confianza en la acción colectiva al servicio de las libertades personales. Pero no es ello una razón para que renunciemos a reflexionar sobre qué puede ser una democracia al servicio de los Sujetos humanos, individuales o colectivos, que no son únicamente, y ni siquiera en primer lugar, ciudadanos.

Nuestra modernidad hizo que la sociedad se basara en la política y las leyes en el gobierno popular, y la filosofía política fue la primera forma asumida por la sociología. Pero ésta recién adquirió su propia identidad a partir del momento en que la definición de lo social por lo político y lo jurídico se invirtió debido a la revolución industrial y el ascenso de los nacionalismos, el consumo, las luchas de la clase obrera y el reconocimiento de la sexualidad, otras tantas mutaciones que destruyeron la identificación del hombre moderno con el ciudada-

no definido por el respeto de las leyes que contribuye a elaborar. Tampoco podemos apoyarnos sobre el Estado-nación, pues ya no tiene un peso suficiente frente a los mercados mundiales, salvo cuando moviliza a su servicio un nacionalismo cultural preñado *de* peligros. Cerremos esas puertas que sólo llevan a callejones sin salida. Experimentemos, al final de este primer capítulo, la impaciencia de encontrar una respuesta a las dos comprobaciones que hemos hecho: el universo de la economía, los mercados y las técnicas se separa del universo de las identidades individuales y colectivas; separados tino del otro, cada uno de ellos se degrada al mismo tiempo que desaparecen las mediaciones sociales y políticas que les combinaban.

Admitir esta manera de definir nuestro problema significaría haber recorrido ya un camino bastante largo. Combinar la unidad de la razón instrumental, el realismo de los cálculos, pero también el poder de los medios masivos con la diversidad de las identidades culturales, combinar el mercado y las comunidades, es un objetivo diferente de aquel que durante más de un siglo consideramos central: combinar la concentración de las inversiones con la distribución de los frutos del crecimiento. vale decir, transformar la lucha de clases en política de desarrollo económico y social. Y más diferente aún del conflicto que había dominado el período anterior, entre la formación de un Estado central y la defensa de los intereses y las libertades de los ciudadanos. En primer lugar, aprendimos a pensar nuestra historia en términos políticos, luego la interpretamos a la luz de la economía y las relaciones sociales de producción. Ahora tenemos que analizarla y construirla en términos culturales. Los que se oponen ya no son un rey y un pueblo o capitalistas y trabajadores, sino una información globalizada e identidades comunitarias definidas en términos más culturales que económicos o sociales.

Lo cual lleva a concluir, en primer lugar, que la historia de todas las sociedades modernas sigue dominada por conflictos fundamentales que oponen la acumulación de los medios de transformación de la vida social, política o cultural, a la defensa de la libertad, de los actores y de los grupos sociales más directamente comprometidos en la relación entre la concentración de los medios de acción y la participación libre y responsable de quienes no quieren ser exclusivamente recursos a disposición de los amos del juego colectivo. En segundo lugar, que es imperativo que revisemos las nociones de las que desde hace siglos hicimos el uso más constante: clases y movimientos sociales, nación, democracia, Estado, identidad o educación. Tenemos que renunciar, sobre todo, a las visiones de la historia por encima de las cuales reinaba un principio metasocial, Dios, la razón, la historia o la totalidad, en el sentido en que Lukacs empleaba ese término en su acepción hegeliano-marxista. El sentido de una acción colectiva se definía entonces por su acuerdo o contradicción con ese principio superior de funcionamiento y evolución de la sociedad. Todos esos principios se desvanecieron. En consecuencia, las acciones personales y colectivas

no pueden evaluarse más que en virtud de su papel: ¿contribuyen a la desarticulación o, al contrario, a la rearticulación de una experiencia fracturada? En lo sucesivo, nuestro análisis de la vida social no está ya gobernado por una meta exterior a las relaciones entre los actores sociales, el crecimiento, el enriquecimiento o la racionalización, sino que se orienta hacia la recomposición del campo social y político, hacia la comunicación entre el mundo de la instrumentalidad y el de las identidades.

Esta interrogación, en su naturaleza misma, está cargada de inquietud. Su punto de partida es pesimista. Lo cual constituye su diferencia con el análisis, mucho más optimista, que elaboré a fines de los años ochenta al preparar *Crítica de la modernidad*. En ese entonces quería volver a asentar la idea de la modernidad sobre sus dos pilares y criticaba a quienes la habían reducido a la racionalización, en la tradición de las filosofías del Progreso, positivistas, liberales o revolucionarias. Oponía la defensa burguesa y luego obrera (y también femenina) de la autonomía y la libertad al modelo racionalizador que sometía todo a una u otra imagen, capitalista o socialista, de la razón triunfante y transparente. En nombre mismo de la experiencia histórica de los países modernos y democráticos, creía que era posible apelar a la vez a los derechos del hombre y la soberanía popular, a la libertad y la igualdad. Y me parecía que las reformas sociales conquistadas desde hacía un siglo mostraban que la modernización económica y la justicia social eran más compatibles que opuestas, siempre que se las situara en una cultura y unas instituciones políticas democráticas. Es el hundimiento de ese optimismo, acelerado desde la destrucción más o menos completa de todas las formas de Estado desarrollista y movilizador, y el triunfo de la globalización, lo que me obligó a prolongar mi análisis anterior, pues en este fin de siglo acabamos de vivir unas mutaciones aceleradas.

Allí donde algunos, con el final de la guerra fría, veían un movimiento de unificación del mundo alrededor de un modelo único, yo veo al contrario una ruptura más profunda que la que opuso a las clases sociales en las sociedades industriales. Es por eso que el interrogante al cual quiere responder este libro no se refiere ya al futuro, la evolución o el sentido de la historia, las formas o los efectos de un modo de producción, sino a las condiciones de existencia de la vida social, del vivir juntos, de la comunicación entre seres individuales o colectivos.

Ya no creo que el orden político baste para integrar unas tendencias tan notoriamente contradictorias, pero no puedo decidirme a aceptar la incomunicabilidad con el Otro. Esta contradicción exige una respuesta urgente; de lo contrario, pronto nos veremos sumergidos por los nacionalismos culturales triunfantes o quedaremos reducidos al papel de meros consumidores de modelos culturales elaborados por los mercados. Creo imposible o peligrosa —va lo dije— una completa separación del sistema y los actores, una desmodernización

total. Una sociedad reducida a la red de autopistas que atraviesan guetos hostiles o extraños entre sí sería testigo de la proliferación de guerras tribales, segregación y racismo. Y en cada página de este capítulo señalé hasta qué punto el optimismo de las Luces y el Progreso me parece agotado y portador de efectos perversos, con una insistencia suficiente para prohibirme con el mismo vigor propiciar un diferencialismo ciego.

Henos aquí, entonces, al pie del cañón. Busquemos ahora una respuesta al enigma: ¿cómo vivir juntos con nuestras diferencias, cómo articular los éxitos de la razón instrumental con la defensa cada vez más radical de las identidades personales y colectivas?

II. EL SUJETO

Si yo mismo no me hago cargo de mí,
¿quién lo hará en mi lugar?

Si no es así como hay que hacerlo,
¿qué hacer?

Y si no es ahora, ¿cuándo, entonces?

Canción de Gédal, en Primo Levi, *Se non ora, quando?*
Este texto está inspirado en el del rabino Hillel (siglo II)
que figura en las *Máximas de los Padres* (I, 13).

MUERTE DEL YO

PARA TENDER un puente entre unos continentes que se alejan uno del otro, ya no podemos recurrir a una figura del Sujeto definido como el servidor de Dios, la Razón o la Historia: tanto desconfiamos, luego de un siglo de totalitarismo y autoritarismo, de las religiones sociales y las movilizaciones políticas. La imagen del militante, como la del cruzado, nos inspira más desconfianza que admiración. Incluso abandonamos la idea de Yo, porque descubrimos que su unidad no era más que la proyección en el individuo de la unidad y la autoridad del sistema social, del Príncipe transformado en Padre e interiorizado en la forma de normas morales. Era la socialización la que hacía triunfar el principio de realidad, imponía al desorden de los deseos el orden de la ley, reemplazaba la guerra de todos contra todos por la paz imperante por obra del Leviatán o la voluntad general. Y es precisamente esta religión social y cívica la que se disgrega al mismo tiempo que los elementos de su reproducción en la educación escolar y familiar: el Maestro y su programa, el Padre y su autoridad estructurante.

Lo cual puede conducir a la fragmentación de la experiencia cultural. Las encuestas sobre la juventud muestran que, al margen de medios cada vez más restringidos en que la familia prepara a la nueva generación para el ejercicio de responsabilidades sociales y la autonomía personal, la formación de los jóvenes es más y más caótica dentro de un grupo primario; hacen todo tipo de ex-

periencias que no se integran entre sí, que se suceden o se yuxtaponen, como si cada individuo estuviera habitado por varios personajes. Viven varios tiempos, el del colegio o el liceo, el del grupo de pares o el de la sexualidad, en ausencia, la mayor parte de las veces, de un principio de integración de las diferentes experiencias. Se debilita la idea de un sometimiento progresivo a las normas de la vida social, tanto las de la profesión como las de la familia. La complementariedad clásica de la norma impuesta y la autonomía conquistada, la idea de que a través de la interiorización de las normas e incluso de las coacciones el individuo adquiere conciencia de su propia libertad (en la medida en que ésta sólo puede definirse por referencia a límites y prohibiciones), pierde fuerza al extremo de desaparecer. Algunos desean volver a dar vigor a la idea de ciudadanía: el individuo se hace libre, dicen, al identificarse con la comunidad de los ciudadanos libres. Pero si esta moral cívica hizo escribir hermosas páginas a quienes se preocupan por la desocialización de la juventud o la dificultad de integración de los inmigrantes, no aporta empero ninguna respuesta a las situaciones realmente vividas. La personalidad, en una sociedad que tiende a organizarse a partir del consumo, no tiene principio de integración. La socialización descansaba sobre la adquisición de imágenes del tiempo y el espacio fuertemente asociadas una a otra. Hoy, al contrario, nos vemos cada vez más privados de espacio y tiempo socialmente definidos. La televisión hace muy cercano lo muy lejano y la idea de una historia, que siempre era la de una nación o una colectividad territorial, es reemplazada, como lo mostró Pierre Nora, por la de una memoria, ya individual, ya comunitaria. Lo que en principio se percibe como crisis de la familia o la escuela, por lo tanto de la educación y la socialización, es también una crisis de formación de la identidad personal. La pareja que formaban la norma social y la identidad individual o colectiva desaparece, de la misma manera que la decadencia del taylorismo, es decir de la racionalización de la producción, es inseparable de la de la clase obrera, que se definía por la dominación que le imponían los dueños de esa racionalización. Descomposición de la sociedad y la personalidad que hace decir a muchos que desaparecen a la vez los principios de conflicto y de identidad, y que nuestra sociedad se parece más a una gran tienda o un aeropuerto que a una fábrica o un sistema de normas jurídicas.

Lo que hoy amenaza más directamente al Sujeto es esta sociedad de masas en que el individuo escapa de toda referencia a sí mismo, donde es un ser de deseo que rompe con todo principio de realidad, a la búsqueda de una liberación pulsional o, dicho de otra manera, impersonal. En oposición a los regímenes autoritarios que apelaban al hombre nuevo, como el estalinismo, o que proclamaban que "el trabajo libera", como puede leerse en la entrada de Auschwitz 1, muchos llevaron la crítica del poder y su influjo sobre el individuo hasta el punto de propiciar una sexualidad sin límites, polimorfa, más allá de la conciencia, de sus prohibiciones y justificaciones. Pero, ¿cómo es posible

que esta posición, que puede afirmarse como postura estética conservando su fuerza liberadora, escape a la trampa de reducir al Otro a ser un puro objeto de placer? ¿Y cómo evitar que el fuerte imponga su goce al débil, el adulto al niño, el hombre a la mujer, el europeo al colonizado? Las relaciones sociales de las que se pretende liberarse, ¿no reaparecen acaso en la forma más patológica, la del monopolio del sentido otorgado al consumidor más rico?

El Sujeto está tan amenazado en el mundo de hoy en día por la sociedad de consumo que nos manipula o por la búsqueda de un placer que nos encierra en nuestras pasiones como lo estaba en el pasado por la sumisión a la ley de Dios o de la sociedad.

EL DOBLE APARTAMIENTO

Sin embargo, hay que aceptar la descomposición del modelo social y psicológico dominante cuya construcción se emprendió desde fines del siglo xix y que otorgó su fuerza principal al pensamiento, la literatura y el arte de nuestro siglo. La destrucción del Yo, al imponer su ley al cuerpo, a sus pulsiones, a su violencia, a su grito, en nombre de la sociedad, sus necesidades y convenciones, transformó nuestra vida y nuestro pensamiento tanto como lo hizo la destrucción de los principios del orden social mismo. Al ascenso de las identidades culturales alzadas contra el universalismo eurocéntrico corresponde el de la sexualidad y la muerte que desborda los controles que las normas interiorizadas ejercían sobre la vida psíquica. El erotismo, a la manera de Bataille o Bacon, destruyó el orden social, del mismo modo que el retorno de las identidades étnicas y religiosas destruyó la pretensión del hombre occidental de identificar su historia y sus intereses con el universalismo. Es grande entonces la tentación de permitir que se dé muerte al Sujeto y su exhortación al universalismo y dejar el campo libre a la vez a las diferencias culturales y la impersonalidad del deseo y la violencia, al mismo tiempo que vemos a las redes financieras e informacionales disociarse de la experiencia.

Antes de tratar de volver a unir los dos universos que se separan cada vez más uno del otro y, al mismo tiempo, se degradan paralelamente, es preciso tomar nota de la doble destrucción del Yo y la racionalidad social. Vivimos sobre las ruinas del marxismo leninismo que quería unir la reivindicación social y nacional al desarrollo histórico y sus leyes racionales, y sobre las de la sociedad burguesa, cuya buena educación y grandes principios no impidieron el triunfo de la violencia y las persecuciones. Sin la muerte de la sociedad y el Yo, la búsqueda y defensa del Sujeto no tendrían sentido. Aceptemos, como un hecho

central, la amenaza de desmodernización. Renunciemos a los principios positivos de reconstrucción, a los llamamientos al Hombre, el Orden, la Paz, que nos transmitió el pasado.

Nuestro verdadero punto de apoyo no es la esperanza sino el sufrimiento del desgarramiento. Como el universo de la objetivación y las técnicas se degrada en puro mercado, mientras que el universo de las identidades culturales se encierra en la obsesión comunitaria, el ser particular, el individuo que es cada uno o cada una de nosotros, sufre al ser desgarrado, al sentir que su mundo vivido está tan descompuesto como el orden institucional o la representación misma del mundo. Ya no sabemos quiénes somos. Nuestra patología principal provino durante mucho tiempo del peso represivo que ejercían sobre nosotros las prohibiciones, la ley; vivimos hoy una patología inversa, la de la imposible formación de un Yo *[Je]*, ya esté sumergido en la cultura de masas o encerrado en comunidades autoritarias.

Esta experiencia del desgarramiento personal, de la pérdida de identidad a la que nos resistimos dando tanta importancia a la autoestima, el autodesarrollo —a la autonomía, en una palabra—, nos impulsa en primer lugar a tratar, no de superar las contradicciones sociales, sino de aliviar el sufrimiento del individuo desgarrado, dado que éste no puede ya apelar a un dios creador, una naturaleza autoorganizada o una sociedad racional. El sufrimiento individual es la principal fuerza de resistencia al desgarramiento del mundo desmodernizado. Este sufrimiento es tanto más vivo porque la pobreza, la inseguridad, el rechazo social hacen más difícil la comunicación entre los dos universos, pero el desgarramiento cultural es vivido por todos aquellos que no se identifican totalmente ni con el mundo del éxito ni con el de la tradición. El desgarramiento identitario del que hablo aquí no es una patología correspondiente a casos extremos sino la situación común, vivida en condiciones más o menos desfavorables, con márgenes de iniciativa más o menos reducidos.

La reconstrucción de la experiencia sólo puede efectuarse mediante un doble *apartamiento*, una doble reacción contra la degradación de las dos mitades asociadas de la experiencia. El apartamiento de la comunidad es el más fácil de definir. Se trata de separar la cultura de la comunidad, y por lo tanto del conjunto social y político donde estaba encerrada. En el mundo occidental, la ruptura de la sociedad cristiana, en nombre del mismo cristianismo, condujo a la interiorización de la fe en el momento de las reformas protestante y católica. En el mundo islámico, con la misma intención, surgen llamamientos al Islam como la mejor defensa contra el neocomunitarismo político. Este apartamiento se manifiesta en todos los lugares en que una cultura es prisionera de un control comunitario, pues la comunidad con la cual se identifica un individuo, lejos de ser una figura del Sujeto, lo encadena a una ley, unas costumbres, unas representaciones, unas formas transitorias de po-

der y organización social que resultan por ello sacralizadas y ocultan por esa misma razón la distancia de todo Sujeto con respecto a la realidad social, que permite a aquél ser un recurso contra ésta, en lugar de servir simplemente para legitimarla.

Ya no puede oponerse la experiencia vivida (*Lebenswelt*) a la acción estratégica conducida por la racionalidad instrumental. El Sujeto no se forma sino por el rechazo simultáneo de la instrumentalidad y la identidad, porque ésta no es más que una forma degradada, replegada sobre sí misma, de una experiencia vivida que se descompone. No sólo la desmodernización actual sino la modernidad misma entrañan la ruptura de la experiencia vivida, de las correspondencias premodernas entre el individuo, la sociedad y el universo, e invalidan las construcciones de la sociología funcionalista, cuyo principio central era la correspondencia de las instituciones y las motivaciones, del sistema y el actor. El Sujeto personal sólo puede formarse apartándose de las comunidades demasiado concretas, demasiado holistas, que imponen una identidad fundada sobre deberes más que sobre derechos, sobre la pertenencia y no sobre la libertad.

La dificultad principal no radica en el análisis de las formas de reconstrucción del actor sino en la definición de las fuerzas que empujan a esta reconstrucción y se oponen a la coexistencia del puro consumo y el espíritu comunitario, tal como se comprueba, por ejemplo, en los jóvenes argelinos desocupados que en las ciudades combinan el mercado negro, que permite tener acceso al consumo de tipo occidental, con la participación en las movilizaciones islámicas, pero al precio de una fragmentación de su personalidad y una doble dependencia con respecto a la cultura de masas y los dirigentes políticos neocomunitaristas. ¿Qué hay que hacer para que pasen de esta conducta contradictoria a una doble reivindicación positiva, a la vez social y cultural?

Es difícil responder a esta pregunta: tan grande es la tentación de introducir, como un *deus ex machina*, una necesidad de afirmación de sí mismo o de participación libre e incluso contestataria, que nos encerraría en una explicación tautológica. El Sujeto no es un "alma" presente en el cuerpo o el espíritu de los individuos, sino la búsqueda, emprendida por el individuo mismo, de las condiciones que le permitan ser actor de su propia historia. Y lo que motiva esa búsqueda es el sufrimiento provocado por el desgarramiento y la pérdida de identidad e individuación. Para el individuo no se trata de consagrarse al servicio de una gran causa sino, ante todo, de reivindicar su derecho a la existencia individual. Esta reivindicación sólo puede constituirse donde más intensamente se experimenta el desgarramiento. Lo que excluye dos situaciones opuestas: la de la exclusión, que no deja otra solución que la defensa comunitaria, y la de la masificación, que integra de hecho al individuo a un orden social jerarquizado en la medida en que la cultura de masas, en este sentido erróneamen-

te llamada así, siempre está cargada de signos de reconocimiento del nivel social poseído o anhelado.

El Sujeto es el deseo del individuo de ser un actor. La subjetivación es el deseo de individuación, y ese proceso sólo puede desarrollarse si existe una interfaz suficiente entre el mundo de la instrumentalidad y el de la identidad. Si no hay tal interfaz, es difícil evitar caer a la vez en la participación imitativa y el repliegue comunitario —que sin embargo son contradictorios—, lo que se produce con mucha facilidad en las situaciones de cambio social o cultural problemático, cuando se genera una doble exclusión, con respecto al medio de partida que se aleja y al medio de llegada que se niega a integrar al recién llegado.

Ese doble apartamiento del Sujeto, que se libera de la fuerza de los mercados o los imperios, por un lado, y de la clausura de las comunidades por el otro, es la condición necesaria para que se establezca la comunicación de Sujeto a Sujeto, "la comunidad ideal de comunicación" de que habla Apel (p. 39). Pero también es la condición para que los principios de justicia, solidaridad y corresponsabilidad que permiten la comunicación y la argumentación se transformen en actos, vale decir, en apertura de las jerarquías comunitarias o en limitación de la fuerza. Hay que añadir que esta comunidad ideal de comunicación sólo es, en efecto, ideal, y por consiguiente siempre está encarnada en un conjunto social real, en unas instituciones que, como toda organización o institución, tienen intereses propios que alimentan tanto la burocracia como el elitismo o bien la búsqueda de consenso. Las comunidades ideales de comunicación que son tanto las asambleas internacionales como las sociedades eruditas o los grupos de discusión tienen por un lado poca influencia sobre el océano desencadenado de los mercados y las técnicas y, por el otro, sobre los islotes fortificados de las comunidades. El análisis elaborado por Apel sobre las condiciones internas de la comunicación nos enseña poco acerca de la manera en que se constituyen esos espacios públicos, y menos aún sobre su capacidad de imponer transparencia, paz y diálogo a las fuerzas económicas y las comunidades que les oponen resistencia.

Este doble movimiento sólo puede ser efectuado por un Sujeto personal cuyas virtudes no son las que exige la ética de la discusión. La primera es el valor solitario (que denuncia a los poderes), y la segunda la fuerza de la acción colectiva (que protege los derechos de los individuos y permite con ello que el Sujeto sobreviva). La moral sólo se reduce a las condiciones de la discusión en los jardines de la Academia, y además no es seguro que los efectos de poder, de clan, de ignorancia y de hostilidad no interfieran la comunicación, tanto allí como en otras partes. No es posible contentarse con decir, junto con Apel (p. 44), que *"la autoridad del ser humano en cuanto legislador autónomo"* que puede imponerse a sí mismo un deber tiene que relacionarse con el acto fundamental del *libre reconocimiento de las normas del dis-*

curso argumentativo mediante el cual aquél se constituye efectivamente como ser razonable".

El Sujeto no es una simple forma de la razón. Sólo existe al movilizar el cálculo y la técnica del mismo modo que la memoria y la solidaridad, y sobre todo al combatir, indignarse, esperar, inscribir su libertad personal en las batallas sociales y las liberaciones culturales. El Sujeto, más aún que razón, es libertad, liberación y rechazo. El espacio de la discusión y el de la democracia son extremadamente reducidos. ¿Qué dimensión tienen en Perú, atrapado entre la violencia de Sendero Luminoso y el neoliberalismo autoritario de Fujimori, entre la inmensidad de la economía informal y las redes de la droga?

¿De qué manera puede interpretar la reducción de la moral y la política a la razón el enorme sector del mundo donde imperan el hambre y la violencia, si no como la utopía del continente que fue dominante durante tanto tiempo que a causa de ello olvida su propio recurso, pasado y presente, a la fuerza y la explotación? La idea de Sujeto no crece en los invernaderos demasiado protegidos. Es una planta silvestre.

LA SUBJETIVACIÓN

La transformación de un mundo desgarrado y desorientado, dividido entre dos universos sin comunicación mutua, en un campo social en donde los actores entablan relaciones de conflicto o cooperación, no se efectúa, en el mundo que observamos, mediante el recurso a un principio superior de sentido y por lo tanto en nombre de una ley, ya sea la de Dios, la del pueblo o la de la razón. Sólo puede efectuarse a partir de una exigencia del individuo, que no soporta estar dividido con respecto a sí mismo o sometido a una doble dependencia. No es el individuo como tal el que procura reconstituirse, reencontrar su unidad y la conciencia de ésta. Esta reconstrucción no puede realizarse más que si aquél se reconoce y se afirma como Sujeto, como creador de sentido y de cambio, e igualmente de relaciones sociales e instituciones políticas. No es el individuo quien vuelve a coser una a otra las dos mitades separadas de su experiencia, pero es en él, a partir de él, que se manifiesta el Sujeto que ya no puede, como en el pasado, iluminar desde lo alto, con una luz sobrenatural, el campo social.

El individuo, si sólo se define como tal, acepta los llamados del mercado o la pertenencia a una comunidad; en cambio, la subjetivación, que es voluntad de individuación, actúa a partir de la rearticulación de la instrumentalidad y la identidad, cuando el individuo se define de nuevo por lo que hace,

por lo que valora y por las relaciones sociales en que se encuentra comprometido de tal modo. Se trata de separarlo del mercado y la comunidad, doble apartamiento que vuelve a colocarlo en el campo de la producción y la cultura, cuando el mercado y la comunidad eran las formas, ahora extrañas entre sí, de la modernidad degradada en desmodernización. Como ésta constituye nuestra experiencia más intensa y amenazante, es la resistencia del individuo, su deseo de ser actor, su esfuerzo de subjetivación, es decir de rearticulación de una instrumentalidad reconvertida en producción y una comunidad reconvertida en cultura, lo que provoca la aparición de un Sujeto que ya no tiene un lugar reservado por encima de la sociedad, pero que puede reapropiarse de la totalidad de ésta a partir de las conciencias individuales. La voluntad o el deseo de individuación no deben confundirse con la búsqueda de la diferencia a cualquier costo, que se destruiría a sí misma al desembocar en la identificación comunitaria o las seducciones del *marketing* comercial o político. Pasa necesariamente por la afirmación del individuo como actor de las orientaciones y transformaciones de la vida social. Ese movimiento de subjetivación no puede partir más que de la resistencia del individuo a su propio desgarramiento y su pérdida de identidad. Tal es la novedad de una situación dominada por la desmodernización: la subjetivación ya no asume en ella la figura de la defensa de los derechos del ciudadano o el trabajador; se manifiesta en primer lugar en el plano de la experiencia vivida individual, de la angustia generada por una experiencia cada vez más contradictoria, como lo son aquellas a las que me refiero con frecuencia: la del liceísta o el estudiante secundario dividido entre cultura de la juventud y la búsqueda de los títulos indispensables para el inicio de una vida profesional, o la del enfermo internado que espera la salvación de los conocimientos y las técnicas médicas pero que también vive una experiencia individual con frecuencia penosa en el medio social del hospital. Ni la reflexión solitaria ni el padecimiento sufrido bastan para construir la individuación; también es preciso que el individuo se reconozca como Sujeto.

El análisis presentado aquí está próximo a aquéllos, más consagrados a describir la experiencia subjetiva, que insisten sobre la capacidad del individuo de proseguir un relato particular (*to keep a particular narrative going*), como dice Anthony Giddens (1991, p. 54), de concebir su propia biografía en la continuidad de su experiencia en situaciones muy diversas, o de luchar contra los efectos de la ruptura de esta conciencia, que Ronald Laing ha explorado. Pero también se pretende más sociológico, y sitúa la conciencia del Yo gramatical [*Je*] no frente a una multiplicidad de situaciones y experiencias diferentes, sino en medio de tendencias cuya oposición la amenaza. La idea de Sujeto es indispensable si se quieren descubrir las condiciones de la comunicación intercultural y la democracia; y en esta perspectiva, adquiere una significación política.

LA SEXUALIDAD Y LA FELICIDAD

Esta construcción exige la doble lucha, el doble apartamiento de los que he hablado, en primer lugar para evitar toda confusión entre el Yo gramatical [*Je*] y un Yo [*Moi*] que, aunque se cree libre y apartado de toda coacción, es en gran medida el reflejo de los poderes, las jerarquías y las preferencias que dominan la sociedad y penetran a los individuos por todas partes. Pero esa construcción no podría reducirse a un rechazo o una crítica. La individuación también se siente positivamente, como experiencia de una combinación vivida entre el mundo de la economía y el de la cultura. Donde se realiza más visiblemente es en la sexualidad, en las relaciones amorosas. También allí se hace sentir la fragmentación de la experiencia vivida. Por un lado, se incrementa la autonomía del erotismo, en el que Georges Bataille vio una figura de lo sagrado, en la medida en que la sexualidad nunca está completamente separada de la reproducción (aun cuando nunca se haya reducido a ella) y por consiguiente reubica al individuo, más allá de su conciencia y su cultura, en el movimiento de la vida. Por el otro lado, estamos inmersos en el mundo del consumo masivo, cuyos modelos son vehiculizados por los medios. La distancia entre el universo del erotismo y el de los gustos culturales, sociales o políticos no deja de aumentar. La relación amorosa es la única que puede colmar esa distancia al dar a la relación con el Otro —sea cual fuere su sexo— un lugar central. De modo que el erotismo, la comunidad de gustos y el reconocimiento del Otro como Sujeto se combinan en la unidad de una sexualidad definida como deseo dirigido hacia el Otro y hacia su deseo; ese Otro que también está formado por la misma combinación de erotismo, comunidad de gustos y reconocimiento del Otro como Sujeto. La sexualidad no se reduce ni a una forma de consumo, ni a un erotismo "divino" que es su opuesto; es un llamamiento del individuo a sí mismo, a su libre creación, a su placer, a su felicidad.

Es difícil concebir la construcción del Sujeto al margen de una sexualidad que no se reduce a una pulsión libidinal sino que es búsqueda de la felicidad por el placer. Si hablo aquí de felicidad, es porque la palabra designa la realización de sí mismo cuando se convierte en su propio fin y no en la movilización al servicio de una causa. La experiencia de la felicidad consiste en reencontrarse uno mismo en los sucesos de la propia vida, así como en el propio entorno humano y material, y es tanto más intensa cuanto más fuerte es la doble presión que engendra la desmodernización.

La idea de felicidad se desarrolló con la modernidad misma, pero sólo le otorgamos un lugar central con el agotamiento de todos los garantes meta-

sociales del orden social y la reciente ambivalencia de nuestras actitudes con respecto tanto a la nación como al crecimiento. Lo contrario de la felicidad, la infelicidad, se nos impone con la misma fuerza. Ya no necesitamos el análisis de la explotación o de la dominación extranjera para experimentar la que sufren quienes son despojados de su vida por la violencia, una catástrofe natural, un drama personal, la enfermedad o la represión. Causas naturales y causas sociales se mezclan aquí, puesto que en lo sucesivo importa menos la causa que el efecto, la ruptura, el corte del hilo de la vida que no es únicamente existencia biológica sino red de recuerdos y proyectos, intercambios y afectos en el espejo de los cuales cada uno de nosotros reconoce su rostro y escucha su propia voz. Nadie ignora que a menudo la infelicidad tiene causas sociales o políticas y que la felicidad supone también la supresión de la dependencia y la explotación; pero ya no podemos olvidar que el objetivo final es la felicidad de cada uno y no la construcción de una nueva sociedad o un hombre nuevo.

Se terminaron las morales del deber, que dejan su lugar no a una moral de la intención y la pureza, análoga a la de las grandes religiones, sino a la búsqueda de la felicidad. Ésta no funciona sin el placer, así como el Sujeto no se manifiesta más que en el individuo pero no se reduce a él, simplemente porque esa felicidad no está dada sino que se adquiere, se conquista contra lo que constantemente la destruye. La construcción del Sujeto y su búsqueda de la felicidad aparecen tanto en la alegría como en la tristeza. En la primera de la manera más visible, pues la alegría colectiva es la de la acción liberadora y generosa, así como la personal es la del descubrimiento y los proyectos. La insistencia puesta aquí en la lucha del Sujeto contra sus dos adversarios no debe encerrar el análisis en una visión demasiado jansenista, demasiado angustiarte. La acción colectiva, como la aventura personal, crea un espacio de libertad, de invención y de imaginación; la denuncia de las fuerzas mortíferas alimenta la alegría de vivir. No es únicamente para responder a la presión de los medios de comunicación que tantos movimientos sociales se asocian a canciones y espectáculos, como antaño a expresiones literarias. El espacio de la fiesta y el teatro alienta y nutre la esperanza de liberación.

Pero el Sujeto también se forma en la tristeza, como un último retorno a sí mismo tras los padecimientos y los fracasos sufridos, en la enfermedad y la inminencia de la muerte. Los hombres y mujeres que cuidan a los agonizantes y alivian su sufrimiento, que establecen con ellos una comunicación a la vez verbal y no verbal, los ayudan a sentirse reconocidos como Sujetos, y a veces incluso a ser más felices de lo que lo fueron la mayor parte de su vida, porque se sienten amados en su esfuerzo por comportarse como seres dignos y libres, en el momento en que la muerte va a arrebatarnos.

La construcción del Sujeto no culmina nunca en la organización de un espacio psicológico, social y cultural perfectamente protegido. El apartamiento de

la mercancía y la comunidad nunca se termina; el espacio de la libertad es constantemente invadido y el Sujeto se constituye tanto por lo que rechaza como por lo que afirma. Nunca es amo de sí mismo y de su medio, y siempre hace alianzas con el diablo contra los poderes establecidos, con el erotismo que invierte los códigos sociales y con una figura sobrehumana, divina, de sí mismo. Quienes redujeron al ser humano a lo que hace lo encerraron en la dependencia con respecto a la técnica, las empresas y los estados. El Sujeto debe actuar con astucia con las categorías de la práctica social; lejos de ser el arquitecto de una ciudad ideal, improvisa combinaciones siempre limitadas y frágiles entre la acción instrumental y la identidad cultural, sacando a la primera del mundo de la mercancía y a la segunda del espacio comunitario.

Es esta debilidad del Sujeto, que combate sin tregua contra unas fuerzas amenazantes, lo que me impide seguir completamente a Luc Ferry cuando, con mucho vigor y convicción, quiere mostrar que la humanización de lo divino, el desencantamiento del mundo y el apartamiento de la religión condujeron a la divinización del hombre, a una trascendencia de nuevos valores que se impone tan fuertemente como la antigua, aun cuando lo haga de otro modo: "sigue siendo apelación a un orden de significación que, pese a echar raíces en el ser humano, no por ello deja de hacer referencia a una exterioridad radical" (p. 127). "La modernidad —concluye— produjo la humanización de la trascendencia y con ello no la erradicación sino más bien un desplazamiento de las figuras tradicionales de lo sagrado" (p. 128). Yo no veo en la modernidad, liberada de las imitaciones del pensamiento religioso, ni sacralidad ni sacrificio, dado que éste, como lo dice acertadamente Luc Ferry, es el reconocimiento de lo sagrado. La apelación a la dignidad de sí mismo y del otro no constituye un universo de valores sino únicamente de protestas e indignación. Y en lugar del sacrificio aparece la solidaridad, pues la debilidad del Sujeto implica la fuerza de su combate contra lo que lo amenaza, idea que ya expresaron, en un contexto cristiano, Simone Weil, y en otro muy diferente, Jean-Paul Sartre. Siempre se trata de crear espacios de libertad, de introducirse en el mundo del mal para salvar vidas, no de reconstruir una sociedad ideal. La idea de valor no puede separarse de las de norma, autoridad y organización social que se asociaron lógicamente en la sociología de Talcott Parsons y que deben volver a cuestionarse. Aunque creo con Luc Ferry que hay que marcar los límites de las explicaciones reduccionistas de las conductas humanas, del biologismo al sociologismo, estoy lejos de reconocer la exterioridad radical que él menciona, ya que el Sujeto es en primer lugar rechazo, conciencia de sí y reconocimiento del Otro como Sujeto, sin apoyo en ningún principio exterior, ninguna visión del mundo, sea ésta humanitaria o ecológica.

La idea de Sujeto tiene sus raíces en la experiencia vivida. Está constantemente presente como una fuerza o, al contrario, como una ausencia, cuando

uno se siente privado de sí mismo, no amado, no comprendido. Pero no oponamos la experiencia íntima del Sujeto a las manifestaciones colectivas de la afirmación y la defensa de sus derechos; es en la conexión de la experiencia y la acción colectiva donde aquél encuentra las posibilidades de sobrevivir a los ataques de sus poderosos adversarios.

¿Cómo se construyen la felicidad y el Sujeto? ¿Cómo puede el individuo (o el grupo) crear el espacio de autonomía que le permita reconocerse a sí mismo? Mediante la mezcla de los dos universos que tienden con tanto vigor a separarse, el de la instrumentalidad y el de la identidad. Puesto que cada uno de ellos protege contra la degradación del otro. La apertura del mercado y las exigencias de las técnicas son la mejor protección contra la clausura comunitaria, pues ésta entraña ineluctablemente la irracionalidad de los fines y los medios, la incapacidad de usar idóneamente los recursos técnicos y económicos disponibles. Paralelamente, ¿cómo oponer resistencia a la heteronomía de la cultura de masas, a los privilegios otorgados a las demandas más mercantiles con respecto a las demás, sin apoyarse sobre una identidad comunitaria o sobre la fuerza de la libido? Nada es más arbitrario, y hasta peligroso, que denunciar sólo una de las dos fuerzas de la desmodernización. Quienes denuncian los peligros de la acción estratégica, la presión del mercado, y sobre todo quienes demonizan la técnica, se ven obligados a exaltar la fuerza integradora de la comunidad, el pueblo, la raza o la secta. Del mismo modo, quienes no denuncian más que el espíritu comunitario o el multiculturalismo extremo de lo *politically correct* tienden a reducir la vida individual a la aceptación de las ofertas del mercado. La desmodernización hace evidente lo que la modernización ya nos había enseñado, a saber, que no hay respuesta individual o colectiva positiva que no consista en la combinación de exigencias contrarias, combinación que nunca puede llegar hasta la síntesis y la superación anheladas por el pensamiento dialéctico, porque es el trabajo constante mediante el cual el individuo se recompone y transforma en Sujeto, al superar la apertura de los mercados y la clausura de una comunidad.

La subjetivación es la construcción del Sujeto por la búsqueda de una felicidad que sólo puede nacer de la recomposición de una experiencia de vida personal autónoma, que no puede ni quiere elegir entre la globalización, presente por doquier, y la identidad. Ese trabajo de articulación siempre está amenazado y siempre inconcluso. No hay otros criterios de evaluación que la felicidad que genera o la infelicidad que aleja o a la que permite sobrevivir.

Sobre esta moral del Sujeto debe apoyarse la organización social si quiere preservar su propia unidad. En ausencia de ese constante llamamiento a sí misma, se divide bajo el efecto del influjo de los mercados y las exigencias de la comunidad, hasta el punto en que la experiencia individual y colectiva es do-

minada por la violencia de las contradicciones —ahora insoportables— entre las dos fuerzas centrífugas que destruyen irremediamente las fuerzas de integración que había creado la sociedad burguesa moderna. El Sujeto, fundado sobre la voluntad personal de felicidad, es la única fuerza que puede dar origen al diálogo y la comprensión mutua entre las tendencias que desmembran tanto la experiencia personal como la vida social.

DEBILIDAD DEL SUJETO

Esta imagen *débil* del Sujeto se opone a la vez a la de un individuo capaz de elecciones racionales libres y a la del miembro de una colectividad (Estado nacional, ciudad, grupo religioso, étnico, lingüístico o de otro tipo) que se siente responsable del bien común y del sostén de los principios morales e institucionales sobre los que descansa la comunidad. El espíritu comunitario, aun cuando se define como ciudadanía, supone la participación de todos en la vida social, y por lo tanto en unos valores comunes. Situación que la autonomía creciente de la vida económica hizo desaparecer, a la vez al aislar a los individuos, mezclar grupos e individuos de culturas diferentes, dar una importancia cada vez mayor a las relaciones de poder y dependencia y extender las zonas de marginalidad y anomia.

La imagen inversa, la del individuo que dispone de opciones, guiado por su interés y su placer y que debería estar liberado a la vez de todas las influencias que pesan sobre él y en particular de las intervenciones del Estado, cuando se la propone en un mundo en que crece la desigualdad y se expanden la pobreza, la desocupación y la precariedad, provoca reacciones de indignación. Con justa razón, porque la igualdad de oportunidades sólo es un ideal debido a que no corresponde a una situación de hecho.

La afirmación de sí mismo es creadora a través de un doble rechazo, un doble distanciamiento. Lo es de la manera más extrema cuando es la más desesperada y se reduce a una protesta ejemplar contra un poder totalitario que reúne en sí la fuerza de una organización tecnocrática y burocrática y la obsesión de la homogeneidad comunitaria. El *disidente* es rechazado en su integridad, y su fuerza de convicción alcanza su punto máximo cuando no se asocia a ninguna ideología ni partido, cuando denuncia lo intolerable, el escándalo. Su presencia activa, aun reducida al silencio, y su sufrimiento no exigen un remedio pero hacen ver lo que estaba oculto, nombran lo que se pretendía impersonal y corren riesgos, como el manifestante de camisa blanca que, poniendo en peligro su vida, se interpone en el camino de los tanques que avanzan por la plaza Tiananmen.

Esa protesta, ese testimonio, no necesitan esperanza, explicación, proyecto. Competen a un acto individual, y es precisamente esta ausencia de representatividad y organización lo que posee un valor universal. Lo que hace presente ese rechazo es la existencia positiva de quien dice no, el carácter irreductible de lo que, desde ese momento, hay que llamar Sujeto, es decir el actor definido por su capacidad y voluntad de actuar en relación con las ofertas del mercado o el orden del poder comunitario. Desde luego, es necesario que esta interpretación del rechazo en situaciones excepcionales se complete con la información del Sujeto en situaciones menos extremas, y en especial cuando los dos órdenes de coacciones que pesan sobre él se disocian.

En una sociedad integrada, el sufrimiento por excelencia es el aislamiento o el rechazo padecido; en nuestra cultura desgarrada, es el hundimiento del Sujeto, la pérdida de subjetivación, porque ésta se deshace (o no está construida en absoluto) y nada se encarga ya de filtrar los efectos contradictorios del mercado y las comunidades o las pulsiones. Eso conduce al individuo a la depresión.

Es entre estas dos figuras opuestas, la de la voluntad pura y la de la total impotencia, donde se introduce la formación del Sujeto que se apoya en una cultura y un trabajo contra una comunidad y la cultura de masas.

¿Qué es entonces el Sujeto, ya que no es el Yo y no habla en nombre de ningún dios? Casi nada más que la necesidad de individuación que exige, según lo veremos, ser reconocida tanto en los otros como en mí mismo. Necesidad que se reconoce como su propio fundamento, no procura legitimación fuera de sí misma y, por consiguiente, se define como un derecho y vive todo lo que se opone a su existencia como una injusticia y hasta como el mal. El bien y el mal no se definen ya por referencia a la utilidad social o el deber, sino por la presencia o la ausencia del individuo en sí mismo, por el reconocimiento o el rechazo de su derecho a llevar una vida individual, ser diferente de los otros y sobre todo ser una unidad real a través de la diversidad de sus experiencias y situaciones. De ese modo, el Sujeto es el principio en relación con el cual se constituyen las relaciones de cada uno consigo mismo y con los otros.

Muchos atribuyen una importancia primordial a la comunicación. Yo creo, al contrario, que la relación con uno mismo gobierna la relación con los otros; es un principio no social que domina las relaciones sociales, de modo que hoy, tras un largo período en que lo social procuró explicarse únicamente por lo social, volvemos a reconocer que descansa sobre lo no social y no se define sino por el lugar que otorga o niega a ese principio no social que es el Sujeto.

Sé que por encima de la idea de sujeto se cierne una sombra moralizadora y comprendo la hostilidad de Michel Foucault al terna de la subjetivación. Más aún, tal vez, por el hecho de que pertenezco culturalmente a un país de tradición católica y el control de sí de que dan prueba los retratos de la pintura ho-

landesa, al mismo tiempo que reconozco en ellos una cultura de la modernidad, me inspira cierto temor y el deseo de huir hacia una liberadora sensualidad flamenca o veneciana. Pero esta burguesía triunfante está muy lejos de nosotros; nuestro dominio del tiempo y el espacio desapareció a medida que nuestra identidad dejaba de definirse por la adquisición de roles sociales. Ya no vivimos en una de esas sociedades en las que la mirada y el control eran omnipresentes. Una imagen así evoca en nosotros la sociedad totalitaria por la que nos sentimos amenazados, pero más aún distantes y protegidos. En cambio, nuestra sociedad es cada vez más confusa; priva de normas a ámbitos cada vez más vastos de nuestras conductas; nos coloca más a menudo en situación de marginalidad que de pertenencia, de cambio que de identidad, de ambivalencia que de convicciones claramente positivas o negativas. Y aquellos —entre los que me cuento— que nos exhortan a tener conciencia de nosotros mismos son quienes más lejos están de creer en la correspondencia de la personalidad y los roles sociales, pues se inspiran en Freud, quien, más que cualquier otro, desgarró la ilusión de esa correspondencia y reveló que el universo del deseo estaba en conflicto con el de la ley.

Existen, es cierto, tendencias hacia la moralización. Tuvieron libre curso en el siglo xix, cuando se intentó moralizar a la clase obrera con la ayuda del principio de la religión. La crítica de esas campañas y de los llamamientos conservadores al dominio de uno mismo, que en realidad apuntaba a someter a las personas en cuestión a las normas sociales, seguramente es necesaria, pero con la condición de no olvidar que no podría sustituir a la afirmación del Sujeto, a su esfuerzo de liberación, pero también a su construcción por intermedio de la producción y la cultura.

Por eso me parece que las críticas de Michel Foucault se refieren a un tipo de sociedad cada vez más alejada de la nuestra, en la medida en que padecemos más de fragmentación y descomposición que de exceso de integración y manipulación. Esas críticas, sin embargo, nos recuerdan muy útilmente que lo principal es no confundir la idea de Sujeto con la de personaje social, consciente de sus derechos y deberes, buen ciudadano y buen trabajador. El Sujeto es más sufriente que triunfante, más deseo que posesión. Anthony Giddens (1991, p. 67) opone con razón la culpa, ligada a la violación de códigos o tabúes sociales, a la vergüenza que produce el ataque a la identidad personal. "Me da vergüenza, pero tengo hambre", escribe un sin techo en un cartón a la entrada del subte donde mendiga. La culpa retrocede, el sentimiento de vergüenza se expande, como lo observa Vincent de Gaulejac.

En nuestras sociedades, cuyos controles sociales y culturales se debilitan, el peligro que amenaza más directamente al Sujeto es el inverso del que denuncia Foucault. Temerosos de la conciencia normalizadora y moralizadora, nos satisfacemos de buen grado con una imagen "moderna" del Sujeto como experiencia constante de la diversidad de las experiencias vividas y co-

mo simple búsqueda de lo que Gabriela Turnaturi llama la consistencia, afirmación de unidad de una amalgama constantemente cambiante, y sobre todo rechazo de la mutilación de una parte de uno mismo. Definición que ilustra al oponer la figura moderna de Pierre Bezujov a la del Príncipe Andrei, personajes principales de *La guerra y la paz*, y también con la cita de una carta de Rilke a Lou Andréas-Salomé, en la que aquél expresa su deseo de ser un río, no encerrado entre sus orillas sino extendido sobre todo un delta. Esta presencia en sí, que Baudelaire expresó el primero y el mejor, tiene en efecto una gran fuerza estética. Constituye un *personaje*, y Gabriela Turnaturi tiene razón al preferir aquí el tema de la consistencia a la coherencia y la autenticidad que reintroducen valores, normas, principios. Pero si la unidad del personaje no es más que la de una experiencia particular, ¿cómo no pensar que esta complejidad y fragilidad sólo cobran sentido situadas en relación con una posición social; en síntesis, que su unidad es la de un *habitus*, para utilizar la expresión de Norbert Elias y Pierre Bourdieu, lo que remite a un análisis muy objetivista, y por lo tanto muy alejado de la idea de Sujeto?

No basta con hacer hincapié en la debilidad y las transformaciones constantes del Yo para aproximarse a una sociología del Sujeto. Por eso insistí en dos fundamentos principales de éste y de su conciencia de sí. El primero es la lucha contra la lógica del mercado y la de la comunidad, lucha que impone un principio firme y constante de conducta; el segundo, complemento positivo del primero, es la voluntad de individuación que quiere dar una respuesta a la pregunta: *Ubi consistam?*, para retomar la expresión de Gabriela Turnaturi, pero que sólo puede hacerlo controlando el entorno del actor, a fin de integrar su rememoración del pasado, su experiencia del presente y sus proyectos de futuro en una experiencia de vida con la cual se identifique y mediante la cual cree un tiempo y un espacio personales. Cosa que da al tema del Sujeto una fuerza dramática más grande y sobre todo un contenido social y político más visible que la imagen de un Yo en busca de un "centro de gravedad móvil" (Turnaturi, p. 127).

Es una consideración análoga la que me aparta de la idea de que la relación consigo mismo sólo se constituye por la comunicación con el otro. El debate social no se reduce a la comunicación, puesto que es frente a coacciones en gran parte exteriores e incontrolables que se afirman unas exigencias de libertad e identidad que no tienen un contenido directamente universalista y que, antes de convertirse en propuestas para una mejor organización de la sociedad, son esfuerzos de liberación. La búsqueda de la justicia no es únicamente una actividad cognitiva; la mejor manera de definirla es como la búsqueda de las condiciones colectivas de la libertad personal, es decir, de la capacidad de combinar en una experiencia personal racionalidad instrumental e identidad personal *y* cultural. Para llegar a la idea de una sociedad jus-

ta, por lo tanto, es preciso escalar sucesivamente tres niveles: en primer lugar el conflicto abierto de las exigencias personales de libertad con el poder de los sistemas; a continuación el debate mediante el cual se definen las condiciones institucionales de respeto y aliento de la libertad de cada uno; por último, la formulación general de la equidad pero, sobre todo y más concretamente, de las condiciones de la integración social y de un cambio sustentable (*sustainable*). Así, pues, me parece que el rumbo que propongo aquí precede al de Jürgen Habermas, que por su parte gobierna el de John Rawls. De una etapa a la otra, el análisis se desplaza desde el Sujeto personal hacia la comunicación entre los Sujetos y luego hacia las instituciones, y transforma el llamamiento, tan afectivo como racional, a la libertad del Sujeto personal en un análisis cada vez más cognitivo de las reglas de funcionamiento de la sociedad. Si se invierte este orden, se acaba ineluctablemente por vaciar a las instituciones de su contenido vivido, y en consecuencia por separar instituciones demasiado abstractamente universalistas y conductas demasiado concretamente particularistas.

MÁS ALLÁ DEL SUJETO POLÍTICO

Estos análisis pretenden estar alejados tanto de las filosofías de la historia como de las visiones religiosas del mundo. Están incluso cargados de desconfianza hacia todas las escatologías, ya que nuestro siglo fue demasiadas veces testigo de la constitución de poderes totalitarios o autoritarios que, en nombre de principios metasociales, trataron de instaurar un orden sin remedio y la movilización general contra el mal. Existe, es cierto, un anarquismo místico que se rebela contra el poder absoluto que se construye en su nombre, pero esta rebelión es demasiado desesperada y tardía para producir algo positivo. Quienes vieron en la rebelión de los pobres, de los explotados, de los pueblos dependientes la luz que iba a iluminar el mundo, crearon comunidades cerradas y gobernadas autoritariamente, como lo fueron las ciudades utópicas de los siglos XVII y XVIII o los milenarismos, más recientes, que inspiraron Canudos y muchas otras sectas o comunidades, en Brasil y el Congo en particular. Con frecuencia, también, se asociaron a un poder liberador que manejaba la espada tan bien como la propaganda. Hemos aprendido a desconfiar de todas las esperanzas y, para valernos una vez más de esta referencia a las virtudes teológicas, preferimos la caridad y la compasión a la esperanza y su orgullo conquistador.

Se me objetará que, durante mucho tiempo, yo mismo, en relación con los movimientos sociales, hablé de Sujeto histórico más que de Sujeto. Pero es un

contrasentido interpretar en esos términos mis análisis del movimiento obrero y de lo que llamé los nuevos movimiento sociales. Nunca analicé la conciencia de clase obrera como una fuerza de negación de las contradicciones capitalistas y de fundación de una sociedad racional, a la vez creadora y libre; la definí, al contrario, como la defensa de la autonomía obrera, invadida por la racionalización industrial, capitalista o socialista. Concepción que elaboré a partir de las investigaciones que emprendí, que mostraban que esta conciencia de clase alcanzaba su máximo nivel en las categorías calificadas que sufrían los asaltos de la organización científica del trabajo, mientras que en torno de ese momento central la conciencia obrera se encerraba, hacia arriba, en la defensa corporativa de una posición en el mercado de trabajo y, hacia abajo, en una lucha cada vez más política, por lo tanto dependiente, contra un productivismo que entrañaba nuevas formas de exclusión. En tanto que muchos analistas veían en esta fase suprema de la evolución industrial el anuncio de un movimiento más radical, más revolucionario que nunca, yo anunciaba, desde principios de los años sesenta, la declinación de la conciencia de clase obrera y por lo tanto del sindicalismo como movimiento social. Más tarde, en 1968, traté de mostrar, en el movimiento estudiantil de mayo, la contradicción entre una nueva impugnación cultural y un discurso ideológico heredado del socialismo revolucionario y desfaseado con respecto a las nuevas reivindicaciones y a las utopías que las acompañaban.

Es difícil liberar a la idea de Sujeto de las grandes tradiciones de pensamiento y acción que le dieron sus formas históricas, a la vez alejadas de las que debemos elaborar hoy y sin embargo pertenecientes, en un nivel más general, a la misma familia de reflexión. La idea de Sujeto descendió, a través de mutaciones sucesivas, del cielo de las ideas al campo de lo político y luego a las relaciones sociales de trabajo, antes de aferrarse, como lo hace hoy, a la experiencia vivida. La imagen universalista del Sujeto humano, definido en derecho y por lo tanto separado de toda experiencia particular, Sujeto ni hombre ni mujer, ni amo ni esclavo, fue reemplazada en primer lugar por la idea de su realización a través de la historia, como estado republicano o como déspota ilustrado, luego como clase particular, pero encargada de una misión universalista de liberación. En cada oportunidad, esta apelación al Sujeto fundó un poder absoluto, y cuanto más concreto, cargado de realidades y relaciones sociales se volvía aquél, más totalitario se hacía también ese poder que hablaba en su nombre y penetraba en todas las células de la vida social, como lo mostró Michel Foucault. La historia moderna está constituida por esas dos tendencias opuestas pero complementarias: la emergencia cada vez más fuerte del Sujeto personal y el influjo creciente de un poder moralizador y normalizador. La acción política, cuando habló en nombre del Hombre y sus derechos, se identificó con la fundación de la ciudadanía, pero también con el Terror. La defensa de los derechos de los tra-

bajadores engendró el sueño de una sociedad justa e igualitaria, pero a menudo desembocó en formas de servidumbre política en nombre de la liberación social.

Los dirigentes políticos o sociales, incluidos los intelectuales, se consideraron durante mucho tiempo como los depositarios de valores superiores y sentían que su tarea era defender al pueblo, explotado, alienado, colonizado, sin voz. Ese tiempo ha pasado, tanto para mal como para bien. Para mal, pues cuando se dice que el pueblo toma directamente la palabra, con frecuencia es para justificar una ideología y un poder dominantes; también para bien, ya que los individuos miden la acción de las élites dirigentes con la vara de sus propias demandas, que van mucho más allá de sus intereses materiales e introducen así la idea de Sujeto, de conducta libre en la experiencia personal. Los movimientos sociales invocan entonces, cada vez menos, la creación de una sociedad, de un nuevo orden social, y cada vez más la defensa de la libertad, la seguridad y la dignidad personales.

En todos los movimientos sociales que estudié, puse en evidencia, más allá de lo social, el principio moral sobre el cual se basan. No llevan en ellos la imagen de la sociedad justa, tal como pudo elaborarla una filosofía de la historia, sino una reivindicación de justicia que está más cerca de la Declaración de los Derechos del Hombre que de una constitución o un programa político. La conciencia obrera ya estaba contenida en una exhortación semejante a la libertad y la felicidad, más allá de la crítica historicista o económica del capitalismo como desviación de las fuerzas productivas hacia el beneficio privado. Un movimiento social es siempre una protesta moral; se coloca por encima de la sociedad para juzgarla o transformarla, y no en el centro para manejarla y orientarla en el sentido que exigen la Razón o la Historia. Es por eso que insistí constantemente sobre la contradicción que se observa en todos los movimientos sociales entre un principio de impugnación y un discurso interpretativo. El movimiento obrero, en particular, en su orientación central, la de la conciencia obrera, se opuso al discurso socialista que lo interpretaba y al cual, sin embargo, se sometió las más de las veces; del mismo modo que los estudiantes de Berkeley o Nanterre se oponían a los discursos revolucionarios u obreristas a los cuales, no obstante, muchos de ellos se unieron, pese a la oposición, en Nanterre, de Daniel Cohn-Bendit, que siempre se mantuvo ajeno a esos discursos hiperleninistas. De manera análoga, hemos visto cómo la reivindicación de las mujeres se ajustaba a un discurso igualitario de tipo republicano o a uno revolucionario de tipo socialista, ajenos en ambos casos a la inspiración de un movimiento que sólo alcanzó toda su amplitud en el conjunto de la población cuando se liberó de sus justificaciones modernistas y revolucionarias.

De las declaraciones de los Derechos del Hombre norteamericana y francesa de fines del siglo XVIII hasta nuestros días, esta separación de los programas

políticos y los movimientos sociales no dejó de fortalecerse a medida que las fuerzas políticas se hacían más gestionarias y se preocupaban más por las coacciones económicas, y los movimientos sociales impregnaban más profundamente la cultura y la personalidad.

Pero una vez subrayado que el Sujeto no es portador de un modelo ideal de sociedad, también hay que reencontrar al Sujeto personal en el Sujeto histórico, e incluso religioso, que están en el centro de las visiones de la sociedad y el mundo. Los hechos religiosos se analizaron sobre todo como instrumentos de integración comunitaria y transmisión de una tradición cuyo origen constituye un mito fundador de esa comunidad; se presentan entonces como la sacralización de lo social. Nadie piensa en desechar esa interpretación propiamente sociológica, pero no hay que dejarle el monopolio de la comprensión de los hechos religiosos. Se debe aclarar otro aspecto de las conductas religiosas, el que invoca, al margen de la sociedad y a menudo contra ella, un principio de sentido, una voluntad divina que recompensa o castiga a la sociedad y los individuos y, más allá, la pureza de las intenciones y las costumbres. Si Max Weber habló del pasaje del ascetismo fuera del mundo al ascetismo en el mundo, si este último está claramente asociado a la constitución del Sujeto moderno, ¿no hay que ver en todas las formas de ascetismo (y también en el desapego contemplativo y místico) un llamamiento a un Sujeto que aún no está humanizado y que pese a ello no se confunde con la comunidad?

El mismo rumbo puede aplicarse a los movimientos sociales que contienen en sí lo que llamé un Sujeto histórico. Puesto que si algunos de ellos se refieren a la imagen de una sociedad ideal o históricamente necesaria, muchos apelan a la libertad y la justicia y, sobre todo, a la igualdad. La invocación de Dios, la Razón o la Historia puede conducir a la sacralización de la sociedad; también puede desacralizarla, criticarla y exhortar a adecuarla a unos principios que no se reducen a reglas de organización de la vida social.

El lugar central dado a la idea de Sujeto debe llevar, más que a destacar la particularidad de la situación contemporánea, a buscar sus figuras diferentes o sucesivas en todos los tipos de sociedad que tienen determinado nivel de historicidad, de capacidad de producirse y transformarse a sí mismas. En todas esas sociedades, el Sujeto presenta dos caras opuestas. En la sociedad protomoderna, se encarnó en el Estado-nación al que sacralizó, pero también en los derechos del hombre que limitan el poder social. En la sociedad industrial, sacraliza una vez más el orden social al concebir la sociedad socialista perfecta, pero se deja oír en el llamado del movimiento obrero a la liberación de los trabajadores y a la justicia. En cada etapa, en cada tipo de sociedad, el Sujeto se aliena en el mito del orden sacralizado, al mismo tiempo que es principio de rebelión y ruptura del orden establecido por un poder.

Lo cual conduce a concebir la modernidad de una manera opuesta a la que se impuso con tanta frecuencia. Lejos de ser el triunfo de la racionalidad instrumental y las elecciones racionales, atribuye una importancia cada vez más grande y más directa a la idea de Sujeto, que se convierte en el único vínculo posible entre la racionalización económica o administrativa y la conciencia moral. Durante mucho tiempo la filosofía moral y jurídica estableció un vínculo entre esos dos aspectos de la modernidad. Es este vínculo social el que hoy resulta muy débil para mantener unidos una economía globalizada y unos actores obsesionados por su identidad social y sobre todo cultural. Se impone entonces la idea de Sujeto, tal como acaba de definirse. Cuanto más moderna es una sociedad, más puede aparecer en el nivel de los actores mismos y ya no de las instituciones o los principios universalistas, un esfuerzo de reconstrucción, de rearticulación que impide que el campo social y político se fragmente completamente y desaparezca. Aunque tantas veces se quiso definir la sociedad moderna como fundada y legitimada por sí misma y por la racionalidad de su organización, me parece que el rasgo más notable de la modernidad es el debilitamiento del campo social. En una comunidad, la pertenencia social incluye a la vez el uso de técnicas y el recurso a una representación del Sujeto; pero uno y otro afirman su independencia a medida que progresa la modernidad, hasta el punto en que la pertenencia social y el sistema de normas y valores que le da su fuerza integradora se debilitan y desaparecen, por lo que quedan frente a frente únicamente la instrumentalidad y la identidad. La sociedad no sólo no se convirtió en un sistema todopoderoso, sino que es impotente para producirse y reproducirse: de hecho, depende de la capacidad del Sujeto de superar la descomposición de lo social.

Nos resistimos a esas ideas porque seguimos influidos por una representación de la sociedad que hace de ella un conjunto coherente, cuyas partes son todas interdependientes y que es su propia finalidad. Esta representación asumió dos formas principales: una hizo hincapié en las condiciones de la integración de la sociedad o de su adaptación al cambio; la otra vio en la organización social la puesta en escena de un poder y una dominación. Al contrario, hay que reconocer en las sociedades modernas la separación del sistema social autocontrolado y los modelos culturales que constituyen la historicidad de la sociedad. Esos modelos no son el reflejo de la sociedad; tampoco sirven para fortalecer un poder social; deben comprenderse como formas de aparición —es decir, también de secularización— del Sujeto. Manifiestan por lo tanto su separación creciente con respecto a la organización social y sus mecanismos de reproducción. Es así como, en el siglo *(vi)*, la Reforma siguió caminos alejados de los del Renacimiento y, más adelante, el individualismo moral de la burguesía se opuso al espíritu del capitalismo. Al leer a Jacques Le Goff descubrimos que San Luis, que da su forma más coherente a un modelo religioso, feudal y monárquico de sociedad, conocía otra forma de piedad que la que se or-

ganiza alrededor de los sacramentos, los ritos, las plegarias y también la cruzada, una piedad interiorizada, piedad de la conciencia, como dice Le Goff. ¿No es posible ver en esa interiorización de la fe, en esa moralización de la religión, la construcción de un modelo de moralidad que, por su carácter extremo y su mismo arcaísmo, se aleja de lo que exigían la función real y el control por la Iglesia? De modo que también aquí, como en el momento de la Reforma pero de manera más limitada y enteramente controlada, se amplía la distancia entre el "hombre interior" y la gestión del mundo natural que caracteriza a la modernidad.

Esta separación de la cultura y la sociedad se aceleró desde hace un siglo, luego de entrar en crisis la idea de que el sistema y el actor se corresponden. Es por eso que hoy las categorías morales superan en importancia a las categorías sociales, porque son las únicas que permiten volver a articular orientaciones culturales que se desprenden de las coacciones comunitarias y actividades de producción que no se reducen a empleos que permiten tener acceso al consumo masivo. Esa inversión se aceleró debido al poder cada vez más grande de que disponen nuestras sociedades para transformarse o destruirse. Nos resulta tan fácil poner en peligro nuestra supervivencia colectiva, que ya no podemos creer en la omnipotencia de los modelos racionalizadores, como lo hicimos desde el siglo xvi al siglo xx. La imagen que la sociología "clásica" da de la vida social nos parece singularmente alejada de la realidad observable y de la conciencia *de* los actores. ¿Dónde hay sistemas de valores que se transforman en normas sociales y éstas en formas de autoridad, estatus y roles? ¿Quién, al margen de algunos ideólogos, cree en la unificación progresiva de un mundo convertido íntegramente en un mercado? Quienes observan la realidad social buscan, al contrario, un difícil pasaje entre los dos océanos que se reparten la mayoría del mundo, el de las identidades comunitarias y el de la economía globalizada; por lo demás, ¿qué otro pasaje puede descubrirse al margen de la exigencia de cada individuo de ser un actor de su propia historia, un ser en busca de la felicidad y un ciudadano que procura, tanto para los otros como para su propia libertad, la protección de la ley?

UN SUJETO SIN CONCIENCIA

La idea de Sujeto estuvo durante mucho tiempo estrechamente ligada a la de un principio superior de inteligibilidad y de orden, y fue al referirse a esas concepciones religiosas, filosóficas y políticas del Sujeto que tantos pensadores, desde hace un siglo, reclamaron la muerte de éste. Mi punto de partida es el mismo, pero de la desaparición de las filosofías del Sujeto veo nacer la idea del

Sujeto personal. Esta idea sólo pudo formarse cuando se derrumbaron todas las concepciones de un orden del mundo. Los sistemas de pensamiento que sometieron al actor social a las leyes de la naturaleza, un mensaje divino o un proyecto político impidieron separar la voluntad personal de libertad de las fuerzas que luchan en favor del retorno al orden de las cosas y contra lo que condenan como desviaciones colectivas o personales. Es la modernidad realizada, es decir, la ruina de todos los sistemas de orden, la que permite al Sujeto encontrar en sí mismo su legitimidad, y le impide ponerse al servicio de una ley que sea superior a él.

El Sujeto así liberado debe buscar figuras de sí mismo en los sistemas en que están encerradas y a los que, sin embargo, nunca se integran por completo; pero, más aún, debe afirmar su libertad y reconocer que él mismo no es un principio de orden religioso, político o social, sino únicamente la afirmación de su propia libertad contra los órdenes sociales que, por su parte, lo amenazan y se vuelven cada vez más apremiantes, manipuladores o represivos.

El Sujeto procura liberarse de esas coacciones y esas amenazas, de las incitaciones del mercado o las órdenes de las comunidades. Se define por esta doble lucha, librada con la ayuda de su trabajo y su cultura. Su objetivo es su propia libertad; trata de extender el espacio que libera desechando esos determinantes exteriores, pero ese espacio no es el de los santos y los sabios, La conciencia que tiene de sí mismo lo ayuda a desprenderse de las influencias sufridas; no le revela un código fundamental de valores y normas. El Sujeto no tiene otro contenido que la improvisación con que trata de combinar su trabajo, es decir su participación en el universo de las técnicas y los mercados, con su cultura, como fuerza que constituye su identidad al dar un sentido a su experiencia.

Si se transforma en conciencia de sí, no ve más que las imágenes de sí mismo que le transmiten los otros y las opiniones y los gustos que corresponden a su posición en la organización social y las relaciones de poder y autoridad. El Sujeto, en cualquier sociedad y cultura, es una fuerza de liberación. Su definición sólo puede ser negativa y adquiere un contenido únicamente a través del reconocimiento del Otro como Sujeto y la adhesión a unas reglas jurídicas y políticas de respeto por sí mismo y por el otro como Sujetos. El Sujeto no puede existir más que al apartarse de su propia conciencia, así como de las fuerzas que percibe como exteriores pero que, en realidad, lo penetran por completo. Es un testigo de la libertad y no un moralista, y menos aún un moralizador y defensor de las normas y los valores dominantes.

Es por eso que, una vez más, reconozco en el *disidente* la figura más ejemplar del Sujeto. Puesto que da testimonio, incluso sin esperanzas de ser escuchado, contra los poderes que lo privan de su libertad. El Sujeto es palabra, y su testimonio es público, aun cuando nadie pueda escucharlo o verlo, Nuestra historia cultural rebosa de esos llamamientos a una exigencia que está por en-

cima de la ley: el sacrificio de Antígona, el Sermón de la Montaña, la Declaración de los Derechos del Hombre o la acción de los resistentes y disidentes que combatieron contra regímenes inhumanos.

Nada impide concebir individuos poseedores de una fuerte subjetivación y llevados por ella a acciones sublimes, pero enredados en una falsa conciencia de sí mismos. Si empleo la palabra "sublime", es a causa del uso que se hizo de ella al comienzo de la industrialización, bien analizado por Alain Cottereau: los obreros reconocidos como sublimes eran a la vez militantes revolucionarios y grandes bebedores o delincuentes. Esta mezcla, tan frecuente y cargada de sentido, tanto en los relatos religiosos como en los movimientos sociales y el imaginario popular, es importante, en efecto, porque nos recuerda que también la subjetivación es una desviación con respecto a las conductas funcionales que exige el orden social.

La subjetivación no sería una fuerza tan poderosa de transformación e impugnación social si no se planteara como ruptura con los mecanismos de reproducción cultural y control social. Es por eso que el Sujeto siempre está de algún modo fuera de sí, o más bien es por eso que cada uno de nosotros es excepcional, único, en la medida en que lleva al Sujeto en sí.

En las sociedades liberales cuya regulación se efectúa en gran medida por el mercado, y por lo tanto al menos en parte por la demanda, la subjetivación puede desarrollarse sin toparse de inmediato con obstáculos infranqueables. Pero el riesgo principal para ella es entonces la reducción del Yo gramatical [*Je*] al Yo [*Moi*], a un cierto bienestar psicológico, a la ilusión de que la vida privada puede cultivarse y preservarse de las crisis de la vida pública. Esta moralidad del trabajo, la honestidad y el deber no es en modo alguno despreciable, pero tiene una fragilidad desoladora: los tabiques que la protegen serán destruidos por la primera tempestad que agite la vida pública. La subjetivación, al contrario, sólo crece sólidamente en los lugares en que reinan los trastornos, el sufrimiento y la esperanza. Lo que denomino Sujeto no tiene casi nada en común con lo que se llama vida interior, porque está abierto, expuesto a las presiones, las seducciones y las amenazas de los sistemas, que procuran destruir a quienes les oponen su libertad y su individuación. El Sujeto está expuesto a todos los peligros; no podría sobrevivir de otra manera.

Su debilidad es lo que lo opone más claramente a las figuras de sí mismo que estaban a la vez protegidas y alienadas en un garante metasocial del orden social, Dios, la razón o la historia. Esas figuras dominaban la historia y animaban a héroes carismáticos. Desaparecieron de un mundo definido por su historicidad. Allí donde la acción humana parece más poderosa, en las sociedades hiperindustriales, el Sujeto se manifiesta más débil, desbordado, aplastado por el instrumentalismo y el comunitarismo, pero también allí es, por primera vez, el principio directo de su acción.

LA DEFENSA DEL SUJETO

Parece estrecho el espacio entre las conciencias morales, que someten al individuo a unos deberes, y la conciencia política, que conduce al sacrificio por una causa colectiva o trascendente. ¿Cómo escapar a esos dos órdenes de deberes sin abandonarse a un individualismo puro, que es invadido cada vez más por las incitaciones del consumo masivo o, a la inversa, transportado por las pulsiones impersonales del deseo?

Hay que volver aquí a nuestro punto de partida. El individuo de las sociedades hipermodernas está constantemente sometido a unas fuerzas centrífugas, el mercado por un lado, la comunidad por el otro. La oposición de éstas conduce con frecuencia al desgarramiento del individuo y su conversión en un consumidor o un creyente. El Sujeto se manifiesta en primer lugar y ante todo por la resistencia a ese desgarramiento, por el deseo de individualidad, es decir de reconocimiento de sí en cada conducta y relación social. En varias regiones de América Latina, por ejemplo, hay grupos étnicos que luchan por su supervivencia económica y el reconocimiento de su cultura. A veces proclaman su voluntad de defensa comunitaria; más a menudo, se disuelven en los estratos inferiores de la sociedad urbana para encontrar un empleo, recursos y posibilidades de educación para sus hijos. Pero se encuentran también casos de grupos que procuran combinar la defensa de su identidad cultural con una mejor participación en el sistema económico y político. En ese momento, se vuelven capaces de una acción colectiva e incluso de formar un movimiento social. Buscan conscientemente una respuesta a la pregunta que planteé de una forma general: ¿cómo combinar cultura y economía? Esto supone la apertura de la comunidad y la reconstrucción, más allá de un mercado, de un sistema de producción, de un sistema de acción histórica. Pero esa apertura y reconstrucción, esa superación de la comunidad por la cultura y del mercado por el trabajo, suponen la intervención de una acción colectiva. No hay construcción posible del Sujeto al margen de la referencia a dicha acción colectiva. *Es por eso que el punto central de mi reflexión es aquel en que la idea de Sujeto se liga con la de movimiento social.*

Esta idea contiene dos afirmaciones. La primera es que el Sujeto es voluntad, resistencia y lucha, y no experiencia inmediata de sí. La segunda es que no hay movimiento social posible al margen de la voluntad de liberación del Sujeto. Una acción colectiva que se define como agente de progreso histórico, de defensa de una comunidad o una creencia, o aun como simple fuerza de destrucción de barreras y costumbres tradicionales no puede convertirse en un

movimiento social y pronto pasa a ser un agente de opresión al servicio de un poder. El Sujeto no es una reflexión del individuo sobre sí mismo, la imagen ideal de sí que dibuja en la intimidad, en los recovecos ocultos de su existencia social; es una acción, un trabajo. Es por eso que nunca coincide con la experiencia individual. ¿Podría hablarse de voluntad de individuación si la conciencia reflexiva bastara para asegurar la existencia y la libertad del individuo? La idea de Sujeto está lejos de la libertad escéptica de Montaigne; se acerca más a los desgarramientos de Pascal; y está presente, sobre todo, en cualquier lugar en que se manifieste una acción colectiva de construcción de un espacio, a la vez social, político y moral, de producción de la experiencia individual y colectiva.

La idea misma de Sujeto indica con claridad la prioridad atribuida en estos análisis al individuo, no abstraído de sus pertenencias, sus situaciones y las influencias que sufre, sino definido como actor, capaz de modificar su medio. El actor-Sujeto debe tener la última palabra contra todas las formas de garante metasocial del orden social.

El actor social es igualmente portador del Sujeto en sus relaciones interpersonales, las relaciones sociales, las instituciones políticas, las formas de acción colectiva. Pero para descubrirlo no hay que partir ni de las instituciones ni de la comunicación interpersonal, sino de la experiencia vivida del Sujeto. Hay que dejar de definirlo de una vez por todas por la presencia, en el individuo, de un principio universal, lo Verdadero, lo Bello, el Bien, hacia el cual aquél procura elevarse. El Sujeto no es otra cosa que la resistencia, la voluntad y la felicidad del individuo que defiende y afirma su individualidad contra las leyes del mercado y las de la comunidad. Es abajo y ya no arriba, en la individuación y ya no en la identificación, donde actúa y se manifiesta el Sujeto.

La moral que heredamos de las formas anteriores de la sociedad moderna era a la vez personal y social. Como lo señala Zygmunt Bauman, descansaba sobre principios universales y fundamentos sólidos porque definía las reglas a seguir para cumplir adecuadamente los deberes sociales. Al contrario, nuestra ética tiende a disociarse de los roles sociales, y en particular a hacernos ambivalentes con respecto a elecciones socialmente definidas, a ser menos racionalistas, con frecuencia incluso a estar presos de contradicciones insuperables y también a desconfiar de los preceptos universalistas. Aunque la palabra ética haya designado reglas prácticas de vida derivadas de principios morales, está hoy más apartada de los marcos sociales que las ideas y los preceptos morales. La ética es vivida como una invocación del Sujeto a sí mismo. Lo que queremos decir cuando hablamos de la orientación ética hacia los otros es que buscamos el Sujeto en ellos así como lo buscamos en nosotros, y por consiguiente que el campo central de la ética no es la interacción con otros sino la relación con nosotros mismos, y es ésta la que gobierna más directamente la que enta-

biamos con los demás. Lo que se ve con la mayor nitidez en las relaciones más interpersonales y más íntimas. El nosotros, la referencia al grupo o a la institución, cede terreno frente a la relación que tenemos con nosotros mismos a través de nuestra relación con los otros, y en primer lugar la felicidad, el placer o la tristeza que experimentamos en ella.

Esta orientación práctica de la ética, que implica un retroceso de la moral social y de las normas de socialización, continúa la obra de todos los pensadores que afirmaron la existencia de un principio de humanidad más allá de las diferencias sociales y culturales. Del monoteísmo a las declaraciones de los derechos del hombre y el humanitarismo contemporáneo, es el mismo movimiento de separación del ser social o biológico y el Sujeto el que nos da el derecho y el deber de resistir a la opresión y la intolerancia. No hay nada en común entre lo que verdaderamente debe llamarse humanismo y la invocación de conjuntos naturales transformados en principios voluntaristas de acción, como la nación, la raza, el proletariado o las naciones colonizadas, a los que la explotación sufrida transformaría en figuras de la condición humana.

Esta separación absoluta sólo puede mantenerse si la apelación a una conciencia universalista está libre de toda tentación de fundar la sociedad sobre la razón, una sociedad transparente o científica que, de hecho, engendraría otro tipo de dominación o despotismo que el que se funda sobre la superioridad de una raza o una clase. Es por eso que, desde Bartolomé de Las Casas, la proclamación de la unidad de la humanidad se asoció constantemente al reconocimiento del pluralismo cultural y hasta del derecho a la diferencia cultural. Como si el monoteísmo más exigente no pudiera funcionar sin cierto politeísmo para evitar que Dios fuera confundido con un pueblo, una iglesia o unas costumbres. Lo que llamo Sujeto no puede existir si no es afirmación de la libertad de un ser situado en unas relaciones sociales, unas relaciones de dominación, un entorno cultural y técnico.

Quienes proclamaron la muerte del Sujeto en el peor momento, como lo recuerda Alain Finkielkraut, al día siguiente de las masacres y los exterminios perpetrados por los regímenes totalitarios, no hacían mal en combatir la ingenua identificación de la libertad con la propiedad y del universalismo con la colonización; pero cometían una gruesa equivocación al rechazar a la vez la presencia del Sujeto y el reconocimiento de la diversidad social y cultural. Daban muerte a un humanismo abstracto del que no podían emanciparse; se mostraban tan incapaces de denunciar los totalitarismos como de comprender el gran trabajo de conciliación del humanismo y la diversidad cultural va emprendido por Montaigne, al mismo tiempo que algunos teólogos españoles. Dejemos de librar falsos combates, tanto más exaltados por el hecho de que el adversario, además, es inventado y está privado de fuerzas reales, para consagrarnos a la lucha indispensable y ardua, ésta sí, contra la dominación del mercado y el neocomunitarismo. El combate sólo puede librarse en

nombre de un Sujeto que sea a la vez conciencia universalista de libertad y voluntad de existencia, experiencia y memoria vividas en un trayecto de vida particular.

EL YO (*JE*) Y EL OTRO

El Sujeto está centrado en el individuo, y en su formación es esencial la voluntad de autonomía y apartamiento. En su naturaleza profunda, por lo tanto, es muy diferente de un actor social, pues éste interviene cuando se intentan abordar las relaciones sociales que entabla el Sujeto, en una relación con otro actor social. Aquí aparece claramente la dificultad, porque una relación social supone la definición de roles, estatus, formas de organización y autoridad, y por lo tanto normas. Así como en una perspectiva puramente liberal es fácil hacer hincapié sobre la libertad del Sujeto y definir las condiciones institucionales que protegen esa libertad, formular una declaración de los derechos de la persona humana y el Sujeto, es difícil definir unas relaciones sociales sin desplazar, según parece, el centro del análisis del actor hacia el sistema, y en consecuencia entrar en contradicción con toda la reflexión emprendida hasta aquí.

Esta contradicción es real, y resulta imposible, en efecto, combinar un llamado a la libertad del Sujeto y una moral del deber o un análisis funcionalista de la sociedad. Pero sólo sería insuperable si el Sujeto hubiera sido definido como una apelación al deseo contra la racionalización, al consumo contra la producción o a la identidad contra la participación. Ahora bien, una ruptura tan completa, que conduce o bien a un hedonismo extremo, o bien al multiculturalismo radical, impide responder a la pregunta que plantea este libro: ¿cómo vivir juntos? ¿Cómo combinar la libertad o la identidad con la participación en la vida social? La noción de Sujeto se introdujo no para defender el mundo vivido contra la acción estratégica, sino para luchar contra la degradación de la vida social como mercado y, paralelamente, contra el reemplazo del mundo vivido por una comunidad cerrada sobre sí misma. El Sujeto se niega a reducir la organización social al mercado y la identidad a la comunidad. Construyó la idea de Sujeto, que a su vez hace posible la de actor social, porque es imposible aceptar la disociación completa del mercado y las comunidades.

Pero hay que definir más concretamente las relaciones sociales que entabla el Sujeto. Éste no puede entrar en relación más que con otro Sujeto, animado, como él, por una voluntad de doble apartamiento y de construcción de sí. El actor entabla una relación con otro actor, no como si lo hiciera con un ser semejante o, al contrario, radicalmente diferente, sino con aquel que ha-

ce los mismos esfuerzos que él para asociar su participación a un mundo instrumentalizado con su experiencia personal y colectiva. Esta relación con el otro está hecha de simpatía, incluso de empatía y de comprensión de ese otro que es parcialmente diferente y está parcialmente comprometido en el mismo mundo instrumental. No hay aquí ni pertenencia común ni descubrimiento de lo enteramente diferente, como fue el caso en el momento del descubrimiento de América. Se han desdibujado las fronteras entre lo mismo y lo diferente, la civilización y el salvajismo, el aquí y el otra parte. Puesto que el Sujeto siempre es en parte ajeno a la situación en que se encuentra, dado que se lo define no sólo por pertenencias sino, de igual modo, por resistencias y distancias.

Las relaciones entre Sujetos, por lo tanto, no son relaciones sociales corrientes: se basan en un principio de relación que no es la pertenencia a la misma cultura y la misma sociedad, sino el esfuerzo común por constituirse como Sujetos. Sin este reconocimiento del otro, el paso del Sujeto al actor social sería imposible, pero esta comprensión del otro instaura también una relación que no es del mismo orden que las profesionales o económicas y que difiere, además, de la relación de pertenencia a la misma comunidad cultural. Lo que así se forma es una contrasociedad, la semilla de una sociedad política que ya no será una comunidad de ciudadanos sino una asociación voluntaria de actores sociales resistentes a todas las lógicas impersonales del poder. Es una relación de amistad que respeta la distancia al mismo tiempo que genera la comunicación, no implica la connivencia que supone la pertenencia sino que exige respeto, y consiste en considerar al otro como igual a uno mismo, sin inscribirse en un conjunto englobador de uno y otro.

Tratamos de reconocer al Otro como portador de universalidad cuando nosotros mismos nos considerábamos volcados hacia lo universal. Ahora bien, ese universo de las Luces, heredero por su parte del universo religioso, se corrompió, y hoy es imposible fundar la comunicación con el Otro sobre los principios de la modernidad triunfante. La modernidad por sí misma y, más brutalmente aún, la reciente desmodernización, han hecho que la idea de civilización ya no tenga vigencia.

DEL SUJETO AL ACTOR

El deseo de ser Sujeto puede transformarse en capacidad de ser un actor social a partir del sufrimiento del individuo desgarrado y de la relación entre sujetos. El Sujeto ya no se forma, como ocurría en el modelo clásico, al asumir roles sociales y conquistar derechos y medios de participación; se construye imponien-

do a la sociedad instrumentalizada, mercantil y técnica, principios de organización y límites conformes a su deseo de libertad y a su voluntad de crear formas de vida social favorables a la afirmación de sí mismo y al reconocimiento del otro como Sujeto.

De allí la nueva importancia atribuida a la idea de los derechos humanos y nuestro regreso al derecho de resistencia a la opresión, presente tanto en Hobbes y Locke como en Rousseau y opuesto a la de los derechos del ciudadano, que insiste más sobre el deber cívico que sobre la libertad individual.

Las convicciones morales deben imponer límites a los deberes de los ciudadanos. Debe reconocerse el derecho de los objetores de conciencia a no portar armas, pero también el del médico o la enfermera (pero no el del hospital que recibe fondos públicos) a negarse a practicar un aborto, aun cuando se apruebe la ley que lo autoriza. Estoy con el papa Juan Pablo II cuando exhorta a respetar las convicciones religiosas, que la ley no tiene derecho a conculcar. Hay que oponerse a todo intento de hacer del laicismo el principio de la moral social. Pues esto resultaría, en el mejor de los casos, en el conformismo, y en el peor, en la represión. La democracia se asienta a la vez sobre el reconocimiento de los derechos fundamentales que limitan todo poder social y sobre la solidaridad que permite a cada individuo afirmarse como Sujeto social.

En resumen, la identidad del Sujeto sólo puede construirse por la complementariedad de tres fuerzas: el deseo personal de salvaguardar la unidad de la personalidad, desgarrada entre el mundo instrumental y el mundo comunitario; la lucha colectiva y personal contra los poderes que transforman la cultura en comunidad y el trabajo en mercancía; el reconocimiento, interpersonal pero también institucional, del otro como Sujeto. El Sujeto no se construye en la relación inmediata de uno con uno mismo, en la experiencia más individual, el placer personal o el éxito social. No existe más que en el combate con las fuerzas del mercado o las de la comunidad; nunca construye una ciudad ideal o un tipo superior de individuo; rotura y resguarda un claro constantemente invadido. Protege más de lo que participa, se defiende más de lo que profetiza. Es cierto que no puede ser únicamente rechazo y lucha; también es afirmación, felicidad, éxito. Pero no es el arquitecto de un orden ideal; es una fuerza de liberación.

Así, pues, nada está más lejos de la idea de Sujeto que el elogio del individuo libre de toda atadura, que actúa de acuerdo con sus humores, elige sus placeres y hace *zapping* de un programa de televisión a otro. Pero hay que pasar por esta imagen, así como por la otra, complementaria, de la exclusión social y la destrucción de la identidad personal, para librarse de todas las morales sociales, y más aún de las tentaciones comunitarias, y descubrir de qué manera la idea de Sujeto puede inspirar una acción colectiva y orientar las leyes y los sistemas de organización, porque no puede separarse de la de movimiento social.

DE UN LIBRO AL OTRO

La diferencia principal entre la última parte de *Crítica de la modernidad* (1992) y lo que escribo hoy es que ese libro se inscribía en una perspectiva optimista y procuraba enriquecer y equilibrar la noción de modernidad, definiéndola tanto por el individualismo moral como por el progreso de la racionalidad instrumental. Por ende, yo colocaba el tema de la subjetivación en el mismo plano que el de la racionalización. Mantengo ese análisis, pero especifico que, durante la primera etapa de la modernidad, antes del desarrollo de la sociedad industrial, racionalización e individualismo moral sólo pudieron unirse en el marco concreto del Estado nacional republicano y una concepción del ser humano como ciudadano sometido libremente a unas leyes que protegían sus libertades y organizaban la búsqueda racional del interés colectivo.

Racionalización, individualismo moral y comunidad de los ciudadanos son los tres términos cuyo conjunto ha formado la arquitectura de la modernidad y, al mismo tiempo, del pensamiento sociológico clásico. Es el derrumbe de esta concepción republicana de la nación lo que desencadenó la desmodernización, la descomposición del modelo clásico. Desbordada por un lado por la nación-comunidad y por el otro por la internacionalización de los intercambios, la nación de los ciudadanos se debilitó, lo que entrañó la crisis de las mediaciones políticas, incapaces de volver a vincular una economía globalizada y unas comunidades encerradas en sí mismas. A partir de ese derrumbe de la sociedad moderna, las dos fuerzas que el Estado-nación mantenía unidas y hacía compatibles se separaron una de la otra y se degradaron; la sociedad de producción se transformó en sociedad de mercado y la identidad personal se encerró en una identidad comunitaria. La noción de Sujeto se degradó tanto como la de racionalización, al extremo de que el siglo Xx ha estado dominado por ideologías totalitarias que legitimaban su poder absoluto mediante su pretensión de crear un hombre nuevo en una nueva sociedad, como lo analizó con claridad Louis Althusser. Lo que explica que los pensadores de su generación hayan hecho la guerra a la idea de Sujeto que, según ellos, servía de justificación a todas las formas de orden moral. Retomaron así las críticas radicales de Nietzsche contra la moralización.

Mi reflexión presente parte de esa doble degradación, de esa desmodernización que provocó desinstitucionalización y desocialización. Es por eso que introduce la idea de Sujeto en un contexto distinto del de *Crítica de la modernidad*. Coloco al Sujeto entre el universo de la instrumentalidad y el de la identidad, como la única fuerza que puede detener su deriva y su degradación, co-

mo un principio de reconstrucción de la experiencia social. Por ello insisto tanto en apartarme de toda visión personalista del Sujeto a fin de describir un Sujeto *vacío*, sin otro contenido que su esfuerzo de reconstrucción de una unidad entre el trabajo y la cultura, contra las presiones del mercado y las comunidades. De un libro al otro, el Sujeto asumió una figura más dramática; al mismo tiempo, ocupa un lugar más central, dado que ya no se define como uno de los rostros de la modernidad sino como su único defensor, en un universo en plena descomposición y regresión acelerada. La apertura de los mercados, la proletarización brutal, la acción defensiva de las comunidades locales correspondían al primer gran shock liberal sufrido por el mundo moderno, entonces prácticamente reducido a Europa occidental. Un siglo y medio más tarde, vivimos un segundo shock liberal. Pero el Estado nacional democrático perdió fuerza, está roto el vínculo entre la sociedad y la cultura y la proletarización cultural de las masas sometidas a los mensajes difundidos por los medios ya sólo deja frente a frente a mercados triunfantes y comunidades agresivas. El que encontramos hoy en nuestro universo desgarrado por unas guerras transformadas en civiles no es ya el Sujeto triunfante de la Declaración de los Derechos del Hombre, sino un Sujeto que lucha por su supervivencia, única fuerza de resistencia a la ruptura total y definitiva entre el mundo de los mercados y el de las comunidades. Fuerza frágil, a merced tanto de la cultura de masas como del autoritarismo comunitario, y no obstante fuerza a partir de la cual, en todo el mundo, se esbozan tentativas de construcción de la vida personal y social.

LAS DOS CARAS DEL INDIVIDUALISMO

¿Está suficientemente claro que la idea de Sujeto nos aparta deliberadamente del tema demasiado difundido del pasaje de las sabidurías fundadas en la renuncia al mundo, a una moral de la eficacia y la utilidad social? El mundo moderno estaría caracterizado por el hecho de que cada uno se esfuerza por ser un buen ciudadano, buen trabajador y hasta tolerante, en tanto que el mundo antiguo sometía al individuo a su orden natural, al mandato de los dioses o al gobierno humano de los deseos. Louis Dumont (1983, pp. 33-67), al contrario, mostró notablemente el paso del cristianismo primitivo que conserva —en particular con Gelasio— la idea del renunciante, del individualismo fuera del mundo, a la idea de un reino cristiano que se impone en primer lugar con el llamamiento del papa a Pepino y luego con la coronación de Carlomagno en el 800, hasta su triunfo con Calvino. El individualismo tuvo como contrapartida negativa la identificación del individuo con sus obras, y por lo tanto con el orden social. Lo que ya está presente en Calvino, mucho más que en las grandes

obras de Lutero de 1520, pues en el primero el Estado es una institución de santificación (*Heiligungsangstalt*, dice Troeltsch) y lo será más aún en Rousseau y sus sucesores revolucionarios, antes de expandirse en la opinión con la idea de que la modernidad misma se define por el paso del individuo fuera del mundo al individuo en el mundo.

La idea de Sujeto nos arrastra en una dirección diferente. Busca en todas las sociedades un principio de recurso contra el orden. Este orden es natural en sociedades tradicionales como la de la India; es artificial, construido por la acción colectiva, la técnica y la ley, en el mundo moderno. El renunciante indio o de cierto cristianismo no se retira del mundo; encuentra su inspiración en un principio fuera del mundo pero para actuar sobre éste mediante la palabra, la enseñanza, el ejemplo. De la misma manera, la apelación a los derechos del hombre en el mundo moderno no es el repliegue en un universalismo al margen de la vida activa y la organización social; se trata ante todo de un principio constitucional, más allá de las leyes, de construcción de una vida social que no se reduce a la organización instrumental, utilitaria, de la vida colectiva. Más concretamente aún, toda apelación a una figura del Sujeto implica una crítica del orden, la afirmación de que éste tiende a degradarse bajo el efecto de lo que constituye la cara de sombra del individualismo: el deseo (que engendra la pasión) y sobre todo el sometimiento al dinero y el poder.

Ese desprendimiento de las normas sociales pero también de los deseos individuales (en gran medida determinados socialmente) no se efectúa únicamente por la valoración que cada uno hace del intento de llevar una vida individualizada y significativa; no es posible sino por el recurso a la razón contra la tradición, los conformismos y las influencias. De la misma manera, no se efectúa solitariamente sino en la vida social, a través de los conflictos, pero también en la construcción de instituciones justas, es decir, protectoras de este esfuerzo de subjetivación.

Así, más allá del paso de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, que se resume en el triunfo de un orden artificial sobre un orden natural, hallamos en todas las sociedades los mismos elementos fundamentales: la referencia a un orden, la invocación de un Sujeto cuyo ser está más allá del orden social, la crítica del orden que no se resiste al desorden del interés y el deseo, lo que exige la intervención de una figura del Sujeto, único principio de construcción de un orden que no sea ni natural ni artificial, sino moral.

Toda convicción religiosa o moral lleva en sí dos tendencias opuestas. Por un lado, la *sacralización* de lo social que da a los poderes, las instituciones y la organización de la sociedad la fuerza inexpugnable de un principio trascendente, ya se trate de crear una sociedad conforme a una revelación divina o una racional e identificada con el progreso. Por el otro, la apelación a un fundamento no social del orden social, que llamo *divino*, y que asume la forma

de la fe en las culturas religiosas. De manera muy diferente, puede referirse a un ser moral cuyo principio de evaluación de sus propias situaciones y conductas es la capacidad de ponerse a prueba en la unidad y la continuidad de un proyecto de vida. Voluntad de individuación que corresponde a lo que denomino el Sujeto. Me parece que esos dos sentidos del individualismo moral están confundidos en la definición que da Louis Dumont del individuo en las sociedades modernas: "el ser moral independiente, autónomo, y por consiguiente esencialmente no social, que contiene nuestros valores supremos y se encuentra en primer lugar en nuestra ideología moderna del hombre y la sociedad" (ob. cit., p. 35). Alain Renaut hace a Dumont una crítica cuyo punto de partida es el mismo:

Dumont, que sólo concibe el individualismo como lo contrario del holismo, no asiste, luego del hundimiento de los valores tradicionales, más que al triunfo del individuo, y deja completamente de lado la cuestión de sobre qué base sólo resultó posible el individualismo [...]: la valoración del hombre como *Sujeto* [...]. *Entre el holismo y el individualismo, podría situarse el humanismo; entre el todo y el individuo, el Sujeto.* (P. 80; subrayado por el autor.)

Pero Alain Renaut sigue un camino diferente del mío al apoyarse sobre la oposición, que no hace Louis Dumont, entre la independencia y la autonomía del Sujeto, y optar por una concepción rousseauiana de la autonomía, vale decir, la sumisión voluntaria a unas leyes nacidas de la voluntad general. Como me preocupa una sumisión sin remedio a la ley, por lo tanto al poder, defiendo al contrario la independencia del Sujeto, pero de una manera que no me aproxima en modo alguno al individualismo moderno tal como lo define Dumont. Sin embargo, para introducir mi punto de vista me apoyo en este mismo autor, quien, en *Horno Hierarchicus*, da gran importancia a la figura del renunciante, del *sannyasi*, que es una forma de individualismo fuera del mundo. Me parece incluso más importante separar una definición social y una definición no social del individuo que oponer las sociedades holistas antiguas y las individualistas modernas, porque los dos tipos de sociedades tienen dos caras, el individuo atrapado en los roles que le impone la comunidad no es fundamentalmente diferente del que actúa en función de su situación social y de las incitaciones muy eficaces del mercado y, paralelamente, el renunciante de las sociedades holistas está cerca del individuo moderno que invoca unos derechos universales del hombre, y en especial del disidente o el resistente que se opone, a riesgo de su vida, a un orden social que juzga contrario a la dignidad humana.

El orgullo de la modernidad descansó sobre la sacralización del mundo engendrado por la acción humana, y sobre todo por sus creaciones científicas y técnicas, y la idea de modernidad se asoció durante mucho tiempo a ese triun-

fo de la acción humana. Esta concepción resulta cada vez más puesta en tela de juicio, en parte porque el triunfo se convirtió en catástrofe y amenaza para la civilización y la especie humana. Ese trabajo crítico debe completarse con un tratamiento positivo, el recurso a un principio de limitación del poder social e incluso un fundamento no social del orden social. Precisamente es ese principio el que yo llamo Sujeto, cuyas formas proyectadas fuera del mundo, en la trascendencia, se encuentran en las religiones, y al que la modernidad hace cada vez más presente para sí mismo, reflexivo y capaz de intervenir en el conjunto de las prácticas sociales. En última instancia, quienes identificaron la libertad del Sujeto con la del comercio o la abundancia de bienes de consumo disponibles casi no difieren de aquellos que, en el pasado u hoy en día, llaman libertad a la dilución del Sujeto en una comunidad homogénea. Tanto en un caso como en el otro, con el pretexto de defender la libertad y la felicidad individuales, se somete a los miembros de una sociedad a la lógica de un sistema y, a través de ella, a los intereses materiales e ideológicos de quienes lo dominan y dirigen. Todas las invocaciones de la naturaleza, ya sea en la forma estoica o religiosa de aceptación del orden natural del universo o la vida, o en la aparentemente opuesta de una confianza total en las conquistas de la ciencia y las técnicas, entran en conflicto directo con la idea de Sujeto. Ello sucede con la mayor nitidez, en nuestros días, cuando se oponen las leyes de la vida a la voluntad de las mujeres de controlar su función reproductiva, o las leyes de la economía a la experiencia individual y colectiva. La idea de Sujeto está más cerca de una de las vertientes del pensamiento religioso que del utilitarismo, dado que se basa en la negativa a poner en correspondencia el sistema y el actor y reducir a éste a sus roles sociales.

Es posible que a partir de todo esto algunos concluyan que, en lo sucesivo, mi ruptura con la idea de modernidad está consumada, y que adhiero a una concepción moral que ya no cree en la liberación del ser humano por las conquistas de la razón y las técnicas. Rechazo absolutamente esa conclusión. La negativa a identificar la libertad del Sujeto con el progreso técnico y económico, que hago mía, no implica en modo alguno el rechazo completo de toda visión histórica de la condición humana. Visión que mantengo, al contrario, contra toda forma de posmodernismo. Puesto que sostener por un lado que el Sujeto se resiste en todas las situaciones a las normas sociales y decir por el otro que, de las sociedades tradicionales a las modernas, toma conciencia de sí mismo, deja de proyectarse en una figura divina o una comunidad con sus mitos y sus héroes y se afirma cada vez más directamente —es decir, cada vez menos sociológica o cosmológicamente—, son dos afirmaciones complementarias y no opuestas. Es en ese sentido que comparto la definición que da Louis Dumont de nuestras sociedades.

Esta respuesta permite comprender mejor cuál es el rumbo sociológico en su conjunto. Este rumbo analiza las transformaciones del Sujeto y de sus rela-

ciones, a la vez con los sistemas de poder y los deseos individuales, a medida que se incrementa la historicidad de las sociedades, es decir, su capacidad de transformarse.

NI DIOS NI HOMBRE

El pensamiento del Sujeto se define por dos rechazos que revelan también la pertenencia a dos tradiciones opuestas. El primero, el más enfáticamente expresado aquí, se dirige contra la identificación del ser humano con sus obras y sus roles sociales. El triunfo de la racionalización, las técnicas y las estrategias, en que se depositaron las esperanzas de tantos combatientes en marcha hacia su liberación, condujo al sufrimiento de los resistentes, los disidentes, las minorías aplastadas por un orden totalitario, y también al de los individuos reducidos a oscilar entre los estímulos del mercado y cuya libertad se limita a hacer de buen grado lo que está de acuerdo con el interés de los poderosos.

La ciencia ya no debe servir de legitimación al poder, sea éste aristocrático o popular. Y dado que nuestro siglo dejará en la historia una estela de sufrimientos más visible que las zonas de bienestar que a veces lo iluminaron, ¿cómo no habría de terminar con el acercamiento entre el análisis sociológico y el pensamiento religioso (que siempre es una meditación sobre el sufrimiento)? El pensamiento del Sujeto recupera la distancia a la vivencia, la conciencia, las pertenencias sociales que enseñan tanto Buda como los Evangelios. Cosa que representa con claridad el carro búdico, a la vez símbolo de la vida física y la vida psíquica, que se pierde si es conducido por los caballos, por los sentidos, pero llega a su meta si es dirigido por el Espíritu o el Sí mismo real (*átman*). Este rumbo religioso extremo, que volvemos a hallar en las exhortaciones cristianas a la ruptura de los lazos materiales y morales: "quien quiera seguirme, que se niegue a sí mismo" (Juan, XIII, 36) o "vivo, mas no yo sino Cristo en mí" (Pablo, Gálatas, ti, 20), hace también evidente la naturaleza del segundo rechazo que impone la idea de Sujeto. Puesto que el yo religioso, fuera del mundo, es eternidad, en tanto que el Sujeto está en el mundo. Entra en él en primer lugar como razón, a la vez principio de su orden e intención, hasta que se completa el desgarramiento entre esos dos universos, el del mundo exterior del que en lo sucesivo puede apoderarse la ciencia, y el de la conciencia que se alejará cada vez más del mundo racionalizado e instrumentalizado.

La idea de Sujeto es antirreligiosa, en el sentido de que opone al esplendor del ser su propia "levedad" que le permite, no ya caminar sobre las aguas, como Buda o Jesús, sino no ser aplastado por el poder de los mercados o las comunidades. El Ser más allá de la conciencia es sustituido por una conciencia,

una reflexividad, herederas del *cogito* cartesiano, pero ligadas en lo sucesivo a la acción y el esfuerzo constante para encontrar al actor en medio de sus obras y su propia alienación.

Así, pues, el Sujeto es tanto posreligioso como antirreligioso, del mismo modo que es tanto racionalista como antirracionalizador. Rechaza la religión porque pertenece a la modernidad, al universo de la acción; pero también rechaza vigorosamente toda forma de positivismo, ya sea en el pensamiento social o en el derecho, en nombre de la distancia infranqueable entre la utilidad y el valor. No está a medio camino entre el pensamiento religioso y el progresismo utilitarista o positivista; tampoco es ambivalente: no ama y rechaza a la vez el progreso y la visión religiosa. Se centra sobre sí mismo, lo que exige cierta combinación de los dos universos en los que está ubicado, pero también y sobre todo una lucha activa contra uno y otro. El Sujeto no es ni el Ser eterno ni la Humanidad liberada por el progreso; no es ni Dios ni Hombre.

III. LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

EL CONFLICTO CENTRAL

EN TANTO QUE la mayor parte de las ideologías políticas afirman que sólo la acción política puede atribuir alcance general a unas reivindicaciones siempre particulares, la idea de movimiento social procura demostrar la existencia, en el núcleo de cada tipo societal, de un conflicto central. Antaño, éste opuso a la nación y el príncipe, luego a los trabajadores y los patrones. ¿Existe en la actualidad un conflicto semejante?

Muchos dan una respuesta negativa a esta pregunta, y se vuelcan al estudio de reivindicaciones particulares y crisis políticas. Yo defendiendo la idea contraria; sí, en nuestra sociedad posindustrial, programada, informacional o de cualquier otro nombre que quiera dársele, existe un conflicto central, y más precisamente un actor central que lucha por una apuesta de importancia central. El título de este libro indica la naturaleza de la apuesta: ¿podremos vivir juntos o, al contrario, nos dejaremos encerrar en nuestras diferencias y reducir al rango de consumidores pasivos de la cultura de masas producida por una economía globalizada? En otros términos, ¿seremos Sujetos o nos desgarraremos, como tiende a sucederle al conjunto de la vida social, entre el universo de la instrumentalidad y el de la identidad? El conflicto central de nuestra sociedad es, según mi análisis, el que libra un Sujeto en lucha, por un lado, contra el triunfo del mercado y las técnicas y, por el otro, contra unos poderes comunitarios autoritarios. Ese conflicto cultural me parece tan central hoy en día como lo fueron el conflicto económico de la sociedad industrial y el conflicto político que dominó los primeros siglos de nuestra modernidad.

Antes de explicitar y discutir esta afirmación, se impone una palabra de advertencia. Si se denomina movimiento social a cualquier tipo de acción colectiva, no es necesario y ni siquiera posible elaborar una teoría al respecto. Del mismo modo que la medicina no puede hacer una teoría de las erupciones o la fiebre como tipo general de enfermedad, dado que estos síntomas son producidos por patologías muy diversas. Quienes creen dar pruebas de su capacidad de análisis al llamar movimiento social a cualquier trastorno de la organización social hablan para no decir nada. La noción de movimiento social sólo es útil si permite poner en evidencia la existencia de un tipo muy específico de acción

colectiva, aquel por el cual una categoría social, siempre particular, pone en cuestión una forma de dominación social, a la vez particular y general, e invoca contra ella valores, orientaciones generales de la sociedad que comparte con su adversario para privarlo de tal modo de legitimidad. Es posible invertir la fórmula y reconocer también la existencia de movimientos producidos por categorías dirigentes y orientados contra categorías populares consideradas como obstáculos a la integración social o el progreso económico. Pero en los dos casos el movimiento social es mucho más que un grupo de interés o un instrumento de presión política; pone en cuestión el modo de utilización social de recursos y modelos culturales. Para evitar toda confusión entre ese tipo de acción colectiva y los demás, a los cuales muchos dan con demasiada ligereza el nombre de movimiento social, hablaré aquí de "movimientos societales" para indicar claramente que cuestionan orientaciones generales de la sociedad.

¿Corresponde esta definición a unas realidades contemporáneas? ¿Existen movimientos societales en sociedades como las nuestras?

Cuando leemos que nuestra sociedad sufre cambios constantes o que la economía está separada de la vida social y los actores sociales se repliegan en su vida privada o una comunidad, parece que descartamos la idea misma de un conflicto y por ende de un movimiento social centrales. ¿No exige esa idea una sociedad en la cual la economía esté fuertemente asociada a unas relaciones sociales y formas de poder político? ¿No designa unos conflictos estructurales, cuando hoy hablamos más bien de desigualdades de oportunidades frente al cambio, y hasta de exclusión? ¿Y esta última palabra no se opone a la de explotación, como la de globalización a la de clase dirigente? En una palabra, ¿la idea de movimiento social no está asociada a la de sociedad de producción y de clases, incluso de órdenes o estados —en el sentido en que se hablaba de Tercer Estado—, siendo así que tenemos conciencia de vivir hoy en un mercado mundializado más que en una sociedad industrial o preindustrial?

Estas objeciones se nos ocurren con tanta naturalidad que en primer lugar hay que preguntarse sobre la manera en que conflictos y movimientos sociales pueden encontrar cabida en la representación que damos de nuestra sociedad, que parece dominada por la yuxtaposición de la economía y las culturas y por la ausencia de esas mediaciones políticas y sistemas sociales en el centro de los cuales se producían justamente los movimientos sociales. Quienes identifican a éstos con una lucha de clases asociada a la conciencia nacional y el optimismo histórico, tal como la conoció y construyó la ideología revolucionaria de la época industrial, corren el riesgo de no encontrar aquí, aplicada a la sociedad actual, su concepción de los movimientos sociales, que respondió, en efecto, a una situación histórica bien diferente. En este capítulo, esto nos llevará a pasar constantemente de un análisis de los actores y los conflictos actuales a una reflexión más general sobre la naturaleza de los movimientos sociales.

Lo que justifica que hable aquí de movimientos sociales es que mi análisis parte de la disociación del universo económico y el universo cultural, ruptura que entraña la degradación tanto de uno como del otro y amenaza la unidad de la personalidad individual. Así trastornado, el actor procura salvaguardar o reconstruir su capacidad de acción, la unidad de su experiencia. El conflicto, por lo tanto, está presente por doquier en este análisis. El Sujeto sólo se constituye por su lucha, por un lado contra la lógica de los mercados, por el otro contra la del poder comunitario.

Pero esta rápida evocación muestra también las diferencias principales que oponen esta concepción a las que se vincularon a los movimientos sociales de los períodos anteriores.

La primera —la más visible— es que los pares de oposiciones antiguos (el rey-la nación, la burguesía-el pueblo, los capitalistas-los trabajadores) son reemplazados aquí por la imagen de un Sujeto que libra una doble lucha, porque el hecho central es la disociación de lo económico y lo cultural. Esta diferencia encubre otra, más importante. El actor popular fue concebido en el pasado como portador de una lógica positiva, situado en el movimiento de la historia, porque era comunidad, trabajo, energía o pueblo contra unos actores dominantes que defendían intereses particulares, privilegios o rentas. La victoria de este actor popular debía significar la reconciliación de la sociedad consigo misma, la superación de las contradicciones, el triunfo de la igualdad, la fraternidad y la justicia. Cuanto mayor era la infelicidad de los dominados, más necesaria era la violencia revolucionaria para hacer triunfar la unidad del pueblo. Tal fue el mensaje de todas las revoluciones, de la Convención en Francia a la Revolución Mexicana —cuya ideología y esperanzas pintó Diego Rivera en sus grandes frescos del Ministerio de Educación nacional—, la Revolución Cubana y la Revolución Cultural china.

Esta concepción revolucionaria de los movimientos sociales atribuye al pueblo un papel bien determinado. Si se espera de él que se levante contra una dominación y explotación intolerables, es la elite intelectual y política la única que sabrá interpretar el sentido de la Historia, someter las prácticas sociales a la razón, hacer realidad el progreso. Cuanto más subdesarrollada sea la sociedad —dicho de otra manera, cuanto más débiles sean las fuerzas endógenas de modernización—, más dictatorial será el poder de esas elites dirigentes que hablan en nombre de un pueblo dividido, y más se pondrá ese poder al servicio de intereses particulares, los de un partido, una clase, una etnia, un jefe supremo. Así, el movimiento social siempre se subordinará a una acción y una conciencia llegadas de afuera. El mismo movimiento obrero se subordinó la mayor parte de las veces a la dirección de un partido político.

Al menos, esos movimientos sociales llevaron en sí mismos una voluntad de superar las contradicciones entre el amo y el esclavo mediante la creación de un Sujeto colectivo, religioso, comunitario, político o de clase. Un movimiento

social jamás se redujo a la defensa de los intereses de los dominados; siempre quiso abolir una relación de dominación, hacer triunfar un principio de igualdad, crear una nueva sociedad que rompiera con las formas antiguas de producción, gestión y jerarquía. Ahora bien, esta concepción, que más de una vez iluminó la Historia con su rayo, se corrompió y degradó. Por un lado, en la sociedad en desarrollo, la distancia entre el levantamiento popular y el ejercicio del poder no dejó de aumentar, lo que redujo el movimiento popular al papel de promotor de las nuevas elites. La situación revolucionaria de la Rusia zarista condujo así al golpe de los bolcheviques, preparado por la descomposición del viejo orden, el levantamiento de una parte del ejército y la marina y el derrocamiento del régimen en febrero, pero el partido victorioso impuso enseguida su dictadura y disolvió la Duma antes de eliminar la oposición obrera.

Por otro lado, sobre todo en los países industriales, se desarrollaron conflictos parciales, sin aspiraciones revolucionarias, y grupos de interés, que no podrían considerarse como movimientos sociales porque no llevan en su seno una imagen del Sujeto liberado. Ahora bien, una visión puramente conflictual de la sociedad se transforma necesariamente en una concepción ultraliberal que la reduce a un mercado, y a los actores sociales a competidores. Es así como vemos por doquier la fragmentación de la acción colectiva y el desarrollo de lo que Ulrich Beck llama la "subpolítica". Pero en este conjunto heteróclito de reivindicaciones, protestas y acciones de obstrucción, pueden distinguirse tres categorías muy diferentes de iniciativas. La primera se refiere a la defensa de intereses creados; se dirige a veces contra los tecnócratas o los financistas, y a veces contra la llegada legítima o inevitable de advenedizos o nuevas formas de actividad económica. Es posible interpretar de diferentes maneras esas reivindicaciones, según el juicio que se emita con respecto a lo que combaten, pero en sí mismas no constituyen nada más que acciones defensivas y son incapaces de dotar a su lucha de una significación general. La segunda es más conscientemente política, en el sentido de que se trata de restablecer o incrementar una capacidad de decisión política frente a unas "fuerzas" que se presentan y a menudo se perciben como naturales y hasta racionales, lo que ocurre, por ejemplo, con la famosa mundialización económica que en general se evita analizar, para que conserve mejor su facultad de suscitar espanto. La última categoría lleva en sí el llamamiento al Sujeto, a la vez como libertad y como cultura, llamamiento que encontramos tanto en los movimientos de mujeres como en los que se preocupan por las minorías, por ejemplo.

Los movimientos societales encarnaron en el pasado un proyecto de reconstrucción radical de la sociedad y una figura del Sujeto. El primero dominó con frecuencia a la segunda. Los marxistas lo llamaron totalidad, fin de la prehistoria de la humanidad o comunismo. Las primeras explosiones revolucionarias del mundo moderno quisieron crear una sociedad de iguales y puros, liberados a la vez de la miseria y de la dominación de los amos. Estos movimientos, a

menudo milenaristas o mesiánicos como los movimientos revolucionarios europeos de los siglos)(VII y XVIII, de los *levelers* ingleses a la Convención de la Montaña francesa, procuraron instaurar un poder popular absoluto, igualdad, y la destrucción de los privilegios. Pero en la actualidad ningún movimiento social puede ya estar sometido a una utopía tan fuerte; es preciso que la acción colectiva se ponga directamente al servicio de una nueva figura del Sujeto. En sociedades completamente contenidas y constantemente transformadas por su historicidad, el Sujeto ya no puede investirse y por lo tanto alienarse en un orden, una comunidad, un poder político. Se debe apuntar a él directamente, en su lucha contra los poderes que dominan el universo de la instrumentalidad y el de la identidad, y ya no como principio fundador de un nuevo orden que signifique la abolición de la Historia por llegar a su fin o remontarse a sus comienzos.

Inversión de perspectiva que desorienta a todos aquellos que aún tratan de poner un movimiento popular al servicio de la construcción de un partido político y sobre todo de un poder neocomunitarista. En lo sucesivo, en los países más industrializados no puede haber ya otro movimiento social que las acciones colectivas directamente encaminadas hacia la afirmación y la defensa de los derechos del Sujeto, su libertad y su igualdad. En ese sentido, puede decirse que los movimientos sociales se convirtieron en movimientos morales, en tanto que, en el pasado, habían sido religiosos, políticos o económicos.

Los movimientos sociales actuales no están al servicio de ningún modelo de sociedad perfecta y por lo tanto de ningún partido político, mientras que en el momento de las grandes revoluciones fundadoras de la modernidad política estaban subordinados y eran casi marginales con respecto a la acción política, como lo demostró François Furet contra Albert Mathiez y Georges Lefebvre a propósito de la Revolución Francesa.

La debilidad y el fracaso de lo que a mediados de los años setenta llamé los nuevos movimientos sociales provinieron de que, portadores de nuevos proyectos sociales y culturales, querían someterse a la autoridad de una ideología y una estrategia políticas. Y la debilidad de éstas, sobre todo representadas en Francia por minorías activas de inspiración marxista, no les impidió sofocar la originalidad de esos nuevos movimientos sociales, que se fragmentaron rápidamente entre un ala radical que defendía la prioridad de la acción política y un ala más preocupada por la innovación social y cultural, pero que se agotó en el reformismo o se degradó en un comunitarismo estrecho.

Quienes quieren hacer revivir la antigua prioridad de la acción política hablan con justa razón de defensa republicana más que de movimientos sociales, y de nación más que de diversidad cultural. Sus concepciones siempre concluyeron por someter los movimientos sociales a un poder y una ideología política. Al afirmar el vínculo estrecho, total, que une a Sujeto y movimiento social, yo procuro, al contrario, comprender los conflictos que atraviesan una socie-

dad, la nuestra, que no cree más en la trascendencia política que en la trascendencia religiosa, conflictos que, por lo tanto, no pueden ya ser limitados por la religión del progreso o de la nación. Se ha dicho que no podría haber hoy en día otros movimientos sociales que los que defienden al Sujeto personal contra el poder de los mercados y el de los integristas comunitarios y nacionalistas. Pero esta afirmación debe corregirse en el acto, pues amenaza encerrarnos en la concepción épica de un movimiento "consciente y organizado", de una cruzada en pos de determinados valores o una reforma moral, cuando en realidad el Sujeto no es ni una conciencia, ni un actor concreto, ni un personaje.

Si el Sujeto es un trabajo de doble desprendimiento, una lucha jamás triunfante, el movimiento societal, por su parte, tampoco puede ser más que un esfuerzo por unir la lucha contra unos enemigos siempre amenazantes y la defensa de los derechos sociales y culturales. Esfuerzo que nunca alcanza su meta por completo, de modo que el movimiento siempre es fragmentario y está lleno de contradicciones. Lejos de ser un personaje profético, un movimiento societal es un conjunto cambiante de debates, tensiones y desgarramientos internos; está tironeado entre la expresión de la base y los proyectos políticos de los dirigentes. Y son oradores y escritores al margen del movimiento —que, si tratan de colocarse en su centro, son rápidamente rechazados— quienes proclaman el sentido de la acción colectiva y se refieren a lo que hace de él un movimiento. Como lo hicieron Byron, Petófi, Victor Hugo y hasta Lawrence y Malraux, si seguimos a Jean-Franlois Lyotard.

Conciencia de sí, recreación estética, estrategia política y solidaridad de base se mezclan, se completan y se combaten en torno del movimiento societal sin que ninguno de sus componentes formule un mensaje doctrinario y político. Es así como la autonomía creciente de los movimientos societales genera su debilidad política y la fragilidad de su organización.

SUJETO Y MOVIMIENTO SOCIAL

Hay que ingresar ahora en el análisis interno de los movimientos societales. Ya dije que combinan un conflicto propiamente social con un proyecto cultural, que siempre se define por referencia a un Sujeto. Éste apareció en una forma religiosa, política, de clase o de nación; aquí sostengo constantemente la idea de que en sociedades como las nuestras el Sujeto sólo puede aparecer "tal como en sí mismo, por fin", como Sujeto personal. Pero en todas las sociedades, el Sujeto se revela por la presencia de valores morales que se oponen al orden social. El movimiento societal defiende un modo de uso social de valores morales en oposición al que sostiene y trata de imponer su adversario social. Re-

ferencias morales y conciencia de un conflicto con un adversario social: éstas son las dos caras, inseparables una de la otra, de un movimiento societal. Esta referencia moral no puede confundirse con el discurso de las reivindicaciones, porque éste procura modificar la relación entre costos y beneficios, mientras que el discurso moral del movimiento societal habla de libertad, de proyecto de vida, de respeto por los derechos fundamentales, factores que no pueden reducirse a ganancias materiales o políticas.

Como estamos acostumbrados a representarnos los movimientos sociales como movilizaciones al servicio de una gran causa, tenemos que insistir ahora en este objetivo de subjetivación, ya que ésta supone que siempre se mantenga una cierta distancia con respecto a los objetivos sociales y políticos de la acción colectiva. Si nos encerramos en una ética de la responsabilidad, dejamos libre un espacio ilimitado, no controlado, a la guerra de los dioses, para adoptar el vocabulario de Max Weber, que fue uno de los primeros en exponer los riesgos contenidos en una racionalidad convertida en puramente instrumental, en la medida en que ésta libera la invocación irracional, no negociable, no argumentable, de unas convicciones y sus fundamentos metasociales. La idea de Sujeto, como la de movimiento social que está asociada a ella, procura, al contrario, restablecer un vínculo entre el mundo de los medios y el de los fines, entre la racionalidad instrumental y las creencias, entre el mercado y la comunidad. Si el mundo de los fines está separado del de los medios, como los derechos del hombre de las prácticas políticas, la idea de Sujeto queda protegida pero también encerrada en un mundo de principios, casi siempre aplastado por el del poder, como lo fueron la idea de los derechos del hombre por la interpretación jacobina de la soberanía popular y el movimiento obrero revolucionario por las dictaduras posrevolucionarias. Cuanto más concreta se hace la invocación del Sujeto —vale decir, cuanto más atrapado está éste en su situación social, su herencia cultural y la historia de su personalidad—, más desciende del imperio de los principios hacia el espacio público, el debate político y la acción colectiva. Pero ciertamente no cuando se identifica al Sujeto con un grupo de interés, una clase o una nación, lo que no puede llevar más que a nuevas formas de poder comunitario absoluto, sino, al contrario, cuando se combinan, como lo hace la idea moderna de democracia, la protección de las libertades personales y la participación en las decisiones colectivas.

Quienes participan en un movimiento social quieren poner fin a lo intolerable interviniendo en una acción colectiva, pero mantienen también una distancia nunca abolida entre la convicción y la acción, una reserva inagotable de protesta y esperanza; la acción de un movimiento social siempre es inconclusa. Es este doble movimiento de compromiso y descompromiso, de lucha contra las amenazas exteriores y llamamiento a la unidad del individuo como actor, lo que define una acción colectiva librada en nombre del Sujeto.

Todo movimiento societal tiene dos vertientes: una es utópica, la otra ideológica. En su vertiente utópica, el actor se identifica con los derechos del Sujeto; en su vertiente ideológica, se concentra en su lucha contra un adversario social. El tema de la lucha de clases corresponde a la vertiente ideológica; pone el acento sobre el conflicto social más que sobre la comunidad de apuestas. Por otro lado, los movimientos estudiantiles de 1964 en Estados Unidos y de 1968 en Francia y otros lugares estuvieron tan intensamente cargados de utopía que definieron con mucha vaguedad a su adversario, lo que permitió que algunos grupos ideológicos los interpretaran en términos de nuevo "frente" de la 1^a "cha de la clase obrera; fue así como se precipitaron en una violencia a la que se atribuía la capacidad de despertar a las masas alienadas. Ahora bien, si un movimiento societal es siempre más o menos asimétrico, no podría existir en ausencia de uno de los dos elementos.

En sociedades como las nuestras, los adversarios se relacionan en presencia con la libertad individual. Es ésta la que define el campo de su conflicto. Vemos así cómo se oponen dos concepciones del individuo. Una defiende la multiplicidad de las elecciones que el consumo y las comunicaciones proponen a la gran mayoría de los individuos, y considera que el mercado es liberador cuando destruye el poder regulador de un Estado, una creencia, una jerarquía social establecida. La otra opone a esta concepción la de un Sujeto colectivo, depositario de una herencia cultural. De un lado se habla de libre elección, del otro de identidad y experiencia de vida. Las dos concepciones tienen en común la defensa del individuo, pero se oponen una a otra. Oposición que puede transformarlas en movimientos sociales, pues lo que distingue más claramente a éstos de una reivindicación o una conducta de crisis política es que definen con precisión a su adversario. Así como una crisis política es testigo del enfrentamiento de grupos sociales con instituciones, leyes, sistemas de decisión, y una reivindicación se centra sobre el actor mismo, sus necesidades y su utilidad social, el movimiento societal vive de un diálogo conflictivo. El movimiento obrero se opuso a la acción de los capitalistas, los movimientos anticoloniales a los colonizadores, los movimientos feministas a la dominación masculina, los movimientos estudiantiles a un sistema de educación.

El vínculo estrecho que une al movimiento social y el Sujeto invita a partir de la *sociedad civil*, noción que sin embargo maneja con mayor facilidad la filosofía política que la sociología contemporánea. Hay que ser consciente, además, de que con esta expresión se designó durante tres décadas un conjunto de actores sociales y políticos que combatían a la vez la dominación capitalista y el Estado autoritario, de acuerdo con modalidades muy diversas a las que Jean Cohen y Andrew Arato pasaron revista con mucha precisión. Pero la idea de sociedad civil es indispensable, ya que designa el vínculo de las acciones colectivas emprendidas en pro de la liberación de los actores sociales y contra el funcionamiento de la economía dominada por la ganancia y la voluntad política

de dominación. Contra esos dos sistemas de poder, todas las figuras del Sujeto procuran crear un espacio autónomo e intermedio. Tema que hallamos en todos los teóricos contemporáneos de la sociedad civil, en particular en Claus Offe, y que debe completarse con la idea de que los actores de aquella tienen por objetivo central su propia autonomía. Frente a las monarquías absolutas, fueron los actores económicos, los burgueses, quienes defendieron la sociedad civil. En una sociedad dominada por la economía de mercado, son los movimientos de defensa de los derechos culturales los que mejor la representan; en las sociedades totalitarias, es un movimiento social total, como lo fue Solidaridad en Polonia, porque ese movimiento opone a un poder total la liberación de un actor a la vez nacional, democrático y obrero. Si hoy hay que hablar de sociedad civil, es para afirmar que el Sujeto habla en lo sucesivo por sí mismo; ya no puede hacerlo de otra manera porque está cercado a la vez por el universo económico del mercado y las técnicas y por unas ideologías comunitaristas encarnadas por estados o partidos políticos.

Habida cuenta de que manifiesta reivindicaciones más morales y culturales que económicas, esta sociedad civil no puede sino actuar en conexión con fuerzas políticas, pero éstas, por su lado, no pueden confundirse con partidos o coaliciones que manejan la política nacional. Así, a medio camino entre los programas políticos y las situaciones sociales, se construye un conjunto de mediaciones a la vez sociales y políticas. El ejemplo de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) en los países subdesarrollados es el más claro: movimientos de opinión e incluso sociales, también son elementos del sistema político; a veces se les reprocha pertenecer demasiado directamente a éste. Esta conexión de demandas o protestas sociales y de fuerzas de influencia política se opera mucho más en el nivel local que en el profesional, lo que da a la vida política y social local una independencia creciente con respecto al plano nacional. Cohen y Arato tienen razón, por lo tanto, al introducir en su definición de la sociedad civil la "participación de los ciudadanos en la vida pública" (p. 19). Pero la sociedad civil se descompone cuando las demandas sociales se subordinan al programa político. No sólo no es contradictorio decir que en la sociedad civil demandas sociales e influencias políticas se asocian y que los nuevos movimientos sociales están más directamente orientados que los del pasado hacia la defensa del Sujeto, sino que las dos afirmaciones son incluso complementarias. A la inversa, fueron los movimientos sociales más fuertes del pasado, instalados en su ideología nacional o de clase, los que más se subordinaron a unos agentes políticos. La "debilidad" de los nuevos movimientos sociales y de la sociedad civil no es más que la contrapartida de su independencia. Los existentes en los años setenta se agotaron rápidamente porque se mantuvieron como movimientos prepolíticos o parapolíticos. Al contrario, el movimiento de las mujeres, que no se convirtió en una fuerza política, penetró cada vez más profundamente en las conductas personales, las relaciones familiares y las concepciones del derecho y la educación.

MOVIMIENTO SOCIETAL Y REBELIÓN

Lo que constituye un movimiento societal es verdaderamente la asociación de un llamamiento moral y un conflicto directamente social, es decir, que opone un actor socialmente definido a otro, pero la herencia de los dos últimos siglos, que forma lo que Eric Hobsbawm llamó la era de las revoluciones, enmascaró en parte esta naturaleza general de los movimientos sociales en la manera en que el actor social dominado invocó, contra sus amos, principios metasociales: la libertad, la nación, el progreso, lo que lo condujo a rechazar por completo al adversario, considerado como un obstáculo a la realización de esos principios o de las leyes de la historia. Tal fue la definición de la acción revolucionaria. Durante mucho tiempo experimentamos una mezcla de movimientos sociales y rupturas revolucionarias, de la misma manera que antes, a lo largo de un período muy extenso, habíamos sido testigos de la unión de los movimientos sociales para la defensa de una comunidad o una fe. Por otra parte, ésa es la razón por la cual la expresión "movimientos sociales" sólo se adoptó recientemente, a iniciativa de los sociólogos; se prefería hablar del movimiento social, englobando en esta noción protesta social y acción política. El mismo movimiento obrero, que fue el movimiento societal central de la sociedad industrial, se confundió demasiado frecuentemente con la idea socialista, alimentada por una creencia en el progreso y la razón que, reformista o revolucionaria, era una fuerza política más que un actor social. Aún nos resulta un tanto dificultoso deshacernos de las ideologías historicistas que durante tanto tiempo dieron amplitud a unas luchas sociales que, sin ellas, habrían sido limitadas. Con seguridad, no se trata de que yo quite de la definición del movimiento societal la referencia a los valores, sino de que reconozca que esos valores ya no pueden encontrar su fundamento en unas leyes históricas o naturales, como así tampoco en un mensaje religioso revelado, y que se convirtieron por fin en la afirmación directa de los derechos del Sujeto.

Es por eso que los movimientos sociales son muy diferentes de las rebeliones contra el sufrimiento, la miseria, la esclavitud. En tanto que los primeros se orientan hacia objetivos positivos, las rebeliones se definen por lo que rechazan y no por un objetivo social, cultural o político; se centran a la vez en el sufrimiento de una población y en el rechazo de un orden de las cosas definido en términos globales y en gran parte fuera de alcance. Así fueron las rebeliones de los siervos aplastadas por los señores feudales, las de los prisioneros reducidos a la esclavitud, las de los pueblos destruidos por una domina-

ción extranjera o las de las víctimas de regímenes totalitarios. La rebelión se fragmenta necesariamente, asume significaciones opuestas, aunque siempre extremas. Además, quienes están oprimidos no pueden liberarse mediante su propia fuerza: no fueron los deportados quienes destruyeron los campos ni los esclavos los que derribaron la esclavitud. Sólo la libertad política, y en primer lugar la apertura de los intercambios económicos y el reemplazo de la dominación personal por el poder del dinero, pudieron transformar a las víctimas en trabajadores a la vez libres y explotados, e incluso en ciudadanos. En su grado extremo, la miseria hace casi imposible la liberación. Cuando el sistema de dominación se desquicia, surgen rebeliones, pero son episódicas o bien manipuladas por los demagogos que, a partir de ellas y muy pronto contra ellas, construyen su poder despótico. Y cuando la crisis del antiguo sistema social es general, un golpe de fuerza revolucionario, dado en nombre del pueblo agobiado, pero no por él ni por sus organizaciones, instala en el poder a una elite dirigente posrevolucionaria. Por fin, cuando la movilización es más directa y más masiva, la misma rebelión popular puede convertirse en autoritaria y desatar su rigor contra el extranjero o las minorías. En ninguno de estos casos se constituye una acción de liberación que esté al mismo tiempo al servicio de la libertad.

La oposición entre estas dos formas de acción y pensamiento, la rebelión y el movimiento societal, es profunda, aun cuando el historiador las conjugue. Una cree en la lógica implacable de la dominación, en las contradicciones del sistema, en las rebeliones sociales y la necesidad de una acción propiamente política para darles un sentido; la otra, la que define los movimientos sociales, afirma la existencia de actores capaces de derribar una dominación social para hacer triunfar, contra su adversario, las orientaciones culturales que éste, como ellos mismos, reivindica. Esos movimientos unen la conciencia y la acción, el conflicto y la utopía: afirman su propia prioridad sobre la acción política. Francia, país de Estado más que de sociedad, de política más que de acción social, de revoluciones más que de democracia, constantemente dio preferencia, hasta el día de hoy, a la concepción más política del cambio social, la que asocia el sufrimiento y la rebelión populares a una acción propiamente política que margina los esfuerzos de organización autónoma de los movimientos sociales y no deja más que un lugar reducido al sindicalismo de acción directa o a los primitivos de la revuelta, como los denomina Eric Hobsbawm, quien cree —también él— que sólo el partido político puede superar su primitivismo. Los intelectuales orgánicos de los partidos revolucionarios, además, no escatimaron sus ataques contra los que llaman confusamente pequeños burgueses, humanistas, liberales o social traidores, que creen en la existencia posible de movimientos sociales transformadores del mismo campo político.

Es cierto, si bien todo movimiento societal se manifiesta por un proyecto y quiere obtener resultados, siempre se mantiene, en el corazón de las negocia-

ciones que conduce, como un núcleo de impugnación permanente. Y si yo elijo el movimiento societal más que la rebelión, es porque al reconocer al primero no niego la existencia de las conductas de rechazo, en tanto que quienes atribuyen una importancia central a esas conductas niegan y persisten en la crítica radical de la idea de Sujeto, crítica que dominó el pensamiento de los años setenta y se asociaba a la imagen de una sociedad completamente sometida a la lógica del poder y la reproducción de las desigualdades. Pensamiento cuyo vigor fue grande, pero que no advirtió que la coyuntura histórica se transformaba y que la mundialización de la economía debilitaba los controles ejercidos por el Estado que vigila y castiga. Es especialmente peligroso profetizar la inmovilidad del orden social y creer que los dominados no tienen otra salida que la rebelión sin esperanza o la huida a la clandestinidad cuando se vive en países que fueron transformados por la democracia industrial, el Estado-providencia, el consumo masivo y el neocorporativismo. En efecto, en ellos es imposible no ver en las luchas sociales más que la rebelión sin fin de los condenados de la tierra que, de hecho, disponen de una capacidad de presión e influencia importante. Es igualmente falso no ver la presencia de movimientos sociales en las luchas de defensa identitaria o comunitaria. Es cierto, esas luchas pueden transformarse en manifestaciones de populismo intolerante, obsesionadas por la búsqueda de la pureza o la homogeneidad, pero también pueden exhibir aspiraciones democráticas, como se vio en Sudáfrica y como se ve en el movimiento zapatista de Chiapas, en México, u otras zonas indígenas de América Latina. Y la irrupción de las castas inferiores o los descastados en la acción política en la India no puede condenarse enteramente si se quiere evitar correr el riesgo de justificar las campañas nacionalistas que promueven los intereses de las castas superiores. No toda lucha social lleva en sí un movimiento societal, pero siempre hay que buscar en ellas la presencia de éste, es decir, de un proyecto cultural asociado a un conflicto social.

LA DEFENSA DE LA IDENTIDAD Y LOS MOVIMIENTOS CULTURALES

El desarrollo de la sociedad industrial obligó a reconocer la existencia de actores de clase, y por lo tanto a pasar de la concepción de las luchas populares como agentes indirectos de la modernización al enfoque propiamente sociológico de los movimientos sociales cuyos principios generales acabo de recordar. No sin toparse, sin embargo, con la resistencia de los ideólogos y los políticos que querían hacer del movimiento obrero un simple instrumento de ampliación de la democracia política. Fue en el momento en que se impuso la definición del movimiento obrero como lucha colectiva en pos de la gestión social de la

industrialización cuando se formó la idea de un movimiento social a la vez modernista y particularista, liberador y defensivo.

Lo que también fue cierto, un poco más adelante, de los movimientos anti-colonialistas y antiimperialistas y de los movimientos femeninos. Unos y otros defendieron una experiencia particular al mismo tiempo que recurrían a los principios universalistas de libertad e igualdad. Se ensanchó así la distancia entre las fuerzas políticas progresistas, republicanas y hasta socialistas, que se inscriben cada vez más en el campo de una modernidad definida en términos universalistas, y unos movimientos societales que apelan cada vez más al reconocimiento de un actor histórico concreto, de sus derechos, sus intereses, su cultura. Los nuevos movimientos societales se oponen a los de la sociedad industrial, como una "política de la vida" se opone a la "política de la liberación", dice Anthony Giddens (1991, p. 215). Mientras que esta última se define sobre todo por los obstáculos o las contradicciones que quiere superar, la primera tiene por meta principal incrementar la capacidad de acción y la libre elección. Quiere cambiar la vida más aún que transformar la sociedad.

Lo que opone nuestro fin de siglo a sus inicios, que fueron testigos del ascenso del movimiento obrero, es que entonces el progresismo (intelectual y político) y la acción obrera parecían vinculados, confusión de la que la última debía ser la víctima. Esa aparente complementariedad del actor social y el agente político estalló en pedazos, al mismo tiempo que el marxismo-leninismo que fue la principal mediación ideológica de esa alianza, muerto en las convulsiones de la Revolución Cultural china y con la transformación de la guerrilla cubana en dictadura. Fue en Mayo del 68 cuando se proclamó la independencia del movimiento social, y cuando también se advirtieron claramente los riesgos que entraña esa independencia (agotamiento contracultural o sectarización). Por fin conquistada, esta independencia da a los movimientos societales toda su importancia en el momento en que los políticos y los intelectuales orgánicos se lamentan hipócritamente por su desaparición.

Así, pues, hay que definir la acción política y la acción social en términos diferentes. Norberto Bobbio (1994) definió la izquierda por la defensa de la igualdad y la derecha por su rechazo. Pero yo definí en términos diferentes los movimientos societales, que siempre invocaron un principio metasocial, ya fuera religioso, político, social o cultural, aunque siempre basado en un fundamento moral, una concepción de los seres humanos que imponía límites a todas las formas de poder.

Los movimientos sociales "de abajo", a los que no hay que llamar populares (dado que la idea de pueblo no es más que un disfraz del Estado), son igualmente defensores de la diversidad social y cultural y por lo tanto también de la equidad, que supone el pluralismo y la diferencia, en tanto que la exhortación a la igualdad alimenta a menudo una política de homogeneización y rechazo de las diferencias en nombre del carácter universal de la ley.

Pero si un movimiento societal se caracteriza por el hecho de que una categoría de actores entra en conflicto con un adversario por la gestión de los principales medios de acción de la sociedad sobre sí misma, los movimientos que vimos desarrollarse desde los años sesenta no pueden, con unas pocas excepciones, ser considerados como tales; son más bien *movimientos culturales*. Entiendo con ello acciones colectivas tendientes a defender o transformar una figura del Sujeto. Estos movimientos están atravesados por conflictos sociales, entre los defensores de lo que puede llamarse la liberalización cultural y aquellos o aquellas que afirman los derechos específicos de un actor cultural, pero se centran en la afirmación de derechos culturales más que en el conflicto con un adversario que puede seguir definiéndose de manera vaga. En cambio, la defensa del actor y la referencia a una apuesta cultural están aquí estrechamente ligadas, aún más directamente que en los movimientos sociales. Los movimientos culturales más importantes de la historia fueron los religiosos; en nuestro mundo, que se originó en la sociedad industrial, los más importantes son los de las mujeres y la ecología política, pero lo que se denomina la defensa de las minorías (étnicas, nacionales, morales, religiosas) se eleva con frecuencia al nivel de los movimientos culturales.

Estos movimientos movilizan unas categorías definidas no socialmente; cosa que confirma la desocialización que caracteriza nuestra época de desmodernización. Las categorías que se movilizan en acciones colectivas se definen cada vez menos por una actividad, y cada vez más por un origen o una pertenencia. Nuestras sociedades eran verticales; se vuelven horizontales. La diversidad reemplaza a la jerarquía, tanto para bien como para mal, porque a la demanda de igualdad puede responder la segregación: iguales, sí, pero separados.

Las mujeres que luchan por su liberación quieren abolir la discriminación y la desigualdad social de las que son víctimas, pero hablan en cuanto mujeres. De la misma manera, los movimientos de liberación nacional, que siempre mantienen una relación bastante viva con el pasado, a menudo entran en conflicto con los movimientos de clase, que temen que la reivindicación nacional se ponga al servicio de la burguesía nacional, pronta, por su parte, a pactar con el antiguo soberano. A la organización social, y en particular a sus dirigentes, estos movimientos oponen la fuerza de resistencia y afirmación de una experiencia que no se reduce a estatus y roles sociales. Lo cual los coloca en una situación con frecuencia contradictoria, en la que se agotan. La ecología política, de tal modo, puede evolucionar hacia un naturalismo antihumanista, aun en sus formas más elevadas, como lo testimonia el llamamiento de Hans Jonas a un principio de responsabilidad. K.-O. Apel habla aquí con razón de un utopismo de la responsabilidad "que sobrecarga desesperadamente al individuo al cual ésta incumbe. [...] De allí resulta la conciencia de una *impotencia com-*

previsible pero peligrosa frente a los nuevos problemas que plantea la *responsabilidad colectiva con respecto a las consecuencias generadas por las actividades colectivas*" (subrayado por el autor) (p. 19).

Del mismo modo, las feministas que definen toda su acción en términos políticos, por la lucha que es conveniente librar contra un sistema de dominación, se debilitan a sí mismas cuando se niegan a reflexionar sobre las diferentes formas de personalidad, expresión, vida afectiva y acción de las mujeres.

Esa superación de lo social amenaza conducir al neocomunitarismo, al triunfo de las pertenencias sobre las libertades y las herencias sobre las elecciones. Y esto sólo se evitará si reconocemos que las nuevas apuestas y los nuevos actores son figuras del Sujeto, que es a la vez racional y se define por unas identificaciones culturales. Es por eso que el tema de la diversidad pasó a ser tan central en la definición y la defensa de la democracia. Durante mucho tiempo, la identidad social se definió por la correspondencia entre la posición ocupada en un sistema social y un conjunto de conductas. Ahora bien, es esta correspondencia, mediante la cual a menudo se autodefinió la sociología, la que desaparece. A partir de lo que llamé la desmodernización, esta desaparición no conduce a la de los actores y movimientos sociales, sino a su transformación profunda: ya no se definen en relación con la sociedad sino con el Sujeto. En tanto que durante dos siglos las ideas dominantes procuraron convencernos de que éramos seres sociales, y a veces hasta agentes económicos racionales, descubrimos hoy que lo que se denominaba sociedad se desinstitucionaliza y se ve desbordada o atravesada por redes (*networks*) y mercados, y paralelamente el actor descubre su individualidad, la historia de su personalidad a través de sus pulsiones, sus relaciones parentales y sus mecanismos de identificación. Entre ese universo globalizado y esta experiencia privada, la definición social de las situaciones y las acciones se vacía de contenido, los antiguos movimientos societales se degradan en grupos de interés o corporativismo, y se habla con razón del fin de las ideologías que conducían a los actores sociales al combate político.

La reconstrucción de lo que puede llamarse la identidad personal (*self identity*) no se efectúa mediante la identificación con un orden global, económico, natural o religioso, sino por el reconocimiento de la disociación de los elementos que antaño formaban una experiencia integrada. Los nuevos movimientos culturales dan la espalda a toda identificación con una categoría social; apelan al Sujeto mismo, a su dignidad o a su autoestima como fuerza de combinación de roles instrumentales y una individualidad. Lo que supone el reconocimiento de la especificidad psicológica y cultural de cada uno y de su capacidad de creación, fundada sobre la razón o sobre una afirmación aún más directa de la creatividad. La identidad no se constituye mediante la identificación con un orden del mundo, un grupo social o una tradición cultural, y ni siquiera con la individualidad misma. Se forma, al contrario, por desidentificación, por un lla-

mado a sí mismo del que en otra parte dije que la noción freudiana de narcisismo secundario podía ser una de las expresiones.

Estos movimientos culturales contemporáneos pueden estudiarse dentro de las mismas categorías que todos los demás, y en especial los religiosos. Éstos conocieron una doble orientación: por un lado, fundaron la libertad del Sujeto sobre un principio metasocial; por el otro, absorbieron al Sujeto en la lógica natural de un orden superior. De allí las luchas dentro de los universos religiosos, y más concretamente de las iglesias, entre aquellos que, por una tendencia mística o escatológica, apelan a la vez a la caridad y quienes quieren difundir o imponer costumbres y ritos que manifiestan el imperio de lo sagrado sobre la vida social e individual. Oposición muy visible en el mundo católico entre quienes invocan la figura de Cristo y aquellos cuya piedad se apoya sobre todo en la Virgen y los santos, agentes de moralización religiosa. Otro tanto sucede —y a veces más dramáticamente aún— en las iglesias reformadas que, en ocasiones simultáneamente, recurrieron a la fe y fundaron una teocracia, como Calvino, o sostuvieron el poder de los príncipes, en el caso de los luteranos. Y probablemente es en el Islam donde la oposición de las dos caras de la religión, la identificación del mensaje religioso y el orden social por un lado, y el sufismo místico por el otro, alcanzó su forma más extrema.

También la idea nacional tiene dos caras. Por una parte, la idea de ciudadanía, fundada sobre la soberanía popular, cuya expresión más admirable la dio la revolución de 1789, y que entusiasmó a los pensadores alemanes, de Kant a Fichte y el joven Hegel; por la otra, la del Estado-nación que sacraliza el Estado en nombre de la nación y alimentó regímenes autoritarios y guerras internacionales.

Esta dualidad y estos conflictos internos vuelven a encontrarse en los dos principales movimientos culturales de nuestras sociedades industrializadas. El movimiento de las mujeres hace que descubramos que la mujer es un Sujeto y por lo tanto que éste es sexuado y ya no se lo puede llamar Hombre porque es, separadamente y en igualdad de condiciones, hombre o mujer; pero, en nombre de su lucha contra la dominación masculina, también procura borrar el "género", es decir, los roles sociales identificados con un sexo, en nombre de una sociedad en la que reine una igualdad que elimine las diferencias culturales para dar a cada uno sólo en proporción a su talento y más concretamente su utilidad social. Concepción liberal y utilitarista que se opone a la primera y a su reivindicación de identidad.

La oposición de las dos orientaciones es aún más extrema en el caso de la ecología, como lo destacó Luc Ferry. La *Jeep ecology* llega al punto de fundar una religión antihumanista de la naturaleza que puede atrincherarse en ciertas ideologías autoritarias o adaptarse a una globalización capitalista que trata de eliminar los controles políticos y sociales de la economía, en tanto que la defensa de la diversidad cultural al mismo tiempo que de las especies animales y

vegetales en peligro de extinción (y más en general la exhortación a la responsabilidad de las sociedades que deben hacer que el desarrollo sea digno de vivirse) descansa sobre una concepción ampliada e inquieta de la libertad humana y el derecho a la vida y la libre expresión cultural.

Estos conflictos internos, que caracterizan a los movimientos culturales, son también conflictos sociales en la medida en que todas las manifestaciones de sacralización del orden social, ya se inicien en nombre de un dios, de la razón, de la historia o de la naturaleza, tienden a ser ideológicamente recuperadas por la élite dirigente, mientras que el recurso a una figura, exteriorizada o no, del Sujeto se asocia a una impugnación social y a menudo llega a alimentar mesianismos y los movimientos, a la vez sociales y religiosos, a los que Henri Desroche consagró lo esencial de su reflexión. Las luchas políticas y sociales libradas por un movimiento cultural parecen ser a veces, inclusive, la principal realidad de ese movimiento. Es el caso (al menos aparente) de los movimientos organizados de mujeres que la mayoría de las veces se corrompieron o debilitaron después de haber obtenido la abolición —o, al contrario, la adopción— de ciertas leyes, y que se reformaron cuando creyeron ver amenazadas esas modificaciones por una reacción social y jurídica, como ocurre en Estados Unidos. Pero esta interpretación falsea gravemente la realidad. Los movimientos culturales son movimientos de afirmación aún más que de impugnación. Llevan en sí mismos un trabajo de subjetivación, y son movimientos de liberación, aun cuando estén animados por una imagen pesimista de la humanidad, como sucede con frecuencia en los movimientos de reforma religiosa.

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS HISTÓRICOS

Pero es cierto que esos nuevos movimientos societales y culturales en raras ocasiones asumieron una forma organizada. Hoy en día son menos visibles que los que yo llamo *movimientos históricos*, que no se oponen a los dueños de un orden social estable sino a las élites que dirigen el cambio. El mundo, en efecto, vive un shock liberal, mucho más masivo que la revolución industrial que conmovió a una parte de Europa en el siglo xix. En todo el mundo se descomponen, explotan o son destruidos los diversos modos de control político y social de la economía. No se trata del paso de la sociedad industrial a la sociedad posindustrial, sino de la transformación de sociedades movilizadas por estados voluntaristas en sociedades reguladas por el mercado internacional. Lo más visible no es la formación de un nuevo modo de producción sino el triunfo, al menos provisorio, de un nuevo modo de desarrollo; el mercado destruye los antiguos sistemas de control social de la economía o los obliga a transformar-

se profundamente. Una conmoción de este tipo no exige la formación de movimientos sociales sino, más bien, de movimientos históricos, que opongan el pueblo a las elites, quienes sufren los cambios a quienes los dirigen.

Deben distinguirse tres situaciones. Allí donde triunfa el nuevo modelo liberal, los movimientos históricos contestatarios quedan reducidos a la marginalidad, lo que aumenta su radicalismo pero disminuye su influencia. Cuando nuevas fuerzas de control social del cambio autorizan una cierta intervención del Estado, son posibles negociaciones y compromisos entre el pasado y el futuro. La tercera situación está definida por resistencias muy fuertes al nuevo modelo liberal y el mantenimiento del Estado movilizador, gestor y redistribuidor: la crisis abierta con los sectores centrales de la economía, entonces, es inevitable. Dentro del mundo occidental, Estados Unidos, Gran Bretaña, pero también —durante los años que siguieron a la caída del Muro de Berlín— Rusia, Polonia y Hungría siguieron el primer modelo. Alemania, Suecia, pero también en parte Italia y la República Checa son buenos ejemplos de la segunda situación, de la que igualmente es muestra Brasil, en tanto Chile y la Argentina habían escogido el primer esquema. Francia es un ejemplo del tercer tipo: su vida social y política estuvo dominada, al menos a partir de 1986, por conflictos crónicos cuyos actores principales fueron los empleados de los servicios públicos. El gran conflicto de noviembre y diciembre de 1995, más allá de las reivindicaciones corporativas y la crisis política que puso de manifiesto, fue un movimiento histórico animado por el desafío de los asalariados a las elites que les imponen una política liberal destructora de las garantías, los estatus y los sistemas de protección social conquistados durante el período precedente. En buena parte, por lo tanto, ese movimiento es en su significación central un movimiento histórico, aunque sus actores más organizados se hayan orientado constantemente hacia una acción más defensiva y reivindicativa, exasperada por los métodos autoritarios del gobierno francés, los mismos que, con un resultado comparable, había empleado el gobierno de Berlusconi en Italia. Lo cual recuerda que una acción política tiene las más de las veces varias significaciones al mismo tiempo.

Los movimientos históricos ponen en cuestión a una elite más que a una clase dirigente, y apelan al pueblo contra el Estado, lo que les da una gran fuerza de movilización pero los priva también de la pureza de los movimientos sociales, que expresan claramente su propia naturaleza, la de sus adversarios y la de las apuestas por el control de las cuales estalló el conflicto. Así, pues, un movimiento histórico es más inestable que un movimiento societal en la medida en que tiende con frecuencia a convertirse en un instrumento en manos de una contraelite política o, a la inversa, en un medio de defensa de ciertos intereses creados. Pero como respuesta a la globalización de la economía comienzan a formarse movimientos históricos independientes. Las grandes campañas ecológicas no sólo cuestionan la política de un país o una empresa, sino un modo

general de desarrollo. En los países pobres, muchas ONG salen del marco propiamente humanitario de su misión y denuncian las formas autoritarias o corruptas de poder político y la organización de la economía mundial, responsable de la miseria que ellas deben aliviar. Han formado muchos dirigentes sociales y políticos contestatarios y ocupan ya un lugar comparable al que habían conquistado el sindicalismo europeo o el estadounidense durante la industrialización de sus países.

LA DIFÍCIL FORMACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIETALES

Con frecuencia, los movimientos culturales y los movimientos históricos combaten entre sí. Los segundos refuerzan el Estado, apelan a la tradición, imponen la homogeneidad; los primeros desbordan por arriba el nivel nacional o comunitario, a través de los llamamientos de la ecología política o los movimientos humanitarios, y por abajo cuando reclaman la protección de las minorías, el reconocimiento de los derechos de las mujeres y más en general la defensa de los derechos personales. Oposición más radical que la que dividía al movimiento obrero entre los militantes políticos y quienes querían ser en primer lugar sindicalistas, convencidos, como lo estaban, de que la emancipación del proletariado sería obra de los trabajadores mismos.

Pero lo que hoy hay que reconocer es, sobre todo, que movimientos culturales y movimientos históricos están más presentes que los movimientos sociales. No advertimos la existencia de un movimiento definido a la vez por el adversario al que combate y los valores de la sociedad de la información, a la que yo también llamo programada, a los que se refiera y de los que se proclame defensor. Es así como la hostilidad a la economía globalizada, fuera del alcance de toda coacción social y política, está acompañada por una captación directa, más moral que social, del Sujeto, porque es imposible identificar un adversario. El mismo poder económico parece situarse en la circulación de las mercancías y las informaciones más que en las relaciones sociales de producción. Pero esta conclusión negativa no podría ser satisfactoria. Se basa en la afirmación de que la sociedad ya no sería más que un flujo de cambios permanentes, de modo que ya no habría orden social y por lo tanto tampoco centro de poder ni, como consecuencia directa, movimiento societal posible: afirmación que muchos sienten la tentación de aceptar y que coincide con las opiniones de los analistas más liberales. Pero si bien es cierto que vivimos un período dominado por un modo de desarrollo más que por un modo de producción (al que también puede denominarse sistema de acción histórica), nada autoriza a afirmar que ese modo de desarrollo es tan poderoso como para erradicar

por sí mismo todo lo que no sea cambio y estrategia de los mercados, todo lo que sea estructural.

Los movimientos sociales existen o pueden existir en los lugares en que la lógica de las técnicas y los mercados entra en conflicto con la del Sujeto. Esas situaciones son frecuentes y se las vive intensamente en nuestras sociedades. Las técnicas médicas y la organización hospitalaria pueden atentar contra la libertad y la dignidad del Sujeto. El educando se resiste a programas de enseñanza que no aseguran la transmisión del saber; nosotros nos resistimos a los programas de televisión que parecen buscar únicamente el éxito comercial. En cada una de estas situaciones se identifica la configuración de un movimiento social, y en especial la definición de un adversario. Pero aun si estamos atentos al desarrollo acelerado de las nuevas tecnologías, lo que moviliza nuestra atención y nuestras reacciones es más bien la apertura de la economía y los efectos de las políticas liberales sobre el empleo, la protección social y los salarios. De la misma manera, en el siglo xix hablamos durante mucho tiempo de acumulación capitalista, proletarianización y represión política, antes de aprender, a partir de la segunda mitad del siglo y sobre todo a comienzos del xx, a percibir los problemas del trabajo en la empresa en vías de racionalización. Es por eso que en los inicios de la sociedad industrial, los problemas políticos fueron, como vuelven a serlo hoy en día, más visibles que los propiamente sociales, estos es, los que cuestionan las relaciones y formas de producción.

En la otra cara del planeta, la de los países o las categorías dependientes o excluidas, vemos igualmente que los movimientos sociales son dominados y hasta destruidos por las políticas neocomunitarias que sacrifican todas las libertades a la movilización general contra un enemigo exterior. Sin embargo, aquí es tan indispensable como en las zonas centrales de la economía mundial percibir la existencia de movimientos de liberación que, aunque fundados sobre una identidad cultural, libran una lucha económica y social y quieren obtener derechos. Las mujeres que pelean por su libertad en Argelia o las que encabezan la mayor parte de las acciones colectivas que se organizan en las *poblaciones, "favelas o ranchitos"* latinoamericanos, son verdaderamente actores sociales y culturales cuyo accionar apunta a constituir un espacio democrático. Del mismo modo hay que interpretar la acción victoriosa del ANC sudafricano bajo la dirección de Nelson Mandela.

Las acciones colectivas más visibles se forman en primer lugar en oposición a las fuerzas económicas y políticas que procuran imponer la ideología de la globalización, por lo tanto la desaparición de los actores sociales y las culturas en los flujos de la producción, el consumo y la comunicación de masas que se extienden hasta los límites del mundo. Pero no todas las formas de resistencia a la globalización anuncian un movimiento social. Muchas se contentan con

* En español en el original In. del t.).

defender los intereses creados, legítimos o no; otras se encierran en un comunitarismo agresivo y autoritario. Por su parte, los nuevos movimientos históricos luchan con el objeto de que los Sujetos tengan el derecho de combinar su identidad cultural con una participación más intensa en la vida profesional, económica y política del mundo.

¿Existe una lógica que nos indique que un movimiento cultural desembocará en un movimiento histórico que, a su vez, anunciará un movimiento social? En efecto, uno siente la tentación de advertir, en los años sesenta y setenta, el predominio de movimientos culturales, pese a la agitación ideológica heredada de los movimientos sociales del período anterior, y de comprobar que, desde el inicio de la gran transición liberal en la cual se arrojaron todos los países tras la huella de Estados Unidos y Gran Bretaña, lo que se forma son, sobre todo, movimientos históricos, movimientos de defensa contra la globalización en los que se mezclan todas las fuerzas de resistencia al nuevo modo de desarrollo económico.

Esta secuencia, sin embargo, no es manifiesta en todas partes; corresponde más bien al proceso de los movimientos sociales en los países centrales, mientras que en las economías periféricas o los regímenes autoritarios la separación de las tres categorías de movimientos (sociales, históricos y culturales) es mucho más débil y a menudo inexistente, en especial cuando las transformaciones asumen la forma de brutales crisis de mutación. Aceptemos, no obstante, al menos para los países industrializados, la hipótesis de la sucesión de fases, cada una de ellas dominada por un tipo de movimiento, y concluyamos por lo tanto que, en las próximas décadas, asistiremos a la formación y el fortalecimiento de movimientos sociales que habíamos visto aparecer al final del período de la gran industrialización de posguerra, pero que enseguida fueron englobados por movimientos culturales y sobre todo, en la década actual, por los movimientos históricos que combaten el modo liberal de desarrollo. Los nuevos movimientos sociales, que no pudieron desarrollarse y menos aún influir en la acción política durante los años setenta y ochenta, deberían retornar. La crisis de la escuela y la impotencia de la medicina para tratar algunas enfermedades graves, como el cáncer y el sida, ponen ya en el escenario público los debates sobre las relaciones entre la escuela y la juventud o el tratamiento de la enfermedad y los cuidados del enfermo, *cure y tare*, como dicen los ingleses.

La debilidad relativa, y en especial la escasa organización de estos nuevos movimientos sociales no deben ocultar el hecho de que constituyen un llamamiento al Sujeto más directo y más vigoroso que todos los movimientos anteriores. En los ámbitos más centrales de la sociedad posindustrial (la salud, la educación, la información), somos testigos de la formación de protestas, debates, propuestas que se dan por objetivo la defensa del Sujeto contra una lógica tecnocrática y mercantil. Más aún, vemos a la opinión pública reflexionar sobre la cuestión del multiculturalismo y anhelar el reconocimiento de la diversi-

dad de las culturas en nuestra sociedad. De tal modo, se mezclan problemas culturales, sociales y políticos, y nos vemos enfrentados al problema central que también define el campo de este libro: ¿cómo combinar la diversidad de las culturas con la idea de Sujeto, que es individualista y universalista? Silo podemos hacerlo criticando y combatiendo los poderes neocomunitarios que surgen en especial en el mundo musulmán, como durante mucho tiempo combatimos en Francia y otros países europeos la idea de civilización y sociedad cristianas, a la vez que afirmábamos el papel esencial del cristianismo en la formación del Sujeto y la afirmación de su libertad. Paralelamente, en los países occidentales, tenemos que luchar contra la identificación de nuestras sociedades, nuestras historias, nuestras instituciones particulares con valores universales, lo que siempre sirvió para justificar los sistemas de dominación, en especial los coloniales.

No se puede combatir el poder comunitario, lo mismo que el de las técnicas o la mercancía, más que en nombre de la defensa del Sujeto. Este principio de acción ya no remite a una teoría de la historia o la sociedad, sino únicamente a una concepción de la libertad humana. Es por eso que temas morales y temas sociales se asocian hoy con más fuerza que en el pasado. La intensidad de su asociación proviene del hecho de que el Sujeto sólo se constituye por la combinación de la acción instrumental y la afirmación identitaria, combinación que no se efectúa más que en el calor del doble combate contra los poderes financieros y comunitarios.

Esta integración total de una apuesta moral (y ya no únicamente social o histórica) y un doble combate social y político está tan centrada en el Sujeto personal que no puede ser ejecutada en la cima de la sociedad por los partidos y los gobiernos, sino que lo es en la base, lo más cerca posible de la experiencia personal. El movimiento obrero ya se había atribuido una organización más "débil" que la de los partidos que conquistaron los derechos cívicos para todos. Había reemplazado al elegido por el delegado, e incrementado el control de la base sobre sus representantes. Esta evolución prosigue en nuestra sociedad posindustrial, donde las asociaciones ocupan el lugar que fue otrora de los sindicatos y, más atrás aún, de los partidos. La vida pública se hace cada vez menos formal; las acciones son también más discontinuas y difusas. Lo que da una importancia creciente a los medios de comunicación, con respecto a los cuales los intelectuales se contentan tantas veces con condenas apresuradas. Las corrientes de opinión, formadas, amplificadas y también deformadas por los medios, a menudo plantean hoy problemas más fundamentales que los partidos o los sindicatos, y éstos lo saben tan bien que se ubican voluntariamente en situación de retirada y ya no procuran dirigir sino únicamente sostener movimientos que tienen motivaciones no sólo económicas sino también morales.

La formación de nuevos movimientos societales, y sobre todo el reconocimiento de su naturaleza e importancia por parte de los intelectuales y políticos,

chocan en todo el mundo con grandes resistencias. En todas partes dirigentes e ideólogos están al acecho de lo que subsiste de acción revolucionaria. Pero ésta, desde hace tiempo, no es ya obra de los movimientos populares que se habían constituido para derribar una dominación social, como aún sucedía en el caso del movimiento campesino boliviano antes y durante la revolución de 1952 o cuando los sandinistas atacaban el poder de Somoza. Son los gobernantes, los jefes militares o los profetas aislados de la revolución mundial quienes en lo sucesivo hablan de revolución, unos para movilizar y tener bajo control sus regimientos, los otros por espíritu de sacrificio y con la esperanza de que su aventura tenga un efecto de arrastre. Los pueblos, las clases populares, las naciones o las minorías sometidas no hablan ya el lenguaje de la revolución. Vemos, sobre todo en América Latina, en Bolivia con los kataristas, en Guatemala con Rigoberta Menchú, en Chiapas con los zapatistas, que los movimientos sociales e incluso étnicos se redefinen como actores de la democratización. Pero no hay nada que hacer: persiste la nostalgia de las epopeyas históricas, que alimenta la fidelidad de los antiguos combatientes. Las generaciones llegadas después de las conquistas socialdemócratas o de las revoluciones tercermundistas se resisten, por su parte, a reconocer los espacios en que se forman los nuevos movimientos societales, debido a que los militantes se convirtieron en miembros del aparato o ideólogos o, más simplemente, porque es difícil reconocer que la historia está hecha más de discontinuidad que de continuidad y que no pueden crearse nuevos movimientos sociales sin una ruptura con aquellos cuyo papel histórico ha terminado.

Como quiera que sea, hay que rechazar la idea, demasiado difundida en estos momentos, de que el mundo se ve conmovido por revoluciones económicas y tecnológicas que sólo dejan lugar a reacciones privadas de defensa individual o comunitaria, incluidas las globalmente antimodernistas, o en todo caso a un ecumenismo confuso, que mezcla modernidad y tradición, racionalidad y afectividad, en nombre de una visión integral de nuestra experiencia vivida. No somos arrastrados por una oleada imposible de dominar y en la cual sólo podríamos tratar de sobrevivir por medio de hábiles maniobras. Existen puntos fijos, tanto en el análisis como en la acción. Y es eso lo que expresan las acciones colectivas que llevan en sí elementos de movimiento societal. Todo opone la conciencia al movimiento, la paz a la guerra, la libertad a la instrumentalidad. Y el análisis debe responder a esas demandas, dando un lugar central a la producción del Sujeto y mostrando que ese objetivo está en el corazón de los movimientos sociales (ya sean culturales, históricos o societales), que no podrían verse reducidos a intentos de proteger los antiguos intereses y modos de vida.

Cuando el cambio se acelera y se derrumban las viejas mediaciones sociales y políticas, en un principio muchos procuran reconstruirlas, e incluso buscar en un pasado más lejano defensas contra un futuro amenazante. Como no dominamos los cambios, los juzgamos a la vez detestables e inevitables, y oscila-

mos entre una confianza y una desconfianza igualmente ilimitadas. Ya es hora de salir de ese estado de conmoción: nuestras reacciones sociales y políticas no anuncian el renacimiento del análisis. Ya nos parecen inaceptables los discursos liberales extremos que reducen la sociedad a un conjunto de mercados y las decisiones personales y colectivas a unas elecciones racionales. Por doquier se procura salir de la gran transición liberal a la que fueron arrastrados todos los países del mundo, y que ninguno de ellos rechazó. La dualización de las sociedades nos inquieta; la crisis de las instituciones y las fuerzas políticas nos parece peligrosa; la ausencia de proyectos personales y colectivos nos sugiere el anuncio de una decadencia cuyos desastrosos efectos pronto serían irreversibles. Empero, así como reconstrucciones sociales y políticas, necesitamos nuevos análisis que pongan de manifiesto dónde se encuentra el poder y dónde pueden nacer nuevos movimientos sociales (culturales, históricos o societales), cuáles son las apuestas y los actores de la vida pública.

En un primer momento coloqué la idea de Sujeto en el centro del análisis; muestro ahora que, lejos de ubicarse al margen de las realidades sociales y la acción colectiva, esa idea define el principio de acción de nuevos movimientos sociales. En la segunda parte de este libro abordaremos la tercera etapa de esta reconstrucción, la definición de la sociedad multicultural cuya necesidad está inscrita en la definición misma del Sujeto y en el análisis de los nuevos movimientos sociales. Pero, antes de proseguir nuestra marcha adelante, debemos considerar con mayor atención las amenazas que pesan tanto sobre el Sujeto como sobre los nuevos movimientos sociales.

Los ANTIMOVIMIENTOS SOCIALES

Los movimientos societales, como los movimientos históricos y culturales, pueden darse vuelta y convertirse en antimovimientos sociales. Es lo que sucede cuando un actor social se identifica completamente con una apuesta cultural, por ejemplo el progreso, y rechaza entonces a su adversario como enemigo, traidor o simplemente obstáculo que hay que eliminar. Se quiebra entonces lo que define un movimiento societal, es decir el conflicto de actores por la gestión social de una apuesta cultural, conflicto que nunca se reduce del todo a los intereses de uno u otro, y el accionar que cuestionaba las grandes orientaciones de la sociedad se degrada en secta o movilización autoritaria.

El mundo contemporáneo está invadido por antimovimientos sociales, en particular cuando la defensa de la identidad se separa del control de la producción, se vuelca sobre sí misma y se convierte en afirmación de una diferencia cultural o histórica. Así como en la sociedad industrial el movimiento obrero

se asoció a una ideología progresista e industrialista, en la actualidad numerosos movimientos afirman ser antimodernos y defienden valores comunitarios o nacionales contra las transformaciones económicas y sus consecuencias sociales. Del multicomunitarismo radical a la americana a las sectas de todos los pelajes, y hasta los integrismos político-religiosos, vemos surgir en todas partes acciones de defensa contra la dominación del universo instrumental, pero que se forman en nombre de una tradición comunitaria y no para defender la libertad del Sujeto. A veces, esos movimientos comunitarios se repliegan en la defensa de una autonomía amenazada; otras, al contrario, se lanzan a la violencia para combatir a las fuerzas que los amenazan o se oponen a su independencia. Los antimovimientos sociales siempre están dominados por un poder político, ya se trate del gurú de una secta o la vanguardia política que moviliza recursos culturales en su lucha por el poder. Lo que los opone absolutamente a los movimientos societales es que se identifican con un ser histórico concreto, un grupo, una etnia, una comunidad religiosa o de otro tipo, y jamás recurren a la noción de Sujeto y al universalismo que ésta lleva en sí.

La novedad amenazante es que los antimovimientos sociales ya no son únicamente las deformaciones, las inversiones, como dice Michel Wieviorka, de movimientos sociales; aparecen antes que éstos y con tanta fuerza que son los movimientos sociales los que tienen dificultades para formarse y combatirlos. Lo que define la desmodernización es la consecuencia directa de la disociación de la economía y las culturas. En tanto se forman las redes de la era que algunos llaman "noolítica", es decir informacional, las colectividades, amputadas de las relaciones sociales destruidas por las nuevas técnicas, se repliegan en su identidad y con frecuencia se someten a poderes autoritarios, según un proceso de clausura que caracteriza precisamente a los antimovimientos sociales.

Durante mucho tiempo tuvimos la convicción de que las fuerzas del progreso siempre se imponían a las de la conservación o la reacción, y redujimos a éstas al papel negativo de obstáculos a la modernización técnica o económica. La situación se ha invertido. En todas partes se fortalece la afirmación y la defensa de identidades culturales, políticas o nacionales, porque el progreso técnico ya no entraña o no supone tan directamente como en el pasado unas transformaciones sociales y culturales. Cuanto más abstracto es el progreso, más crea un mundo virtual, y el mundo real refluye más intensamente hacia las identidades y las comunidades, no tradicionales sino reinterpretadas transformadas en fuerzas de resistencia a las tecnologías y la nueva organización económica.

Esta situación es tan manifiesta que incluso es posible preguntarse por qué hablo aquí de antimovimientos sociales y no únicamente de defensas identitarias. Lo hago porque ya no se trata de defender unas tradiciones, como lo hacen los movimientos, los regímenes o las sectas fundamentalistas. Por otra parte es lamentable que esta palabra, tomada de la historia del protestantismo, se

emplee para designar a las fuerzas políticas neocomunitarias que no son en modo alguno tradicionalistas sino que se caracterizan por la lucha contra el imperialismo tecnológico y económico y que, en vez de defender la libertad del Sujeto, se encierran en la reconstrucción de una identidad. Esos integristas tienen un contenido tanto político como religioso. La política de purificación étnica al servicio de la creación de una Gran Serbia no podría reducirse a la expresión del nacionalismo serbio tradicionalmente opuesto al nacionalismo croata o bosnio musulmán. Y es contra este integrismo nacionalista que se formó internacionalmente un movimiento de opinión, demasiado débil para convertirse en una fuerza política, pero que combatió los horrores de la purificación étnica en nombre de la libertad cultural de cada individuo y de la democracia real. Aquí, como en otros casos, el antimovimiento surgió en primer lugar y ocupa el poder; y es contra él que se forma el movimiento social, del que podría decirse que aparece en principio como una resistencia al antimovimiento social y no como el defensor directo de una expresión social y política de la libertad.

Muchos explicaron la fuerza de esos nacionalismos por la resistencia de culturas seculares amenazadas o aplastadas por un Estado o un imperio a los que juzgaban extranjeros y hostiles. Pero Ernest Gellner tiene razón cuando afirma que esas tradiciones nacionales son la reinterpretación, en términos modernos, de realidades étnicas muy diferentes. No es la hostilidad secular de los croatas, los serbios o los croatas islamizados de Bosnia a los que se llama musulmanes lo que explica la violencia de los enfrentamientos en la ex Yugoslavia. En Bosnia, fue la decisión de Milosevic de oponerse a toda tentativa de construcción democrática, y por lo tanto de reconocimiento de la pluralidad étnica, lo que desencadenó desde arriba, a partir de una voluntad política reforzada por una movilización ideológica, una acción de conquista. Ésta suscitó una revigorización del nacionalismo croata e incluso fortaleció el nacionalismo musulmán en Bosnia en detrimento de la concepción multicultural y multiétnica de la que Sarajevo se convirtió en el doloroso símbolo. El enfrentamiento de los nacionalismos no es la causa sino la consecuencia de la crisis yugoslava.

De la misma manera, en Argelia, fue el fracaso del gobierno del Frente de Liberación Nacional (FLN), tanto en el plano político como en el económico, el que condujo a los militares mismos a lanzar una política de islamización y en especial a hacer que se adoptara un nuevo código de la familia. El integrismo islámico se nutrió del fracaso político de los nacionalistas y la frustración de la población, y sobre todo de la juventud urbana desarraigada y encolerizada contra la sociedad de producción y consumo occidental tan cercana a ellos y sin embargo tan inaccesible. Fue la imposibilidad de construir conflictos políticos y sociales la que llevó a la transformación de protestas en antimovimientos culturales violentos. Asistimos menos a un retorno de la religión que a un fracaso político y social de la modernización, que engendra la crisis o la imposibilidad de

la democracia y la movilización de una identidad comunitaria, cultural y religiosa contra obstáculos definidos como exteriores. Cuando los conflictos internos son imposibles, se proclama la lucha a muerte contra el extranjero.

Esos antimovimientos sociales aparecen también en los países democráticos. En estos casos apelan a la tradición nacional amenazada por la invasión de poblaciones o costumbres extranjeras. En Europa occidental y Estados Unidos, la xenofobia, el rechazo de los inmigrantes y la defensa de la "preferencia nacional", aun cuando no parezcan en condiciones de destruir las instituciones democráticas, toman la forma de una obsesión identitaria que rechaza la modernidad, a la que percibe como apátrida o dominada por el extranjero, ideología cercana a la que a fines del siglo xix dio origen a los nacionalismos antisemitas.

Su novedad radica en que responde a los nuevos movimientos culturales que ya no apelan a la naturaleza o la energía sino a la afirmación directa de una cultura o un grupo social definido por una identidad cultural más que profesional o económica. Tal es la nueva figura del racismo, que es también un antimovimiento social. No sólo no se atribuye ya fundamentos biológicos sino culturales (las costumbres y creencias inasimilables del otro); además, está menos asociado al tema de la inferioridad que al de la diferencia, al de las relaciones de producción o la dominación colonial que al del choque de las culturas. A tal extremo, que el desprecio colonial por el árabe, que había alimentado el apoyo de muchos *pieds-noirs* al racismo antiárabe del Frente Nacional en Francia, es cada vez menos importante para entender el crecimiento de los votos por Le Pen, cuyo tema más popular es la preferencia nacional y el rechazo del extranjero más que el deseo de dominarlo o la afirmación de su inferioridad natural. El otro, el árabe en particular, también es rechazado porque es una figura fuerte, una afirmación cultural de la que uno mismo ya no es capaz. Los extranjeros nos invaden, dice el racista, pero lo que se expande en la casa pobre y entregada al abandono no son sólo las ratas o el moho, es también un grupo comunitario, una presencia étnica, una afirmación religiosa, rasgos todos fuertes y a los que se experimenta como agresivos. Hay en el racismo de la actualidad tanta envidia como temor, y también vergüenza de uno mismo, debilitado e impotente. El racista contemporáneo hace del Otro un anti-Sujeto para expresar su desdicha y su vergüenza por no ser ya, él mismo, un Sujeto.

Michel Wieviorka tiene razón al destacar que la xenofobia observable es tan diferente del racismo de fines del siglo xix y principios del xx que debería dársele otro nombre. Pero cabe pensar que es más importante subrayar la analogía de los dos mecanismos de rechazo que la diferencia de su contenido, porque las referencias naturalistas estaban tan difundidas en la sociedad del siglo XIX como el discurso sobre las diferencias culturales lo está a fines del siglo xx, de modo que el rechazo del otro, que no es ni la aceptación marginal

del extranjero ni la hostilidad para con el enemigo, sino la exclusión de aquel a quien se construye como la negación del principal modelo cultural de la sociedad, es el mismo en el racismo propiamente dicho y en la xenofobia cultural. El racismo de la diferencia cultural desempeña el mismo papel en nuestra cultura que el racismo de la inferioridad natural en la cultura de la sociedad industrial. Además, el racista se representa al adversario tanto más como una comunidad, es decir una colectividad a la vez social, cultural y política, por el hecho de vivir él mismo en una sociedad en que esas distintas dimensiones se diferencian más intensamente, lo que explica que el colonizado sea objeto de un racismo limitado porque el racista sigue utilizando a aquel a quien rechaza, mientras que el racismo contemporáneo busca una ruptura completa y la expulsión del otro.

Probablemente, también sea la gravedad de la crisis del Estado nacional, en una Francia que la experimenta más dramáticamente que los otros países europeos, la que puede explicar la fuerza de un partido racista de extrema derecha en esa nación. En efecto, todos aquellos que dan prioridad a los objetivos políticos y nacionales por encima de la acción social colectiva se colocan también del lado de los antimovimientos sociales. En Francia y otras partes, el bonapartismo no fue un despotismo sino un antimovimiento social que empleaba el lenguaje de la revolución y la ciudadanía, y el mismo jacobinismo, al que tantas veces se analizó como un movimiento social, fue la expresión más general de la "ilusión política" que Marx reprochaba con justa razón a los franceses y que impidió constantemente la formación de un poderoso movimiento obrero y una democracia social.

Hay que elaborar una crítica intelectual radical de las ideologías y acciones revolucionarias que siempre condujeron a regímenes de esencia totalitaria, desde el Terror hasta el leninismo e incluso, en una forma opuesta, el fascismo, que son los principales antimovimientos sociales de nuestro siglo. La idea principal es que no se puede separar la formación de actores sociales, y por lo tanto de movimientos societales, de las mediaciones políticas que constituyen el elemento central e indispensable de la democracia. Sujeto, movimientos sociales, democracia: estos tres temas son inseparables uno del otro lo mismo que, del lado opuesto, lo son necesidad histórica, acción revolucionaria y totalitarismo, que conducen al infierno de la violencia y no al paraíso creador y liberador de los movimientos sociales.

Los movimientos societales, cualquiera sea su especie, contienen en sí mismos una aspiración democrática. Procuran dar la palabra a quienes no la tienen, hacerlos partícipes en la formación de las decisiones políticas y económicas, mientras que las acciones revolucionarias siempre sueñan con purificación social, política, étnica o cultural, sociedad unificada y transparente, la creación de un hombre nuevo y la eliminación de todo lo que es contrario a una unanimidad que muy pronto no tiene otra razón de ser que plebiscitar un poder to-

talitario. Así como no es una simple campaña de reformas, un movimiento societal tampoco es una lucha a muerte.

La presencia de un movimiento societal no está ligada ni a una situación revolucionaria cuya gravedad objetiva pondrían de manifiesto el economista o el politólogo, ni a la fuerza de un discurso ideológico o una dirección política, sino a la capacidad de un actor de elaborar una praxis, es decir, de comprometerse en un conflicto societal y erigirse, al mismo tiempo, en defensor de valores societales que no pueden reducirse a los intereses del actor mismo y que tampoco podrían, en consecuencia, conducir al aniquilamiento del adversario. El actor que define a su adversario en términos no sociales, como el mal absoluto, cree tal vez fortalecer su movimiento al demostrar su carácter radical, pero de hecho se ve arrastrado al peligroso camino de los antimovimientos sociales.

Los intelectuales que, después del final del levantamiento de Mayo del 68, intentaron imponer un discurso obrerista de lucha *de* clases a un movimiento de la juventud estudiantil que era ante todo un movimiento cultural cuyos efectos sobre la vida política se hacían sentir en casi todos los ámbitos de la práctica social, impusieron al mundo intelectual y universitario un radicalismo izquierdista pos e hiperleninista, que sofocó la vida intelectual y, en algunos países, condujo más dramáticamente a los años de plomo, durante los cuales la violencia ideológica a la francesa fue recubierta por la violencia política a la italiana y, de manera más limitada, a la alemana o la americana. En Francia, en ocasión de la huelga de 1995, la presencia de los intelectuales izquierdistas fue todavía notoria, pero más restringida: a tal punto el movimiento carecía de pulsiones revolucionarias y se leía como una mezcla de defensa de intereses creados, crisis política y movimiento histórico virtual.

Reducir los movimientos sociales a las formas más ideológicas de la acción significa caricaturizarlos, pues con frecuencia éstas son las más alejadas de las prácticas y, cuando no lo son, se debe a que el movimiento se transformó en un antimovimiento de orientación autoritaria o totalitaria. Todas las formas absolutas de movilización ideológica, la identificación de un actor social con un Dios, la Razón, la Historia o la Nación, provocan la destrucción de los movimientos sociales, ya que las ideologías que se creen las más radicales sustituyen la pluralidad por el uno, el conflicto por la homogeneidad, la impugnación por la participación rápidamente reducida a la manipulación. Los dirigentes y los intelectuales revolucionarios, populistas o integristas, son agentes activos de destrucción de los movimientos sociales.

¿Cómo no habría de ocupar este tema nuestro pensamiento en este fin de siglo en que se multiplican los movimientos neocomunitarios, entre los cuales los más poderosos son los que convocan a la creación de una sociedad teocrática? Pero es irrisorio oponer a estos antimovimientos a la vez societales, culturales e históricos, la imagen de una sociedad regida por reglas puramente individua-

listas y universalistas. Irrisorio dado que toda la historia de los derechos del hombre es la del paso necesario, a veces exitoso, a veces dramáticamente fallido, de una defensa del ser humano al margen de toda situación social concreta, de toda relación desigual de poder y propiedad, a la defensa de quienes sufren una dominación social, política o cultural concreta. Paso que se malogra cuando el grupo dominado, en lugar de construir una democracia social, política y cultural, construye una fortaleza o una fuerza de combate para destruir un orden social considerado completamente malo e impone un poder político absoluto, que ya no deja sitio alguno a las reivindicaciones sociales, la impugnación intelectual y el debate político. El movimiento obrero condujo, por un lado, a la democracia industrial y la socialdemocracia, y por el otro al bolchevismo y el maoísmo. Hoy en día, del mismo modo, frente a la globalización de la economía, notamos la formación simultánea de una democracia cultural que reconoce los derechos de las minorías y, en una dirección inversa, antimovimientos que engendran sectas en los países democráticos y nuevos movimientos totalitarios de bases, ya nacionalistas, étnicos o religiosos.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN SITUACIÓN NO DEMOCRÁTICA

Al lector se le ocurre una objeción. Este análisis, que da cuenta de lo que sucede en los países desarrollados, vale decir, en aquellos donde la modernización es endógena, ¿no es poco apto allí donde la democracia no existe, porque un Estado, nacional o extranjero, o una oligarquía ávida de negociados y poder absoluto más que de racionalidad económica, imponen su poder arbitrario y suman la exclusión a la explotación?

¿No son imposibles los movimientos sociales cuando el modo de desarrollo dominante es voluntarista o, al contrario, está dirigido por capitalistas extranjeros? En el primer caso, ¿los movimientos sociales no se degradan y hasta se convierten en agentes autoritarios de control social del pueblo reducido a la condición de masa movilizable y, en el segundo caso, no se fragmentan en una multiplicidad de grupos de presión cuyas reivindicaciones contribuyen a agravar las desigualdades sociales? ¿Pueden existir movimientos sociales en situaciones no democráticas? La idea de Sujeto aporta una respuesta a esta pregunta. Como aquél sólo se afirma al luchar a la vez contra el mercado y contra la comunidad, se manifiesta, como forma de oposición y liberación, tanto en el mundo del mercado como en el universo comunitario. Los movimientos sociales, como el Sujeto mismo, también se manifiestan dentro de modos de desarrollo e incluso de formas de poder social que son incompatibles con sus condiciones de existencia.

El caso históricamente más importante es el de los movimientos sociales formados en sociedades autoritarias dominadas por un poder despótico, una oligarquía nacional o un colonizador extranjero. En esas condiciones, están obligados a combinar la defensa de los dominados y las reivindicaciones democráticas con una acción propiamente revolucionaria, de destrucción de un poder que a su vez recurre a métodos autoritarios o dictatoriales en el orden económico o político. Lo que no los diferencia de los movimientos formados en los países democráticos, en la medida en que el movimiento obrero, por ejemplo, siempre implicó una parte de violencia que respondía a la violencia patronal o gubernamental. La estrategia de un movimiento social y sus dirigentes consiste en unir esta acción de ruptura con una acción democrática, combinar la lógica de la lucha contra los poderes con la de la defensa de las libertades. A menudo, la tentativa fracasa: el sindicalismo, por ejemplo, se convierte entonces en un instrumento sin autonomía al servicio de un nuevo poder político y, en otros casos, se reduce a la defensa de categorías relativamente privilegiadas. Pero esos fracasos, por más numerosos y graves que sean, no deben impedir reconocer la presencia de un movimiento (societal, histórico o cultural) en una acción que puede llevar a soluciones no democráticas. Es cierto que el movimiento nacional argelino condujo a la instalación duradera en el poder de una dictadura militar que terminó por disparar sobre el pueblo en las calles de Argel para reprimir las protestas; esto no impide que aquél haya sido un movimiento anticolonial de liberación nacional. Los horrores del Terror, por su parte, no condenan en modo alguno las jornadas de mayo y junio de 1789, fundadoras de la democracia en Francia. No existe movimiento social puramente democrático ni crisis revolucionaria sin contenido democrático, y la opinión internacional tuvo razón al sostener a los movimientos iraní y afgano de liberación, aun cuando en Afganistán, todavía más que en Irán, se haya formado un movimiento antidemocrático y destructor de la idea misma de movimiento social.

La misma conclusión vale para los movimientos sociales que se transformaron en grupos de presión de las fuerzas corporativas que defienden los intereses de una categoría social dentro del aparato del Estado. El carácter restringido de sus objetivos estratégicos no impide que en su interior pueda manifestarse un movimiento societal que los supere. Muchas veces se dio el caso de movimientos que, originados en una reivindicación limitada, pusieron en cuestión los fundamentos del orden social.

El sociólogo debe buscar la presencia de movimientos sociales detrás de las ideologías extremas que la ocultan. En Argelia y otros países, especialmente Egipto, existen grupos políticos que utilizan el Islam para llegar al poder y construir una sociedad a la iraní, fundamentalmente antimoderna, al mismo tiempo que emplean, para sobrevivir, las técnicas de la modernidad. Pero pese a ello no puede olvidarse que los movimientos islámicos expresan también los

sentimientos de una población desarraigada, en particular de los jóvenes sin empleo. Dicho de otra manera, que se encuentran elementos de movimientos históricos *en* una acción política que, por otra parte, tiene claramente como objetivo fundar un régimen autoritario. Quienes oponen las virtudes del laicismo a los peligros de una política que moviliza las creencias religiosas tienen razón en lo que afirman, pero se equivocan al negarse a ver que muchos de los movimientos sociales extraen su fuerza de la cultura y la sociedad que defienden porque las juzgan mortalmente amenazadas. Ya no podemos seguir considerando el levantamiento de la Vendée como un simple movimiento contrarrevolucionario.

De la misma manera, la huelga de los servicios públicos franceses de diciembre de 1995 no podría reducirse a la defensa de intereses o privilegios corporativos. También expresó el rechazo popular de una política económica que subordina toda la vida social a la reducción de los déficit fiscales, impuesta como la condición de una moneda única a la que se atribuye la capacidad de aportar por sí misma prosperidad y empleo para todos.

CONCLUSIÓN

El tema de los movimientos sociales desafía a la vez el pensamiento liberal y el llamamiento a la revolución, pues ni uno ni otro creen en la capacidad de los actores sociales de producir su historia a través de sus orientaciones culturales y sus conflictos sociales.

La idea de movimiento social, por su parte, asocia la apelación al Sujeto a la lucha contra un adversario social. De la misma manera que la invocación de la libertad animó el levantamiento del Tercer Estado contra el rey y los privilegios y que la invocación de la justicia social se encarnó en la lucha obrera contra la explotación en el trabajo, ¿no vemos hoy al Sujeto combatir a la vez contra la exclusión y la privación de identidad? ¿Y no es la idea de movimiento social la que mejor nos revela que la globalización no es únicamente una extensión e integración crecientes de los intercambios mundiales o una división internacional del trabajo, sino un sistema de poder que excluye en la misma medida que incluye, que destruye culturas a la vez que crea nuevos consumos y que, por lo tanto, como en la época de Marx, es preciso rastrear las relaciones sociales de dominación detrás de la mercancía?

Es cierto, los movimientos societales chocan en cada centuria con grandes obstáculos, los que crea la miseria, pero también la búsqueda de soluciones individuales o la esperanza de ascenso en el sistema, pero esos obstáculos no son hoy más insalvables que ayer. En realidad, no existe ninguna situación

que sea enteramente favorable a los movimientos sociales y la sociedad industrial no lo es más que otra. Lo que cambia es la naturaleza de las conductas que se mezclan en los movimientos sociales y procuran colocarlos bajo su dependencia. La apelación al pueblo, a la nación o a una iglesia transformó muchas veces a los movimientos populares en antimovimientos sociales; la idea revolucionaria convirtió algunos movimientos sociales en regímenes totalitarios. En la actualidad, es la obsesión por la identidad la que arremete contra los movimientos sociales, transforma a su adversario en extranjero y reemplaza el ideal de liberación por la búsqueda fanática de la homogeneidad y la pureza.

La insistencia con que trato de colocar la idea de Sujeto en el centro del análisis apunta a liberar al movimiento social, sea cual fuere, de los instrumentos políticos y los aparatos ideológicos que lo enmascaran e impiden ver que todo movimiento de ese tipo es una invocación de la libertad del Sujeto. No en el vacío social de la libertad política sino, al contrario, en relaciones sociales de dominación, propiedad y poder, de modo que un movimiento social es a la vez lucha contra un poder y combate por una visión de la sociedad.

Estas ideas se enfrentan a la objeción de que nuestras sociedades se han vuelto tan complejas y cambiantes que no pueden experimentar más que una multiplicidad de tensiones y conflictos particulares, una mezcla de resistencia a los cambios, presiones diversas y afirmaciones identitarias. Como si las sociedades protomodernas hubieran podido ser sublevadas por movimientos masivos, que habrían asociado creencias populares, predicación ideológica y movilización militar. Pero esta imagen pronto revela su debilidad y sus contradicciones. Puesto que la fuerza de las movilizaciones colectivas en esas sociedades siempre estuvo asociada a la debilidad de un movimiento social que dependía de la acción de sus amos religiosos y políticos. A lo largo de la modernización es posible ver, al contrario, el crecimiento de la independencia y la afirmación del papel de los movimientos sociales, por lo tanto de actores propiamente sociales. El movimiento obrero fue ya un movimiento social capaz de gobernar la acción de partidos políticos, aun cuando a menudo éstos se convirtieron en dueños de las fuerzas sociales de las que debían ser instrumentos. Lo que caracteriza nuestro período pos y antitotalitario es la importancia de los esfuerzos hechos para liberar a los movimientos sociales, culturales y hasta históricos, del control que procuran ejercer sobre ellos las elites del poder. Lo que no conduce a la disgregación y limitación de las acciones colectivas sino más a bien a su despolitización y desmilitarización, a su orientación cada vez más directa hacia la afirmación y la defensa de derechos fundamentales, cívicos, sociales y culturales.

Si los movimientos sociales no hicieran su camino en nuestras sociedades, ello significaría que éstas están en plena decadencia, que ya no pueden, por lo

tanto, conocer más que antimovimientos sociales, como sucedió tantas veces en la Europa del siglo xx, y que hay que buscar en otra parte sociedades capaces de inventar su porvenir a través de sus conflictos sociales. Visión demasiado pesimista: si en ocasiones las sociedades occidentales parecen impotentes para engendrar nuevos movimientos societales, es porque en ellas el antiguo orden ya está en descomposición, mientras que aún no tomó forma el campo de los problemas en plena ebullición.

La importancia de los movimientos sociales obedece a su lugar en la vida social. No sólo están en el centro o en la cumbre de la sociedad: su presencia o ausencia determina casi todas las formas de acción social. Puesto que lo que mejor los define es el vínculo que establecen entre unas orientaciones culturales y un conflicto social que en sí mismo entraña aspectos reivindicativos y políticos a la vez que societales. Si el movimiento societal no se forma, todos esos elementos se separan unos de otros y, al hacerlo, se transforman y degradan. Por un lado, las orientaciones culturales, al disociarse de los conflictos sociales y políticos, se "moralizan" y convierten en principio de pertenencia o exclusión, mecanismos de control cultural o normas de conformidad social. Por el otro, los conflictos políticos, separados de los movimientos societales, se reducen a la lucha por el poder y favorecen la disociación del Estado y la sociedad, que se vuelve cada vez más patológica bajo el efecto de la producción, el consumo y las comunicaciones de masas. Por último, las reivindicaciones abandonadas a sí mismas tienden a fortalecer las desigualdades, porque las categorías más poderosas, más influyentes, las que tienen más intereses creados que defender, son las que poseen mayor capacidad de presión reivindicativa. Contemplamos así la yuxtaposición de grupos de presión limitados, movimientos de rechazo de categorías definidas como correspondientes a las minorías, los desviados o los extranjeros sociales y culturales, y un populismo comunitario que apela a un pueblo indeterminado contra los dirigentes o los intelectuales. Cada uno de estos aspectos de la vida social o política parece, en principio, susceptible de estudiarse en sí mismo, pero esto se comprueba imposible, en la medida en que ninguna acción colectiva es pura defensa racional de intereses o afirmación de valores comunitarios; todas llevan en sí la huella de un movimiento social ausente o descompuesto. Ese movimiento no siempre existe, pero hay que plantear la hipótesis de su existencia para comprender las conductas colectivas que se alejan de él y las que ya lo anuncian o lo animan.

Una hipótesis semejante nos resulta tanto más necesaria por el hecho de que vivimos en una sociedad fragmentada, privada de conciencia de sí, en la que las apuestas y los actores del cambio histórico son oscuros y los discursos y las ideologías van detrás de las prácticas o, al contrario, les dan un radicalismo artificial. Nuestras sociedades corren el riesgo de verse privadas de sentido porque están dominadas por la disociación de las prácticas y la concien-

cia, de los actos y los discursos. En otras épocas, sufrimos un exceso de movimientos sociales convertidos en instrumentos de un gobierno o una ideología oficial. En la actualidad, al contrario, el centro de la sociedad está vacío, tapizado de los restos de los antiguos combates y los antiguos discursos, transformados en mercancías de ocasión compradas por los mercaderes de poder o ideologías o los coleccionistas. Es por eso que la idea de movimiento social debe ser defendida, al menos porque interpreta el vacío aparente actual y da un sentido al conjunto de las conductas contradictorias originadas en la desaparición o la descomposición de los antiguos movimientos sociales.

IV. ALTA, MEDIA Y BAJA MODERNIDAD

LAS TRES ÉPOCAS DE LA MODERNIDAD

1. La integración social por la ley y la educación, que las sociedades modernas consideraron durante mucho tiempo como su principal objetivo, apuntaba a fortalecer a la sociedad misma, convertida así en sagrada, y también a asegurar el mantenimiento y la transmisión de los poderes políticos y las jerarquías sociales. El primer objetivo era central: las dos tendencias cuya divergencia definía la modernidad, la racionalización del mundo y el individualismo moral, debían ponerse una junto a la otra, y hasta unificarse, por medio de las instituciones. La razón debía regir tanto los programas educacionales como las leyes y el progreso de los conocimientos. Idea tan fuerte que a mentido llamé aquí clásica esta figura de la modernidad, que triunfó con las revoluciones que crearon los estados nacionales, en primer lugar en los Países Bajos e Inglaterra, luego en Francia y Estados Unidos, más tarde en la América española y portuguesa y finalmente en Europa central y otras partes del mundo, en especial Egipto y Turquía. Pero ese sociocentrismo fue desbordado y luego derribado por la creciente autonomía de la actividad económica, y más precisamente del capitalismo, y quedó reducido a no ser otra cosa que la respuesta ideológica de las clases medias, amenazadas por un lado por el poder y la ganancia de los empresarios y por el otro por la miseria y las reivindicaciones de los trabajadores. Lo que inspiró los intentos cada vez más conservadores de moralización de la vida colectiva e individual.

2. Las fuerzas centrífugas, creadoras de riqueza y miseria, innovación y explotación, se impusieron a partir del siglo xlx, en el momento en que la revolución industrial y el capitalismo financiero comenzaron, desde Gran Bretaña, a expandirse por el mundo. Fue entonces cuando se inició la disociación de la economía internacional y el Estado nacional, que rompió el modelo de la sociedad nacional que unía el universo de la racionalidad instrumental y el de las identidades culturales.

Pero ninguna sociedad moderna puede existir sin un principio de unidad, es decir, de integración de las dos caras opuestas de la modernidad. En tanto que la alta modernidad había creído en el orden que la razón pone en el caos apa-

rente del universo, la diversidad de los intereses y el desorden de las pasiones, la sociedad industrial colocó en el centro de su pensamiento y su organización la idea de desarrollo, al que prefirió llamar progreso. Nacida en el siglo XVIII en su forma más ambiciosa, y tras haber alcanzado su máxima expresión con Condorcet en plena Revolución Francesa, esa idea reemplazó el orden por el movimiento como principio de construcción de la vida colectiva y personal. Y hasta en medio del siglo xx, en la etapa entre las dos guerras, en el período de gran reconstrucción que siguió al derrumbe del imperio hitleriano, y también muy recientemente con los teólogos de la liberación, se difundió la esperanza de que al término de un proceso histórico hecho de conflictos y contradicciones surgiría un orden satisfactorio. Sería un orden más allá de lo social, natural, orden de abundancia en el cual cada uno recibiría según sus necesidades. De hecho, esta concepción asumió formas tan opuestas que tendían a destruirse mutuamente. Un capitalismo puro, dijo Schumpeter, era incapaz de construir una sociedad y conquistar el apoyo de la mayoría; una lucha proletaria sin tregua, por su lado, no podía sino conducir a una sociedad belicosa, autoritaria y represiva.

La idea de desarrollo se impuso por lo tanto entre esos ejércitos enfrentados como la afirmación del vínculo posible, en cada momento de la modernización, entre la eficacia económica y la integración social, gracias a la acción de la democracia industrial o de un nuevo despotismo ilustrado. Los veinticinco años que siguieron a la derrota del nazismo estuvieron repletos de tentativas de desarrollo, tanto en los países de industrialización más antigua que habían sido quebrados por la gran crisis y las conmociones provocadas por la Segunda Guerra Mundial, como en los que conquistarían su independencia, aquellos que, en América Latina o la India, creaban regímenes a los cuales se denominó nacional-populares y también los que, por las buenas o por las malas, entraban en el mundo comunista. Y durante esos "treinta gloriosos" pudimos creer que había llegado el tiempo de la gran síntesis entre el orden y el desarrollo, y que después de las turbulencias del despegue económico podía venir el crecimiento controlado y autosostenido (*self sustaining growth*). Algunos economistas redescubrieron la importancia del capital humano, en tanto otros veían en la intervención de un Estado impulsado por las reivindicaciones sociales el mejor instrumento de una acción anticíclica capaz de detener la espiral infernal de las crisis. Creímos entonces, si no en el progreso —cuya estatua había sido derribada por la marejada de las guerras y los totalitarismos—, sí al menos en el desarrollo definido como la interacción del crecimiento económico y una participación social ampliada, organizada por un poder político al servicio de la integración y el fortalecimiento de la nación. Puesto que todas las concepciones del desarrollo estuvieron estrechamente asociadas a la idea nacional, mientras que las concepciones opuestas, capitalista y comunista, de la lucha de clases, rechazaban a la vez la idea de desarrollo y la de nación en nombre de un economis-

mo puro que postergaba para el fin de la historia una reconstrucción de la vida social de la que nadie sabía claramente cómo emergería de la competencia, los monopolios, la guerra civil y la violencia.

3. El último cuarto de siglo fue testigo de la ruptura de esta unión voluntarista de la industrialización y la nación. Desde que la quiebra de las instituciones de Bretton Woods y las crisis petrolíferas de los años setenta pusieron fin a la apariencia de orden mundial en la cual se habían situado las políticas de desarrollo nacional, avanzamos, a decir verdad rodando cabeza abajo más que corriendo, hacia la completa separación y oposición de un mercado mundializado, globalizado, y nacionalismos que defienden una identidad amenazada o movilizan los recursos materiales y culturales de un país para introducirlo autoritariamente en la competencia internacional. La idea de orden, que imperaba en la alta modernidad, está tan lejos de nosotros que se cargó de connotaciones represivas. La alianza de la modernización económica y la justicia social se deshace por doquier. Las ideologías progresistas se desintegran. En los países de tipo occidental, en Europa y las grandes naciones del Commonwealth, la socialdemocracia o el laborismo se agotan, y cada uno de esos países se interroga sobre la manera en que puede combinar su competitividad internacional con el mantenimiento del Estado-providencia o las garantías conquistadas por algunas categorías de la población. En el plano mundial, el dato principal es la ruptura de los regímenes y las ideologías creadas por Lenin y Mao Zedong, que unían la racionalización industrializadora a la movilización de fuerzas nacionales. También se corrompió el espíritu de Bandung. El nacionalismo se convirtió en populista o integrista, mientras que el desarrollismo asiático o latinoamericano se transformaba en liberalismo económico bajo la presión de los mercados internacionales, el Banco Mundial o el FMI. La crisis del pensamiento socialista, en particular en Europa, y su desaparición casi completa en el resto del mundo, traduce el fin de un modelo que fue tan poderoso y creador que deja tras de sí islotes de nostalgia, tanto entre los izquierdistas como entre los reformadores, en especial en Francia, donde, más que en otras partes, se había impuesto la figura del Estado modernizador económico y reformador social, que limitaba la acción de un capitalismo que no había desempeñado el papel principal durante la fase de reconstrucción de la posguerra.

A esta imagen concreta de un mundo desgarrado entre la economía y la política, el mercado y el Estado, los intercambios y la identidad, se superpone la más abstracta de la separación de una razón convertida en instrumental, por lo tanto de una acción estratégica y, por el otro lado, el universo simbólico de las culturas. La razón ya no es fin y medio a la vez. La ética de la convicción se opone más que nunca a la ética de la responsabilidad. Como lo había anunciado Max Weber, nuestra experiencia está dominada por la separación de la racionalización técnica y la guerra de los dioses que asume a veces la forma de

conflictos morales personales y a veces la de cruzadas masivas. Ingresamos en un tercer período, la baja modernidad (*late modernity*, *Spitkapitalismus*), y la pregunta que se nos impone y a la que este libro se esfuerza por responder, es la siguiente: ¿de qué manera podemos constituirnos en sociedades quienes vivimos la tercera etapa de la modernidad? ¿Cuál es el principio de combinación de la racionalización del mundo y la libertad personal, de la ciencia y la conciencia, que reemplazará al orden social y el desarrollo económico, que perdieron, tanto uno como el otro, su fuerza de integración?

Muchos identificaron la modernidad con el proyecto de construcción de una visión del mundo, una sociedad, un individuo racionales. ¿No es preciso, al contrario, llamar alta modernidad a ese largo período, el de las Luces, que no rompió con una premodernidad tardía, en la medida en que quiso conservar la unión de la naturaleza y la cultura, de los fenómenos naturales y el sentido superior de la experiencia humana que caracterizan al pensamiento religioso? La idea de naturaleza reemplazó con frecuencia a la de Dios, pero apenas se distinguía de ésta y a menudo se la concibió de manera antropomórfica.

La idea de progreso se empeñó durante mucho tiempo por mantener el ideal de un orden racional en una sociedad en movimiento: este orden sería instaurado, al final de la evolución, por el triunfo de la razón. Tal fue la idea dominante del período central de la modernidad, que las más de las veces se denomina sociedad industrial y al que yo preferiría llamar modernidad media, para reubicarla en un tiempo más largo.

Pero después de las guerras mundiales, los regímenes totalitarios y sus campos de la muerte, ¿cómo creer en la alianza del poder y la justicia? Vemos cómo se difunde cada vez más la imagen del mundo social como caos, desorden, selva. El crecimiento de los intercambios mundiales, lo mismo que la aceleración de las innovaciones técnicas, parecen incrementar las desigualdades y las crisis en vez de aportar más seguridad y participación. ¿Podemos salir de este caos, de esta guerra civil mundial latente y abierta y de la descomposición de las sociedades nacionales? Para que podamos escapar a lo que llamé la desmodernización y definir unas sociedades de la baja modernidad enfrentadas a la extrema separación de una economía globalizada, es decir desocializada, e identidades culturales, individuales o colectivas, de una economía volcada hacia el exterior y conductas vueltas hacia el interior, necesitamos un principio capaz de integrar o al menos hacer compatibles dos universos que parecen haberse convertidos en extraños uno para el otro. Ese principio no puede brillar por encima de la vida colectiva y personal, como lo hizo el sol de la razón en la alta modernidad. Si es preferible hablar de baja modernidad antes que de hipermodernidad, es porque este período requiere un principio de integración débil y no fuerte. Acabamos de definirlo: es el Sujeto; ahora es preciso explorar la naturaleza de las sociedades en las cuales es éste, y ya no un orden institucional o el movimiento del progreso, el que asegura la unidad de la vida social.

Lo que caracteriza nuestra baja modernidad es la desaparición de toda concepción objetivista de la vida social. Cuando la historicidad de la sociedad se hizo muy fuerte, todos sus aspectos se manifestaron como el producto de una acción y, por consiguiente, de un poder de actuar. Marx fue el principal creador del pensamiento moderno, cuando descubrió, detrás de la mercancía y el orden aparente de las cosas, el orden real de la dominación social. Desde hace más de un siglo, el pensamiento social crítico explora y denuncia la omnipresencia del poder, hasta el punto de que Michel Foucault declara que éste no tiene límites y que la realidad social no es otra cosa que el discurso del poder. Esta capacidad casi ilimitada de la sociedad de actuar sobre sí misma por el conocimiento, la inversión, los modelos de moralidad, no se reduce al ejercicio de un poder absoluto por parte de las elites o las clases dirigentes. Cada vez resulta más necesario definir la vida social como el producto de intervenciones. Fue Anthony Giddens quien formuló más claramente esta representación de la modernidad, a la que él llama tardía, al organizarla en torno de tres grandes temas.

El primero es la deslocalización (*disembedding*) en el espacio y el tiempo de los fenómenos sociales, que son arrastrados a una u otra forma de globalización, cuya manifestación más visible es la circulación instantánea de los capitales y las informaciones en el mundo entero. El segundo, inspirado en el pensamiento de Ulrich Beck, es que las certidumbres son reemplazadas por la duda y la reproducción de un orden por el riesgo, lo que da una importancia cada vez más grande a la confianza (*trust*), idea que Alain Peyrefitte, por su lado, colocó en el centro de su análisis de la modernización precoz de Occidente, sobre todo protestante. El tercero es la reflexividad, es decir la capacidad creciente de nuestras sociedades de transformar sus prácticas por el conocimiento que adquieren de ellas, idea que, en un ámbito particular pero esencial, el de los modelos de conocimiento y sus efectos, coincide con el tema más general de la historicidad, al cual atribuí una importancia central. Esos análisis de Giddens nos ayudan a definir las sociedades de la baja modernidad como sociedades de intervención, que suceden a las sociedades de desarrollo de la modernidad media y, antes que éstas, a las de orden de la alta modernidad.

Ya hace tiempo, definí la sociedad posindustrial en formación como una sociedad programada. Retomo aquí esa expresión, dado que muestra con claridad que el tipo societal más moderno es el resultado de decisiones, políticas, programas, y ya no de equilibrios naturales. No puede comprenderse el surgimiento de la noción moderna de Sujeto, tan distante de sus figuras premodernas, si no se la capta como la única respuesta posible al poder omnipresente de quienes dirigen un cambio tan completo y tan acelerado que ya no deja lugar alguno a lo que creíamos era el orden natural de las cosas. Ya no hay "realidad", sólo productos de la imaginación científica, la voluntad política y la búsqueda de la ganancia. También la resistencia a esos poderes

debe reformularse en términos completamente desnaturalizados. A una objetivación total del poder corresponde una subjetivación igualmente total de la resistencia a él.

Así, pues, sólo entramos completamente en la forma más avanzada de la modernidad en el momento en que salimos de la sociedad industrial. Pues lo característico de ésta fue que su organización social era inseparable de sus métodos de racionalización, que división técnica y división social del trabajo estaban vinculadas y que no era falso, en ese sentido, otorgar un lugar central a la tecnología y sus efectos profesionales en el análisis de esa sociedad, de la conciencia obrera y del movimiento obrero en particular, como lo hicimos en formas diversas Georges Friedmann, Serge Malet y yo mismo.

Al contrario, quienes quisieran analizar las sociedades de principios del siglo XXI de la misma manera que las sociedades industriales de las dos últimas centurias cometerían un error de método. La idea misma de sociedad posindustrial sólo es aceptable si postula una ruptura total con la de sociedad industrial. Y antes de definir las nuevas intervenciones que deben reemplazar a las que inspiraron la búsqueda del orden o de la organización del desarrollo, hay que tomar conciencia del desgarramiento actual de las sociedades modernas. La alta modernidad descansaba sobre el papel central del Estado nacional de derecho que asociaba racionalización capitalista e individualismo burgués. Subordinaba la realidad social, múltiple y diversa, a la unidad de la política y la ley. Esta construcción se derrumbó, y ya nada mantiene unidas la actividad económica y la identidad personal y colectiva. Este debilitamiento de las instituciones y la socialización tiene aspectos liberadores: nuestras sociedades son más innovadoras, pues permiten que se formen en su interior y hasta protegen zonas de incertidumbre, terrenos de juego, zonas francas donde se desarrollan e innovan libremente la ciencia, la tecnología, el arte, el comercio. Nuestra vida personal está cada vez menos regulada por normas, ritos y jerarquías. Pero no es posible limitarse a este elogio de las grandes metrópolis como París, Londres, Viena, Berlín, Nueva York o Los Angeles, donde se crearon, en una mezcla de vanguardismo y marginalidad social, tantos elementos de nuestra civilización. La marginalidad creadora se convierte a menudo en exclusión y gueto. El debilitamiento de los valores y las normas comunes conduce al triunfo de los más fuertes y el crecimiento de las desigualdades sociales. En los casos extremos, desaparecen el espacio público y el sistema político mismo, invadidos ya sea por una dictadura, ya por una ideología, ya por el caos engendrado por intereses privados que actúan fuera de la ley.

Una sociedad de intervención organiza y protege un espacio de mediación entre los dos universos separados y opuestos. Pero esto sólo es posible si la sociedad se da por objetivo primordial incrementar su propia capacidad de intervención aumentando su reflexividad pero también sus comunicaciones intersus debates y sus mecanismos de decisión, vale decir, si el modelo que tic-

ne de sí misma no es ni el orden ni el progreso, sino la libertad y la creatividad del Sujeto personal como agente de combinación de la acción instrumental y la defensa de una identidad que, lo repito, separadas una de otra se degradan, una en economía financiera desocializada y la otra en comunitarismo intolerante. Este principio fundador de las sociedades de la baja modernidad ya no es victorioso, como lo era el principio central de las sociedades de orden y desarrollo. Es débil, frágil, y apela al trabajo cotidiano para volver a coser el tejido social desgarrado. El Sujeto político de la alta modernidad se pretendía un Moisés o un Solón, dadores de leyes a sus pueblos; el Sujeto histórico de la modernidad media se identificaba con Prometeo; propiamente hablando, el Sujeto de la baja modernidad ya no tiene modelo: como una persona que se da maña en toda clase de oficios, combina materiales diversos para reservarse un espacio de libertad. La alta modernidad se organizaba alrededor de un principio central de orden; la modernidad media estaba dominada por las tensiones entre el progreso y los conflictos sociales a través de los cuales éste tomó una forma histórica; la baja modernidad no está dominada ni por una unidad ni por una dualidad, sino por la posición a la vez central y débil del Sujeto entre los universos opuestos de los mercados y las comunidades.

LECTURA DE HANNAH ARENDT

Los riesgos de desmodernización son tan grandes que muchos pensadores, políticos y ciudadanos corrientes sienten la tentación de buscar en un pasado cada vez más lejano unos principios de acción que parecen destruidos en el mundo contemporáneo, dominado por la producción y el consumo y, más profundamente, por el derrumbe de las formas de la vida activa tal como la estableció Hannah Arendt en *La condición del hombre moderno* (1958), su segunda gran obra después de *Los orígenes del totalitarismo*: la acción es desplazada por la obra (*homo faber*) y ésta por el trabajo, es decir, por la sumisión del *animal laborans* a las necesidades de la producción y el consumo. Arendt define el mundo moderno mediante dos caracteres principales: la irreversibilidad y la imprevisibilidad. Estamos embarcados, dice, en un mundo técnico que no puede sino desarrollarse de manera imprevisible y nos coloca en un encadenamiento de acontecimientos que no podemos orientar. ¡Qué decadencia si se lo compara con la ciudad griega, en la cual la acción y la palabra creaban sentido, permitían a cada individuo hacer valer su talento y daban la inmortalidad a quienes habían sabido imponerse en la escena pública! El espacio de la libertad gobernaba entonces el de la necesidad. Es cierto que, de identificarse con los modelos y los discursos de una época, se concluye necesariamente en la inferiori-

dad de los otros, pero el pensamiento crítico de Hannah Arendt, no obstante, debe escucharse con mucha atención en este período en que se oyen tantos juicios entusiastas sobre las ventajas liberadoras de las nuevas tecnologías y la globalización.

Más allá de oposiciones evidentes, existen parentescos entre ciertos aspectos del pensamiento de Hannah Arendt y el rumbo aquí tomado. El más notorio es la negativa a reducir la experiencia humana al dominio de las necesidades que, socialmente determinadas, no pueden servir de fundamento a la libertad. El economismo de los liberales y de Marx, que se inspira tan directamente en ellos, no aporta ninguna respuesta a los problemas de la moral y la política; la reducción de la sociedad a redes y mercados, aún menos. Pero la proximidad reside en el hecho de que Hannah Arendt muestra que en cada época se combinan una orientación con respecto al mundo y otra con respecto a uno mismo como individuo pero también como ser social, por lo tanto una figura del Sujeto.

En el inicio están la vida contemplativa y la representación del mundo. Aparece a continuación la figura del ciudadano, expresión de las cualidades personales en el escenario político, que encarna, según Arendt, la forma más alta de *vita activa*. Es cierto que ella no describe la acción política en términos de lo que denominamos la acción, sino más bien de representación de discursos y preparación de las decisiones. Lo propio del actor es ser no reflexivo, no consciente de su individualidad, noción ajena a los griegos (pp. 251-252). No obstante, se trata sin duda de una concepción del Sujeto y no sólo del ciudadano. "En la base de la concepción antigua de la política está la convicción de que el hombre en cuanto tal, cada individuo en su unicidad, aparece y se afirma en la palabra y la acción, y que sus actividades, pese a su futilidad material, tienen una cualidad de duración que les es propia porque crea su propia memoria" (p. 269). Arendt considera una forma de realización de sí mismo en una civilización que parece someter al individuo a la ciudad. De ese modo hace que se comprenda mejor el perdurable atractivo que aún ejerce el modelo del hombre político como creador de sentido y memoria, modelo cuya declinación, al contrario, yo me consagro a explicar, pero del que reconozco que permanece muy cerca de nosotros, puesto que la educación clásica, la de los jesuitas y también la de los liceos e institutos secundarios clásicos, siguió inspirada por esta concepción en la cual el ejemplo de los héroes, la elocuencia y las hazañas ocupaban un lugar central.

Cuando la vida política cede ese lugar central a la creación científica y técnica, aparece la figura del individuo como trabajador, productor, en busca de la felicidad y el placer a través y contra el sufrimiento, pues el trabajo como esfuerzo y explotación es la condición de la liberación y el bienestar. Hannah Arendt comprende que es en ese momento cuando mejor se corresponden la imagen del mundo y la del actor, ya que ambas competen al trabajo de la pro-

ducción y la historicidad. Lo que no es interpretado de manera satisfactoria por el utilitarismo de Bentham y su esfuerzo de cuantificación de las nociones morales que Arendt critica sin miramientos. Desafiante con respecto a los socialismos que son una forma degradada de acción política, exalta al contrario el movimiento obrero en su independencia y, sobre todo, los consejos obreros, a los que se mantuvo fiel y cuya reaparición saludó en Hungría y Checoslovaquia.

¿Cómo no proseguir esta reconstrucción histórica hasta nuestros días? Arendt ve en la actualidad el triunfo del *animal laborans*, que pierde el sentido de la duración porque está sometido a sus roles en la producción y el consumo, y también la dominación desastrosa de lo político por lo social (pp. 65-66), y en consecuencia por la necesidad y la invasión más grave aún del pensamiento por unas ciencias humanas que reducen la acción a sus determinantes sociales. Pero es posible interpretar de otra manera la evolución descrita por ella. Cuando el mundo se ha convertido en acción y vida, *processes*, hasta perder toda realidad anterior a la intervención de las técnicas, aparece frente a esas construcciones de la razón instrumental una nueva figura del Sujeto, muy alejada del ciudadano de la *polis* que se presentaba como representación en el teatro civil. Figura débil y ya no heroica, vuelta hacia el Sujeto mismo reflexiva y críticamente: a tal punto no quiere ni puede ya definirse a través de unos roles impuestos por la ciudad.

El hombre hacia el cual dirige su mirada Hannah Arendt, en la tradición de Aristóteles y Santo Tomás, es ante todo un ser social, definido por unas redes de interacción que constituyen lo esencial de la vida política; también, me parece, miran hacia ese ser social, ser de relación y comunicación, la "ética de la discusión" de Karl-Otto Apel y el "obrar comunicacional" de Jürgen Habermas. Puede pensarse, en sentido inverso, que cuanto más avanza la modernidad menos social es el actor humano; no lo era ya más en la sociedad industrial, en que la vida social se basaba en la producción y dependía de ella al extremo de que la política podía parecer determinada por los intereses económicos. Lo es aún menos en la baja modernidad, en que el individuo, cuando no se repliega sobre su vida privada o una comunidad, se construye como Sujeto, es decir procura recrear en su vida y su experiencia social una unidad que ya no existe en la vida social.

¿No deja Hannah Arendt que su reflexión progrese en ese sentido cuando apela a dos actitudes morales, el perdón para resistirse a la irreversibilidad y la promesa para detener la irresponsabilidad? La idea de perdón que nos viene sobre todo de los Evangelios está demasiado ligada a la exhortación al padre —"perdónalos, porque no saben lo que hacen"— para conservar toda su fuerza en un mundo secularizado; prefiero referirme, por lo tanto, a la solidaridad que reconoce al Otro como Sujeto en todas las circunstancias, a la indignación contra todo lo que amenaza a ese Sujeto y, como ella, a la promesa (o la confian-

za), únicos elementos sobre los cuales puede fundarse la vida social. Tres virtudes, de las que la primera afirma la presencia del Sujeto en todos los individuos y la segunda combate a sus enemigos, en tanto que la tercera funda una vida social libre. Cualesquiera sean las virtudes evocadas, ¿acaso lo importante no es que la construcción de la vida social se efectúe a partir de un compromiso moral que combata las exigencias de la instrumentalidad?

Mi principal desacuerdo con Arendt se refiere a la afirmación de la superioridad absoluta de la vida política sobre los otros aspectos de la vida social y su desconfianza extrema con respecto a todas las formas de individualismo y en particular de la intimidad. Según creo, elige, sin matizar lo suficiente, la libertad de los antiguos contra la de los modernos. Pero es más importante aún comprender que buscó constantemente (¡y con qué pasión!) un principio de libertad que opusiera resistencia a la reproducción del orden.

Agrego que su antimodernismo es la mejor respuesta al posmodernismo. ¿Se preocuparía tanto si se hubiera hecho imposible definir la sociedad en que hemos ingresado, aunque sólo fuera para oponerla a la modernidad fundadora de los griegos o del siglo de Galileo o Descartes? La comprobación de la degradación de la acción convertida en obra y luego en trabajo dibuja una filosofía de la evolución regresiva, muy discutible a la vez en su interpretación general y en el carácter imperioso de cada una de las lógicas reconstituidas. Pero este exceso de evolucionismo abre más perspectivas y debates que la difusa idea de que la indefinición del mundo contemporáneo sólo se definiría por lo que éste ya no es. Por lo demás, algunos pensadores posmodernos, como Jean-François Lyotard, comparten con Hannah Arendt una voluntad de análisis crítico que los protege de la ilusión de vivir en un mundo sin orientación ni fuerza dominante, cuando las transformaciones del pensamiento científico, la explosión de las técnicas de la información, la internacionalización de la economía o la crisis de la socialización son fenómenos tan estructurantes como la revolución industrial o la ciudad griega.

FALSOS CAMINOS

Si las intervenciones del Sujeto no detienen la descomposición de la cultura, la personalidad y la política, ésta ocasionará la decadencia de las sociedades (que pierden todo principio de unidad) y la crisis de la personalidad (que se vuelve incapaz de elegir y hacer proyectos personales). Si queremos evitar la decadencia que conduce al caos y la dependencia sin recurrir, por otra parte, a soluciones autoritarias, no tenemos otra vía que la reconstrucción de la vida social, la acción política y la educación en torno de la idea de Sujeto, que crea

un nuevo tipo de mediaciones entre el mundo de la instrumentalidad y el de las identidades.

Ante este desgarramiento que afecta tanto a la personalidad individual como a la sociedad, nuestra primera reacción es retrotraernos al pasado, dejarnos arrastrar por la nostalgia de un mundo unificado por valores comunes y leyes conformes a la búsqueda racional del interés. Pero esas tentativas son irrisorias, lo mismo que todos los intentos pasatistas, pues esos principios de unidad ya no están en condiciones de imponer la integración de fuerzas centrífugas.

Tal es la primera conclusión de los análisis generales a los cuales se dedicaron los tres capítulos precedentes. La invocación de los principios universalistas, ya se trate de la Razón o el Progreso, sirve cada vez más para defender intereses particulares en nombre de un universalismo del que esos intereses se consideran los únicos depositarios. Es así como en nombre de los derechos del hombre se negó el reconocimiento de los de las mujeres, se justificó el colonialismo en nombre de la república o no se quieren reconocer las diferencias culturales para no debilitar la ciudadanía. Es inevitable que esas corrientes reaccionarias se desarrollen; además, hay que reconocerlas por lo que son y no confundirlas con las tendencias actuales de las sociedades modernas. En Francia, en particular, el resurgimiento del tema republicano se transformó rápidamente en nacionalismo defensivo, preñado de amenazas para el espíritu democrático, que implica el reconocimiento de la pluralidad de los intereses y las opiniones, pero también de las culturas y las formas de organización social.

Otra solución, completamente opuesta, ejerce una atracción más grande y más difundida. Consiste en unir, por la voluntad de un poder político autoritario, liberalismo económico y nacionalismo cultural. Ese voluntarismo, a la vez modernizador e identitario, es la respuesta principal al desgarramiento del mundo moderno. Moviliza a una parte creciente de los nuevos países industriales, desde las economías emergentes de Malasia e Indonesia hasta las de Marruecos, Túnez o Libia. Este nacionalismo, o comunitarismo modernizador, es mucho más importante, en el aspecto político, que los fundamentalismos anti-modernistas, aun cuando éstos ejerzan una influencia más profunda en el mundo islámico. Puesto que la mayoría de los islarnistas, con los Hermanos Musulmanes a la cabeza, son modernizadores y quieren movilizar los recursos culturales de un país para resistirse a la dominación extranjera y combinar apertura económica e identidad cultural.

Frente a las conmociones generadas por un capitalismo financiero internacional, los estados, cuando no se abandonan al repliegue cultural, necesitan imponer un poder autoritario a sus sociedades para dirigir un desarrollo económico que sea a la vez muy liberal y muy movilizador.

La tercera respuesta de la que me aparto sugiere, a la inversa, admitir los cambios culturales acelerados, porque incrementan nuestra libertad de elección. ¿Por qué no aceptar, dice, lo que yo denuncio? ¿Por qué llamar crisis, di-

sociación, desgarramiento, lo que es autonomía, cambio y complejidad? ¿Por qué evocar únicamente el comunitarismo, cuando la invasión del mundo público por la vida privada es tanto búsqueda del placer y la felicidad como afirmación sectaria? Y en este mundo caótico y en movimiento, ¿acaso no tenemos que abandonarnos al placer de los sentidos, como nos inducen a hacerlo Gilles Lipovetsky o Michel Maffesoi, en vez de imponernos las disciplinas de la razón y los programas? Esta crítica me parece muy alejada de la realidad, mucho menos seductora, de las sociedades divididas, las personalidades disociadas, el choque entre los integrismos y las redes financieras. Ciertamente puede dudarse de la política e incluso de nuestra capacidad de comprender el mundo; pero me parece imposible contentarse con el vacío de la vida social o el silencio del pensamiento. En cambio, esas invocaciones a la experiencia inmediata dan en el blanco cuando nos hacen redescubrir el espacio estético dejado de lado durante mucho tiempo, y ocupado por los *marchands* o los creadores que ya no pueden encontrar por sí mismos el camino de la comunicación con un público abandonado a un consumo cultural que no satisface sus expectativas. Es fácil, además, reconocer que la búsqueda del placer, del juego y sobre todo de la construcción estética de uno mismo, por ambigua que sea, es una forma diluida, indirecta, a veces engañosa pero más a menudo real, del Sujeto mismo. La imagen a la vez más dura y más dramática que he dado del Sujeto supone una elaboración, una construcción que dependen de la capacidad de librar una acción colectiva, pero esa imagen no debe hacer olvidar la existencia de las formas elementales de la demanda de subjetivación.

EL FUNDAMENTO MORAL DE LA VIDA SOCIAL

La definición de las sociedades de la baja modernidad como sociedades de intervención nos retrotrae al interrogante primordial de la sociología: ¿cómo es posible la vida social?

La respuesta más general es que el paso del caos y la violencia al orden y la paz supone la regla, el derecho y el poder de formularlos y hacerlos aplicar. Pero esta respuesta asumió formas muy diferentes, las tres principales de las cuales pueden presentarse de la siguiente manera. La más exigente, muy presente en la alta modernidad, es que el orden social descansa sobre la adhesión a valores comunes; algunos llegaron a hablar de una comunidad de destino. Una segunda respuesta alude al principio más abstracto de la utilidad colectiva, que proporciona un criterio de evaluación de las conductas y de la conciliación de intereses opuestos. La tercera es la más limitada y formal: reduce las leyes a reglas del juego, principios constitucionales, procedimientos.

Las sociedades modernas, cuando están sometidas a un cambio más rápido y se definen por su futuro más que por su pasado, se deslizan de la primera a la tercera respuesta, luego de una fase intermedia a la que podría denominarse institucionalista. Esa tercera respuesta es característica del pensamiento liberal que procura aligerar lo más posible el peso de los principios y las reglas, porque éstos se transforman con demasiada facilidad en poder y por lo tanto en riesgo de arbitrariedad. Esta idea aboga por una sociedad sin normas, sin principios universales, sociedad de *common law* más que de derecho romano. La concepción más fuerte de la integración social, la de las sociedades tradicionalistas, tenía inconvenientes inversos: daba prioridad a lo mismo a la vez que dejaba sitio, pero limitado y controlado, para lo otro, lo extranjero. Lo que falta en la concepción liberal es un principio de unidad que permita la comunicación entre actores diferentes: ¿vemos a tantos individuos huir hacia la comunidad que garantiza un nivel elevado de comunicación, aun al precio de una homogeneidad cargada de intolerancia y autoritarismo!

Me parece imposible elegir entre los *liberales* y los *comunitarios*. Los primeros apelan a un universalismo tan abstracto de las relaciones sociales reales que de hecho se reduce a una democracia de procedimientos que asegura el respeto de las diferencias y la tolerancia pero no aporta ningún principio de integración social y comunicación intercultural. Los segundos, al insistir en los valores comunes que fundan la vida colectiva, no escapan a la lógica comunitaria que privilegia la homogeneidad por encima de la diversidad más que al recurrir, a su turno, a la idea de tolerancia que los acerca a los liberales. Ninguna de estas soluciones permite combinar unidad y diversidad, integración e identidad, y por lo tanto explicar cómo es posible la comunicación intercultural, cómo podemos vivir juntos con nuestras diferencias. La única solución concebible es recurrir a un principio de mediación que se sitúa en otro plano que la solución universalista y la apelación a unas comunidades sociales o culturales. Ese principio es el menos social o colectivo de todos: la acción de cada individuo para combinar en su vida personal, que se convierte así en verdaderamente individual, una acción instrumental y pertenencias culturales, lo mismo que una personalidad formada a través del manejo de la libido y las relaciones familiares. Así como una sociedad multicomunitaria es imposible, del mismo modo una sociedad puede hacer posible la comunicación intercultural si reconoce y protege el esfuerzo de cada individuo para constituirse como Sujeto y alienta a cada uno a reconocer y amar el esfuerzo hecho por los otros para obtener, cada vez de manera diferente, una combinación de instrumentalidad e identidad. Lo que supone que esta sociedad renuncie tanto a identificarse con el universalismo borrando todas las pertenencias sociales y culturales en beneficio de la ciudadanía como a definirse como una comunidad de orígenes o de destino.

Introduje aquí las ideas de Sujeto y movimiento social porque tanto la respuesta liberal como la comunitaria son inaceptables o insuficientes. La prime-

ra de esas ideas es la más importante en esta etapa de la reflexión. Si no hay comunicación sin principio de unidad entre quienes se comunican, este principio no puede ser sino el esfuerzo desplegado para unir acción instrumental e identidad, cosa que es la definición del Sujeto. No hay otro principio universal que ese esfuerzo, que ese trabajo de individuación que, me parece, constituye el elemento principal de la reflexividad, la conciencia de sí y la acción sobre sí mismo que Anthony Giddens considera, con justa razón, como el elemento central de la modernidad. La idea de Sujeto corresponde al nivel más elevado de historicidad, cuando la meta de la sociedad y los individuos es ser capaces de actuar sobre sí mismos, ser actores de su propia historia y no únicamente consumidores, objetivos de publicidades, propagandas e influencias. Ahora bien, no puedo reconocer mi propio deseo de ser un actor sin admitir el derecho de los otros a serlo también de sus propias vidas. Idea que no está lejos del reconocimiento de un derecho natural o una ley moral. Pero la proclamación de principios inmortales por las Declaraciones estadounidense y francesa de los derechos debe ser sucedida, más allá de las luchas por los derechos sociales y culturales, por el reconocimiento del que tiene cada actor, individual o colectivo, a afirmarse y defenderse como tal, como actor capaz de participar en el mundo técnico y, al mismo tiempo, reconocer y reinterpretar su identidad.

Aquí no se trata únicamente de deseo, trabajo o voluntad; también de lucha y liberación, porque el actor no es sólo deseo de Sujeto: en primer lugar es sufrimiento por no serlo, desgarramiento, fragmentación, desobjetivación. Cosa que da a la construcción del Sujeto la fuerza dramática de un movimiento social. Lo que nos permite vivir juntos no es ni la unidad de nuestra participación en el mundo técnico ni la diversidad de nuestras identidades culturales: es el parentesco de nuestros esfuerzos para unir los dos dominios de nuestra experiencia, para descubrir y defender una unidad que no es la de un Yo [*Moi*] sino la de un Yo [*je*, el yo de la gramática], de un Sujeto.

SOLIDARIDAD Y COMUNICACIÓN

Nada es más difícil que renunciar a la idea de que la sociedad descansa sobre sus propias exigencias de funcionamiento, integración, orden y cambio. Hemos terminado por aceptar que nuestras sociedades, que se ven constantemente transformadas por proyectos de futuro, no sean ya sistemas de transmisión de una herencia material y cultural, o al menos que la reproducción del pasado pierda mucho de su importancia en un mundo en cambio. Pero seguimos fuertemente influidos por la idea de que la vida social debe disciplinar y reprimir las pasiones y la violencia, hacer respetar el orden y la propiedad, transmitir a

las nuevas generaciones los conocimientos y las normas de las precedentes, asegurar la igualdad ante una ley aplicable a todos, imponer una autoridad racional legal. Dicho de otra manera, que esta sociedad debe comportarse como un ser racional. Representación a la que, en lo esencial, es preciso renunciar, a medida que se internacionalizan el consumo, la información y la producción al mismo tiempo que se fragmentan las identidades.

Queda entonces la otra imagen de la vida social, que nos ha legado la modernidad media: la de una sociedad de producción, regida por la racionalidad técnica y la lucha de clases, la acumulación y los conflictos en torno de la distribución del producto y la concentración urbana y las empresas jerárquicas. Esta imagen de la sociedad industrial, común a los defensores del capitalismo y los partidarios del socialismo, se basa, como las dos precedentes, en la idea de que el sistema es lo primero y que a partir de su lógica inversa puede comprenderse el cambio.

Ahora bien, hoy tenemos que comprender una sociedad en la que lo primero, y ya sin límites, parece ser el cambio. Las transformaciones técnicas aceleradas y la globalización de la producción, el consumo y las comunicaciones terminan por convencernos de que ya no hay nada establecido. No hay más principio central de construcción de la vida social: ni la utilidad social, ni la racionalización, ni la lucha de clases. Y bien: si todo cambia, ¿puede haber aún normas, leyes, una definición social del Bien y del Mal? ¿Hay que aceptar la concepción liberal extrema, que procura reducir lo más posible las intervenciones de la sociedad sobre sí misma, y que por lo tanto encierra al Estado en el papel de agente de policía? Respuesta muy atolondrada, porque no percibe sino una cara del mundo, la más iluminada, sin ver que en la otra se acumulan los integristos políticos y culturales, las sectas y todas las formas de encierro o corrupción de personalidades desgarradas entre la instrumentalidad y la comunidad o la individualidad. Cara de sombra que contrasta tan violentamente con la iluminada que ya no deja entre ellas ninguna zona franca, lo que hace imposible la acción del Sujeto, aplastado por un lado por los mercados y por el otro por los poderes comunitarios. Además, ese liberalismo ciego no pone ningún límite a la acumulación de riquezas y a las desigualdades sociales, y alienta con ello el crecimiento del número de víctimas y excluidos de una carrera cada vez más desenfrenada.

Lo que nos ha enseñado la crítica del racionalismo de la alta modernidad por parte del pensamiento económico es que ya no hay principio positivo del orden social y la formación de las normas. Pero lo que la crítica liberal no sabe reconocer hoy es que es necesario proteger al Sujeto, su libertad y la comunicación entre los Sujetos y las culturas. No se trata aquí de libertad negativa (*freedom from*), sino verdaderamente de una libertad positiva (*traedora to*), aunque esté muy distante de toda idea de poder popular. Se trata de la protección de un principi() no social (la libertad dei Sujeto) s()bre el cual debe basar-

se la organización social. Las leyes y reglas de funcionamiento de la sociedad, es cierto, ya no pueden darse por objetivo principal el interés general, el bien común o la utilidad social; deben estar al servicio activo de la libertad del Sujeto, que sería aplastada tanto por la racionalidad instrumental como por la obsesión de la identidad si la ley, las normas, el espíritu de las instituciones y los recursos judiciales no la protegieran.

Es preciso partir de esta doble limitación de los poderes más dominantes, el de los mercados y el de las comunidades. Puesto que es así como se afirma el universalismo del Sujeto, concebido como el derecho de todos los seres humanos a dar un sentido a su existencia. Derecho que nos impone a todos un deber de solidaridad. Ésta no se impone como un instrumento de integración social y paz civil, sino como medio de dar a cada uno la autonomía y la seguridad sin las cuales no puede construirse como Sujeto. La expresión "igualdad de oportunidades" debe tornarse aquí en el sentido más fuerte, siendo así que las más de las veces encubre la aceptación de una desigualdad de hecho; debe brindar a todos la posibilidad de escapar a los determinismos sociales y actuar de acuerdo con un proyecto que puede ser personal pero conducir igualmente a una acción colectiva y en particular a un movimiento social. La solidaridad es lo contrario de la asistencia, que mantiene en un estado de dependencia y debilita la capacidad de actuar. Se basa en el reconocimiento del derecho de todos a obrar de conformidad con sus valores y proyectos.

Al parecer, es más difícil imponer límites al espíritu comunitario y su obsesión de homogeneidad y pureza. En el mundo actual, sin embargo, ésa es la tarea más importante, dado que los progresos del comunitarismo y su rechazo de la diversidad son muy dramáticos. Junto a la solidaridad, el segundo principio sobre el que debe apoyarse una sociedad libre es sin duda la voluntad de comunicación. La comunicación implica el reconocimiento del Otro, de la diversidad, de la pluralidad, es decir, del derecho de cada uno a combinar a su manera instrumentalidad e identidad, razón y cultura, y por consiguiente a contribuir a la recomposición de una sociedad disociada y heredera de la separación impuesta por la protomodernización occidental entre la razón y la naturaleza o la afectividad.

¿Cómo combinar entonces el reconocimiento de las diferencias y la afirmación de un principio universalista de igualdad entre los seres humanos? La respuesta es triple. En primer lugar, exige el reconocimiento de la diversidad, y por consiguiente el rechazo de toda homogeneización, de todo desprecio de la diferencia. En segundo lugar, el reconocimiento de las diferencias tiene que ser compatible con las actividades instrumentales independientes de las culturas en que se ponen en práctica. Por último, identidad cultural e instrumentalidad deben reconocer en toda sociedad una referencia al Sujeto, vale decir, a unos derechos humanos fundamentales. No se trata aquí de creer que el ser humano es razonable o que ha sido creado por Dios, sino de afirmar, a través de esas

creencias o al margen de ellas, que cada ser humano es y debe ser reconocido como libre de individuarse, combinando de una manera particular una cultura y una actividad instrumental, y sin reducirse ni a una ni a otra. Esta postura se opone a todas las que someten a los seres humanos a una ley superior que impone más deberes que derechos. Es cierto, el pensamiento científico tiene efectos liberadores, pero no podría fundar la libertad personal y la diversidad cultural. El pensamiento religioso somete más estrictamente aún las libertades humanas a una verdad, como lo recordó el papa- Juan Pablo II, quien, al enunciar este principio, era consciente de que se oponía al humanismo dentro del cual se inscribe mi propia reflexión.

El Sujeto personal, como la sociedad democrática, sólo pueden existir mediante la combinación de estos tres elementos. Y la comunicación entre individuos no puede realizarse más que si cada uno reconoce al otro como sujeto, es decir, como un ser que combina libremente identidad cultural e instrumentalidad en la construcción de una experiencia de vida individuada, irreductible a principios y reglas generales o universales.

La idea de Sujeto rompe con el comunitarismo al mismo tiempo que con el universalismo abstracto. Solidaridad y diversidad son los dos principios sobre los que debe asentarse un orden social al servicio de la libertad del Sujeto. Su combinación define una sociedad de comunicación, y debe concebirse como el campo institucional de defensa del Sujeto y la comunicación intercultural.

No debería aceptarse ningún otro principio de normatividad que la protección del Sujeto. En lo que se refiere al resto del derecho, basta con reconocer la utilidad de las medidas de protección de las personas y los bienes contra el fuego, el robo, el crimen, sin darles la menor justificación moral; por ejemplo, es absurdo decir que con su encarcelamiento los delincuentes pagan su deuda con la sociedad o se busca su rehabilitación. Ésta es uno de los objetivos importantes de una política de solidaridad, pero todos saben que la cárcel no la prepara sino que, en la mayor parte de los casos, la hace más difícil. En el mismo espíritu, el tratamiento y la prevención de todas las toxicomanías, en particular el recurso a las drogas duras, competen a una política de solidaridad, pero no existe vínculo evidente entre esta política de rehabilitación y la criminalización del uso de esas drogas.

Naturalmente, estas pocas líneas no pretenden agotar el tema, sino indicar únicamente que este tipo de problemas sociales debe considerarse a partir de otra concepción de la ley y las normas. Unas transformaciones tan profundas entrañan por fuerza una mutación paralela de los mecanismos sociales de formación de las normas. En principio pretendimos que éstas fueran fijadas por la ley y que, a su vez, esa ley fuera elaborada por el Parlamento y el gobierno, asistidos por expertos o bajo su influencia. Luego alentamos los contratos, y en especial las negociaciones colectivas en la vida laboral. En lo sucesivo, la norma surge cada vez más frecuentemente del debate público. Los problemas

de bioética exigen por cierto la intervención de la ley, pero lo menos y más tarde posible: tan importante parece que en la opinión pública o los medios se esbocen la aceptabilidad o inaceptabilidad de ciertas medidas. Cosa que da un papel importante a los formadores de opinión, entre los cuales están los científicos, los responsables religiosos y de asociaciones y también los individuos que hayan vivido una experiencia personal intensa.

Las normas sociales están cada vez menos formalizadas. La necesidad de adaptarlas a situaciones diversas y complejas da una importancia creciente a la casuística y la jurisprudencia, en tanto que la ley interviene menos directamente y sólo con referencia a los principios ya mencionados. Su ámbito y el de estos últimos tienden a separarse. La ley tiene por papel principal impedir el incumplimiento de deberes y funciones, y cada vez menos el de establecer normas morales. Prohíbe que los contadores roben y defiende a los niños que deben recibir cuidados normales; interviene poco para definir qué debe ser la familia o hacer respetar tal o cual modo de autoridad en la empresa. Puede organizar la prevención del sida facilitando el acceso a los preservativos, pero no intervendrá en la vida sexual de los individuos, en particular de los jóvenes. Las condiciones y relaciones laborales se transformaron a causa de la presión sindical y las negociaciones colectivas; la aceptabilidad de un modo de fecundación artificial es ante todo decidida por la misma opinión pública. La ley interviene cada vez menos en el ámbito de las costumbres, y lo que se conviene en llamar normalidad se disuelve cada vez más con el correr del tiempo, no en beneficio de una simple tolerancia, sino de una defensa de los derechos juzgados fundamentales y una nueva moral basada en el respeto de la persona humana.

Tenemos que dejar de refugiarnos detrás de los textos legales e intervenir en debates públicos abiertos para saber qué es lo que la opinión pública, tras recibir información, discutir y reflexionar, considera aceptable en lo que se refiere a la criminalización de tal o cual conducta o la confianza que depositamos en tal o cual método de prevención o corrección de ciertos comportamientos. La aceptabilidad de una medida o una práctica se define cada vez más en el nivel de la opinión pública y menos en el de las elites institucionales. Si una corte suprema o un consejo constitucional son los organismos que hacen respetar las libertades fundamentales inscriptas en la constitución, la opinión pública, a través de los medios, es la que acepta o rechaza lo que aparece como una defensa o, al contrario, un ataque a las libertades personales. Fue ella la que sostuvo las demandas de las feministas; también la que, a través de los medios, se negó a acusar a los homosexuales por la expansión del sida, como lo sugerían algunos hombres políticos de extrema derecha, y la que puso la compasión por delante de la defensa de las buenas costumbres. Las reacciones de la opinión pública carecen con frecuencia de una elaboración suficiente, pero, a pesar de las críticas que les dirigen muchos expertos, es posible advertir en ellas una constante: la defensa de una moral social fundada en la libertad del Sujeto.

Esta opinión pública no interviene en nombre del interés general o para proteger a la sociedad de amenazas y riesgos; emite juicios morales; busca culpables. Lo hemos visto en Francia en la cuestión de la sangre contaminada y muchas otras que no ocasionaron víctimas. Los juristas pueden intranquilizarse por las consecuencias de semejante retorno a la idea de culpabilidad; no por ello está menos inscripto en una civilización cuyo principio de integración principal ya no es constitucional sino moral.

La idea superficial de que la modernización y la secularización debían entrañar necesariamente el triunfo de la acción instrumental, el pragmatismo y hasta las decisiones racionales, tiene que ser combatida más activamente que nunca. Al contrario, son el pensamiento y la moral sociales, la religión cívica y el tema del sacrificio patriótico los que se debilitan, mucho menos, por otra parte, en beneficio de un individualismo hedonista que de un abordaje del Sujeto en cuanto él mismo produce su individuación y organiza libremente su vida personal. Concepción que no puede reducirse a un individualismo mal definido, en la medida en que esta defensa del Sujeto es inseparable de elecciones sociales y políticas en favor de la solidaridad y la comunicación intercultural.

Así se construye una sociedad sin normas y sin orden pero no sin principios. Contra todos aquellos que buscan en el pasado y las tradiciones ideológicas el medio de oponer resistencia al influjo de los intereses económicos dominantes, hay que buscar el fundamento sólido de una democracia renovada y ampliada en esta moral de la subjetivación. No es en el elitismo de los federalistas norteamericanos, de los *whigs* ingleses o de Tocqueville en Francia donde puede encontrarse el medio de luchar contra el poder absoluto y la desigualdad; es en la confianza depositada en una opinión que lleva en sí una concepción de los derechos humanos extendida a los derechos sociales y los derechos culturales.

¿PUEDE VOLVER A HABLARSE DE DESARROLLO?

Esta representación del Sujeto como agente de combinación de la acción instrumental y una identidad cultural corresponde a nuestra experiencia de la modernización.

En la historia de la modernización occidental, la destrucción de los controles políticos y sociales que aseguran la reproducción de una sociedad más que su transformación siempre desempeñó un gran papel. La sociedad moderna es una sociedad de divergencia, según la expresión de Alain Peyrefitte. La movilidad de los factores de producción, el desplazamiento constante de los centros de la actividad económica y el gusto por la innovación son otros tantos elementos que fortalecen este componente crítico del desarro-

lio. Pero igualmente importante es la presencia de una comunidad, de un conjunto social o nacional fuerte, de una sociedad fundada en la confianza, como también lo dijo Peyrefitte. Estos dos componentes del desarrollo son complementarios, y es en ese espacio turbulento donde aparece la figura central del innovador, explorador, empresario o descubridor científico, figura concreta de un Sujeto que combina la racionalidad instrumental y una identidad cultural. Un microuniverso integrado y un macroespacio abierto no se contradicen, no se destruyen mutuamente, al menos si entre ellos surgen mediadores. Éstos deben ser actores, productores de transformaciones y creadores de sentido. Lo que lleva a reconocer que, para vivir en la modernidad, no tenemos que elegir entre la unidad impuesta por una comunidad y la competencia salvaje, entre el imperio de los mercados y los reinos integristas y nacionalistas: nos basta vivir en la complementariedad de un mundo abierto (y hasta fragmentado) y un Sujeto que lucha por dar sentido a su experiencia de vida, individual y colectiva. Ningún principio general, ni la racionalización o una creencia religiosa, puede conducir el desarrollo, ya que nada es más contrario a la modernidad que el triunfo absoluto de un principio central de orden. Lo que nos aleja de la idea de que el ideal de la modernidad consistiría en crear una sociedad racional en la cual cada ciudadano e institución contribuyeran al buen funcionamiento de un sistema social guiado por un Estado de derecho hacia la satisfacción de los intereses bien concebidos de cada uno.

Esta crítica de la concepción economista y la inspiración sociocéntrica de la modernidad "clásica" lleva a un cuestionamiento de las ideas recientes sobre el desarrollo, que lo identificaron durante tanto tiempo con la modernización de la economía.

En la sociedad industrial, el desarrollo se redujo a los efectos del crecimiento sobre la mejora del nivel y las condiciones de vida, y las formas de la vida social y cultural sólo se analizaron en cuanto factores que favorecían o perjudicaban ese crecimiento. Llegó la hora de invertir los papeles relativos atribuidos al crecimiento, la cultura y la organización social, y de proponer un nuevo análisis del desarrollo en nuestras sociedades de la baja modernidad.

En este aspecto, la ONU y la Unesco desempeñaron un papel importante. Luego de un largo eclipse de la idea de desarrollo, a la cual se había opuesto el tema de la dependencia, somos testigos de la aparición de la idea de desarrollo humano, que introduce una definición radicalmente nueva de la modernidad. El responsable de la elaboración de esta noción fue el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), en sus Informes sobre el Desarrollo Humano de 1990 a 1996. Más allá del derecho a la vida, el conocimiento y los recursos suficientes, esta idea asigna una importancia particular a la libertad política, la creatividad y la dignidad personal. Inversión de perspectiva con respecto a la idea de modernización, que es de la misma naturaleza que

mi esfuerzo por reemplazar un pensamiento de la Sociedad por un pensamiento del Sujeto.

En esta perspectiva, hay que llamar desarrollo al aumento de la capacidad de elección del mayor número de personas, y más precisamente aún, y citamos para ello la declaración de Amartya Sen ante la Comisión Mundial de la Cultura y el Desarrollo (Unesco, 1995, p. 17): "El proceso que aumenta la libertad efectiva de quienes la aprovechan para proseguir cualquier actividad a la cual tienen razones para atribuirle valor". Mientras que la modernización se concebía como el desarraigo necesario de los particularismos en beneficio de la ciencia y en pos de la eficacia técnica, nosotros concebimos el desarrollo como la capacidad creciente de manejar el cambio en función de orientaciones culturales vividas. Mientras que el ideal occidental consistió en hacer lo nuevo con lo nuevo, nosotros queremos hacer lo nuevo con lo viejo, reinterpretando o reanimando las culturas heredadas. Ya no nos basta con hablar de un derecho natural a la libertad y la igualdad, que no concierne sino al orden del derecho y la ciudadanía; después de haber impuesto el respeto por nuestros derechos sociales, queremos ganar el de nuestros derechos culturales, a los que también llamamos subjetivos. Esta palabra es conveniente, porque vuelvo a encontrar en ella la idea de subjetivación, de construcción por un Sujeto personal de una experiencia vivida que reúne al "hombre interior" de la cultura y el "mundo exterior", el de las técnicas y los mercados. Concepción que debe alejarnos de todos los sociologismos y de la afirmación inaceptable de que el individuo sólo se constituye al socializarse.

El desarrollo no conduce a un tipo humano generalizado, y tampoco a un puro flujo de cambios, sino a la diversidad creciente de los trayectos de vida personales mediante los cuales cada uno de nosotros combina su identidad personal y cultural con la apertura al mundo técnico y mercantil. Hay que poner fin, por lo tanto, al conflicto entre universalismo y particularismos.

Esta inversión de perspectiva entraña una nueva concepción de la acción social y política. Durante mucho tiempo calificamos de "progresista" el triunfo de la razón y la ciencia, pero también el de la racionalización industrial y el poder del estado administrativo y, tanto en Europa como en otros lugares, depositamos nuestra confianza en la eliminación revolucionaria de los obstáculos culturales y sociales a ese progreso. Pero desde hace ya tiempo abandonamos esta idea, cuya grandeza no puede ocultar más sus consecuencias dramáticas, porque lleva en su seno la noción de un poder racional absoluto:

Después de la Primera Guerra Mundial, el pensamiento europeo moderno aceleró la caída de las utopías modernistas, iniciada a fines del siglo x1 Á. La escuela de Francfort fue una manifestación notoria de ese doble rechazo del capitalismo y el bolchevismo. Pero la fuerza del rechazo se embotó en una sociedad en la que se difundía el consumo masivo, la seguridad se convertía en un valor central para la mayoría y el comercio procuraba responder a todas las de-

mandas, aun aquellas condenadas no mucho tiempo atrás por la opinión y la ley. El pensamiento crítico, que se deja oír en una sociedad de pobreza, represión y transmisión de las desigualdades, es mal acogido en una sociedad en que las categorías más numerosas de la población ya no están abajo sino en el medio de una pirámide social que se transformó en cilindro y tiende ya a retomar la forma de una pirámide, pero invertida.

Así, pues, en lugar de prolongar indefinidamente la demolición del modelo optimista de las Luces o de denunciar los límites del Estado-providencia, ¿no conviene poner de relieve un nuevo principio de construcción de la sociedad moderna? Y en un mundo de aparatos y mercados, por un lado, y de delirios purificadores, por el otro, ¿cómo no habría de ser ese principio la defensa del individuo, en su voluntad de ser actor, es decir, en su afirmación como Sujeto? No puede haber pensamiento y acción puramente críticos. Ya que no creemos más en la sociedad perfecta y el Hombre nuevo, creamos en la libertad del Sujeto personal y defendamos las condiciones sociales de existencia y desarrollo de esa libertad. Esta sociología del Sujeto no debe temer los ataques de quienes se mantienen en una posición puramente crítica ni de quienes aún defienden la idea de una sociedad integrada en torno de valores universalistas o tradiciones particulares. Aun cuando no corresponda a fuerzas políticas constituidas, ya es fuerte por ser la única capaz de dar cuenta de la naturaleza de los nuevos movimientos sociales, de los movimientos de opinión y de la idea que un número creciente de individuos se hacen de su vida. Y como contribuye a la gran inversión que condujo de una sociología y una política del sistema social a una sociología y una política de la acción definida como producción del sentido de la vida personal, es nuestro único recurso frente a una desmodernización que no sólo desgarró la sociedad sino que también nos divide y destruye nuestra identidad de Sujetos.

Estarnos aquí muy lejos de la confianza en sí mismo del Sujeto racional de la alta modernidad, seguro de su dominación sobre la naturaleza y sus propias pasiones y convencido de la necesidad de destruir tradiciones, creencias y afectos. El Sujeto que reaparece, huido de la guerra que libraron contra él tanto el optimismo mercantil como las dictaduras totalitarias, es un recurso y no un soberano, una fuerza de contención y limitación de todos los poderes y no el principio de legitimidad de un nuevo poder moralizador. El Sujeto está a la defensiva.

Esta invocación del Sujeto no es en modo alguno un renunciamiento a una representación histórica global de nuestra sociedad. Al contrario, es el crecimiento acelerado de la historia, es decir, de la capacidad de la sociedad de actuar sobre sí misma, el que define el tipo de sociedad en que hemos ingresado, y en especial la naturaleza de las relaciones de dominación que la caracterizan y de los movimientos sociales que se oponen a esa dominación. Di a este capítulo un título de tipo histórico, que implica la idea de una evolución y trans-

formación de la modernidad, porque es muy importante reconocer con claridad las etapas de ésta, al mismo tiempo que se muestra que no todas engendraron una representación historicista o evolucionista de sí mismas. La alta modernidad, dominada por la formación de los estados nacionales, se pensó en términos de orden jurídico y paz social; fue la modernidad media, la de la sociedad industrial, la que se pensó en términos de etapas del desarrollo económico o de realización del Espíritu. Nuestra baja modernidad, por su parte, se interroga sobre todo con respecto a su supervivencia y los riesgos que corre. No pretende ser ni una sociedad de orden ni de progreso, sino de comunicación, y tiene más miedo de la intolerancia que de la pobreza o la ilegalidad. La idea de Sujeto, colocada aquí en el centro del análisis, no tiene nada que ver con el individuo preocupado por su interés o su placer. Muy por el contrario, remite al deseo, tanto colectivo como personal, de acción histórica y concentración de la experiencia vivida, desgarrada entre flujos económicos y raíces culturales.

El paso de la sociedad industrial a la sociedad programada, donde en gran medida ya hemos entrado, radicalizó nuestra imagen de la modernidad. Nuestra época es más moderna que las anteriores, porque eliminó todo principio superior de integración de la experiencia humana y de correspondencia del sistema y el actor. Rompió toda atadura con las visiones naturalistas de la sociedad, las filosofías de la historia y todas las formas de sociocentrismo. Rechaza las ilusiones de las sociologías de la esperanza lo mismo que las de las ideologías del orden. Quiere construir la sociedad sobre la libertad del Sujeto personal y ya no sobre un bien común o un interés general que son cada vez más las máscaras del poder.

Pero el desarrollo de la modernidad no es lineal. De una de sus épocas a otra, el lugar central de los debates sociales se desplaza. La alta modernidad se interesa ante todo en la política: la Revolución Francesa no se organizó alrededor de categorías económicas o clases sociales, sino de categorías políticas como la nación o la ciudadanía. Es en la sociedad industrial, en la modernidad inedia, donde las categorías económicas se convierten en las más importantes, y donde las conductas políticas aparecen como reflejos de intereses económicos. Desde hace 25 años asistimos a la declinación de esas nociones. Mientras las ideologías políticas se agotan o dan miedo —a tal punto se valieron de ellas los regímenes totalitarios—, los debates económicos se profesionalizan a tal extremo que la gestión del Estado apenas parece ya diferente de la de las empresas privadas: en ambos lados hay que adaptarse a una competencia mundializada y unas transformaciones tecnológicas aceleradas. A la inversa, son los problemas de la vida privada los que alimentan los grandes debates públicos. El tema del Sujeto, sobre el que se asientan las reivindicaciones éticas, sustituyó al de las clases, como éste había reemplazado al de la nación.

El análisis debe seguir los progresos de la conciencia colectiva y el pensamiento social que ligán nociones tan abstractas con la sensibilidad creciente de la opinión pública a los derechos de la persona —las mujeres y los niños en primer lugar—, y en otra perspectiva los de las minorías y también los excluidos. De tal modo recuperaremos la capacidad de orientarnos en el espacio histórico en que vivimos, en vez de desgarrarnos entre la adhesión conservadora a ciertas tradiciones y la afirmación, igualmente irreflexiva, de que estamos obligados a adaptarnos a unas transformaciones globales sobre las que no tenemos influencia. Este libro tiene por meta, precisamente, favorecer la comprensión de nuestras conductas personales y colectivas con la construcción de un marco de análisis correspondiente a la sociedad de la baja modernidad en la que ingresamos después de dejar la sociedad industrial.

Este objetivo nos aparta de todas las representaciones de una modernización continua, que se extiende cada vez más en el tiempo y el espacio, se acelera, destruye las barreras y crea, si no una sociedad mundial homogénea, sí al menos sistemas de intercambios generalizados que debilitan o marginan los particularismos. Como si la modernización fuera el triunfo del intercambio sobre la reproducción y reemplazara unos sistemas políticos e ideológicos de control por agencias de regulación puramente económicas. Hay que rechazar las interpretaciones que asociaron estrechamente modernización y universalización o globalización, y que son las que hoy alcanzan mayor difusión, sobre todo desde el fin de la guerra fría y el derrumbe del par *de* oposición socialismo-capitalismo o Este-Oeste, y hasta del par Norte-Sur que había dominado tantas ideologías y políticas.

Cualquier interpretación de la vida social en términos de evolución objetiva, tecnológica, demográfica o económica es peligrosa porque reduce la vida social al enfrentamiento del futuro y el pasado, la modernización y la tradición, el adentro y el afuera. Hay que pensar, al contrario, que toda sociedad está amenazada por una completa disociación del pasado y el futuro, de un pasado concebido como tradición y un futuro definido únicamente por la intensificación de los intercambios económicos; debe considerarse también que, para sobrevivir, toda sociedad inventa modos de combinación entre ellos, gracias a modelos culturales e institucionales que gobiernan en particular los códigos jurídicos y los programas educativos. Tal como la entiende Ulrich Beck, la idea de sociedad de riesgo se asocia a "la continuidad de procesos de modernización que han adquirido autonomía y están ciegos y sordos a sus propios efectos y a las amenazas que entrañan" (en Beck, Giddens y Lash, p. 6). Para él, no pasamos de un tipo de sociedad a otro, sino de la sociedad industrial a otra preñada "de riesgos personales y generales muy diversos y hasta contradictorios entre sí" (*ibid.*, p. 7). Lo que hace que nos cuestionemos sobre la posibilidad y los medios de reconstruir un control social y un debate político en torno de lo que aún se manifiesta en la forma de

tendencias e incluso demandas que se desarrollan fuera de todo marco institucional e ideológico.

En el momento mismo en que la vida de las sociedades parece reducirse a su participación en los mercados mundiales y su competitividad, creo indispensable destacar los efectos destructores de una concepción tan restrictiva que, como reacción, implica inevitablemente la explosión de los integristas nacionalistas, étnicos o religiosos. No es aceptable reducir la gestión económica y social de cada ciudad, país o región a su apertura al mercado globalizado. Y es urgente redescubrir el pensamiento y la acción política.

EL FIN DEL HOMBRE SOCIAL

De la sociedad industrial a ésta en la que ya vivimos, de la modernidad media a la baja, el cambio es tan profundo como el producido desde el período de construcción de los estados modernos, entre el siglo xv y mediados del XIX, hasta la sociedad industrial que triunfó entre principios del siglo XVIII y el gran vuelco en la vida económica mundial durante los años setenta. Pero como el objetivo de este libro no es analizar las nuevas formas de organización social y de vida cultural que caracterizan nuestra época sino definir las transformaciones necesarias del pensamiento social, en nuestro marco de análisis de las nuevas realidades, lo más importante para el sociólogo es reconocer el agotamiento y la desaparición ya casi completa del hombre social.

Aludo con ello a la representación de los seres humanos que los identifica con su participación en una actividad colectiva y la vida de una sociedad. Esta concepción del ser humano apareció como la consumación lógica —deseable, por lo tanto— de la secularización y la racionalización. Si el ser humano es lo que hace y ya no lo que es, si la autoridad social es racional legal y ya no tradicional o carismática, si el dominio de la naturaleza reemplaza la reproducción de los valores, normas y formas de dominación social, el individuo no se construye más que al socializarse. Las ideas de institución y socialización fueron las columnas sobre las que se apoyó el pensamiento social desde la época clásica (cuando el individuo parecía salvaje, violento, impulsado por deseos sin límites antes de ser educado y someterse a las leyes) hasta la época industrial, que exaltó en el individuo al trabajador. *Homo politicus* u *homo (Economicus)*, el ser humano fue percibido y querido como un *homo socialis*. Y la modernidad se definió con frecuencia como el momento en que se cerraron detrás de la humanidad las puertas del cielo y los seres humanos tuvieron que vivir en medio de los fenómenos, armados con su razón, sus técnicas y sus leyes para poner orden en ellos. Las conductas religiosas se definieron como premodernas o

antimodernas porque sometían al hombre a una voluntad divina y por lo tanto a una visión finalista de la naturaleza y de él mismo.

Aunque todavía seamos sensibles a la apelación liberadora al trabajo y la revolución, y muy cerca de nosotros se constituyan o se fortalezcan sociedades que someten todos los aspectos de la vida intelectual o colectiva a la ley divina, debemos cortar los lazos que aún nos atan a esta concepción de la sociedad. En lugar de creer que la modernidad disuelve la separación de lo espiritual y lo social hasta identificar a éste con la racionalidad instrumental, pretendemos ante todo, luego de este siglo de crisis, totalitarismos, guerras mundiales e imperio de la mercancía, reconstruir y proteger la libertad humana frente a todos los poderes sociales que la amenazan. Contra esas dominaciones sociales, procuramos volver a fundar la alianza de la vida privada y la ley; contra la ética de la responsabilidad, volvemos a asignar un lugar central a la ética de la convicción, cada vez que hablamos de los derechos del hombre o del Sujeto, de lo intolerable, de la exclusión o de la violencia, términos positivos o negativos que, más allá del interés personal o el bien común, comprometen la libertad que cada uno tiene de crear su vida individual.

Esa inversión de perspectiva es indispensable y hasta urgente, porque las prácticas están ya muy por delante de las teorías y las instituciones. Mientras muchos discursos intelectuales repiten todavía que el retorno al pleno empleo podrá más que la violencia social, escuchamos todos los días a la juventud cantar, bailar y representar su deseo ardiente de individuación, a través de la sexualidad pero también de la palabra, el tumulto e incluso la búsqueda de la muerte. Mientras la escuela se pretende sometida a las necesidades de la economía, los estudiantes secundarios y universitarios quieren dar sentido a su vida. Mientras las autoridades políticas y religiosas se preocupan por la despoblación, las mujeres, en un número creciente de países, imponen su derecho a decidir su vida, incluido el nacimiento de sus hijos. Vivimos en un mundo animado por los movimientos de mujeres, las crisis escolares y urbanas, el grito de los disidentes y las campañas humanitarias, a todo lo cual es absurdo e inoperante oponer un discurso sobre el hombre social o unos principios de moral.

La objeción más frecuentemente planteada contra esta posición es aducir que, pese a los términos de subjetivación y libertad que empleo, lo que defiendo es sin duda una forma extrema de individualismo, que tal vez convenga a las clases medias acomodadas de los países ricos, pero que oculta las fuerzas de dominación y represión que aplastan a la mayor parte de la humanidad, desde los trabajadores de los países industriales hasta los habitantes del Tercer Mundo sometidos a los mercados internacionales o los dictadores locales.

A esta objeción, respondo recordando que a lo largo de las páginas que acaban de leerse insistí en la doble batalla que debe librar el Sujeto para sobrevivir y crear un espacio de libertad para sí: contra los poderes comunitarios por

un lado, contra la dominación de los mercados por el otro. Y si me niego a identificarlo con un ser colectivo, nación, clase o iglesia, denuncio la ilusión de quienes reducen su libertad a la libre elección del consumidor. Agrego a esta primera respuesta que la dominación de los mercados y la de las dictaduras comunitarias son las dos caras del mismo fenómeno, la tentativa de destrucción del Sujeto por unos sistemas, políticos o económicos, cuya lógica es siempre el fortalecimiento del poder y la autonomización creciente con respecto a toda intención, todo control, toda subjetividad.

Pero por otro lado, frente al peligro comunitarista, afirmo que la unidad que procura imponer todo poder comunitario entre una creencia y un dios, una ley y una comunidad, debe ser quebrada por la modernidad que, en ese sentido, es sinónimo de laicismo y libertad personal, y esto se aplica a todos los lugares del mundo. Con el mismo vigor denuncio la ideología de la globalización que, más allá de la mundialización de las técnicas de la información y el desarrollo del comercio internacional, trata de imaginar la idea de un sistema económico autorregulado, liberado de todo control político, social o moral.

¿No es sorprendente que un sociólogo rechace con tanta fuerza el *horno socialis*? Esta idea del hombre moderno como ser político y social caracterizó la alta modernidad, y cuando la sociología se constituyó como saber particular y fue reconocida en las universidades a fines del siglo xix, ello no ocurrió en modo alguno con la aceptación de esta concepción primera que fue más la de la filosofía política, sino al contrario con la participación en su crítica. Esto se debió en particular a Max Weber, el más alejado del positivismo y quien insistió con tanto vigor en la separación y la complementariedad de la racionalización y la guerra de los dioses. Pero Émile Durkheim, por su lado, fundamentó su búsqueda de la integración social y la solidaridad en la conciencia de la modernidad como crisis. Además, entre los padres fundadores de la sociología, Georg Simmel fue el más individualista y más distante del sociocentrismo. Si es cierto que el sociologismo, y en particular el utilitarismo, buscaron en el interés de la sociedad considerada como un organismo el criterio del bien y del mal, el análisis sociológico estuvo más dominado por la conciencia de la no correspondencia entre el sistema y el actor, sin la cual, por otra parte, el cambio social, tema central de los sociólogos, sería incomprensible. Los críticos marxistas de la organización social opusieron a una lógica de las ganancias y el poder la referencia a unas necesidades o una racionalización; de la misma manera, la influencia del psicoanálisis se manifestó por la conciencia de la oposición entre el deseo y la ley. ¿Es sorprendente, entonces, que hoy, después de haber reflexionado durante mucho tiempo sobre los conflictos entre el trabajo y la empresa, seamos sensibles sobre todo al que opone una economía sin límites contra identidades desocializadas y comunidades? En todo caso, es así como la ausencia (y la descomposición) de la sociedad se convierte en el tema central de la sociología contemporánea.

En realidad, ni siquiera en la alta modernidad habíamos logrado encontrar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la integración social, si quiere reconocerse verdaderamente que el universalismo de la razón fue tanto un principio de dominación y exclusión como de integración. En su nombre, el mundo se dividió en seres superiores, poseedores de la razón a causa de su educación, su trabajo y su sabiduría, y seres inferiores, incapaces de resistirse a sus pasiones, creencias y tradiciones. Lo lograremos menos aún hoy si nos encerramos en nuestros nacionalismos étnicos, religiosos o culturales. La diferencia absoluta crea obstáculos horizontales a la comunicación, así como la invocación de la razón los construía verticales.

De esta doble *impasse* no se sale por la tolerancia, más fácil de organizar para los ricos que para los pobres, pero que nunca está completamente separada de la segregación, pues la búsqueda de aquella sólo es aceptable cuando está acompañada por el rechazo de lo intolerable. La tolerancia no garantiza ni la comunicación ni la posibilidad de que la minoría se convierta en mayoría y decida a su turno qué es tolerable o qué no debe serlo.

La comunicación interpersonal e intercultural sólo es posible si dejamos de definirnos por nuestra pertenencia a una identidad particular o nuestra referencia a una razón cuya abstracción la hace inseparable de una clase dominante, la de los propietarios o la de los ciudadanos. Aquella supone que la oposición entre universalismo dominante y particularismo intolerante se supera mediante el recurso a lo que no es ni general ni particular sino único, la individuación de cada existencia personal o colectiva, que sólo tiene sentido si es el producto de un esfuerzo orientado a unir las dos mitades de la experiencia humana, la instrumentalidad y la identidad cultural y psicológica, cuya separación produce la desmodernización.

No nos comunicamos sino al reconocer en los otros el trabajo de combinación e integración de la acción instrumental y las conductas expresivas que cada uno de nosotros realiza en sí mismo para ser un individuo, esto es, por su voluntad de subjetivación. Este reconocimiento, al que se llamó solidaridad o fraternidad, ve en cada vida individual un esfuerzo para combinar diferencias y semejanzas.

Este análisis de las condiciones de la comunicación intracultural, sin dtiG no es el más directo: incluso puede decirse que sigue un camino muy sinuoso al pasar por la idea de Sujeto, la relación consigo mismo, antes de considerar la relación con los otros. Pero lo que nos obliga a abrirnos un camino en el mundo de la objetividad es la existencia de la desmodernización. Ese camino, en efecto, ya no puede ser obra de las instituciones o la confianza en las leyes de la historia. Sólo puede construirlo la idea de Sujeto, definido como un transeúnte entre dos universos.

Segunda parte

VIVIR JUNTOS

V. LA SOCIEDAD MULTICULTURAL

QUIENES SITUAN POR encima de la sociedad un principio rector se preocupan por mostrar sus efectos en el detalle de la organización social y en las conciencias individuales. En el umbral de la segunda parte de este libro, nos encontramos ante un problema inverso, ya que en los capítulos precedentes iluminamos la vida social no desde arriba sino desde abajo, y no a la luz de un principio universal o un mensaje divino sino a la de la voluntad personal de individuación que nos impulsa a combinar nuestra personalidad individual y nuestra herencia cultural con la participación en el mundo de las técnicas de la economía y la gestión de la vida colectiva, para construir nuestra experiencia de vida personal. ¿Cómo puedo remontarme, a partir de lo que algunos considerarán erróneamente una posición tan individualista, al problema de la vida social, su organización y sus instituciones?

La respuesta a esta pregunta es, desde luego, que el Sujeto no se confunde con el individuo, que no es el conjunto constantemente cambiante de sus estados de conciencia o sus determinantes sociales sino un trabajo, siempre amenazado e inconcluso, de defensa del actor desgarrado por las presiones opuestas de su actividad instrumental y sus identidades culturales. Nuestro análisis no partió del individuo y el Yo, sino de la desmodernización, la dislocación creciente de las sociedades modernas. De modo que en lugar de pasar del individuo a la sociedad, nuestra tarea consiste ahora en explicitar por qué la invocación del Sujeto es la única respuesta hoy disponible, al menos en las sociedades democráticas, a nuestra pregunta inicial.

Mientras el continente de los mercados se aleja cada vez más del de las identidades culturales y se nos incita de manera creciente a vivir al mismo tiempo en una economía globalizada y comunidades obsesionadas por la pureza, únicamente la idea de Sujeto puede crear no sólo un campo de acción personal sino, sobre todo, un espacio de libertad pública. No lograremos vivir juntos más que si reconocemos que nuestra tarea común consiste en combinar acción instrumental e identidad cultural, por lo tanto si cada uno de nosotros se construye como Sujeto y nos damos leyes, instituciones y formas de organización social cuya meta principal sea proteger nuestra demanda de vivir como Sujetos de nuestra propia existencia. Sin ese principio central y mediador, la combinación de las dos caras de nuestra existencia es tan imposible de realizar como la cuadratura del círculo.

No hay ninguna discontinuidad entre la idea de Sujeto y la de sociedad multicultural, y más precisamente de comunicación intercultural, porque sólo podemos vivir juntos con nuestras diferencias si nos reconocemos mutuamente como Sujetos. Trataré de mostrar que la democracia debe definirse como la política del Sujeto, como el régimen que brinda al mayor número de personas la mayor cantidad posible de oportunidades de alcanzar su individuación, de vivir como Sujetos. Lo que nos llevará bien lejos de la imagen antigua de la democracia directa, expresión de la voluntad general, y más lejos aún de la identificación, tantas veces proclamada en Francia y otros países, de la nación y el Estado.

Estos análisis deberían desembocar en algunas proposiciones en los dos dominios institucionales donde se elaboran y aplican las normas más importantes: el derecho y la educación. El primero de esos ámbitos está aún fuera de mi alcance, y espero que los juristas me precedan para llevar a buen puerto esta tarea indispensable; sobre el segundo, la educación, tan asombrosamente descuidada en beneficio de proyectos que se limitan a adaptar la escuela a lo que con una expresión oscura se denominan las necesidades de la economía, formularé en cambio unas proposiciones. De tal modo, los cuatro capítulos de esta segunda parte tienen los mismos objetivos: combatir constantemente en dos frentes, por un lado contra las ideologías y las políticas comunitaristas, y por el otro contra la ideología neoliberal que disuelve las sociedades reales en los mercados y las redes globalizadas; pero también, y más allá de esos tratamientos críticos, colocar en el centro del análisis y la acción no la sociedad, sus necesidades, sus funciones y su conciencia, sino el Sujeto personal, su resistencia, sus esperanzas y sus fracasos.

LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA

Los poderes autoritarios tienen la voluntad de unificar culturalmente la sociedad para imponer un control absoluto a unos individuos y grupos cuyos intereses, opiniones y creencias son siempre diversos. Cuanto más se identifican esos poderes con un principio cultural unificador, ya se trate de la razón, la nación, la raza o la religión, más rápidamente arrastran hacia el infierno totalitario a la sociedad que dirigen. Pero también existen tentativas más moderadas de homogeneización cultural, que recurren menos al poder de coacción del Estado: las más pacíficas estuvieron animadas por la convicción de que las luces de la razón tenían que disipar las brumas de la superstición, y confiaron más en la educación y los efectos benéficos de la ciencia que en una racionalización autoritaria. A medio camino entre los despotis-

mos que se creían ilustrados y ese racionalismo laico, la racionalización industrial identificó el progreso de la razón con el influjo creciente y necesario de los organizadores del trabajo sobre una clase obrera estimada naturalmente rutinaria y perezosa, convicción que llevó a F. W. Taylor a asociar el garrote y la zanahoria para lograr la aceptación de los métodos de organización laboral que juzgaba científicos y sometían a los trabajadores a la dominación de los amos de la industria.

Entre quienes anhelan la unificación de su población mediante creencias y prácticas religiosas, existen también grandes diferencias entre los que se remiten a la predicación y el ejemplo (y que son tan poco peligrosos como los racionalistas que creen en los buenos efectos de la educación) y los que imponen una religión con las armas en la mano y son tan represivos como quienes quieren establecer la dictadura de la razón. Igualmente peligrosos de manera virtual, pero inofensivos en la práctica, están por último aquellos que, como Diderot, aspiran a la unificación del mundo por la destrucción de las morales y las leyes artificiales y el triunfo de la naturaleza. Peligrosos, porque la moral natural ambicionada por Diderot conduciría a fundar una sociedad tan jerarquizada como una sociedad animal; una sociedad en la que, por ejemplo, como lo decía el mismo Diderot en el *Supplément*, sería normal que la mujer estuviera sometida al hombre, porque la naturaleza hizo más fuerte y violento a éste. Naturalismo y utilitarismo extremos que Rousseau criticó vigorosamente.

Separemos vida pública y vida privada, respetemos todas las mismas leyes y dejemos que cada uno sea libre en sus opiniones y creencias, dicen algunos. ¿Por qué, añaden, interrogarnos sobre un multiculturalismo demasiado vagamente definido y que no puede llevar más que al choque de las comunidades, y por consiguiente al fortalecimiento de los estados autoritarios o totalitarios, cuando en realidad ejercemos un multiculturalismo bien moderado al que llamamos tolerancia y laicismo? Cuando tenemos la suerte, agregan, de vivir en Gran Bretaña, Francia o Estados Unidos, ¿por qué hacer correr a nuestros países, cuya integración es antigua, riesgos que condujeron al Líbano, Yugoslavia y hasta la India a conflictos sangrientos? Durante mucho tiempo, el aislamiento de la vida local había protegido la diversidad cultural contra las ambiciones de un poder central cuya capacidad de intervención, en realidad, era muy limitada; cuando la integración nacional y el poder administrativo se fortalecieron, al mismo tiempo que se desarrollaba la movilización industrial, el espíritu democrático asumió la forma de leyes que protegían el pluralismo cultural. Es cierto que en Francia, como en otros países, el enfrentamiento entre clericales y laicos fue violento, pero se trata de una violencia que retrospectivamente nos parece más ideológica que real. Y hoy son poco numerosos y escasamente influyentes quienes dan al laicismo un cariz antirreligioso militante, cuando casi todos esperamos de él que favorezca la coexistencia pacífica y hasta las buenas

relaciones entre una cultura cristiana y una cultura racionalista, pero también que asegure el respeto por las religiones, las creencias, las opiniones y las costumbres minoritarias, en una población en la que las prácticas y las creencias religiosas o ideológicas se han visto debilitadas. ¿No hay un paralelismo evidente entre este fin de las guerras de religión y el debilitamiento de las luchas de clases, que fueron reemplazadas por una conciencia creciente de la interdependencia entre inversiones, crecimiento y nivel de vida?

Decidí presentar en primer lugar este punto de vista moderado porque escribo en una región del mundo en la que la tolerancia, e incluso el relativismo cultural, no dejan de ganar terreno. Sin embargo, ese punto de vista, que niega casi toda su importancia al tema del multiculturalismo, no podría satisfacernos durante mucho tiempo.

En principio, porque en numerosos países, algunos de los cuales están muy cerca del nuestro, los conflictos sangrientos entre culturas, religiones, nacionalidades o etnias causan estragos, y el hecho de que se mezclen con ambiciones o conflictos propiamente políticos no impide que su dimensión cultural sea dramáticamente importante. Además, porque en los países más ricos, pacificados y democráticos, la afirmación contestataria de las identidades culturales y de los derechos de las minorías étnicas, sociales o morales se manifiesta por doquier. La pacificación a la que aludí no fue, en realidad, obra del espíritu de tolerancia, sino más bien el efecto del triunfo de la sociedad nacional como modo principal de organización social. En ciertos países, Francia entre ellos, durante un breve período llegó incluso a imponerse la idea de que, más allá de la simple tolerancia, sólo la integración nacional podía asegurar la superación del modelo capitalista de industrialización y de identidades culturales demasiado ancladas en lo local. La nación se presentaba como la forma política de la sociedad moderna, compleja y cambiante, donde decaen las pertenencias particulares locales, étnicas o religiosas y triunfa una racionalidad que se traduce en reglas administrativas, sistemas de comunicación y programas de educación.

Ese modelo nacional democrático permitió, gracias a las libertades públicas, combinar el pluralismo (de los intereses y las opiniones) y la unidad política. Hizo que triunfara el laicismo. Pero también, y de manera complementaria, a menudo impuso, en nombre del progreso y la ley, las mismas reglas y formas de vida a todos. Lo que se etiquetaba como arcaico, marginal o minoritario fue prohibido, inhibido, inferiorizado. En los estados nacionales más antiguos, esta obra de integración parece hoy haber sido menos violenta que en otros lugares, porque se extendió durante un largo período. Pero con frecuencia estuvo acompañada por una negación, más radical que en otras partes, de la diversidad cultural. Gérard Noiriel mostró de qué manera el pensamiento francés, y en particular los estudios históricos y sociológicos, habían ocultado, durante la Tercera República, la realidad de la inmigración, mientras señalaban su importancia en Estados Unidos. Cuando se multiplicaron los estudios sobre las mi-

norias étnicas, nacionales o regionales, se descubrió hasta qué punto habían sido destruidas algunas culturas y sociedades, aun independientemente de las guerras a través de las cuales se habían constituido los estados nacionales. Por ejemplo, la legislación canadiense posterior a la Segunda Guerra Mundial, al imponer el empadronamiento de la población y la escolaridad de los niños inuits, transformó, en apenas una generación, una sociedad en un grupo de personas dependientes de la asistencia social, la mejora de cuyas condiciones de vida tuvo como precio una pérdida de identidad colectiva y personal. Más dramática aún es la situación de muchas reservaciones indias en Estados Unidos, la de los sioux en particular, donde la desorganización social y personal se traduce en un índice muy elevado de suicidios.

La imposición de un modelo supuestamente progresista y científico no condujo únicamente a la destrucción de grupos étnicos; también hundió a las diversas minorías en la marginalidad. Esta estigmatización, a su vez, hizo que los análisis científicos de su situación fueran imposibles o se demoraran. En Francia, por ejemplo, el reconocimiento de los discapacitados, no sólo en cuanto a la ayuda que se les debe brindar sino sobre todo de sus propias posibilidades, fue tardío y todavía sigue siendo extremadamente parcial. Aún estamos lejos del reconocimiento de las minorías, que hoy se juzga generalizadamente como una de las principales apuestas de la democracia. Y si no menciono aquí la emancipación de las mujeres, es porque sería falso —ya lo dije— considerarlas como una minoría, y porque su acción y los cambios que introdujo en nuestras representaciones sociales tienen una importancia tan central que la examinaré aparte.

La síntesis republicana, la formación del Sujeto político nacional democrático, fueron poderosas creaciones, abrieron un espacio público y aseguraron la libertad política. Pero también impusieron fuertes coacciones sociales y culturales que no pueden aparecer como limitaciones temporarias de la libertad, porque la destrucción de la diversidad cultural y la racionalización autoritaria se consideraron como las condiciones del triunfo del universalismo político. El agotamiento de ese modelo hace que su imagen actual sea demasiado blanda, e incapaz de dar cuenta de su fuerza pasada. Si nuestro siglo estuvo dominado por la violencia de los regímenes comunitaristas y, sobre todo después de 1968, se intensificó la puesta en evidencia de la exclusión de las minorías, debe criticarse, con el mismo vigor que los integrismos étnicos, nacionales o religiosos, la negación de las identidades culturales en las sociedades democráticas liberales y principalmente en las que identificaron con más fuerza la libertad del pueblo con la omnipotencia del Estado republicano (o imperial).

Así, pues, en la actualidad se debilita ese modelo ideal de la sociedad nacional, con sus cualidades y sus defectos. Por eso hablamos hoy de multiculturalismo. La declinación de aquél proviene a la vez de que en ocasiones se transformó en nacionalismo agresivo para defenderse contra la globalización de la

economía y de que las identidades particulares resistieron esa globalización mejor que el modelo, que procuraba conservar el control de la modernización económica y las identidades colectivas. Sin duda fue de su debilitamiento que surgieron el tema, los problemas y las contradicciones mismas de un multiculturalismo que no tiene nada que ver con las reivindicaciones de sociedades y culturas locales o minoritarias en unos imperios o estados todavía premodernos y mal integrados.

La adhesión que sentimos hacia la libertad de opinión y la tolerancia cultural no brinda una respuesta suficiente a los problemas originados en el debilitamiento de ese modelo de la sociedad nacional, del que ya dije que fue una figura de la modernidad y del Sujeto mismo, porque esta nación democrática quiso ser un Sujeto político capaz de combinar de manera particular la unidad de la razón y la diversidad de los intereses. Así como el elogio de la tolerancia responde eficazmente a antiguos enfrentamientos que, en efecto, pierden su sentido, del mismo modo nuestra marcha acelerada hacia la modernidad fortalece, década tras década, la oposición de la racionalidad instrumental y los dioses en guerra, el conflicto abierto entre los mercados mundiales y las identidades culturales y sociales. Un país como Francia, tan aferrado a la tradición del estado nacional-liberal, está desgarrado entre su necesaria apertura a la economía y la cultura mundializadas y la defensa de una identidad política que a veces tiende a cerrarse en una concepción esencialista de sí misma. Ya no podemos creer que las instituciones políticas son lo bastante fuertes para controlar y combinar las fuerzas económicas, los mecanismos de la personalidad y las pertenencias culturales, aun y sobre todo cuando seguimos convencidos de la absoluta necesidad de instituciones políticas democráticas para proteger y alentar al Sujeto personal en su voluntad de combinar la racionalidad instrumental y la identidad cultural en una historia de vida personal.

EL COMUNITARISMO

Fue el debilitamiento, y en ocasiones incluso el derrumbe del Estado nacional-liberal, a la vez causa y efecto de la disyunción de la economía y las culturas, el que ocasionó el avance del comunitarismo al mismo tiempo que el de las fuerzas económicas transnacionales. Esta ideología reclama la correspondencia completa, en un territorio dado, de una organización social, orientaciones y prácticas culturales y un poder político; quiere crear una sociedad total. Es inútil volver aquí a la oposición clásica de la comunidad y la sociedad, elaborada por Tonnies y reinterpretada por Louis Dumont como la oposición entre sociedades holistas e individualistas. Puesto que ya casi no conocemos comunidades

"tradicionales". En cambio, puede hablarse de comunitarización (*Vergemeinschaftung*) cuando un movimiento cultural, o más corrientemente una fuerza política, crean, de manera voluntarista, una comunidad a través de la eliminación de quienes pertenecen a otra cultura u otra sociedad, o no aceptan el poder de la élite dirigente.

Hoy en día, la influencia de la lengua inglesa difundió por todas partes empleos mucho más débiles de la palabra comunidad, que designa a la sazón colectividades locales, barrios, grupos religiosos o étnicos, incluso grupos definidos por costumbres o gustos, con la condición de que gocen de cierta organización interna y en particular de la capacidad de estar representados ante los poderes públicos. Pero aquí me referiré menos a las organizaciones comunitarias que a los regímenes y la reconstrucción comunitaristas, que dan a la defensa de una identidad colectiva una fuerza política o militar y una cohesión social que en general se traducen en el rechazo de lo extranjero.

En todos aquellos lugares en que se procuró constituir culturas homogéneas, cuya pureza estuviera garantizada por un control político estricto y la eliminación de las minorías consideradas desviadas, hubo derramamientos de sangre, desde el exterminio de las razas juzgadas inferiores por los nazis hasta la depuración étnica puesta en práctica por los serbios luego del estallido de la ex Yugoslavia. ¿Acaso no es normal, dicen, que cada nación pueda vivir en su lengua, sus costumbres y sus programas escolares lo mismo que en un territorio y bajo un gobierno que corresponda a la voluntad popular? Pero así como esta reivindicación es legítima, la homogeneización y la purificación forzadas de una población diversificada destruyen la idea misma de ciudadanía. La respuesta necesaria a estos nacionalismos culturales, cualesquiera sean su forma y su intensidad, es la separación de la cultura, la sociedad y el poder. La ruptura de la unidad comunitaria es una condición indispensable de la modernidad, y las sociedades nacionales o los grupos sociales que intentan recrear un modelo comunitarista se condenan a la vez al fracaso económico, la represión social y la destrucción de la cultura en nombre de la cual habla el poder comunitario. Un pueblo tiene el derecho de luchar por su independencia nacional, y esta lucha es más fuerte cuando se apoya sobre una identidad cultural, lingüística e histórica. Pero si la construcción de la soberanía nacional entraña el rechazo de las minorías y la "preferencia nacional", la catástrofe está *cerca*, dado que la comunidad ya no es entonces más que un instrumento al servicio de un poder absoluto, una dictadura comunitarista o nacionalista que destruye la cultura lo mismo que la economía y sustituye la conciencia nacional por el rechazo de lo extranjero.

Nada está más alejado del multiculturalismo que la fragmentación del mundo en espacios culturales, nacionales o regionales extraños los unos a los otros, obsesionados por un ideal de homogeneidad y pureza que los asfixia y que, so-

bre todo, sustituye la unidad de una cultura por la de un poder comunitario, las instituciones por un mando y una tradición por un librito de uno u otro color, imperativamente enseñado y citado a cada instante.

¿Estoy acaso abogando, bajo la apariencia de un análisis sociológico, por el tipo de régimen político que domina en los países más ricos? No. Al contrario, me parece que la ausencia de combinación entre la participación en la economía mundial y la integración social y nacional entraña efectos destructivos, tanto cuando se trata de países que caen bajo el dominio de un estado comunitarista como de los que aplican un modelo político de economía totalmente volcada hacia el exterior. Fue el fracaso de muchos nacionalismos modernizadores el que ocasionó la victoria de regímenes hiperliberales, así como el de muchas democracias liberales condujo a la victoria de regímenes autoritarios. Muy lejos de identificarme con las democracias pluralistas de Occidente contra los regímenes autoritarios comunitaristas de todo tipo, veo en el liberalismo económico "globalizador", al igual que en el comunitarismo político, unas amenazas graves, y hasta mortales, contra la democracia, porque son las dos caras de la misma desmodernización. El nacionalismo cultural no sería tan poderoso si no se presentara desde hace un siglo como una respuesta a la globalización.

En el extremo opuesto de las ilusiones universalistas que imaginan una unificación del mundo por la racionalización, vivimos la disociación (y la mezcla) de la cultura de masas y la obsesión identitaria. Lo que muestra, en primer lugar, que el monoculturalismo, como el multicomunitarismo en sus formas extremas (la de una sociedad mundial o, a la inversa, la de una multiplicidad de universos separados unos de otros y sólo comunicados por el mercado), son afirmaciones ideológicas u operaciones políticas más que realidades sociales y culturales.

La primera etapa del análisis, más allá de la comprobación de que el mundialismo y el nacionalismo cultural se enfrentan en una hostilidad recíproca, debe consistir, por lo tanto, en el reconocimiento de la dimensión liberadora de las reivindicaciones multiculturalistas.

Estamos perfectamente preparados para comprenderla, habida cuenta de que desde hace tiempo hemos desechado la idea de que la palabra "pueblo" remite a la vez al conjunto de los dominados, la mayoría política y el poseedor de la racionalidad. Esa inversión se operó durante la industrialización. Mientras el socialismo conservaba el espíritu de la filosofía de las Luces y el Progreso, el movimiento obrero defendía la autonomía de la clase contra una racionalización que se pretendía el agente del universalismo y estaba al servicio de los dominadores, clase dirigente o elite política. Hoy en día, como el poder, tras haber invadido la vida económica, hace lo mismo con la vida cultural, las culturas amenazadas reivindican su especificidad o su superioridad. Sociedad mundial y culturas locales se oponen; la defensa de lo local (incluida la de nues-

tro planeta) se resiste al orgullo industrializador y comunicador de los centros financieros de la producción y difusión de la cultura de masas.

Desde los primeros ataques de Frantz Fanon, prolongados por Jean-Paul Sartre y difundidos en Oriente por Chariati, se desarrolló la ofensiva contra la dominación cultural del mundo por un capitalismo que desborda el ámbito de la economía. Aunque constantemente corra el riesgo de inclinarse hacia el comunitarismo agresivo, es preciso entenderla. De la misma manera, el movimiento obrero condujo a la dictadura del proletariado y los regímenes autoritarios que se proclamaron sus dirigentes, pero con frecuencia extendió el campo de la democracia al suscitar la creación de la democracia industrial. De igual modo, en el orden cultural estamos en una encrucijada de caminos: entre una democracia cultural que reconoce el pluralismo cultural (y los derechos de las minorías) y un integrismo comunitario que identifica un poder con una sociedad y una cultura.

Cultura y comunidad no deben confundirse, porque ninguna sociedad moderna, abierta a los cambios y los intercambios, tiene una unidad cultural total y las culturas son construcciones que se transforman constantemente con la reinterpretación de nuevas experiencias, lo que hace artificial la búsqueda de una esencia o un alma nacional, y también la reducción de una cultura a un código de conductas. Pero sobre todo porque la idea de una cultura comunitaria implica la existencia de un poder absoluto, que impone normas jurídicas, el respeto de reglas de la vida colectiva, un sistema educativo. La ideología comunitarista no es de naturaleza cultural sino política.

Por sí misma, una cultura religiosa nunca es comunitaria en el mundo moderno, puesto que en toda religión hay una invocación no social y hasta antisocial y antipolítica a imitación de un modelo divino, transmitido por Dios, el Hijo de Dios o su profeta. Cosa que recuerda Olivier Roy cuando opone el fundamentalismo de los ulemas, y en particular el pietismo del *tabligh* al islamismo político. Éste es más político que religioso, y especialmente en sus formas más extremas. Farhad Khosrokhavar recordó que Khomeini fue aclamado antes de 1979, y aun durante un breve período luego de la revolución y hasta el desencadenamiento de la guerra con Irak, en su carácter de hombre político, y Olivier Roy muestra que el tercermundismo islámico se difunde en las categorías urbanas y educadas con mayor facilidad que el marxismo leninismo, que, por su parte, parece mejor arraigado, paradójicamente, en el mundo rural. Es por eso que la categoría de neofundamentalismo, propuesta por Roy, parece escasamente convincente. Se comprende, es cierto, que en los países de emigración la referencia a una *lîmmah*" abstracta reemplaza el nacionalismo religioso que domina en los países musulmanes. Pero,

como lo subraya el propio Roy, lo que denomina neofundamentalismo, en particular en Gran Bretaña y también en Francia, es de la misma naturaleza que el islamismo político: se nutre del rechazo de la sociedad dominante, de la contradicción vivida entre una voluntad de ingresar en la civilización técnica y mercantil y la experiencia de un fracaso experimentado como un rechazo. Por doquier, tanto en los países dependientes como en los dominantes, el islamismo es ante todo político y combativo, y se distingue del fundamentalismo propiamente dicho. Éste tampoco es ajeno al mundo moderno, ya que se apoya sobre una concepción moral, pero sobre todo es la distancia entre el fundamentalismo y el integrismo político la que, en el mundo islámico, crea una fisura análoga a la que condujo a la ruptura de la cristiandad y el desarrollo conjunto en Occidente de las luchas sociales y el individualismo moral.

En conclusión, retengamos la idea de que el multiculturalismo no es ni una fragmentación sin límites del espacio cultural ni un *melting pot* cultural mundial: procura combinar la diversidad de las experiencias culturales con la producción y la difusión masivas de los bienes culturales.

DEFINICIONES

Hoy es más urgente criticar el comunitarismo, presente e invasor en todas partes, que el sueño de una sociedad racional que provocó desastres igualmente dramáticos pero se disolvió en la abigarrada diversidad de la sociedad de consumo. Pero más importante aún es criticar lo que las dos concepciones tienen en común: la idea de que la sociedad debe tener una unidad cultural, sea ésta la de la razón, la de la religión o la de una etnia. Lo esencial, sobre todo, es rechazar la separación, que no deja de agravarse, entre la unidad del mercado y la fragmentación de las comunidades. A la pregunta formulada por este libro: ¿cómo podemos vivir juntos?, es decir, cómo podemos combinar la igualdad y la diversidad, no hay en mi opinión otra respuesta que la asociación de la democracia política y la diversidad cultural fundadas en la libertad del Sujeto.

No hay sociedad multicultural posible sin el recurso a un principio universalista que permita la comunicación entre individuos y grupos social y culturalmente diferentes. Pero tampoco la hay si ese principio universalista gobierna una concepción de la organización social y la vida personal considerada normal y superior a las demás. El llamamiento a la libre construcción de la vida personal es el único principio universalista que no impone ninguna forma de organización social y prácticas culturales. No se reduce al

laissez-faire o la pura tolerancia, en principio porque impone respetar la libertad de cada uno y por lo tanto implica el rechazo de la exclusión; además, porque exige que toda referencia a una identidad cultural se legitime mediante el recurso a la libertad y la igualdad de todos los individuos, y no por la apelación a un orden social, una tradición o las exigencias del orden público.

Esta concepción es atacada por los defensores del multiculturalismo radical en nombre de un relativismo insuperable. Vuestra concepción, dicen, es muestra del liberalismo occidental más extremo y tan ajena como inaceptable para todos aquellos que se definen por la pertenencia a un conjunto cultural amenazado y dominado. Esta crítica está cargada de confusiones. Así como la hago mía en la medida en que asume la defensa de las culturas dominadas y destruidas en nombre de un progreso identificado ingenua o cínicamente con los intereses de países o clases dominantes, la juzgo inadmisibles cuando propicia el relativismo cultural radical. Posición tan artificial que transforma inevitablemente la defensa de la independencia en instrumento de fortalecimiento de un poder autoritario, de la misma manera que la crítica justificada del monopolio detentado por las agencias mundiales de información se reveló rápidamente como un instrumento al servicio de dirigentes autoritarios que querían controlar todas las noticias transmitidas sobre sus países. Por otra parte, ya se habían producido las mismas desviaciones en el corazón de la sociedad industrial, cuando ciertos militantes obreros intentaron valorar la cultura proletaria contra la cultura burguesa; su tentativa no tuvo gran efecto práctico, pero sirvió luego de justificación a la dictadura del proletariado, que emprendió muy pronto la tarea de destruir toda acción obrera independiente del poder.

Estos debates asumieron hace poco un cariz político importante. ¿Puede hablarse de derechos universales de los seres humanos, o hay que reconocer que la idea misma de derechos del hombre asume formas muy diferentes en las distintas civilizaciones? Es preciso adherir aquí a las proposiciones de la Unesco. Debe criticarse la identificación de los derechos del hombre con ciertas formas de organización social, en particular con el liberalismo económico, pero es aún más importante afirmar el derecho a la libertad y la igualdad de todos los individuos, y por lo tanto los límites que no debe cruzar ningún gobierno, ningún código jurídico, y que conciernen a la vez a los derechos culturales, como los de las mujeres, y los derechos políticos, como la libertad de expresión y de elección. Esta posición es amenazada tanto por quienes reducen la sociedad al mercado como por quienes quieren transformarla en comunidad.

La concepción que defiende aquí no se identifica con las prácticas dominantes de los países ricos, que definen a los seres humanos a la vez por lo que hacen y por los marcos sociales y culturales en los cuales se forma su personalidad. Se inscribe en cambio en la huella de todos los movimientos sociales, desde el movimiento obrero al de liberación nacional y el de las

mujeres, que ampliaron la concepción original de los derechos cívicos, defendida victoriosamente por los revolucionarios de los primeros siglos de la modernidad, a la conquista de derechos sociales y culturales. Reconoce además que el peligro más grande, el totalitarismo, se define como la búsqueda de la homogeneidad cultural, la ortodoxia cultural o la pureza étnica, y por lo tanto como una recomunitarización de la sociedad. Pero también considera que la sociedad de masas, regulada únicamente por el mercado, amenaza de igual modo la existencia del Sujeto al destruir o reducir a la condición de espectáculo la diversidad de las culturas. Y afirma que la defensa de la pluralidad social y cultural en los países liberales, así como la revalorización de la tecnología y los nuevos modos de consumo en los países amenazados por el comunitarismo, actúan en favor de la creación de sociedades multiculturales.

Es necesario oponerse con vigor a la colonización cultural y la imposición de un modo de vida dominante al mundo entero, pero también hay que tomar nota de que el aislamiento de las culturas ya no existe y que oponer sin más precauciones culturas dominadas y cultura dominante es la expresión de un proyecto político autoritario que en definitiva se preocupa poco por la tradición. Es así como fracasaron los indigenistas que en diversas regiones de la América andina quisieron poner en pie un movimiento político de defensa de las culturas indígenas, cuando en realidad es urgente que las poblaciones indias puedan manejar, dentro de instituciones democráticas, sus intereses culturales y económicos.

Todo lo que incrementa la distancia entre sociedad y comunidades, entre economía globalizada y culturas aisladas, tiene efectos negativos, conduce a la destrucción de las culturas, la violencia social y las aventuras autoritarias. Al contrario, en todo el planeta, tanto en los países ricos como en los países pobres, de formas opuestas pero complementarias, se trata de luchar contra la fractura del mundo, las sociedades nacionales y la vida personal, combinando en todos los niveles la unidad y la diversidad, el intercambio y la identidad, el presente y el pasado.

Si nos negamos a internarnos en ese camino, si nos encerramos en el relativismo cultural extremo, nos veremos llevados a ambicionar la separación de culturas definidas por su particularidad, y por lo tanto la construcción de sociedades homogéneas. Tampoco debemos aceptar ese multiculturalismo cargado de discriminación y violencia, del mismo modo que no aceptamos la racionalización social que conduce a tratar como inferiores a quienes se alejan del modelo dominante.

Tales son los principios que definen la idea de sociedad multicultural. Ésta ocupa en la actualidad un lugar tan central como lo fue y sigue siéndolo el de las ideas de soberanía popular y sociedad justa, que se crearon en etapas anteriores de nuestra modernización política. Esta idea se opone a la de

sociedad multicomunitaria con la misma fuerza que a la de sociedad homogénea, ya provenga esta homogeneidad del triunfo de reglas uniformes, de la economía mercantil o del mantenimiento de una tradición. Apela a la separación de las normas técnicas y económicas y los valores culturales diversos, pero también afirma que, separados, esos dos órdenes sólo pueden volver a vincularse y combinarse entre sí mediante el recurso a la idea *no social* de la libertad del Sujeto personal, y por lo tanto a la idea de que todo poder, social, político, económico y cultural, debe estar limitado por el respeto de lo que concebimos como los derechos humanos fundamentales. Idea que es tan amenazada por el reino de la mercancía como por la obsesión de la identidad colectiva. Es por eso que una sociedad multicultural no puede ser una sociedad fragmentada sino, al contrario, una sociedad jurídica e institucionalmente fuerte.

La comunicación intercultural sólo es posible si el Sujeto logra previamente apartarse de la comunidad. El Otro no puede ser reconocido como tal más que si se lo comprende, acepta y ama como Sujeto, como trabajo de combinación, en la unidad de una vida y un proyecto vital, de una acción instrumental y una identidad cultural que siempre debe disociarse de formas históricamente determinadas de organización social.

El reconocimiento del Otro sólo es posible a partir del momento en que cada uno afirma su derecho a ser un Sujeto. Complementariamente, el Sujeto no puede afirmarse como tal sin reconocer al Otro en ese mismo carácter, y ante todo si no se libera del temor a él que conduce a su exclusión. "El miedo más grande —dice Peter Brook (*Le Monde* del 14 de septiembre de 1996)— es abrirse al otro, y eso es lo que constituye el cauce de la extrema derecha y el terrorismo."

Si cito aquí a un hombre de teatro, es porque el teatro es el lugar por excelencia en que el Sujeto se da a ver, de la misma manera que la novela fue la forma natural de presentación de personajes cuya individualidad se inscribía en una situación histórica, definida social y políticamente. Sobre el escenario, el actor está tan libre como comprometido se encuentra el personaje de la novela. Y lo que nos atrae en el mejor cine es que combina las dos situaciones, cuando coloca figuras teatrales, tan liberadas de sus roles sociales como lo están los personajes del *western*, en situaciones novelescas. Pero la comunicación intercultural no se reduce a unas relaciones interpersonales o a la comunicación teatral, en la que, dice además Peter Brook, "tenemos la posibilidad de crear con los espectadores una pequeña serie de modelos de lo que podrían ser unas relaciones humanas desembarazadas de todo temor": conduce a construir formas generales de vida social y cultural.

La posición que acaba de presentarse no se acepta con facilidad. Algunos le oponen una resistencia política: la distancia entre ciertas culturas es tan grande, dicen, que no pueden mezclarse y ni siquiera comprenderse; deben

distanciarse una de la otra en territorios separados o colocarse en una relación de dominación-subordinación claramente afirmada, como ocurrió en el sistema colonial. Esta concepción holista es la forma que asume hoy el racismo, y lleva a juzgar inevitables, y hasta deseables, las guerras entre culturas y religiones, o a organizar la segregación de las culturas minoritarias. Posición tan contraria a nuestra cultura individualista, y tan directamente atacada por la difusión mundial de formas de producción, consumo y comunicación en las que participan personas de culturas muy diferentes, que sólo es importante y peligrosa cuando se muestra como ideología a la cual recurren poblaciones que se sienten amenazadas en su posición social o su identidad cultural.

Mucho más importante es la crítica individualista liberal, de orientación exactamente opuesta. Louis Dumont la expresó con el mayor vigor (p. 260): "Si los abogados de la diferencia reclaman para ella la igualdad y el reconocimiento a la vez, reclaman lo imposible". Toda diferencia se asocia a una desigualdad, dice más explícitamente aún.

Mi desacuerdo con esta afirmación obedece a que yo no defino el Sujeto en términos universalistas y por lo tanto no sociales (criatura de Dios hecha a su imagen, portador de un derecho natural, ciudadano de una ciudad que se basa en un contrato social y por ende en el imperio de la ley), sino en términos de combinación de una actividad racional y una identidad cultural y personal. La sociedad democrática descansa sobre este esfuerzo de combinación, y no sobre la conformidad con principios universales, que son los del conocimiento científico y que serían también los del juicio moral y estético, cosa menos clara. El Sujeto está en la encrucijada de principios generales y principios particulares de conducta. Vuelvo a comprobar aquí, *de* manera más central, la distancia que me separa de la concepción del individualismo presentada por Louis Dumont, que éste asocia al universalismo gracias a (yo diría al precio de) la eliminación de las pertenencias sociales y culturales particulares que, brutalmente rechazadas, oponen al igualitarismo abstracto un diferencialismo concreto, demasiado concreto, y cuyas consecuencias son tan peligrosas y aun más dramáticamente devastadoras que las del individualismo universalista. Entre los individuos empíricos existe la desigualdad: unos son más fuertes, otros (o los mismos) tienen tal vez aptitudes de razonamiento o memorización más grandes; corresponde a *la* ciencia responder a esos interrogantes, no a la moral o la sociología. Pero el inundo *de* la moral no es el de un imperativo categórico, el de los valores; es el de la construcción y protección del Sujeto. Es por eso que la diferencia y la igualdad no sólo no son contradictorias, sino que son inseparables una de la otra. Una sociedad sin diferencias reconocidas por la moral sería una dictadura que impondría la homogeneidad a sus miembros, una especie de taylorismo extendido al conjunto de la vida social, y hasta una empresa de purificación étnica; a la inversa, una sociedad sin igualdad nos rebajaría al

orden jerárquico de las sociedades holistas que destruimos desde el inicio de nuestra modernidad política y no tenemos ningún deseo de reconstruir.

Es evidente de por sí nuestro rechazo de una sociedad jerarquizada en "órdenes", como lo era la del Antiguo Régimen, pues el desarrollo de las actividades económicas reemplazó por su cuenta las sociedades de reproducción por las de producción, los estados (*Stiinde*) por las clases sociales y los grupos de interés. En cambio, la apelación al reino de la razón, tantas veces presentada como la formulación teórica de esta evolución práctica, no se asocia claramente al progreso de la igualdad. Puede decirse, al contrario, que dio su fundamento moderno a una desigualdad que, como ya no puede ser legitimada por la tradición, procura serlo por la eficacia y la utilidad colectiva.

La idea republicana se asoció durante mucho tiempo a la existencia e incluso el fortalecimiento de barreras sociales que debían separar a la elite de los seres racionales de la masa de quienes no se elevan hasta el dominio de la razón y viven encerrados en sus necesidades, pasiones y creencias tradicionales. De tal modo, en Inglaterra, Estados Unidos y Francia, los teóricos y dirigentes de las jóvenes democracias del siglo xviii y principios del XIX, habida cuenta de la desigual distribución de los talentos y obsesionados como estaban por el miedo a la plebe, fueron partidarios de una democracia limitada. ¿Hace falta recordar que el establecimiento del sufragio universal en Francia en 1848 dejó a las mujeres al margen de la vida cívica, explícitamente y por razones de principio, y que el país democrático por excelencia, Gran Bretaña, recién extendió el sufragio universal masculino a los obreros no calificados en 1884-1885 y siguió siendo una sociedad en la que las distancias de clase están fuertemente marcadas? En Francia, el racionalismo de la burguesía se movilizó tanto contra el movimiento obrero como contra el clericalismo. Quienes no querían hablar de otra cosa que de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, se decían disgustados por el hecho de que se defendieran no los derechos de todos los seres humanos sino los de algunas categorías profesionales específicas, obreros panaderos, mineros, marineros e inclusive niños y mujeres; lo están aún más cuando se dan beneficios particulares a los más desamparados. Más de una vez, la invocación de la igualdad de los derechos cívicos sirvió ayer para alimentar la resistencia a los derechos sociales, como se opone hoy al reconocimiento de los derechos culturales. La democracia se redujo en principio a los derechos de una minoría de ciudadanos ilustrados, pero se extendió cuando reconoció derechos sociales o culturales a categorías particulares, por lo tanto cuando reconoció y organizó las relaciones de la igualdad y la diferencia. Así, pues, en lugar de oponerlas es preciso admitir claramente la necesidad de combinarlas para que la democracia se desarrolle. Pero existen, es cierto, muchas maneras de hacerlo. Voy a definir tres, cuyas relaciones y diálogo esbozan el conjunto de las formas de construcción de las sociedades multiculturales.

EL ENCUENTRO DE LAS CULTURAS

La primera respuesta es la que, según parece, evoca más directamente el tema multiculturalista y sus connotaciones, al definirlo como *encuentro de culturas*. Afirma la existencia de conjuntos culturales fuertemente constituidos cuya identidad, especificidad y lógica interna deben reconocerse, pero que, al mismo tiempo que son diferentes entre sí, no son completamente ajenos unos a otros. Es la concepción de los etnólogos, interesados en luchar contra el etnocentrismo que tantas veces llevó a su propia sociedad a destruir, ignorar o desfigurar la cultura de las sociedades que dominó o domina. Claude Lévi-Strauss sostiene que la defensa de la diversidad de las culturas no permite más que comunicaciones bastante limitadas entre ellas para protegerlas del peligro mayor de la hegemonía de una en particular, autocalificada de única universalista, sobre las otras. Lévi-Strauss fundó principalmente el reconocimiento de las diferencias entre las culturas en el rechazo de todo humanismo, toda apelación a un Sujeto humano universal. Rechazo que es la consecuencia lógica de su búsqueda estructuralista del funcionamiento de los sistemas de intercambio y de las creaciones culturales, que se inspiró en los descubrimientos de la lingüística. Las subjetividades no se comunican, y por otra parte son cambiantes y poco coherentes; muy lejos de ellas y de toda conciencia es donde hay que descubrir las leyes generales de funcionamiento del espíritu humano y de los sistemas que forman las sociedades.

En un plano político, el reconocimiento de la diversidad de las culturas conduce a la protección de las culturas minoritarias, por ejemplo las culturas indias de la Amazonia u otras partes del continente americano que están a punto de ser destruidas, sea debido a la invasión de sus territorios, sea por el exterminio de los indígenas, sea, por último, por la creación de reservas donde se acelera la descomposición de las sociedades y los individuos. En el mundo europeo, es en Gran Bretaña donde esta concepción se aplica más concretamente, en particular en la política con respecto a los inmigrantes, que da amplia cabida a la autoorganización de las comunidades, como lo había hecho antes, en la India y otras partes, con el *indirect role*. Reduce la pertenencia social al reconocimiento de reglas constitucionales de respeto de las libertades fundamentales y organización de los poderes públicos, lo que deja a la autoorganización social y cultural, y por ende a la pluralidad de las culturas, un espacio inmenso dentro de reglas que, en lo esencial, se contentan con formalizar el principio kantiano de que hay que dejar que la *iii'* rtad de cada uno se extienda mientras no constituya un riesgo para la de

También es esta concepción la que dio al museo un lugar cada vez más importante en nuestras sociedades, contra la opinión de quienes creían que una sociedad moderna debía borrar el pasado y no mirar sino hacia el futuro. Los comienzos de la revolución industrial en el siglo XVIII suscitaron la moda de las ruinas, los progresos de la arqueología y hasta la creación del modelo de la Grecia clásica. De la misma manera, a nuestra época le gusta reunir en los museos obras culturales procedentes de civilizaciones diferentes de la nuestra. En gran medida, la evocación y glorificación de las antigüedades nacionales dejaron su lugar al deseo de comunicarse con los mundos distantes, reconocer su diferencia y al mismo tiempo reencontrar en ellos temas o inquietudes comunes, mitos fundamentales o, al contrario, elementos de modernidad, como la aparición del monoteísmo en la cultura egipcia en la época de Akhenatón y Nefertiti. André Malraux exaltó ese papel del arte.

Esos ejemplos, escogidos *ex profeso* en ámbitos muy diversos de la vida social, muestran que la búsqueda de la comunicación intercultural es una tendencia vigorosa de nuestra sociedad. Esta búsqueda intelectual, sin embargo, no se traduce con la misma evidencia en las prácticas sociales. En primer lugar, porque en las sociedades en que se imponen las formas de organización económica, social y administrativa que integran individuos y grupos culturales diferentes, ya no pueden observarse culturas tan autónomas como las que estudian los etnólogos. A Jean-François Bayart le cuesta poco desarmar la construcción arbitraria de identidades por parte de ideologías que son o bien exteriores a la sociedad considerada o bien utilizadas por grupos dirigentes como instrumentos de poder. La situación en las sociedades complejas, que no están sometidas a un poder comunitarista y homogeneizador, se caracteriza por la aplicación del principio de laicismo. Noción que implica el nivel más débil de reconocimiento de la diversidad cultural, porque su lógica profunda consiste en tolerar la diversidad de creencias y costumbres con la esperanza de una asimilación progresiva e irreversible de todos los sectores de la población al universalismo de la razón y la ciudadanía. Lógica muy alejada de la posición de Claude Lévi-Strauss y de todos aquellos que defienden la diversidad de las culturas, puesto que detrás de una tolerancia aparente, siempre condujo a destruir las culturas locales o minoritarias, así como mantuvo resueltamente una relación jerárquica entre los hombres, dueños de la vida pública, y las mujeres, encerradas en la vida privada.

El debilitamiento de las diferencias y la comunicación intercultural en las sociedades modernas complejas obedece también a que en ellas no existe una relación social que no entrañe una dimensión jerárquica. Ya se hable de empleadores y asalariados, ricos y pobres, adultos y niños, instruidos e iletrados, siempre se hace referencia a una riqueza, un poder o una influencia desigualmente distribuidos. ¿Es posible hablar únicamente en términos culturales de los turcos en Alemania, los argelinos o marroquíes en Francia, los ja-

maiquinos en Gran Bretaña? El índice muy elevado de desempleo que afecta a los jóvenes de origen inmigrante en los países europeos hace difícil su integración social, lo que constituye un obstáculo para el encuentro de las culturas. Además, ¿cómo se produciría éste en una sociedad de masas, cuando casi todos los individuos que la componen participan en la producción y el consumo al mismo tiempo que adhieren a una identidad cultural colectiva y personal? El reconocimiento de la diversidad de las culturas que entraña el elogio de la tolerancia sólo extrajo su fuerza de la lucha contra el despotismo. Fue Montesquieu, en las *Cartas persas*, quien lo mostró con más vigor. Su idea inicial (no se conoce bien sino la sociedad de los otros) no lo arrastra hacia un relativismo absoluto —que sería contrario a su racionalismo—, sino hacia una crítica del despotismo que impone un tipo de sociedad y cultura. La tolerancia está en el origen de la libertad y la crítica del poder absoluto. A la misma conclusión, crítica más que constructiva, llegan muchos de nuestros contemporáneos, sea que se sientan preocupados por las pretensiones que una sociedad y una cultura tienen de reivindicar el monopolio del universalismo, sea que hayan hecho en su vida personal, como Tzvetan Todorov, la experiencia de la diversidad de las sociedades y las culturas, y también la de la disociación, en los intelectuales franceses entre los que vive, de convicciones universalistas proclamadas y prácticas de vida y pensamiento muy diferentes.

Pero el espíritu de tolerancia, tan fuerte cuando combate las empresas hegemónicas, no brinda una verdadera respuesta a la cuestión planteada sobre las relaciones de lo particular y lo universal, o más bien tiende naturalmente a privilegiar el reconocimiento de las diferencias, y en consecuencia a observar una sociedad desde afuera, como lo hizo Montesquieu, en vez de ubicarse en su interior, como deben hacerlo el legislador o el sociólogo.

EL PARENTESCO DE LAS EXPERIENCIAS CULTURALES

Una segunda concepción del multiculturalismo es la que resume claramente Michael Walzer en su artículo reciente en *Esprit*: "Respetamos las diferentes expresiones de la regla en la medida en que las reconocemos como reiteraciones de nuestro propio esfuerzo moral, efectuadas en ocasiones similares pero en circunstancias históricas diferentes y bajo la influencia de creencias diferentes en lo que se refiere al mundo" (p. 132). Es lo que llama un universalismo reiterativo, que opone a la ley "suspendida por encima" que procura imponerse directamente a todos. El origen de esta distinción se remonta a Kant. En tanto que el juicio científico es un juicio determinante, que desciende de lo

universal a lo particular, el del gusto, el juicio estético, es un juicio reflexionante, que asciende de lo particular a lo universal. Como siento en mi experiencia particular algo que la supera, creo que los otros tienen la misma sensación, aunque a partir de experiencias diferentes; cosa que, para respetar la naturaleza de la mía propia, me obliga a postular la existencia de una concepción común de la belleza o el bien. Pero Pierre Hassner observa con razón que, en la concepción de Walzer, y en términos más generales en este ascenso de las experiencias particulares hacia lo universal, lo más real es la diversidad, mientras que el punto en que convergen las experiencias particulares está tan distante, tan separado de situaciones y coacciones particulares, que corre el riesgo de reducirse al principio kantiano de tratar a los demás como fines y no como medios. No se trata aquí, entonces, de un diálogo, de una comunicación, sino más bien de un reconocimiento del otro, esencial, en efecto, porque lo protege y le deja o le devuelve su dignidad, pero que no permite la integración de las experiencias en un conjunto en que cada uno pueda reconocerse. De hecho, el encuentro de las culturas produce más a menudo el enfrentamiento directo que el reconocimiento distante, debido a que cada cultura es un conjunto coherente, diferente de las otras, que se protege de las culturas ajenas.

El análisis del obrar comunicacional que elaboró Jürgen Habermas se aleja de este rumbo y su multiculturalismo. "[L]as normas que se aceptan como válidas son aquellas y solamente aquellas que expresan una *voluntad general*; dicho de otra manera —como Kant no dejó de sostenerlo—, las que convienen a la 'ley universal'. A partir de ello puede comprenderse el imperativo categórico como un principio que exige que las *maneras de obrar* y las *máximas* —o más bien los *intereses* que éstas toman en cuenta y se corporizan por lo tanto en las normas *de acción*— sean universalizables" (1983, p. 84). Ese principio obliga a cada individuo a no aceptar como normas morales más que aquellas que son aceptadas por todas las personas en cuestión, conclusión que conduce a una concepción cognitivista de la moral, fundada sobre la razón y su principio universalizador. En efecto, el resultado de la discusión, cuando es positivo, consiste en definir las normas universales. Sin embargo, ¿cuál es el contenido de esos valores aceptados por todos como universales, como no sea la idea del universalismo mismo, según un tratamiento que en su inicio está cerca del de John Rawls? Este universalismo, se funda en la razón, como lo quiere el ideal de las Luces. Pero, ¿en qué aspecto puede sernos útil ese modelo teórico para comprender la posibilidad de la comunicación en unas sociedades fracturadas por conflictos sociales y fragmentadas por la multiplicidad de las culturas? Esta concepción, que se sitúa en una posición opuesta a la de Claude Lévi-Strauss, recurre, como ella, a una solución no sociológica: el conocimiento de las estructuras inconscientes del lenguaje y la organización social en un caso, la invocación de un universalis-

mo de la razón en el otro. Pero tanto una como otra nos dejan sin respuesta frente a la pregunta: ¿cómo pueden comunicarse y, por consiguiente, pertenecer a la misma sociedad individuos y grupos que tienen intereses y culturas diferentes?

La concepción que se apoya sobre la investigación del parentesco de las experiencias culturales se resiste a esas críticas al sociologizarse y limitar su ambición. Procura establecer la comunicación, ya no entre conjuntos constituidos, diferentes pero animados por la misma búsqueda del sentido universal de normas aceptadas, sino más bien entre conductas colectivas que se esfuerzan por resolver los mismos problemas fundamentales: ¿cómo combinar el orden y el cambio, y sobre todo la socialización y la individuación? El diálogo intercultural es sustituido entonces por el parentesco de las experiencias culturales. Para la mayor parte de aquellos a quienes los demás —más que ellos mismos— definen como cristianos o musulmanes, el diálogo entre el cristianismo y el Islam sigue siendo algo lejano; resulta más fecundo, en cambio, interrogarse sobre la historia comparada de la secularización de las grandes religiones. Más concretamente aún, vemos a personas jóvenes divididas entre su deseo de independencia y consumo y su apego a una familia y las normas que transmite, tanto en el universo llamado cristiano como en el que se reputa de islámico.

Esta concepción brinda una respuesta acorde con la hipótesis general planteada en la primera parte de este libro: en una sociedad de cambio más que de orden, el Sujeto emerge en el nivel de la experiencia individual y la voluntad de cada uno de dar un sentido a su vida, y no en el más elevado —demasiado elevado, demasiado irreal— de sistemas culturales y sociales fuertemente constituidos. Se establece una comunicación entre culturas diferentes cuando descubrimos en la madre inmigrante del niño enfermo o herido los mismos sentimientos que en las nuestras, cuando vemos en las fotografías de Claude Lévi-Strauss jóvenes indígenas brasileños entregados a juegos eróticos que nos parecen cercanos a los nuestros, o cuando el mismo antropólogo ve en nuestro bricolaje una forma de pensamiento salvaje.

Lo que equivale a decir que, al menos en el mundo moderno en que vivimos, las culturas no son entidades separadas y cerradas sobre sí mismas, sino modos de gestión del cambio, así como sistemas de orden que, en particular, no rechazan al extranjero como un enemigo; al contrario, reconocen en él la presencia necesaria de una exterioridad, una diferencia, del mismo modo que la sociedad francesa de los siglos XVI o XVIII se interesaba en el buen salvaje. Así, pues, este segundo enfoque se aleja de la idea de un reconocimiento global y respetuoso de la alteridad, porque no reconoce la alteridad completa sino más bien parentescos más o menos lejanos entre las culturas.

LA RECOMPOSICIÓN DEL MUNDO

La endeblez de esta forma débil de la segunda concepción se debe a que se contenta con un nivel distante y abstracto de diálogo intercultural y se limita al dominio de las relaciones entre cultura y medio ambiente o entre individuo y grupo, sin penetrar en la misma construcción cultural, preocupación que estaba más presente en la primera perspectiva, la del encuentro de las culturas.

La integración de las culturas no se puede efectuar si se las considera como manifestaciones particulares de una cultura universal, reducida a principios demasiado generales para imponer reglas de conducta particulares. Nuestra historia cultural está dominada por el debilitamiento de este universalismo sustancial. De la misma manera que la racionalidad real, sustancial, fue reemplazada por la racionalidad formal, instrumental, la idea de una verdad universal fundante de una Humanidad unificada fue sustituida por la separación kantiana (y luego weberiana) del mundo secularizado y el de los valores. Conclusión que los nacionalismos modernos sacaron, por su lado, en el plano político con una fuerza que dominó y ensangrentó el siglo que termina.

En nuestras sociedades posttotalitarias y antitotalitarias, el temor a todo principio capaz de legitimar un poder absoluto es tan grande que muchos retomaron la idea antigua, recordada por Albert Hirschman, de que el comercio suaviza las costumbres y el supermercado es la expresión más positiva de un multiculturalismo reducido a la diversidad de las demandas. Pero esta respuesta tiene la debilidad de todas las representaciones que reducen la sociedad a un mercado. La libertad de intercambio y compra no impide ni la discriminación ni la segregación, y este libro se inició con la constatación de que la sociedad de masas y las identidades culturales se separan cada vez más, en lugar de que las segundas se disuelvan en la primera. El problema de la comunicación intercultural no es zanjado por la globalización económica.

Lo que me incita a dar a los problemas de la comunicación intercultural la misma respuesta que, en la primera parte del libro, brindé al problema más general de la disociación de la instrumentalidad y la identidad. No hay otro universalismo que el de un Sujeto definido ya no por valores, ya no por la apelación a la universalidad de su experiencia, sino únicamente por su trabajo de combinación de la instrumentalidad y la identidad.

El tema del Sujeto, aplicado al problema de las relaciones entre las culturas, se convierte en el de la recomposición del mundo, cuya meta es recuperar y reinterpretar todo lo que la modernidad racionalista y voluntarista había eliminado como contrario a la razón, a su universalismo y luego a su instrumentalismo. Durante los inicios de nuestra modernización, acumulamos los recur-

sos, intensificamos las luchas entre los dueños del cambio y quienes lo sufrían, encerramos a las mujeres en una vida privada también mantenida bajo control, colonizamos continentes enteros y por lo tanto aumentamos por doquier la diferencia de potencial entre un polo caliente y un polo frío, para crear energía, según la célebre metáfora de Claude Lévi-Strauss. Esta fase heroica y represiva de nuestra modernización, la de los primeros países que fueron capaces de despegar, llegó a su fin a la vez bajo el efecto de la rebelión de los dominados y debido al reemplazo, tantas veces mencionado aquí, de una sociedad de producción por la sociedad de comunicación. Aprendimos que nuestro objetivo ya no debía ser el dominio de la naturaleza sino el dominio de este dominio, que nuestras civilizaciones son mortales, que nuestro planeta puede tornarse invivible, que nuestras ciudades pueden arder a causa de la violencia desencadenada. Emprendimos entonces una obra aún más vasta que la del despegue económico: la recomposición de un mundo que habíamos descompuesto, roto, manipulado, tecnificado durante varios siglos.

Esa recomposición consiste en reunir lo que fue separado, reconocer lo inhibido o reprimido, tratar como una parte de nosotros mismos lo que rechazamos como ajeno, inferior o tradicional. Mucho más allá de un diálogo de las culturas, se trata aquí de la construcción, por la comunicación entre ellas, de un Sujeto humano cuyo monumento jamás se terminará y del cual, por consiguiente, nadie (individuo, sociedad o cultura) podrá decirse portavoz o representante privilegiado. Esta recomposición del mundo no es la construcción de una nueva torre de Babel, porque se trata ante todo de resistencia a la desmodernización, a la disociación del universo de la instrumentalidad y el de la identidad. De la misma manera que la sociedad industrial estuvo dominada por la oposición de dos movimientos, la revolución industrial que concentró capitales, desarrolló técnicas y desarraigó poblaciones, y la democracia social, que procuró restablecer unos controles sociales y políticos de la actividad económica, vivimos hoy el enfrentamiento constante de la desmodernización y la recomposición del mundo. El tema del multiculturalismo sigue siendo demasiado vago si no se lo piensa en el marco más vasto de esta última.

Todas las regiones del planeta participan en ella. Los países dominantes o centrales elaboraron la nueva idea del desarrollo durable o sustentable (*sustainable growth*), que va mucho más lejos que la del desarrollo endógeno (*self-sustaining growth*), y sufrieron transformaciones por la disminución de las barreras sociales, la crisis de una educación autoritariamente racionalista y sobre todo la acción de las mujeres. Los países dependientes, por su parte, procuran combinar la modernización con la defensa de su identidad y la industrialización con la limitación de las desigualdades sociales. La comunicación cultural se establece entre actores que son como nadadores a los que las corrientes acercan y alejan sucesivamente, cuyas voces deforma el viento y que hablan tam-

bién lenguas diferentes o dan sentidos diferentes a las palabras de la lengua vehicular que todos tratan de emplear para entenderse un poco.

Estamos todavía tan dominados por la imagen arrogante de los imperios coloniales y las burguesías conquistadoras o la de los hombres que excluyen a las mujeres del espacio público, que tratamos ante todo de hacer estallar esas dominaciones abusivas, liberar a los dominados, prestar oídos a las minorías, ya sean nacionales, étnicas, morales, religiosas u otras. Esta ansia de pluralismo es, desde luego, necesaria, y el tema del reconocimiento del otro está aún lejos de haber agotado su fuerza de transformación cultural. Pero hay que agregarle un principio de unidad que debe ser la búsqueda —siempre inconclusa— de la reconstrucción de los individuos y las sociedades fragmentadas a partir del momento en que se concentraron los recursos materiales, intelectuales y políticos con vistas a la inversión y grupos colocados bajo la dominación de los dirigentes erigieron líneas de resistencia. El multiculturalismo no podría reducirse a un pluralismo sin límites; debe ser definido, al contrario, como la búsqueda de una comunicación y una integración parcial entre conjuntos culturales separados durante mucho tiempo, como lo estuvieron hombres y mujeres, adultos y niños, propietarios y trabajadores dependientes. La vida de una sociedad multicultural se organiza alrededor de un doble movimiento de emancipación y comunicación. Sin el reconocimiento de la diversidad de las culturas, la idea de recomposición del mundo correría el riesgo de caer en la trampa de un nuevo universalismo y hundirse en el sueño de la transparencia. Pero sin esta búsqueda de recomposición, la diversidad cultural no puede llevar más que a la guerra de las culturas.

A medida que la modernidad se difunde a través de formas de modernización muy diversas, se impone la idea de que hay que hacer posible la comunicación entre las culturas y detener la guerra de los dioses. Lo que nos conduce muy lejos del relativismo cultural, que pocas veces va más allá de una curiosidad de aficionados y no tiene influencia sobre las relaciones de dominación, segregación y destrucción de los débiles por los fuertes que se estiman depositarios de lo universal y la modernidad. La comunicación entre las culturas es imposible o limitada mientras no se acepta la referencia a un doble trabajo común a todas ellas: la creación del Sujeto y la reunificación de los elementos de la experiencia y el pensamiento humano que fueron separados y enfrentados entre sí por la fuerza a la vez conquistadora y discriminadora de la modernización occidental. Ésta puso el progreso y la razón al servicio de su propio sistema de dominación social, cultural y psicológica, lo que provocó la disociación de lo universal dominante y los particularismos dominados. Ahora se trata de reconciliar la razón y las culturas, la igualdad y las diferencias en cada proyecto de vida individual y colectiva.

La recomposición del mundo se efectúa en cada uno de nosotros a través de dos operaciones complementarias: la rememoración y el distanciamiento. La

primera hace volver al campo de nuestra experiencia lo ausente, expulsado o degradado. En particular, se trata de hacer revivir lo que fue censurado como infantil o primitivo a los ojos de la civilización técnica, o lo clasificado como utópico o dominante por los dominados. La rememoración transforma en memoria lo distante en el tiempo o el espacio, de modo que tal o cual mito griego o tal o cual catedral gótica, un arrozal o una mina de carbón pasan a formar parte de mi experiencia. No se trata aquí de curiosidad, o de extensión del campo del conocimiento y las emociones, sino de la formación en cada uno de nosotros de un Sujeto que nunca se confunda con el Yo. Como un viaje ritmado por encuentros a través de los cuales el viajero toma distancia con respecto a su situación social.

A través de estos dos rumbos, que transforman tanto al viajero como a aquellos a quienes descubre, se efectúa, incluso más allá del encuentro, la recomposición en cuestión. Y quienes viven, hablan y escuchan, pueden hallar en la vida y el pensamiento de los desaparecidos correspondencias con sus propias reflexiones. Todos los personajes del pasado pertenecen también a la modernidad, y quienes vivan en una sociedad moderna sólo serán Sujetos con la condición de recordar las culturas pasadas o distantes y encauzar su simpatía hacia ellas. La recomposición del mundo erradica la historia y la transforma en memoria.

Ese deseo y ese trabajo de recomposición del mundo dan su fuerza al Sujeto débil que describí en la primera parte de este libro, Sujeto que combate en vez de afirmar y rechaza todos los garantes metasociales del orden en vez de buscar fuera de sí mismo un principio de legitimidad. El Sujeto personal, lejos de definirse por el rechazo de las figuras sociales, políticas o religiosas del Sujeto que lo precedieron, procura reencontrarse en ellas e incluso a través de las negaciones de sí mismo que éstas le oponen. Cuanto más nos alejamos del positivismo y el evolucionismo de la sociedad industrial, más activamente tratamos de recuperar la imagen liberadora del ciudadano liberándola del poder absoluto del Estado, y más aún se afirma la fe del Sujeto religioso al separarla de la ley de las iglesias y las costumbres que las tradiciones confunden con la creencia religiosa. Espero que pronto, cuando se hayan disipado los sombríos reflejos de los totalitarismos comunistas, podamos reconocer también la figura del Sujeto más cercana a nosotros, la de la clase obrera y su trabajo sufriente y liberador.

La idea de Sujeto personal sería demasiado frágil para permitirnos salir de la desmodernización si, como las otras figuras del Sujeto antes que ella, no procurara llegar al punto en que, según la expresión de Malraux, una experiencia históricamente definida toca lo que la supera. Búsqueda creadora pero que no puede concluir, porque es más indudable que la trascendencia destruye al Sujeto personal y no que lo fortalece; la obra del mismo Malraux está dominada por esta tensión entre la apelación liberadora al antidesestino, la trascendencia y

la fe, y la pérdida del Sujeto en el discurso de la religión, la revolución, la nación e incluso el arte.

Mediante la recomposición del mundo, el Sujeto es no sólo un Sujeto histórico, sino también y sobre todo un Sujeto trágico y, lo mismo que un actor, un testigo, como tantas veces lo señaló Malraux.

Así, pues, esta recomposición del mundo contiene en sí unos principios de organización y transformación de la vida pública, pero es en primer lugar recomposición del individuo, creación del Sujeto como deseo y capacidad de combinar la acción instrumental y una identidad cultural que incluya tanto las relaciones interpersonales y la vida sexual y afectiva como la memoria colectiva y personal. La sociedad multicultural no se caracteriza por la coexistencia de valores y prácticas culturales diferentes; menos aún por el mestizaje generalizado. Es aquella donde se construyen la mayor cantidad posible de vidas individuadas, donde el mayor número posible de individuos logran combinar, de manera diferente cada vez, lo que los reúne (la racionalidad instrumental) y lo que los diferencia (la vida del cuerpo y el espíritu, el proyecto y el recuerdo). Así como en todas partes demostraron su fragilidad y se derrumbaron los imperios multiétnicos y multiculturales, así será vigorosa una sociedad capaz de reconocer la diversidad de los individuos, los grupos sociales y las culturas, y que sabrá hacer a la vez que se comuniquen entre ellos, suscitando en cada uno el deseo de reconocer en el otro el mismo trabajo de construcción que efectúa en sí mismo.

Este lenguaje no es conveniente sólo para las sociedades liberales y tolerantes; se dirige igualmente a las sociedades en que la religión es lo bastante fuerte para no confundirse con determinadas costumbres o una ley, y también a aquellas donde grupos explotados o excluidos luchan para ser reconocidos y hacer oír su palabra. A la inversa, esta concepción de la sociedad multicultural se opone tanto a la homogeneización comunitarista como al orgullo de la razón conquistadora que desgarró tan dolorosamente a quienes fueron arrastrados al modelo occidental de modernización.

La resistencia a la idea de sociedad multicultural es más fuerte en los países europeos que se identificaron con los valores universales de la modernidad, y muy en particular en Francia. En ésta, debido en parte a que la idea republicana tuvo que luchar contra una concepción étnica de los orígenes de la nación, que se mantuvo, dice justamente Jean-Loup Amselle, entre quienes hablan "de una población hexagonal compuesta de una pluralidad de linajes" (p. 17).^{*} Al contrario, los países periféricos y sobre todo los que son arrastrados más activamente al desarrollo económico, buscan afanosamente combinar su herencia

^{*} La "población hexagonal" se refiere a la población de Francia, a cuyo territorio continental se le da familiarmente el nombre de "hexágono" (n. del t.)

cultural con la participación en la economía mundializada. Desde hace tiempo, México es uno de los países donde más consciente es esta búsqueda, y Octavio Paz le dio sus formas políticas e intelectuales más elaboradas, pero es en Japón donde esta voluntad, apoyada sobre un éxito económico excepcional, impregnó más profundamente el pensamiento y la vida nacionales. En el mundo entero, no sólo las elites, a la vez nacionales y cosmopolitas, viven la doble pertenencia; ocurre lo mismo, y más aún, con las poblaciones más dominadas, como los indígenas de las dos Américas que rechazan a la vez su absorción por la cultura de masas y el comunitarismo sin esperanza, mientras que el bilingüismo domina en casi todas partes y la mezcla de las culturas, creadora o destructora, alcanza las regiones más aisladas.

En un mundo en movimiento, en el que ya ninguna cultura está verdaderamente aislada, en donde hombres y mujeres llegados de todos los continentes, todas las sociedades y todas las formas y etapas de desarrollo histórico se cruzan en las calles de las ciudades, en las pantallas de televisión y en los *cassettes* de la *world music*, la defensa de una identidad intemporal se torna irrisoria y peligrosa. Si se quiere conjurar la explotación puramente comercial de la diversidad cultural y evitar el choque de las culturas, cuando la diferencia alimenta el miedo y el rechazo, hay que dar un valor positivo a esas mezclas y encuentros que ayudan a cada uno de nosotros a extender su propia experiencia y hacer así más creadora su propia cultura.

Los europeos que ven en el multiculturalismo una utopía marginal o una patología cultural cometen un error del que podrían ser las principales víctimas. Puesto que en este libro no esbozo una solución ideal y aún distante: describo una situación real. Si los europeos se niegan a participar en el debate, ingresarán en un proceso desastroso de comunitarización, es decir, de confusión de principios universalistas con formas particulares, históricamente datadas, de organización social y cultural, hasta sacralizar unas tradiciones o formas de pensamiento cuyo particularismo será cada vez más molesto. Me preocupa ver cómo la resistencia a la mundialización, llena de peligros, en efecto, pero en muchos aspectos irreversible, se refugia detrás de principios inmortales, con lo que transforma una cultura en cementerio de grandes ideas que fueron, sin duda, fuente de vida pero hoy están petrificadas en el culto del recuerdo. Esta resistencia de los países antaño dominantes, a decir verdad, no debe sorprendernos. Es natural que el multiculturalismo sea defendido con más fuerza por las categorías dominadas, las que se vieron privadas de su identidad por los discursos dominantes.

Tenemos que escoger entre el enfrentamiento de las culturas y el trabajo de reinterpretación y engrandecimiento cultural que cada individuo puede cumplir y las instituciones, la escuela y los medios de comunicación en particular, deben alentar. La visión orgullosa de una cultura europea, identificada con lo universal y que destruye o mantiene en una situación marginal e inferior a las

otras, consideradas como particularistas, ya no es sino el reflejo ideológico del período, hace tiempo concluido, en que una pequeña parte del mundo creía poseer para siempre el monopolio de la modernidad.

Pero no basta con criticar el etnocentrismo europeo. Al mismo tiempo hay que reconocer el fin de las comunidades aisladas, la mezcla de los individuos y las colectividades culturalmente diversas en los espacios abiertos y cambiantes de la modernidad técnica y económica. Ahora bien, una situación semejante puede conducir a una desculturación general, a la reducción de la vida personal y colectiva a unas actividades heterómanas de producción y consumo. Contra esta regresión se movilizan los nacionalismos culturales autoritarios. Para impedir esta solución desastrosa, es preciso que se afirme una voluntad de individualización cultural, que se cree un Sujeto cultural, personal y colectivo, que lleve lo más lejos posible, pero de una forma siempre particular, la gran obra de recomposición del mundo.

MUJERES Y HOMBRES

Donde la existencia del Sujeto está más profundamente comprometida es en la relación entre hombres y mujeres, porque la acción liberadora de éstas puso fin a la identificación de una categoría particular de seres humanos con lo universal. En lo sucesivo ya no es posible dar una figura central, única, al Sujeto humano: no hay nada por encima de la dualidad del hombre y la mujer. Al mismo tiempo se muestra que el Sujeto es a la vez pertenencia a la racionalidad y experiencia cultural particular, porque hombres y mujeres son a la vez semejantes como seres que piensan, trabajan y obran racionalmente, y diferentes biológica y culturalmente, en la formación de su personalidad, su imagen de sí mismos y sus relaciones con el Otro. Sin esta acción liberadora, sin la destrucción del monopolio del sentido y el poder del que disponían los hombres, no habría podido constituirse y formularse la idea de Sujeto, tal como la analizo aquí y como me parece que se instala en el centro de las prácticas sociales, los movimientos sociales y las ideas liberadoras de la actualidad.

La acción de las mujeres no puede considerarse en modo alguno como la defensa de una minoría, aun si tomamos este último término en el sentido de categoría dominada. Se define mejor por sus debates internos que oponen la prioridad otorgada a la igualdad y la afirmación de la diferencia. Pero es fácil ver en ellos una forma particular de la separación creciente de la instrumentalidad y el sentido. Si el movimiento organizado de las mujeres jamás conquistó el poder, en especial político, que la importancia de las ideas que expresaba tenía que asegurarle, se debió a que se vio desgarrado y debilitado por el movimien-

to general de desmodernización que condujo a una disociación verdaderamente cultural. Por un lado se afirmó una voluntad hiperliberal de borrar el género como factor de distribución de los roles sociales o, de manera inversa, una obsesión de la identidad. La invocación liberal de la igualdad procuró, muy conscientemente en Simone de Beauvoir (o en Élisabeth Badinter), la eliminación de la identidad sexual en el mayor número posible de conductas sociales, por lo tanto la separación de una vida pública asexuada y una vida privada sexuada. Razonamiento del mismo tipo que el de los liberales que querían asegurar a todos los individuos, cualquiera fuera su origen social, la igualdad de oportunidades. Por el otro lado, algunas mujeres, al insistir únicamente en su diferencia, corrieron a la vez el riesgo del encierro que amenaza a todos los movimientos diferencialistas y abandonaron las reivindicaciones más concretas, cuando en realidad sus conquistas eran puestas en cuestión, en particular por los fundamentalismos religiosos.

Así como el movimiento obrero se agotó, ya fuera en la defensa de la cultura proletaria, ya en un estrecho sindicalismo de mercado, mientras no propuso una visión global del desarrollo industrial, las mujeres se dividen y debilitan cuando no se constituyen en portadoras de una concepción general de la sociedad. No con la oposición de valores femeninos a valores masculinos, lo que sería confuso y peligroso, sino, a la inversa, con la afirmación de la necesidad y la posibilidad de que todas y todos combinen vida profesional y vida personal y lleven una vida doble, es decir, que articulen el universo de la instrumentalidad con el de la identidad.

Las investigaciones sociológicas, en particular la de Simonetta Tabboni en Italia, mostraron que las mujeres, sobre todo las jóvenes, ni siquiera consideran la posibilidad de escoger entre vida profesional y vida personal, mientras que los hombres se sienten limitados a su vida profesional y, cuando también ellos intentan combinar las dos vertientes de su existencia, recurren al éxito de las mujeres porque no tienen modelo masculino propio para proponer.

La afirmación general de que no es el actor dominante sino el dominado quien desempeña el papel principal en la recomposición del mundo queda demostrada por el hecho de que son las mujeres, más que los hombres, quienes elaboran un modelo de vida recompuesto. Como la masculinidad se construyó sobre la dominación de la femineidad, los hombres tienen grandes dificultades para inventar una forma particular de recomposición de su personalidad. O bien tratan de imitar a las mujeres, o bien viven mal sus propias dificultades para realizar combinaciones de conductas cuyo valor positivo reconocen pero que no logran concebir con claridad: a tal punto son prisioneros de su antigua posición dominante. Así como la sociedad industrial fue una sociedad masculina, vale decir, descansó, como lo mostraron los historiadores de la vida política, sobre la oposición y la jerarquización de hombres y mujeres, el mundo contemporáneo (y no únicamente en los países industrializados) construye, pe-

se a fuertes resistencias, una cultura a la que se puede llamar feminizada en la medida en que las mujeres trabajan más activamente que los hombres en la articulación de las dos mitades separadas de la experiencia humana. Y no es por azar que, por primera vez, los nuevos movimientos sociales son animados en gran medida por ellas, mientras que el movimiento obrero y hasta los de liberación nacional fueron ampliamente dirigidos por hombres.

Las mujeres no sólo quisieron abolir o atenuar las desigualdades que sufrían y ganar el derecho de decidir libremente sobre sus vidas, sino que pusieron de manifiesto ante todos unos problemas y un campo de conductas sociales y culturales tan nuevo que en la actualidad el pensamiento no puede definir el mundo contemporáneo sin colocar en su centro la reflexión y acción de aquéllas.

En muchos países, la resistencia a reconocer ese hecho por parte de los gobiernos, los medios de comunicación y las universidades, y su tendencia a conceder a los problemas femeninos una importancia sectorial, tienen consecuencias negativas para el conjunto de la sociedad. ¿Cómo no extraer conclusiones generales del hecho de que fue el movimiento de las mujeres, por ende un movimiento fundado sobre una identidad particular, y no la invocación de principios puramente universales, lo que condujo a la modificación de la legislación que codificaba la discriminación de que ellas eran víctimas? Francia, que experimentó la desigualdad de acceso de las mujeres a todas las funciones de responsabilidad, en particular políticas, descubre que la exigencia de un tratamiento parejo es más eficaz que la puramente universalista de la igualdad de derechos.

Así como el debate central de la sociedad industrial se refirió a la representación y el estatus social de los trabajadores asalariados, el debate cultural central de la sociedad posindustrial concierne al lugar de las mujeres en la sociedad. Como siempre se les negó la posibilidad de ser un Sujeto, la clave para ellas es conquistar el derecho de ser un actor social y no las iguales de los hombres. Cosa que no pueden hacer más que al reivindicar a la vez la igualdad profesional y la libertad sexual, en particular en sus funciones de reproducción. Con eso se evaden doblemente del orden social, obligando al hombre, tanto como a sí mismas, a definirse de manera no totalmente social. Así, contra un moralismo normalizador, el movimiento de las mujeres, como el de los *gays* y las lesbianas, puso de manifiesto al Sujeto como un esfuerzo de combinación antagonica entre el placer y la realidad.

Ese doble trabajo de desbordamiento del orden social, por la independencia económica y la libertad sexual, tan difícil de cumplir, tan pronto a romperse, define el espacio de una cultura femenina diferente de la del hombre pero análoga e igual a ella. Aquellos a quienes el respeto de las diferencias culturales lleva a defender costumbres (como la ablación del clítoris) o reglas de derecho que marcan en el cuerpo y el comportamiento de la mujer su sumisión, no defienden una sociedad multiculturalista basada en la libertad de elección; encie-

rran a las mujeres en el discurso dominante de la sociedad y las costumbres. Incluso es valedero decir que nuestra cultura occidental puede reivindicarse como la que permitió esta liberación de la mujer. Con la condición de agregar que su desocialización conduce a menudo a su transformación en mercancía. Pero este reino de la mercancía también afecta a los hombres y, por otra parte, la libertad sexual, el abandono de los cánones tradicionales de moralidad que limitaban el manejo de la sexualidad a la perennidad de la familia y el patrimonio, favorecen la formación de un Sujeto que administra libremente las relaciones entre su sexualidad y el mundo instrumental.

Lo que se denomina liberación de las mujeres no se reduce (lo mismo, por otra parte, que la de los países colonizados y las clases explotadas; a destruir un orden social jerarquizado en beneficio de las leyes del mercado. Desembo-ca, antes bien, en el descubrimiento de una cultura femenina y la comunicación entre ésta y la de los hombres. De allí la importancia de los trabajos que exploran los efectos de ese desfasaje cultural en todos los ámbitos de la organización social, de la enseñanza a las atenciones médicas, de las comunicaciones en la empresa al ejercicio del derecho. La libertad de las mujeres es un elemento central en la construcción de una sociedad multicultural, porque garantiza a la vez la igualdad de oportunidades profesionales y económicas entre hombres y mujeres y la especificidad de cada uno de los dos espacios culturales en la puesta en vigor de los mismos derechos humanos fundamentales. Somos testigos de la sustitución de un multiculturalismo basado en la separación de categorías sociales, como lo eran los señores y sus siervos o los clérigos y los laicos, por otro que ya no se basa en la distancia sino en la comunicación. Hombres y mujeres viven juntos, a menudo crían y educan juntos a sus hijos, tienen relaciones sexuales y afectivas. La relación de unos y otras, por lo tanto, ilustra mejor que ninguna otra el hecho de que el multiculturalismo es ante todo búsqueda de comunicación. Ésta supone lenguajes comunes, pero también mensajes diferentes (por el contenido y la forma), expectativas diferentes e interpretaciones igualmente diferentes del mismo mensaje. La comunicación entre hombres y mujeres es el elemento central de esta recomposición del mundo en que veo la forma principal del multiculturalismo. Éste debe evocar la comunicación más que la distancia, la interacción y no la separación recelosa.

Si es cierto que el movimiento *gay* y de las lesbianas ocupa un lugar central en la creación de teoría y prácticas eróticas separadas de las funciones sociales de la sexualidad que combaten, su importancia no debe ocultar de ninguna manera la de las relaciones entre hombres y mujeres en la reflexión que hay que encarar sobre el Sujeto humano. El movimiento de las mujeres desempeñó y desempeña aún un papel motor en el cambio cultural que vivimos, y sus efectos deben conducir en primer lugar a un nuevo análisis de la condición y las conductas masculinas y sobre todo, como lo mostró Christine Castelain-Meunier, a una reflexión sobre las relaciones entre hombres y mujeres, y por consiguien-

te también sobre la familia. Contrariamente a un humanismo indeterminado, el reconocimiento de las diferencias entre los sexos es el medio más conducente a la recomposición de un mundo en que hombres y mujeres puedan, no distinguirse o confundirse por completo, sino superar la oposición tradicional de lo privado y lo público, la autoridad y el afecto.

LAS POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD

Pero también hay que afirmar que la idea de sociedad multicultural es incompatible con las políticas identitarias porque descansa sobre la búsqueda de la comunicación entre las culturas, así como toda concepción de la democracia implica el reconocimiento del pluralismo de los intereses, las opiniones, los valores. Hablar de política identitaria introduce, al contrario, un vínculo necesario entre cultura, sociedad y política, lo que define, como ya lo recordé, una comunidad. A partir del momento en que una población definida (al menos en parte) por una cultura es manejada por un poder político que habla en su nombre y ejerce una autoridad sobre ella, se sale del dominio de la cultura para entrar en el de la comunidad. Lo que es mucho más peligroso por el hecho de que las culturas que deben ser defendidas son minoritarias las más de las veces y, por consiguiente, tienen que recurrir a la violencia en una sociedad democrática, sometida a la ley de la mayoría. Cada vez que una categoría libró una acción al servicio exclusivo de su diferencia, corrió el riesgo de verse arrastrada a la violencia y suscitar reacciones de rechazo. El feminismo, en especial el estadounidense, pasó por esa situación. Cuanto más insistía sobre el tema de la diferencia, más minoritario se hacía.

Lo que llevó a los movimientos femeninos más radicales a denunciar la política identitaria (*identity politics*). Comprendieron, en efecto, que la afirmación feminista se acompañaba de discriminación con respecto a las lesbianas y que la afirmación de éstas, a su vez, se vinculaba -al menos en Estados Unidos, donde el movimiento *queer* es poderoso- a una discriminación contra las lesbianas afroamericanas (o hispanoamericanas e incluso "butch").* Lo cual llevó a las lesbianas radicales a una inversión teórica de gran importancia, que analizó con claridad Catharine Stimpson (en un texto de próxima aparición). En lugar de insistir en una afirmación identitaria cada vez más fragmentada, retornaron el estudio del tema general de la sexualidad que había quedado oculto detrás de la afirmación del género (*gender*). Tema que, en un análisis del

Mujer que en una relación lesbiana asume el papel masculino (n. del t.).

Sujeto, debe ocupar un lugar tan grande como el de la identidad cultural. Precisamente ese trabajo constituye el aporte principal del movimiento de las mujeres, más allá del igualitarismo liberal y de la afirmación identitaria que alimentó algunas de sus corrientes más radicales. En efecto, por él se sabe que la dualidad del hombre y la mujer es la expresión más general del Sujeto humano que, lejos de identificarse con la razón, se sitúa siempre en el punto de encuentro de la acción racional (que es impersonal) y la particularidad individual y colectiva de cada ser humano. Así, lo que a veces parece un tic del lenguaje "políticamente correcto" —decir por ejemplo "aquellos y aquellas" en vez de aquellos...— está cargado de un sentido fuerte.

A las políticas identitarias se oponen las acciones reivindicativas. Es cierto que quienes quisieron reducir las luchas de las mujeres, las minorías étnicas, los inmigrantes, lo mismo que las de los homosexuales, a "frentes" especializados de una lucha de clases general, fracasaron y se vieron desbordados por aquellos o aquellas a quienes pretendían dirigir. Pero la impugnación de un orden ideológico, político y social aportó y aporta a la defensa de los derechos culturales de las minorías y las mujeres una dimensión democrática y popular que los fortalece y transforma el conjunto de la sociedad. Las políticas identitarias, lo mismo que, a la inversa, las apelaciones puramente universalistas a la ciudadanía, actúan contra la sociedad multicultural.

LA INTEGRACIÓN DE LOS INMIGRANTES

Frente al ascenso de los comunitarismos y su obsesión de pureza, nuestras sociedades, sometidas a múltiples influencias, cambios rápidos y la fragmentación de sus normas, necesitan aceptar y organizar cierto nivel de heterogeneidad, nos dice Georg Simmel. ¿Acaso la ciudad no fue innovadora porque brindaba a cada uno la posibilidad de ser un extranjero y permitía encuentros e interacciones entre individuos de medios sociales y orientaciones culturales diferentes? ¿Puede contribuir la escuela a disminuir la desigualdad de oportunidades si no mezcla a niños de orígenes diferentes y no acepta reconocer que hay varios caminos para llegar a la misma meta, a cierto nivel de organización del pensamiento racional, a la capacidad de comunicarse, a la innovación?

Así como Simmel, al evocar al extranjero, pensaba en los judíos berlineses, hoy pensamos en primer lugar en la situación de los inmigrantes o descendientes de inmigrantes recientes, procedentes de países no europeos, árabes, musulmanes, turcos, originarios del África negra, vietnamitas y chinos de Vietnam u otras partes, porque muchos países de Europa occidental se plantean la cuestión de la integración de esas poblaciones de origen extranjero. Es en Suiza

donde el problema se plantea de la manera más aguda, pero también en Francia, en que los *beurs* deben considerarse sociológicamente, al menos durante un primer período, como descendientes de inmigrantes, lo que incrementa otro tanto la proporción de éstos en la población. (Entre nosotros es más elevada que en Alemania y más aún que en Gran Bretaña.) Pero el problema de la integración también se plantea con gravedad en Italia, donde la población de inmigrantes es mucho más escasa, y hasta en España, donde lo es más aún.

Para ese problema existen dos soluciones opuestas, pero igualmente alejadas de la idea de una sociedad multicultural. La primera es la asimilación, facilitada a la vez por un sistema escolar unificado e integrador y por el consumo masivo. Aun en períodos de elevada desocupación, esta asimilación se produce más ampliamente de lo que suele creerse. Muchos de quienes en Estados Unidos son hoy llamados afroamericanos viven en realidad como estadounidenses negros, aun cuando en ese país los prejuicios y las barreras raciales sigan siendo en ese país particularmente fuertes. Los estudios más recientes del INED en Francia, con la dirección de Michéle Tribalat, muestran en la población de origen magrebí un rápido paso del árabe o berebere al francés y una significativa proporción de relaciones sexuales y matrimoniales con personas no magrebíes. Esta asimilación se efectúa con mayor facilidad en el plano local que en el nacional. Los jóvenes *beurs* se dicen marseleses o lioneses más fácilmente que franceses o argelinos, y a menudo se identifican con un barrio o un conjunto habitacional, e incluso con una banda juvenil. Pero las experiencias estadounidenses y francesas muestran que una vigorosa asimilación no excluye fuertes reacciones negativas y prejuicios racistas. En Francia, el rechazo de los inmigrantes afecta a una proporción de la población que desborda con mucho la influencia electoral del Frente Nacional.

La asimilación sólo fue la solución dominante en los países de inmigración muy fuerte procedente de países culturalmente cercanos al de llegada. El principal *melting pot* fue la Argentina, donde, en gran parte gracias a la escuela pública, inmigrantes españoles, italianos y otros, llegados en gran número, fueron rápidamente integrados y tuvieron, desde el fin de la Primera Guerra Mundial, acceso a la nacionalidad. Pero no se trata sino de un caso limitado, distante de las situaciones europeas o norteamericana, en que los inmigrantes llegan a una sociedad que ya no está abierta a una frontera interior o un crecimiento económico rápido.

La solución inversa es el mantenimiento de la población inmigrante en un estatus aparte o su organización en comunidades localmente homogéneas y autocontroladas. Tal es la situación de los turcos en Alemania y la de los "*chinatowns*", tanto en Estados Unidos como en Francia. El reconocimiento de las comunidades étnicas por parte de la política inglesa u holandesa crea una situación bastante cercana a la que acabamos de describir. Su ventaja consiste en que la comunidad sirve de intermediaria entre el individuo y la sociedad en la

que éste entra, lo que puede permitir amortiguar los choques y las reacciones suscitadas por el proceso de integración a la francesa. Su inconveniente es que hace más probables los choques intercomunitarios.

Pero ninguna de estas dos soluciones conviene a la sociedad multicultural. La primera pretende fundir las culturas particulares en la unidad de una cultura nacional identificada con lo universal; la segunda respeta la pluralidad de las comunidades, pero no establece comunicaciones entre ellas y, sobre todo, no tiene medio alguno de reaccionar contra las relaciones de desigualdad y segregación que se generan en detrimento de las minoritarias o de aquellas cuyos miembros son los más pobres o menos calificados. Dejemos de lado entonces estas concepciones extremas, al mismo tiempo que reconocemos que corresponden a realidades importantes.

La idea que propongo aquí es que cuanto más se concibe la sociedad multicultural como un encuentro de culturas y comunidades, más posibilidades hay de provocar enfrentamientos peligrosos en torno de la inmigración. Al contrario, cuanto más se procura reunir culturas diferentes en la experiencia vivida y el proyecto de vida de los individuos, más grandes son las posibilidades de éxito.

Si la inmigración magrebí, africana o turca a Francia se describe como el encuentro de la cristiandad y el Islam, puede preverse que la mayoría, así redefinida como cristiandad, es decir como comunidad, debido a que es consciente de la fragilidad y hasta del carácter artificial de esa definición, reaccionará negativamente ante una cultura que le parece amenazadora por ser más comunitaria y por lo tanto más fuerte que la suya. La única manera que tiene entonces esa mayoría de calmar esta sensación de amenaza es asegurarse de que aquella comunidad se mantenga marginal, separada y que, al mismo tiempo que participa en la actividad económica, no trate de integrarse a la sociedad. Lo que no conduce ni a la integración ni a la comunicación, sino más bien a la segregación o un rechazo que van de la curiosidad recelosa a la agresividad. Esta conclusión es tan evidente, que las soluciones concretamente imaginadas por los países occidentales, frente a una inmigración importante, procuraron combinar integración social y reconocimiento cultural, lo que está tan alejado del comunitarismo como de la asimilación.

Didier Lapeyronnie mostró que las diferencias entre las políticas inmigratorias británica y francesa eran más limitadas de lo que solía creerse. Es cierto, Gran Bretaña reconoce las comunidades, pero también la nacionalidad británica de los inmigrantes originarios del Commonwealth, y su objetivo manifiesto es que ese proceso de dos niveles culmine en una integración nacional. Francia, a la inversa, no reconoce las comunidades y busca una integración individual supuestamente alcanzada mediante el acceso a la nacionalidad, que se mantiene abierto (en 1995, las nacionalizaciones fueron más numerosas que las llegadas de nuevos inmigrantes), pero los trabajadores

sociales se apoyan en asociaciones que con frecuencia tienen una fuerte identidad étnica, y hemos sido testigos de la realización de manifestaciones encabezadas por la consigna "*Blacks, blancos, beurs, todos unidos*", que invoca el multiculturalismo más directamente que el tema "vivamos juntos con nuestras diferencias" de la Marcha de los *Beurs* de 1983. Hay por lo tanto matices, más que profundas oposiciones, entre la política que insiste en la integración y la que hace más hincapié en el reconocimiento de las diferencias. Didier Lapeyronnie tiene el mérito no sólo de sustraernos una oposición que en parte se volvió artificial sino, sobre todo, de mostrar las debilidades de la noción misma de integración. ¿No supone esta idea la existencia de la sociedad nacional, a la cual los inmigrantes deberían integrarse? Ahora bien, dice Lapeyronnie, el rasgo más visible de los países occidentales, Gran Bretaña lo mismo que Francia, es que después de haber creado la idea misma de sociedad nacional se alejan de ella. La realidad económica y social se separa del campo cultural; la falta de participación profesional y económica se opone a la integración cultural. Ésta puede invertirse y volverse entonces impugnación comunitaria, mientras que la ausencia de participación en la vida profesional y económica debilita la referencia a valores culturales y normas sociales.

Esta separación puede conducir a dos situaciones opuestas: una fuerte participación sin integración y, a la inversa, una integración sin participación. La primera predominó en el período de posguerra, cuando se hablaba de los "trabajadores inmigrantes", expresión que sólo se ha mantenido en Alemania (*Gastarbeiter*), país que sigue practicando la participación sin integración. La segunda no dejó de cobrar importancia a medida que crecía la desocupación, sobre todo en Francia. A menudo se traduce en el consumo indiferente a los medios sociales de alcanzarlo que Robert K. Merton, en su paradigma de las conductas anómicas, llama superconformismo desviado. La primera solución no conduce a una sociedad multicultural, pero permite cierta combinación pacífica entre participación económica y autonomía cultural. La segunda lleva a una doble desintegración: el ingreso en la sociedad receptora se hace mediante la adopción de un género de vida que supone una calificación y un ingreso que los inmigrantes no poseen. Cosa que hoy se expresa con frecuencia en una fórmula crítica: se procura integrar a los inmigrantes a una sociedad en desintegración. Esta fórmula, en parte excesiva, tiene el mérito de destacar la principal debilidad de la idea de integración. No sólo es difícil imaginar la de los desocupados, sino que en este caso tal vez sea peligroso hablar de integración, es decir, de ingreso a una nueva sociedad y una nueva cultura.

El objetivo que corresponde a la idea de sociedad multicultural es combinar la participación en la racionalidad instrumental con la defensa activa de una identidad cultural. Esta combinación sólo puede operarse en el nivel de las conductas *personales*, aun cuando deba alimentar el diálogo intercomunitario. La

cultura de origen, una vez descomunitarizada, sostiene una identidad personal sometida a fuertes presiones en el momento en que el inmigrante se embarca en la participación en una sociedad, una economía y también un sistema de enseñanza muy alejados de los asociados con su cultura de origen. Sin esta interiorización de los valores, no puede haber sociedad multicultural, porque ésta combina la unidad de una organización social con la pluralidad de las pertenencias y las referencias culturales. Así es como hay que interpretar la idea: vivamos y trabajemos juntos al mismo tiempo que reconocemos nuestras diferencias culturales.

Esta concepción de la integración puede y debe aplicarse a todos, y no sólo a las minorías. El intelectual formado en su lengua y su cultura nacional, ¿no se ve obligado a actuar en un escenario dominado en gran medida por organizaciones de producción y difusión de la cultura que son o bien internacionales o bien estadounidenses? Desde ese punto de vista, su situación, en su naturaleza general, no es diferente de la del obrero maghrebí o turco que entra a trabajar en una fábrica automotriz de París o Stuttgart. Lejos de considerar a los inmigrantes como una categoría marginal, por lo tanto, deberíamos apreciarlos como una población situada en el corazón de problemas que son de todos. Sus fracasos son muy visibles; sus éxitos, el vigor de sus esfuerzos para combinar su pasado y su presente y fabricarse un porvenir deberían serlo al menos otro tanto, como lo eran en Estados Unidos en el apogeo del *American dream* o cuando los inmigrantes europeos iban a la Argentina o Uruguay para "hacer la América". El rechazo de los inmigrantes es la manifestación de una sensación de inseguridad y revela la ausencia de proyecto personal. Este reconocimiento de la posición central que ocupan aquéllos podría ser más eficaz para combatir la xenofobia y el racismo que un liberalismo demasiado defensivo.

¿Una sociedad nacional puede ser multicultural? Con seguridad es difícil porque, para tomar un ejemplo trivial, es imposible que en un mismo país el día de descanso sea para algunos el domingo, para otros el sábado y para otros más el viernes. Pero esta objeción inmediata indica también dónde está la solución. Los usos y costumbres comunitarios, tantas veces mantenidos por las autoridades y que a menudo sólo tienen una relación lejana (cuando la tienen) con los valores de la comunidad considerada, no pueden mantenerse en una sociedad masificada y urbana. En cambio, la presión de esta sociedad urbana obliga a aislar los componentes esenciales de una cultura con respecto a sus formas comunitarias, lo que nos devuelve a nuestro principio central de análisis: la comunicación intercultural exige la descomunitarización, la interiorización de las creencias y las convicciones, y por lo tanto la separación del espacio social y el espacio cultural, que es la definición de la secularización y el laicismo. El cristianismo se descomunitarizó a medida que progresaba la modernización de Occidente. Es el repliegue defensivo del

mundo árabe en crisis o en derrumbe el que alimenta o fortalece al Islam comunitario.

LA ETNICIDAD

Esta interiorización no se encuentra sólo en los innovadores o emprendedores; existe en la misma medida en las categorías dominadas, y puede asumir entonces la forma de la etnicidad. Ésta es lo contrario de una conciencia comunitaria étnica, tal como la vemos desarrollarse, con sus consecuencias desastrosas, en tantos lugares del mundo. La etnicidad, en efecto, es la afirmación de una cultura interiorizada por individuos que viven en una sociedad moderna, es decir, que reconocen la importancia de la organización económica y administrativa. Estas dos orientaciones, la etnicidad y el comunitarismo, parecen a menudo cercanas una a otra, pero no hay que confundirlas. Algunas de las jóvenes que exigen llevar el velo o el *foulard* islámico en el colegio manifiestan, ya sea espontáneamente o por la presión de su familia o una asociación, una resistencia a la cultura llamada occidental en nombre de las leyes de su comunidad; pero los estudios publicados sobre ellas, sea en Francia, sea en Turquía, no dicen de ninguna manera que esta realidad sea mayoritaria. Al contrario, a menudo esta afirmación de identidad no es más que una reacción al rechazo de su propia cultura. En Medio Oriente se observó que era en las facultades científicas y no humanísticas donde estudiaban las mujeres que proclamaban de ese modo su pertenencia al Islam.

El rechazo violento del *foulard* islámico por la mayoría de los docentes, intelectuales y políticos franceses muestra que la comunicación intercultural tropieza con una conciencia y unos principios que llevan en sí mismos el germen de la intolerancia. Lo que ya se había comprobado en el rechazo prolongado de las lenguas y las culturas regionales, que sólo se admitieron de manera marginal y pasiva en la enseñanza. A este respecto, hay que recordar la importancia creciente, subrayada por Michel Wieviorka, de la dimensión étnica en la conciencia judía, que siempre habló del pueblo judío, pero que a su participación en actividades universalistas asocia cada vez más una conciencia de sus tradiciones, sobre todo intelectuales, y su adhesión al Estado de Israel.

Todo esto conduce a concluir que sólo puede haber sociedad multicultural si ninguna mayoría atribuye a su manera de vivir un valor universal. Ahora bien, la mayor parte de las veces el pensamiento francés aún niega la idea de etnicidad y, en su lucha contra el racismo, ha decidido apelar a la integración

de los inmigrantes en una sociedad dominada por valores universalistas. Muchos intelectuales franceses, que habían apoyado las manifestaciones más integracionistas, desertaron luego de las que estaban dominadas por la conciencia de etnicidad. Tuvieron miedo de sostener, en el territorio de su país, los movimientos que recurren a la violencia política, como ocurre en el País Vasco, Córcega o Irlanda. También temieron aparecer vinculados, a los ojos de la opinión pública, a las fuerzas islamitas que en varias oportunidades cometieron atentados sangrientos en territorio francés. Pero esos argumentos son poco convincentes.

De hecho, la opinión francesa se dejó arrastrar cada vez más a la idea de vincular desocupación, pobreza, marginalidad, delincuencia, violencia, integrismo, atentados, como si se tratara de un encadenamiento fatal que condujera desde una desventaja económica hasta un rechazo activo y violento de la sociedad nacional. La imagen abierta y generosa de la república se transformó en rechazo de los inmigrantes, reforzado por la inquietud ante la inseguridad económica y la desocupación, sobre todo en las categorías populares que, gracias al crecimiento, lograron penetrar en una época en el vasto conjunto de las clases medias y se sienten ahora amenazadas por el derrumbe social. Para conjurarlo, rechazan lo más lejos posible a las categorías sociales que están por debajo de ellas y con las cuales no quieren ser confundidas, sobre todo los inmigrantes.

La evocación de los ideales republicanos y nacionales de Francia da una fachada noble a ese rechazo de los inmigrantes, pero éste pertenece al mismo movimiento de repudio que el racismo. También es mediante la invocación de la igualdad de oportunidades que los padres sacan a sus hijos de la escuela pública para inscribirlos en la privada, donde no corren el riesgo de encontrarse en desventaja debido a la presencia de numerosos hijos de inmigrantes (lo que tiene como consecuencia el aumento de la segregación).

De tal modo, para una gran parte de la opinión pública la conciencia de etnicidad queda reducida a lo contrario de lo que es: se la acusa de encerrar a los inmigrantes en su comunidad de origen, cuando en realidad alimenta la voluntad de integración social. La opinión, en Francia y otros lugares, debería más bien prestar atención al éxito de quienes asocian conciencia de etnicidad y voluntad de integración social. Algunos jóvenes inmigrantes, en medio de condiciones económicas difíciles, obtienen a veces mejores resultados que jóvenes de origen francés que viven en situaciones igualmente malas pero las experimentan como una caída y no tienen ningún proyecto personal de futuro. A la inversa, la ausencia de participación económica, el desempleo y la precariedad, conducen a los jóvenes inmigrantes, para escapar a la anomia, a buscar un apoyo en bandas juveniles o asociaciones locales, entre las cuales las más activas son las que tienen una orientación religiosa. Algunos de ellos, además, dan a esta afiliación religiosa un contenido hostil y agresivo con respecto a la socie-

dad de la que se sienten rechazados. En la región lionesa y en el Norte, llegaron incluso a comprobarse casos de conductas que asociaban criminalidad y militancia islámica. Doble rechazo de una sociedad que, por su parte, rechaza, margina y excluye a los inmigrantes a los que acusa de ser responsables de sus crecientes dificultades.

Tal es la verdadera opción: o bien una conciencia de etnicidad asociada a la integración social, o bien una conciencia de discriminación que conduce a la violencia. La idea de que la única solución es la asimilación nos lleva hacia el modelo estadounidense, vale decir, la asimilación de una mayoría y el rechazo segregacionista de una fuerte minoría.

LA DEMOCRACIA CULTURAL

En un mundo atravesado por intercambios culturales intensos, no hay democracia sin reconocimiento de la diversidad entre las culturas y las relaciones de dominación que existen entre ellas. Estos dos elementos son igualmente importantes: hay que reconocer la diversidad de las culturas, pero también la existencia de una dominación cultural. Separados uno del otro, los dos aspectos de la concepción multiculturalista de la sociedad se deforman y pueden asumir un sentido opuesto al que debería serles propio. La lucha de liberación de las minorías culturales puede conducir a su comunitarización, es decir, a su subordinación a un poder político autoritario. A la inversa, el reconocimiento de la diversidad puede llevar a una autosegregación: cada una de las culturas se encierra entonces en un territorio y considera como una agresión toda tentativa de comunicación procedente del exterior.

La liberación cultural debe asociarse a la búsqueda de la comunicación cultural, que supone a la vez la aceptación de la diversidad y el recurso a un principio de unidad que denominé recomposición del mundo. Por sí misma, ésta está cargada de liberación cultural, porque propone la reinterpretación de lo que fue descartado o reprimido por la protomodernización. La dificultad de construir una sociedad multicultural es la que enfrenta toda empresa democrática: es preciso combinar un movimiento liberador, siempre cargado de rechazo, con el reconocimiento del otro y el pluralismo.

La sociedad multicultural, muy lejos de romper con el espíritu democrático que se basa en el universalismo individualista, es la consumación de la idea democrática, como reconocimiento de la pluralidad de intereses, opiniones y valores. Por eso está tan amenazada por los dos aspectos complementarios de lo que llamé la desmodernización: la cultura de masas por un lado, la obsesión identitaria por el otro, la globalización cultural y los integristos culturales que

se transforman tan fácilmente en exterminio de las minorías en nombre de la purificación étnica o religiosa.

La democracia cultural lucha por una parte para permitir que la mayor cantidad posible de culturas hagan uso de las técnicas y los medios de comunicación; por la otra, para restablecer la autonomía de culturas que sólo pueden ser creadoras si son el producto de una colectividad real. Estos dos objetivos pueden oponerse con facilidad entre sí. El primero puede conducir al triunfo de la cultura de masas y de sus amos, que tienen la capacidad de reinterpretar las obras de todas las culturas pasadas; a la inversa, el segundo puede retrotraernos a un nacionalismo cultural intolerante. Esta oposición es de la misma naturaleza que la existente entre el liberalismo económico y un proteccionismo corporativo que resguarda intereses creados susceptibles de transformarse en privilegios. Pero es posible superarla gracias al hecho de que, en las sociedades modernas, las técnicas de la información son compatibles con un gran número de experiencias diferentes.

En nuestras sociedades ya no puede decirse demócrata sin aceptar la idea de una sociedad multicultural. Sin embargo, todavía son muchos los y las que la rechazan y siguen aferrados al ideal de una sociedad fundada en una concepción individualista universalista de los derechos. Esta posición, que puede tener su nobleza, favorece cada vez más el mantenimiento de prácticas generadoras de desigualdades. En Francia, en particular, ya no es posible creer que el sistema escolar, que se niega a tomar en consideración la vida privada de los alumnos, establece mejor la igualdad de todos o reduce las desigualdades iniciales. El modelo escolar favorece las categorías centrales, las llamadas a hacer funcionar un sistema de reglas, leyes y técnicas, y pone obstáculos tanto a los innovadores como a quienes proceden de culturas dominadas. Tampoco prepara para el manejo de cambios concretos.

Francia precedió a casi todos los demás países en el establecimiento de la democracia política. Pero construyó muy tardíamente una democracia social. ¿No se arriesga hoy a quedar más atrasada aún en la elaboración de la democracia cultural y a encerrarse en un modelo demasiado particular y autoritario para ser comprendido y adoptado por otros países? En un mundo en movimiento, la obsesión por las esencias, las tradiciones y los absolutos no puede generar más que decadencia cultural.

VI. LA NACIÓN

EL SUJETO POLÍTICO

SI ES POSIBLE HABLAR del Estado en términos de organización política e incluso de tipo de autoridad o legitimidad, la nación es de otro orden. Categoría descriptiva si se denomina nación francesa al conjunto de quienes recibieron del Estado esa nacionalidad, también es la colectividad de los ciudadanos, conjunto tan particular que la palabra "nación" no puede aplicarse a la población de todos los estados. La nación se define como fundadora del Estado, como si se diera uno en vez de ser constituida por él. Esta afirmación suscita enseguida la objeción de que las naciones se constituyeron como comunidades imaginadas, según la expresión de Benedict Anderson, y no como sistemas políticos, y que es la asociación del capitalismo y la imprenta, al decir del mismo autor, la que explica en lo esencial la formación de las naciones modernas. Pero esta concepción plantea a su vez fuertes objeciones, en particular cuando se la aplica a Europa, donde las naciones se constituyeron pese al aislamiento relativo de las sociedades y las culturas locales, los "territorios" que se mantuvieron durante largo tiempo, hasta fines del siglo XIX en el caso de Francia, que sin embargo pasa por estar unificada y centralizada desde hace mucho.

La idea de nación es más política que cultural o comunitaria. Estados Unidos es un caso extremo de definición propiamente política de la nación, porque la homogeneidad cultural de los estados de la costa este naufragó rápidamente a raíz de la llegada de inmigrantes procedentes de países muy diversos. La definición comunitaria, en cambio, parece mejor adaptada allí donde el estado nacional se constituyó tardíamente, pero, también en este caso, la nación tuvo un deseo de Estado y la comunidad se convirtió en nación a partir del momento en que reflexionó sobre sí misma y tomó conciencia de que era una sociedad política.

¿En qué condiciones es posible esta nación que instituye el Estado? Si la nación no fuera más que la expresión administrativa y política de una red de actividades e intercambios que desborda el marco del dominio señorial e incluso de la ciudad-Estado, se reduciría a una población sometida a una autoridad pero sin tener necesariamente unidad o conciencia nacional. Se ha

hablado de las dos naciones de Canadá, aunque todos los habitantes de ese país tengan la misma nacionalidad, y es difícil hablar de la nación soviética. A la inversa, una definición étnica de la nación no siempre corresponde a las fronteras de un Estado, como podemos verlo en particular en Europa central y los estados nacidos de la descomposición de la Unión Soviética. Una nación sólo existe por la asociación de una organización económica y una conciencia de identidad cultural, asociación que supone una capacidad de decisión política, y ésta es más grande allí donde se reconoce el principio de la soberanía popular.

La nación es la figura política del Sujeto porque, como toda figura de éste, asocia una actividad instrumental a una identidad cultural al constituirse en espacio de libertad. Pero esta concepción ideal no se confunde con ninguno de los dos tipos de nación que mejor conocernos, y que están cargados de ideología y fuerza movilizadora.

Uno de ellos asocia tan estrechamente el Estado y la nación que ya no se los puede distinguir. El Estado no sería sino el poder de la nación, pero ésta, por su lado, fue creada por aquél, por su ejército, su administración y su escuela. En Estados Unidos y Francia existe incluso una tendencia a considerar que la nación es la encarnación de valores universales, los proclamados por la constitución estadounidense y la divisa de la república francesa. De modo que el interés superior del Estado debe corresponder al conjunto de los intereses particulares. Concepción muy próxima a la de la economía liberal, desde Adam Smith hasta Bentham, fundada en la correspondencia del interés particular y el interés general o el bien común gracias a la acción de una mano invisible. Como sociedades políticas, ni Estados Unidos ni Francia corresponden completamente a esta ideología, que entraña en sí misma un riesgo de estatismo republicano, pero en muchos países se encuentra ese sueño de un poder de dos caras, de un lado Estado, del otro nación.

El otro tipo opone a esta nacionalidad desde arriba una nacionalidad desde abajo. El Estado debe ser el agente político de una comunidad, no definida en términos políticos como la nación, sino culturales, étnicos, religiosos y en primer lugar territoriales. En los estados multicomunitarios, que de hecho se comportan como imperios, la consecuencia de esta concepción es la reivindicación que cada comunidad hace de su independencia política.

La oposición de estas dos imágenes revela que tanto una como la otra tienden a hacer desaparecer la nación. La segunda de la manera más visible, generalmente en provecho de la idea de pueblo, la primera al hacer de ella un cuerpo cuya cabeza es el Estado, que lo dirige y habla por él.

Corno en la actualidad los movimientos y los estados comunitaristas son poderosos, existe una fuerte tendencia, sobre todo en los países europeos pero también en otros continentes que se resisten a estas presiones, a apoyarse en la defensa de su Estado, a la vez contra el mercado y contra las comunidades, con

el riesgo de reducir las grandes ideas de nación y república a la defensa de una administración y categorías ligadas al Estado por contratos, estatutos o subvenciones que protegen sus intereses creados.

Hay que redescubrir el papel de mediador, que fue el de la nación, antes de recordar de qué manera los nacionalismos la destruyeron y de preguntarnos si puede ser aún un Sujeto político, es decir, un mediador entre la gestión económica política de una sociedad abierta a la competencia internacional e identidades comunitarias que se fragmentan y despolitizan cada vez más.

ESTADO NACIONAL Y CIUDADANÍA

Volvamos a las dos formas principales que asume la relación del Estado y la nación. En los dos tipos de estado nacional que acaban de distinguirse, y a los que puede llamarse Estado-nación y Estado nacionalitario, muy diferentes entre sí, se manifiestan dos formas, también opuestas, de relaciones entre el individuo y la sociedad política. Puesto que existen dos concepciones de la ciudadanía, así como existen dos formas de Estado nacional.

La ciudadanía lleva en sí la idea de conciencia colectiva, de voluntad general, idea que, desde Hobbes hasta Rousseau, no constituyó la democracia liberal respetuosa de los derechos fundamentales del hombre sino el espíritu republicano, la libertad de los antiguos. Para ella, la sociedad política es el ámbito de la libertad y la igualdad, mientras que la sociedad civil está dominada o bien por la tradición y los privilegios, o bien por el interés particular y, en consecuencia, la amenazan la violencia y el caos. El orden crea la libertad, así como el principio de realidad debe dominar al principio del placer o como la interiorización de las coacciones del poder por parte de los cortesanos del rey provocó, según Norbert Elias, la aparición del Sujeto moderno. La idea de república evoca los deberes y hasta los sacrificios que el ciudadano debe aceptar para defender y hacer viable la comunidad de los ciudadanos. Este concepto de ciudadanía transforma al Estado en Estado nacional, al príncipe personal en príncipe colectivo, el pueblo, cuya soberanía es la única que puede otorgar su legitimidad al Estado.

Diferente es la otra concepción de la ciudadanía, que también está presente en los dos tipos de Estado y que afirma los derechos del individuo, no en tanto miembro de la sociedad política sino como Hombre, en el sentido de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, por lo tanto frente a los poderes y las instituciones, y eventualmente contra ellos. Este enfoque de la ciudadanía brinda a los individuos garantías fundadas sobre un derecho natural contra el cual no podría atentar el derecho positivo

de los estados, prioridad que está inscrita en una constitución y debe determinar la puesta en vigor de mecanismos de constitucionalidad de las leyes. Estados Unidos creó desde su fundación esos sistemas, a la cabeza de los cuales está la Corte Suprema. Fueron imitados por los países europeos a partir del final de la Primera Guerra Mundial, en principio en Austria y Checoslovaquia, gracias a la influencia de Hans Kelsen y Tomas Masaryk. En Francia, el Consejo Constitucional, creado por la Constitución de 1958, recién se afirmó más adelante, sin debate ni crisis política de importancia, cuando el paso del poder absoluto de la Asamblea al sometimiento de las leyes a un control de constitucionalidad marcaba el paso de una definición de la ciudadanía a otra.

¿Cómo pudieron unificarse en la misma noción principios tan diferentes como la soberanía popular y los derechos del hombre, cuya yuxtaposición, más que integración, es tan manifiesta en la Declaración de los Derechos de 1789? Mediante la reducción del individuo a la condición de ser racional y la definición de la sociedad como una construcción igualmente racional. Lo que fue posible en un Occidente cuyo modelo de desarrollo se basaba en la separación de lo racional y lo no racional, identificados uno con lo moderno y el otro con lo tradicional. La frontera situada de tal modo entre la vida pública y la vida privada condujo, como continuidad con la tradición de la ciudad griega, a construir la sociedad sobre la oposición entre los seres capaces de participar en la vida pública y quienes deben quedar limitados a la vida privada, en primer lugar las mujeres. De modo que el tema de la nación como comunidad de ciudadanos libres se asoció, con la misma frecuencia que a movimientos igualitarios, al reino de la *sanior pars*, los hombres sabios y razonables, capaces de discernir, calcular, defender sus intereses y controlar sus pasiones. El racionalismo universalista estuvo históricamente vinculado con el triunfo de una oligarquía burguesa, y los fundadores de la república norteamericana, como los *whigs* ingleses o Tocqueville y los liberales franceses, fueron de la opinión de que sólo los hombres adultos, sanos de espíritu y económicamente independientes, podían ejercer derechos políticos. Así, pues, democracia censataria y reivindicaciones democráticas se enfrentaron naturalmente en todos los estados nacionales.

En los estados nacionalitarios, encontramos también dos formas opuestas de relaciones entre el individuo y la sociedad política. En algunos países, el Estado se identifica con la modernización y atrae hacia él a quienes quieren dirigirla o participar en ella. En otros, se atribuye una legitimidad absoluta al definirse como servidor de una creencia y una comunidad.

Esos dos tipos de participación política son tan diferentes como los dos tipos de Estado. Es posible, por lo tanto, presentar en un cuadro las formas de Estado que corresponden a los cuatro tipos creados por el cruzamiento de los dos pares de oposiciones que acaban de definirse.

	Estado nacional liberal	Estado nacionalitario
Derechos del hombre y el ciudadano	<i>Estado democrático constitucional</i>	<i>Estado nacionalista liberal</i>
Ciudadanía comunitaria	<i>Estado republicano institucional</i>	<i>Estado nacionalcomunitario</i>

Estos tipos analíticos siempre están más o menos mezclados en los estados nacionales más democráticos, compuestos por una cultura común, experiencias compartidas y una memoria colectiva, al mismo tiempo que por la solidaridad de los nativos contra el enemigo y la sumisión a las mismas leyes.

Una tipología de esta naturaleza opone el tipo más democrático al menos democrático, pero también muestra la existencia de dos tipos intermedios muy diferentes entre sí, el aquí denominado republicano institucional, que siempre ejerció gran influencia en Francia y puede evolucionar hacia el modelo democrático constitucional pero también hacia el bonapartismo, como lo hizo el propio jacobinismo, y, por otra parte, el nacionalismo liberal que animó el movimiento de las nacionalidades en Europa central o la América hispánica, contra unos imperios a la vez extranjeros y autoritarios.

Pero en vez de insistir sobre las diferencias entre estos tipos, hay que subrayar la doble dualidad que define el tema nacional. La idea de ciudadanía y su componente universalista impregnaron en principio los movimientos de liberación política, primero en Holanda, luego en las Provincias Unidas, a continuación en Inglaterra y un siglo más tarde en Estados Unidos y Francia, donde culminaron en lo que consideramos como las revoluciones democráticas fundadoras. Pero se los vuelve a encontrar en el pensamiento alemán, en Herder e incluso en Fichte, que no son en modo alguno puramente nacionalistas —aun cuando este último, en su furia antifrancesa, afirme la superioridad natural de la lengua alemana—, ya que tanto uno como el otro reclaman el acceso a la civilización moderna de los pueblos sometidos a la dominación cultural de Gran Bretaña y sobre todo de Francia, y en primer lugar el alemán en el caso de Fichte (y aun en el de Herder, que también es el defensor de los pueblos bálticos y balcánicos).

Más simplemente, ¿cómo se puede comparar a Ernest Renan, representante oficial de la concepción francesa de la nación, con la concepción alemana, *völkisch*, cuando la voluntad de vivir juntos y el alma de las que habla tan bien se basan, para él como para todos, en una cultura y una historia comunes, una comunidad de destino al mismo tiempo que una afirmación democrática?

Lo que constituye la superioridad de la concepción francesa o norteamericana de la nación sobre una fuerte tradición alemana no es la referencia de ésta a una comunidad nacional, sino la aceptación, todavía visible en Fichte, defensor sin embargo de la Revolución Francesa —como lo recuerda Louis Dumont—, de las jerarquías sociales, lo que da al nacionalismo alemán un contenido autoritario. La idea estadounidense y sobre todo francesa de la nación, al contrario, se asoció a la destrucción de los privilegios, por lo tanto al espíritu democrático.

En cierto momento de la modernidad, la nación fue la figura política del Sujeto. Como todas las figuras de éste que corresponden a un nivel limitado de historicidad, lo expresó sin mediación y, al mismo tiempo, lo objetivó y transformó en un garante metasocial del orden social. Lo encarnó y metamorfoseó a la vez. La ciudadanía reduce el individuo al ciudadano, es decir aquel que acepta las leyes y necesidades del Estado, que sólo tiene derechos si cumple deberes, si contribuye a la utilidad colectiva, el interés general; pero al mismo tiempo, la ciudadanía afirma que el poder político no tiene otro fundamento legítimo que la soberanía popular. Dentro de la idea nacional, la frontera entre la idea republicana de voluntad general, preñada de amenazas autoritarias, y la idea democrática de la ley de la mayoría, nunca es neta.

Es por eso que las naciones históricas no pueden separarse de los estados nacionales, incluso si los instituyen y por consiguiente no se las puede identificar con la democracia. No se las construye únicamente eliminando las fronteras interiores sino, tanto o más, defendiendo o conquistando fronteras internacionales. ¿Qué sentimiento nacional no se inflama ante el recuerdo de las batallas libradas, los sacrificios soportados, las conquistas obtenidas? El Sujeto político es a la vez un agente de liberación y sumisión, como antes que él lo había sido el Sujeto religioso. La idea de nación da forma a la soberanía popular y al mismo tiempo otorga al Estado que habla en nombre de la voluntad general un poder absoluto, que lleva en sí un riesgo de totalitarismo. Lo que hizo de la idea de pueblo, más aún que de la de nación, el doble del Estado, el medio de que éste hiciera triunfar su unidad sobre la diversidad de toda sociedad. En nombre de la nación se derribaron los feudos y los privilegios, pero también en su nombre se destruyeron las culturas regionales y vastos dominios de la memoria colectiva, y en nombre de la igualdad entre los ciudadanos se condenaron o ignoraron las diferencias e identidades sin las cuales no pueden construirse la mayor parte de los actores personales. La idea de nación no puede suscitar en nosotros más que reacciones ambivalentes, aun cuando se haga referencia al período histórico de las revoluciones nacionales en el que cumplió, sobre todo en Estados Unidos y Francia (y luego en América Latina y Europa central) su papel más positivo. Ambivalencia que no puede superarse, porque esa idea incluye a la vez la de los derechos de los ciudadanos y la de la soberanía del Estado nacional.

Entre el espíritu democrático y el espíritu republicano existe la misma oposición y la misma complementariedad que entre lo divino y lo sagrado en la sociedad religiosa. Lo sagrado funda e integra la comunidad que es gobernada por sus mitos más que por su historia y sus proyectos de cambio, y el espíritu republicano da una expresión política a lo sagrado. En ambos casos, la intensidad dramática más grande la crea el sacrificio que el individuo hace de su propia vida por su dios, que es el de la comunidad, o por la expresión política, republicana o autoritaria, de ésta o del Estado nacional. No hay diferencia entre los mártires muertos por su fe y quienes dieron la vida por la patria. Hoy, en ciertos casos —en Palestina o Argelia en particular—, es imposible separar por completo nacionalismo y religión. Ocurre lo mismo en situaciones menos dramáticas, como lo muestra el papel de los protestantes franceses en la construcción de la ideología y la escuela republicanas.

Por otro lado, la religión (en especial las monoteístas) instituyó un recurso a Dios contra el mundo social y político, separó poder espiritual y poder temporal. De maneras diferentes según las confesiones y las épocas, las religiones mezclaron y opusieron constantemente la sacralización del orden político y el recurso a Dios contra el poder del Estado. El cristianismo medieval, con el Sacro Imperio Romano Germánico y en Francia los reyes taumaturgos, sacralizó el Estado, pero la lucha del papa y el emperador separó a Dios y César, y Lotero sigue siendo a la vez quien protestó en nombre de la fe contra una iglesia transformada en potencia temporal y quien, luego de 1525, sostuvo a los príncipes alemanes contra los campesinos en guerra. La idea nacional, en tanto es democrática, constituye asimismo un recurso contra el Estado, del que la revolución es la manifestación extrema.

No hay lugar central ni en la religión, ni en la acción de clase, ni en la nación; así como el Sujeto personal no es un punto fijo, sólido e independiente, que siempre se resistiría con éxito a los mercados y las comunidades a la vez, o la clase obrera no es un ser histórico, la nación no es un personaje real. Cada figura del Sujeto está constituida por la resistencia a formas opuestas de descomposición. La nación puede perderse tanto en el Príncipe como en el Pueblo, tanto en la falsa igualdad de la ley como en la falsa identidad de la comunidad. Pero pese a ello, o más bien a causa de ello, la nación fue y es todavía, al menos en parte, una de las formas históricas del Sujeto. Es por eso que, si se concibe la ciencia social como el descubrimiento del Sujeto, hay que reconocer que la filosofía política, que fue la primera en crear y analizar la idea de Sujeto político, es parte integrante de la historia de la sociología. La nación no se reduce a una etapa, hoy supuestamente perimida, de la modernización política que conduciría desde unidades limitadas en el espacio hasta la sociedad política mundial, pasando, luego de los estados nacionales, por estados supranacionales, como esta Europa federal que suscitó tanto lirismo oficial y una indiferencia popular cada vez más teñida de desconfianza a medida que nos acercamos a ella. La na-

ción fue la cara política más iluminada de la idea de sociedad, que fue una figura del Sujeto, porque intentó combinar la idea subjetiva de los derechos del hombre y el Estado de derecho asociado a la creación de la economía moderna.

Si el Sujeto fue político, como antes había sido religioso, es porque no podía ser vivido personalmente, en la medida en que la sociedad todavía estaba dominada por la reproducción y el control social, las tradiciones, los poderes y los privilegios transmitidos, las barreras sociales difíciles o imposibles de traspasar, y también por la fuerza de las familias, las colectividades locales, las normas que regían todos los aspectos de la vida, y hasta por la represión ejercida sobre quienes desafiaban los poderes o las normas. El Sujeto no podía asumir otra forma que la de la soberanía popular, la proclamación de derechos fundamentales muy abstractos, pero que movilizaban a la nación contra un poder absoluto y daban un sentido superior a unas acciones que, privadas de esa perspectiva, habrían seguido siendo tumultos contra el precio demasiado elevado de la subsistencia, La acción política, y a veces la acción religiosa, podían sacudir y luego destruir el influjo del pasado sobre el presente. La idea de ciudadanía, como la de nación o república, hacen que revivamos la situación, aún nueva en algunos lugares del mundo, en que la libertad no podía sino ser política y su camino no podía sino ser revolucionario, a tal punto era imposible introducirla en el mundo de la producción y el consumo, es decir de las costumbres y los gustos. Además, la lucha política acercaba al Sujeto a la conciencia personal cuando defendía la libertad de conciencia y opinión contra los fundamentos religiosos y comunitarios del poder, y sustituía la voluntad divina por el voto popular como fundamento de la legitimidad.

Todos los países europeos participaron en esas luchas por la ciudadanía, desde la formación de las comunas y las primeras limitaciones impuestas por la Carta Magna al poder del rey de Inglaterra hasta las revoluciones fundadoras de las democracias modernas, en Europa, América del Norte, las antiguas colonias españolas y más tarde Brasil. Pero fue en Francia donde la liberación del Sujeto político estuvo más cargada de actos simbólicos y se convirtió en un discurso de la sociedad sobre sí misma. En particular, durante las jornadas del 17 y 20 de junio de 1789, que los franceses tendrían que haber elegido como fiesta nacional, cuando los Estados Generales se proclamaron Asamblea Nacional (el 17) y sus miembros hicieron en el Jeu de Paume (el 20) el Juramento de oponer resistencia a la fuerza de las bayonetas en nombre de la voluntad del pueblo al que representaban, ¿Y cómo asombrarse de que esta fuerza extrema de la idea nacional y de la forma republicana que pronto asumió se haya alimentado de un sentimiento anticlerical y en gran medida incluso antirreligioso, de modo que durante un largo siglo, al menos hasta la separación de las iglesias y el Estado, la lucha entre el progreso y la reacción fue ante todo la de la república contra la monarquía y la del laicismo contra el clericalismo?

Pero esta evocación de una larga historia en pocas palabras hace que sinta-

reos más aún el debilitamiento, la degradación de las ideas de nación y república. El Sujeto dejó de ser político y la ciudadanía dejó de ser la forma principal de la libertad cuando los países que habían inventado la soberanía popular ingresaron en la civilización industrial y el dominio del futuro se convirtió en una fuente de poder más importante que la conservación del pasado. En Francia, a fines del siglo XIX, los republicanos no siguieron en gran número el camino indicado por jaures, que se hizo socialista al mismo tiempo que se mantenía aferrado a la idea nacional heredada de la revolución. Desde entonces, la palabra "republicano" designó cada vez más la negativa a dar prioridad a las luchas obreras y reconocer que las relaciones de clase en la sociedad industrial son el principal obstáculo, más que los privilegios y las desigualdades heredadas, a la libertad y la igualdad y que la fraternidad está más presente en las huelgas obreras que en los banquetes de los notables.

El Sujeto político se convirtió en un sujeto de clase; el pueblo se convirtió en la clase obrera y la ciudadanía, sobre todo donde era adquirida, en un objetivo menos importante que el empleo, el salario y las condiciones laborales. La justicia social movilizó más que los derechos cívicos. Hannah Arendt subraya que "la aparición del dominio social que propiamente hablando no es ni privado ni público es un fenómeno relativamente nuevo" (1958, p. 66), y se preocupa por ese retroceso de lo político.

Las luchas obreras tomaron dos orientaciones opuestas, como antes que ellas la conciencia nacional. Una parte se transformó en movilización política en favor de la dictadura del proletariado, y otra en reformas que conducían a la democracia industrial, concebida como asociación de la libertad política y los derechos sociales. La justicia social, como antes que ella la ciudadanía, tuvo dos sentidos diferentes: uno se cargó de pertenencia comunitaria y por lo tanto de voluntad de exclusión; el otro extendió el campo de las libertades.

Cuanto más concretos se volvieron los derechos defendidos, más masivas y permanentes se hicieron las luchas, y también creció más el peligro de que éstas condujeran a políticas neocomunitarias. El poder comunista hizo que una parte tan grande del mundo se inclinara hacia el totalitarismo, que algunos volvieron a la idea de que el orden político debía estar por encima del orden social, porque es el orden de la libertad y la igualdad, en tanto el social se funda por sí mismo en la independencia y la desigualdad. Pero esta reacción republicana tuvo casi tan poca fuerza como la reacción religiosa que se alzó contra las conquistas coloniales o la industrialización. Es positiva, sin embargo, cuando nos recuerda que deben imponerse límites a todas las formas de poder; pero aun en ese sentido, no podría sustituir a un movimiento positivo de afirmación de derechos cada vez más concretos, cada vez más definidos en términos de prácticas y relaciones sociales y culturales.

Esta declinación del Sujeto político y de la ciudadanía, esta pérdida por parte de la sociedad política de la supremacía que ejercía sobre la sociedad civil,

no es un hecho nuevo. A mediados del siglo xix, Marx ya denunciaba la ilusión política de los franceses y se burlaba de la fraseología revolucionaria de 1848 y la Comuna, que fue tan ciega al movimiento obrero naciente que expulsó de sus filas a los representantes de la Internacional. Otros países, más profundamente penetrados por la economía industrial, como Gran Bretaña y luego la Alemania posbismarckiana, ingresaron más rápidamente en la democracia industrial. Los países como Francia, donde la industrialización seguía siendo limitada y no había terminado del todo la larga guerra entre la Iglesia y la democracia política, fueron incapaces de fundar esta democracia industrial y sufrieron explosiones sociales, que dieron una fuerza predominante a los partidos comunistas. Fue en esos países, de Europa o América Latina, donde se ancló un apego cada vez más tradicionalista a un modelo político transformado en máquina de defender a las clases medias del sector público y tan indiferente a la eficacia económica como a la respuesta que debía darse a las reivindicaciones de las categorías sociales o culturales más desamparadas. Nacido en la izquierda, el espíritu republicano culmina su trayectoria en la derecha, y quienes se refieren a él lo hacen sobre todo para poner una barrera a los factores que amenazan la ideología y los intereses de los sectores profesionales más estrechamente asociados al Estado.

Es preciso salir de la ideología, por lo tanto, y retornar a la realidad. El Estado nacional, como realidad histórica y no como ideología, no hizo coincidir un Estado y una nación, no erradicó todos los particularismos en el universalismo de la ley. Se creó, al contrario, en sociedades en que había una gran distancia y una fuerte separación entre el poder central y la vida local y, más adelante, entre vida pública y vida privada. Separación proclamada y fortalecida por la idea de laicismo. La idea democrática de nación desempeñó un papel de mediadora entre el Estado y las sociedades locales, a veces al servicio del primero, a veces al de los notables. Tiene razón Clifford Geertz cuando afirma que un Estado sólo puede manejar una sociedad diversificada integrando, y en primer lugar reconociendo, lo que llama los "sentimientos primordiales"; pero cuando opone esta flexibilidad al modelo del Estado todopoderoso que reprime y quiere abolir todos los particularismos, y piensa en Francia, a la que por una divertida paradoja denomina un Estado *manqué* (fallido) (en francés en su texto), apunta a una ideología más que a una realidad. Puesto que el Estado francés, lo mismo que el inglés o el español, reconoció o aceptó los particularismos y durante mucho tiempo limitó su acción a un dominio estrecho, como lo destacó Blandine Kriegel.

Combinar la eficacia de una gestión económica y administrativa central con el reconocimiento de los particularismos y los "comunalismos" fue y es la tarea común de todos los estados que quieren sobrevivir. La verdadera cuestión es saber cómo logra organizarse de manera estable una relación de esa naturaleza. Lo que caracterizó a países como Gran Bretaña, Estados Unidos o Fran-

cia no es haber negado los particularismos sino haber creado un sistema político mediador, por lo tanto democrático. Mientras que la solución que Clifford Geertz llama "revolución integradora" parece llevar rápidamente o bien a la fusión del Estado y una cultura dominante —cosa que genera lo que David Apter, en el mismo libro colectivo, denominó un "sistema de movilización" e incluso una "religión política"—, o bien al debilitamiento del Estado central ante la multiplicidad de las reivindicaciones comunitarias, en particular regionales o religiosas. El dualismo latinoamericano, que ya analicé (1988), es un caso intermedio entre estos dos tipos. Una parte de la sociedad se integró al Estado a través de un sistema político relativamente abierto, pero otra parte es marginada y reprimida, sobre todo cuando su identidad étnica es diferente de la del centro, como ocurre en la mayoría de los países andinos. En ese caso, entonces, la democracia sigue siendo limitada y débil.

Ni el modelo ideológico llamado republicano, cuyos habitantes no serían más que ciudadanos sin otras pertenencias, ni los estados más reales tironeados entre una gestión central y pertenencias dispersas, resolvieron el problema planteado por la combinación de la unidad de gestión y la diversidad de pertenencias. Sólo la concepción *democrática* de la nación aportó una solución estable. Ésta se impuso con más facilidad en los lugares en que el desarrollo era más endógeno, donde la sociedad civil era más autónoma, abierta y creadora, y también donde se había impuesto una u otra forma de individualismo. Fue más difícil de alcanzar cuando la integración económica y administrativa del territorio era débil y la diversidad cultural y regional grande. Pero en todos los casos, tanto en los países desarrollados como en los países en desarrollo, se plantea el mismo problema: ¿cómo combinar la unidad y la diversidad? Pues bien, la democracia es la única respuesta a esta pregunta (David Apter mostró con claridad la inestabilidad de las "religiones políticas" en que se sacraliza al líder y el poder político).

La nación nunca fue, como lo soñó la ideología republicana, el doble del Estado. Error que cometieron tanto los defensores como los adversarios del modelo francés; fue, allí donde nació la democracia moderna, el lugar en que se combinaron el Estado unificador y una sociedad diversificada.

Los NACIONALISMOS

Por lo tanto, la nación, como Sujeto histórico, fue en los inicios de la modernidad el lugar en que se combinaron la voluntad general y la libertad política, la ley de la mayoría y el pluralismo *de* las opiniones y los intereses. Perdió ese papel central cuando surgió la sociedad industrial, que se basaba a la vez en las

ideas de progreso, racionalización y orden positivo y en las de lucha de clases y conflicto de intereses. La nación se redujo entonces a la unidad nacional y a la afirmación de ésta, el nacionalismo, mientras que la defensa de las libertades pasaba al bando de los actores de clase.

La nación deja de ser una categoría mediadora e integradora a medida que la política se asocia cada vez más estrechamente a la gestión de la sociedad industrial. En tanto que la filosofía política se interrogaba sobre las condiciones del orden social y la organización de la sociedad política, el tema nacional se separa del tema del orden para unirse al del cambio. La nación ya no es un mediador en la sociedad industrial; es el marco de la industrialización. Está cada vez más ligada al Estado y sus enfrentamientos internacionales.

Ernest Gellner asoció íntimamente nación y modernización, demostrando que el nacionalismo no es la voluntad de dar un Estado independiente a una nación preexistente, sino la constitución de una nación como forma de organización política de una sociedad mercantil e industrial que no puede desarrollarse en el marco institucional demasiado estrecho de la sociedad feudal e incluso de principados de tamaño limitado. Antes de la modernización económica y política, no existen más que pueblos, es decir, etnias. Es ella la que provoca la aparición de esos conjuntos más diversos e integrados que son las naciones. En las páginas precedentes me aparté de esta concepción, aunque subraya con justeza la convergencia entre intercambios económicos e integración nacional en el proceso de modernización. Incluso hay casos en que la nación se identificó con la sociedad moderna en formación: es lo que ocurrió en Estados Unidos, Australia, Canadá u otras sociedades nacionales formadas por una inmigración importante y diversificada. El tema nacional, sin embargo, es entonces más débil que la idea de apertura (*a land of opportunities*) o de frontera, que exalta la conquista del Oeste o el interior, como fue el caso de Brasil a partir de San Pablo o de Colombia a partir de Medellín.

A diferencia de la conciencia nacional, el nacionalismo se vinculó desde hace un siglo y medio con desfases entre la formación o la defensa de la nación y el funcionamiento de las sociedades modernas. Es entonces cuando la idea nacional deja de ser por completo el lugar del debate entre la unidad y la pluralidad, y se inclina, para bien o para mal, hacia el lado de la unificación. Lejos de abrir un espacio de encuentro, de diálogo, de negociación, la idea nacional impone entonces cada vez más una imagen unitaria.

En un primer momento esto es visible en los países ya constituidos en estados naciones, y en particular en Francia, donde vemos que el Estado impone vigorosamente la unidad nacional y combate los particularismos. En esa época se instala en este país la ideología republicana, que atribuye una importancia central a la lucha antirreligiosa, por ende a la escuela y la creación de una ideología nacional fortalecida por el terna de la revancha contra el enemigo alemán y la vocación colonial de Francia. Los nuevos estratos medios que, desde Gam-

beta hasta Clemenceau pasando por Jules Ferry fueron el principal sostén del espíritu republicano, no se confundían con ninguna de las clases sociales constituidas por la sociedad industrial. En el Reino Unido, la conciencia imperial fue mucho más fuerte aún y culminó con el jubileo de la reina Victoria. En ambos casos, la conciencia nacional se mantuvo separada de las pasiones de la sociedad industrial en que capitalistas y asalariados, si no eran internacionalistas, por lo menos estaban más absorbidos por sus intereses y conflictos económicos que por la afirmación del interés nacional.

La distancia entre conciencia nacional y sociedad económica es más grande todavía en otras situaciones. Una primera forma de conciencia nacional, la que llamé *nacionalismo liberal*, aparece cuando una nación se libera de un imperio. La idea nacional se asocia entonces a la de modernización económica, pero la gobierna en vez de depender de ella, y los debates políticos giran más en torno de temas nacionales que económicos. En los países de Europa central sometidos a los imperios austríaco o ruso y en los Balcanes dominados por Turquía (y en particular en Bulgaria), los intelectuales liberales o demócratas exaltaron la idea nacional y su modelo fue el de los estados nacionales occidentales, Francia o Gran Bretaña, y sobre todo la primera, donde la idea nacional era más independiente de la sociedad económica y correspondía más vigorosamente a lo que llamé el Sujeto político. Húngaros, checos y polacos combatieron por la asociación de una comunidad histórica y la libertad política. Es la misma asociación, prolongación directa de las revoluciones liberales norteamericana y francesa de fines del siglo XVIII, que se comprueba en las guerras de independencia libradas por las colonias españolas contra la metrópoli, con la cual las ligaba el pacto colonial y de la que se liberaron, a menudo con la ayuda de Inglaterra pero también mediante la creación de sociedades nacionales. En Brasil, donde la monarquía se había convertido en nacional cuando el monarca, expulsado de Portugal, se instaló en Río, la conciencia nacional asumió, a fines del siglo XIX, inmediatamente después de la abolición de la esclavitud, una forma republicana que se apoyó en la francmasonería y el ejército y se manifestó en primer lugar en la represión sangrienta del movimiento mesiánico de Canudos. Proceso ligado a la modernización económica y el ascenso de las burguesías urbanas, pero sobre todo a la integración de un territorio nacional fragmentado geográficamente, económica y étnicamente. Durante la mayor parte del siglo XX, América Latina estuvo dominada por regímenes nacional populares, es decir, por estados que procuraban fortalecer la integración nacional y luchaban contra la dependencia mediante la redistribución, en una vasta clase media sobre todo urbana, de recursos provenientes en gran parte del exterior pero también del desarrollo económico nacional. Desde el México de Cárdenas hasta la Argentina de Perón, desde el APRA peruano hasta el Trienio venezolano, y desde el precursor uruguayo Baffle y Ordóñez hasta el populismo democrático de Eduardo Frei y luego de Salvador Allende en Chile, la idea nacional gobernó

por doquier el objetivo del desarrollo económico, y por doquier se la definió como fuerza de unificación al mismo tiempo que de liberación nacional.

De Europa central a América Latina o el Egipto renaciente de fines del siglo xix, encontramos ese nacional liberalismo cuyo modelo es el de las grandes democracias occidentales aunque recurra al Estado movilizador y modernizador para superar los obstáculos del subdesarrollo y la dependencia. Puente tendido entre el Sujeto político del siglo XVIII europeo y los nacionalismos cada vez más defensivos del siglo xx.

En oposición a ese nacional liberalismo también crece, con la industrialización, un *nacionalismo comunitario* que lucha contra una modernidad sin raíces, tan desocializada y desnacionalizada como el capitalismo financiero y el imperialismo. Este nacionalismo no tiene ya como objetivo la creación de una sociedad política nacional, sino la defensa de una comunidad histórica, un ser cultural, lingüístico o religioso. En Viena, a fines del siglo xix., se difunde entre la población alemana un antisemitismo orientado contra los judíos que habían ocupado un lugar preponderante en las actividades universalistas, del arte a la administración pública, de la ciencia a las finanzas. Y ese antisemitismo se extiende tanto a Hungría como a Bohemia. Es cada vez más virulento en Alemania, y se vuelve terrible en Francia con el caso Dreyfus, que moviliza contra un oficial judío a los defensores de la tradición "nacional y católica" reinterpretada de manera integrista, es decir comunitaria, y utilizada como arma contra lo que aparece como extranjero, aun cuando el extranjero denunciado sea, como el capitán Dreyfus, el ejemplo mismo de esos judíos de la república cuya historia trazó Pierre Birnbaum: un nacionalista francés. Las conmociones que siguieron a la industrialización y la urbanización amenazan a sectores tradicionales de la sociedad que denuncian, en un lenguaje en un principio tradicionalista y luego mechado cada vez con más frecuencia de anticapitalismo, populismo e integrismo nacionalista, a las fuerzas oscuras o los traidores que amenazan la identidad nacional en el momento mismo en que el espíritu republicano la fortalece y la impone.

Del nacionalismo liberal al nacionalismo comunitario, la idea nacional se aleja cada vez más de la ambigüedad creadora y liberadora de la idea de ciudadanía, tal como la había hecho triunfar la revolución de 1789.

En muchos países, el Estado nacional fue en un primer momento el agente principal de la modernización económica, y con ello de una sociedad civil cada vez más autónoma. Tal fue, con formas muy diferentes, el papel del Estado bismarckiano en Alemania, del Estado piemontés y del Estado japonés transformado por la revolución Meiji de 1868. Pero cuanto mayor es el retraso de la modernización, y más fuertes los obstáculos internos a la secularización y racionalización de la vida económica y administrativa, también mayores son el control del Estado sobre una gran parte de la vida económica y la imposición de límites más o menos apremiantes a las instituciones democráticas. El Méxi-

co posrevolucionario, en particular, no construyó un sistema político pluralista, y los autores brasileños destacaron con justeza la debilidad *de* la tradición liberal en su país al mismo tiempo que señalaban el papel constantemente central del Estado en su industrialización,

En una tercera situación, aquella en que la modernización parece imposible y la industrialización o el capitalismo financiero se presentan como amenazas para la sociedad y la cultura nacionales o regionales, vemos que el Estado, cuyo nacionalismo ya no está al servicio de la modernización, rechaza violentamente a una sociedad civil y un mundo mercantil que según su parecer amenazan la esencia de la nación. En vez de ser, el Estado, el tutor de la sociedad civil, la destruye y habla en nombre del pueblo. No es la sociedad la que proclama y defiende sus tradiciones, sino un poder autoritario que moviliza tradiciones y creencias para apoderarse del Estado e imponer su control a todos los aspectos de la sociedad.

ETNIA Y NACIÓN

Ahora, después de esta evocación del triunfo y la degradación de la idea nacional, es preciso volver al lugar de ésta en nuestra representación de la modernidad política. La nación se opuso a la etnia como la modernidad a la tradición y la producción a la reproducción, lo que la identificó con la racionalización e hizo de ella la figura política de la modernidad. Ahora bien, los etnólogos nos llevan a modificar nuestra concepción de la etnia y, si aceptamos seguirlos, deberemos corregir también nuestra idea de nación. La etnicidad parece definir la pertenencia a conjuntos preestatales. Philippe Pautignat y Jocelyne Streiff-Fenart, directamente inspirados en Fredrik Barth, la analizan como "una forma de organización social, basada en una atribución categorial que clasifica a las personas en función de su origen supuesto, y que se ve confirmada en la interacción social por el establecimiento de signos culturales, socialmente diferenciadores". Esta definición se aleja ya nítidamente de las concepciones esencialistas y hasta culturales de la etnicidad, por dar prioridad a la identificación étnica y, por consiguiente, como lo puso de relieve Fredrik Barth, a la separación entre quienes pertenecen a un conjunto social y quienes son ajenos a él. La definición se niega a dar de la etnia la imagen de una comunidad cerrada sobre sí misma, la reproducción de sus creencias y su organización social. La originalidad de Barth y la razón de su influencia radican justamente en haber limitado lo más posible la importancia del contenido cultural en la definición de la etnia en beneficio de una concepción más propiamente sociológica de los intercambios del grupo con el exterior, y al insistir

sobre la importancia de la acción instrumental y estratégica en sus relaciones con el mundo exterior.

Otros --Ugo Fabietti, por ejemplo-- incluso atribuyen una importancia central a la estrategia de acceso a recursos exteriores y las guerras que provoca, que dan toda su fuerza al par nosotros-ellos, identidad-alteridad, por lo tanto al rechazo del extranjero. Por consiguiente, en las situaciones en que la vida social está organizada por creencias, mitos, reglas y una lengua, situaciones que estudian los etnólogos, la "identidad" sólo puede constituirse en relación con la alteridad y es posible aceptar el principio de análisis que los antropólogos sacaron de la lingüística: la relación consigo mismo está gobernada por la relación con el otro; la comunicación determina la identidad.

Francesco Remotti nos pone en guardia contra la proyección de nuestras representaciones sobre el mundo colonizado. Creíamos que éste estaba formado por etnias separadas unas de otras, como formas primitivas de nación, cuando la realidad es otra. "Los banandes de Zaire —dice— no tenían nombre; utilizaban el de *bayira*, que designa la condición de campesinos e_n oposición a la de pastores, mientras que en la actualidad ese término tomó un sentido peyorativo y esta población *de* un millón de personas se designa a sí misma como banandé." Una población se define a través de las relaciones de la identidad y la alteridad, por la referencia a un origen común pero también al darse una organización política y guerrera. Las sociedades tradicionales funcionan a la vez como sistemas organizados alrededor de valores, jerarquías, creencias, y como actores estratégicos que establecen con el otro relaciones de conflicto, cooperación o compromiso. Las sociedades de historicidad débil están dominadas por sus mecanismos internos de reproducción y su actividad estratégica no es sino periférica y en parte controlada por la guerra. Pero la identidad aparece en ellas justamente a partir del par de oposiciones identidad-alteridad, aun cuando el otro no sea el enemigo.

A la inversa, una sociedad de historicidad fuerte está dominada por una acción instrumental, técnica y económica, abierta al exterior y destructora de los sistemas internos de reproducción, de modo que el par identidad-alteridad corre el riesgo de debilitarse, dado que el otro es reemplazado por fuerzas impersonales, las del mercado y el dinero. No obstante, en ella se forma la identidad, pero ya no en relación con el exterior, sino por oposición a un extranjero interior. Más simplemente, el par identidad-alteridad es reemplazado por el par normalidad-diferencia. Cuando se pasa de una cultura de la reproducción a una cultura de la producción, paralelamente se atestigua la sustitución del tema de la alteridad por el de la diferencia. Cuando una sociedad se define por sus intercambios, su producción y su lugar en la división internacional del trabajo, es en su mismo interior donde se crean pares de oposiciones como mayoría-minoría o centro periferia. La identidad, cuando no era separable de la oposición al otro, se formaba en las fronteras, en la relación con el extranjero;

ahora se forma en el centro de la sociedad, al hacer surgir en la vida pública lo que antes se consideraba como vida privada.

Esta importancia creciente de la diferencia está siempre cargada de desigualdades, pues la mayoría se considera como superior a la minoría, lo que le asigna a la democracia la tarea primordial de hacer que se reconozca la igualdad entre individuos y categorías diferentes. Democracia que debe ser activa para oponer resistencia a los movimientos constantes de inferiorización de lo diferente.

Entre estas dos situaciones opuestas, a las que en principio se siente la tentación de llamar tradicionales y modernas, existe una intermedia cuya importancia histórica es considerable y que aún ejerce una gran influencia sobre nuestras conductas: la sociedad nacional, de la que aquí descubrimos un nuevo e importante aspecto. No hay nación que no tenga una dimensión étnica. Una nación es a la vez un estado nacional y un pueblo, Los franceses, que cumplieron un papel tan determinante en el nacimiento de la noción moderna y republicana de nación, acaban de celebrar con el bautismo de Clodoveo uno de sus orígenes, a la vez real y mítico. Establecen tan nítidamente como los miembros de una etnia una frontera entre "ellos" y "nosotros", y se identifican claramente como franceses. En tanto nación tienen, por lo tanto, todas las características de una etnia, lo que no quiere decir que lo sean. Aun cuando recuerdan que su nación se originó en una mezcla de poblaciones de orígenes diferentes, invocan una comunidad de rasgos físicos y culturales (en la medida en que el cruzamiento determina un origen tan bien como la pureza presunta). En consecuencia, no hay ruptura completa entre etnia y nación; una y otra asocian, pero en proporciones muy diversas, comunidad de origen y construcción voluntaria de una organización política.

¿Se mantiene esta interdependencia de la comunidad cultural y la sociedad política en las situaciones más modernas, en la economía globalizada? Sí, ya que la conciencia abierta e inestable de las relaciones entre identidad cultural y alteridad política que se comprueba en las sociedades de historicidad débil fue reemplazada, luego del período intermedio de triunfo del Estado ligado a una nación y una etnia, por la acción defensiva de una nación que se redefine como etnia y como cultura contra las fuerzas dominantes del mercado internacional, o si no por la conciencia étnica de los inmigrantes llegados al encuentro de la producción y el consumo modernos.

Por eso dije en el capítulo anterior que la etnización no puede reducirse de ninguna manera a sus aspectos negativos. Puede entrañar la subordinación de una población a un poder autoritario, verdaderamente integrista, pero también señalar el primer paso en la resistencia que una sociedad opone a la omnipotencia de una economía no regulada por instituciones políticas. Los japoneses, los mexicanos o los franceses recurren así a su cultura, su lengua, su origen y por lo tanto también a su identidad étnica, para defender o reivindicar su au-

tonomía frente a un sistema a la vez hegemónico e internacionalizado de dominación. Cuanto más se ingresa en la economía internacionalizada, más se construye la voluntad política de autonomía, de autodeterminación, sobre una conciencia de origen, de identidad cultural y étnica y no, como se creyó durante mucho tiempo, sobre unos proyectos de modernidad racionalizadora.

La etnicidad simbólica o recompuesta apela a una identidad cultural de origen para alimentar una voluntad política. Con Ugo Fabietti, podemos preguntarnos entonces si no estamos pasando de la nación a la etnia después de haber aceptado como una evidencia, y hasta una fecha reciente, que la evolución histórica conducía de la etnia a la nación.

Ese cambio de perspectiva es de la misma naturaleza que aquel al que sometí a las ideas de modernidad y Sujeto. Así como el Sujeto personal no se define en modo alguno por la emergencia de conductas racionales sino, al contrario, por el esfuerzo para asociar en una experiencia de vida personal la racionalidad instrumental y la identidad cultural y psicológica, de la misma manera, la voluntad nacional, si es democrática, toma a su cargo cada vez más la cultura y la historia, y no únicamente la economía y los intercambios sociales. La Francia de Michelet ya se definía más étnicamente que la de los filósofos políticos clásicos. Y cuando los ecologistas defienden la diversidad de las culturas lo mismo que la de las especies, asocian una dimensión natural a una dimensión social y cultural en la definición de una *cekkumene* que es también y en primer lugar la Tierra. Existe el peligro, desde luego, de que una etnicización extrema destruya el sistema político al mismo tiempo que la racionalidad económica y técnica; pero una nación que se resistiera, sea a la afirmación de su identidad étnica, sea al reconocimiento de una multiplicidad de grupos étnicos en su seno, se debilitaría al colocar la realidad nacional bajo el control asfixiante del Estado que reivindica únicamente para sí el monopolio de la expresión de la conciencia nacional.

En los países democráticos, el riesgo de asociación de un régimen autoritario y una conciencia étnica nacional normalmente es escaso, pero puede aumentar bruscamente y destruir la democracia, como ocurrió en la Alemania hitleriana y como querría lograrlo el Frente Nacional en Francia. En cambio, es lógico que en ellos se desarrolle una etnicización de los grupos dominados o simplemente minoritarios. Los movimientos sociales apelan cada vez más a la etnicidad, a veces al sexo o la edad. ¿Quién puede ser indiferente a la reivindicación de los kurdos en Turquía, Irak u otros países? ¿Quién podría condenar a los chechenos que luchaban por su autodeterminación? Haría falta mucha mala fe, además, para afirmar que esos pueblos combaten únicamente por la libertad y los derechos del hombre; reclaman su independencia, el reconocimiento de su ser colectivo y no sólo el respeto de principios generales del derecho. El hecho de que los movimientos étnicos sean a menudo antidemocráticos no basta para demostrar que la democracia puede existir sin reconocer los de-

rechos culturales, y en particular una definición de sí mismo como etnia. No es exacto decir que es la decadencia del Estado la que provocó el retorno a la etnicidad; lo cierto es precisamente lo contrario: la voluntad de libertad colectiva debe movilizar cada vez más las formas de identidad para resistir el influjo de los mercados. Con frecuencia, esta movilización es dirigida o impuesta por regímenes autoritarios, pero también los regímenes democráticos deben efectuarla. No somos (y no seremos en un futuro previsible) ciudadanos del mundo a menos que un Estado hegemónico nos imponga su nacionalidad y su cultura. Oponemos resistencia a la economía globalizada apoyándonos en diversas formas de identidad personal y colectiva, y sólo la democracia es capaz de combinar la racionalidad económica (que está a la vez presente y prisionera en la economía globalizada) y la identidad cultural (que por su lado corre el riesgo de verse prisionera de los nacionalismos culturales).

Hay que distinguir claramente esta autoidentificación étnica, que denominé etnicización, de una utilización completamente opuesta de este tema. La definición de las poblaciones en términos étnicos puede ser utilizada para dar a la dominación de una sobre otra un carácter absoluto, inaccesible a la acción política o las transformaciones económicas. Con esa intención el poder colonial inventó en Ruanda y Burundi una etnia tutsi, superior por vincularse a través de Etiopía con la raza caucásica, y una etnia hutu, biológica, cultural y económicamente inferior. Y en el mismo sentido los defensores de la Gran Serbia inventaron una etnia serbia mediante la vuelta a la vida de unas representaciones formadas en el siglo xix. El racismo estadounidense, del mismo modo, degrada a la categoría inferior de negros a todos aquellos o aquellas que tienen una cierta proporción de sangre "negra" y que, por lo demás, si se dispusiera de informaciones más completas, deberían representar una parte más importante de la población. Pero el racismo, en general y sobre todo en su forma extrema, hitleriana, no puede identificarse con la etnicización: ésta, como lo dijo F. Barth, define una categoría de actores por sus relaciones con el poder político y económico y con otros actores o categorías sociales, mientras que el racismo, al naturalizar una población, la desocializa completamente.

El antirracismo, que no debe hacer ninguna concesión a lo que combate, se debilitaría gravemente si confundiera la conciencia étnica (que es uno de los componentes de la identidad social y cultural, una de las condiciones de defensa de la autonomía social y la libertad personal de los actores sociales) con el racismo (que impone una definición racial como un estigma a las poblaciones que un poder absoluto procura destruir o inferiorizar). Si no se distinguen con claridad dos órdenes de representaciones y conductas que de hecho son completamente opuestos, pronto se llegará a condenar en nombre del antirracismo todas las formas de conciencia de identidad nacional, contrasentido que arrastraría hacia políticas autoritarias una afirmación de identidad que, al contrario, tendría que fortalecer la democracia.

En el plano teórico, es indispensable dejar de oponer comunidad y sociedad. El mismo Taicott Parsons, al reflexionar en primer lugar sobre la cuestión judía en el momento de las grandes persecuciones hitlerianas, y luego sobre la cuestión negra en Estados Unidos, reconoció la necesidad de salvar el abismo entre las dos nociones. Habló de "comunidad societaria", que combina derechos civiles, políticos y sociales iguales para todos con el mantenimiento de agrupamientos de "solidaridad difusa y duradera", como los étnicos, religiosos o familiares. Quiero contribuir aquí a esta ampliación de nuestras representaciones, cuando la oposición brutal entre los derechos cívicos universalistas y las pertenencias culturales particulares que algunos anhelarían marginar o erradicar me parece la expresión de una peligrosa reacción intelectual inspirada por una sensación de inseguridad. Nos encontramos aquí lo más lejos posible de la ideología republicana de la nación, pero en el punto más cercano a la experiencia contemporánea de ésta, que es una figura del Sujeto personal cuando combina instrumentalidad e identidad.

EL TOTALITARISMO

La idea de nación, lo mismo que la de movimiento social, sólo puede comprenderse por completo una vez analizada su contraria, la que la destruye, así como el antimovimiento social es lo contrario del movimiento social. Cuando la complementariedad de la identidad cultural y la participación política desaparece y la reemplaza la superposición total de una sociedad, una cultura y un poder autoritario, vemos nacer lo contrario de la nación, el régimen totalitario. Muchos se desembarazaron de esta noción, elaborada por Hannah Arendt, porque creían evitar así el difícil problema de la comparación entre el régimen nazi y el comunista o entre los nacionalismos y los partidos religiosos integristas de hoy. Francois Furet mostró que el concepto de totalitarismo, que aportaba elementos para comprender el comunismo, había sido descartado, sobre todo en Francia, en favor de la idea antifascista. Ésta, que respondió al ascenso del nazismo, se vio fortalecida durante la Segunda Guerra Mundial por la alianza de los países occidentales y la Unión Soviética, y sirvió luego de protección a la política de los partidos comunistas gracias al apoyo de numerosos intelectuales, entre los cuales algunos, más adelante, llegaron incluso a exaltar la revolución cultural china o se negaron a ver que la destrucción del régimen de Batista por parte de Fidel Castro, al mismo tiempo que tenía una fuerte carga liberadora, había dado nacimiento a una dictadura represiva a la vez que modernizadora. Se invocó el carácter excepcional del régimen nazi, que obedece a su política de exterminio de los judíos, para impedir todo análisis de los régi-

menes totalitarios como tipo general de dictadura. Empero, ¿es tan difícil reconocer que cada régimen totalitario tiene aspectos específicos al mismo tiempo que pertenece a un tipo general? El exterminio de los judíos es el elemento más específico y más radical del régimen nazi, y no puede integrarse en una concepción general del totalitarismo: del mismo modo, la exacerbación de la fe religiosa, ya sea islámica, cristiana o hinduista, conduce a guerras religiosas a las cuales el comunismo, pese a sus violentas campañas antirreligiosas, fue ajeno. Pero, más allá de esas especificidades, que dan su identidad a cada uno de los regímenes totalitarios, el rasgo común de todos ellos es que un poder político absoluto habla en nombre del pueblo, es decir, de un conjunto histórico, nacional o cultural particular que afirma al mismo tiempo su superioridad absoluta como representante de una realidad más elevada que la vida política y económica. Un régimen totalitario siempre es popular, nacional y doctrinario. Somete las prácticas sociales a un poder en el cual se encarna la Idea que hace del pueblo el representante y defensor de una fe, una raza, una clase, una historia o un territorio. Así como un régimen despótico impone la decisión del príncipe al pueblo, en un régimen totalitario el príncipe se dice pueblo y, cuando habla, afirma que la que se deja oír por su intermedio es la voz de éste.

Así, pues, un régimen totalitario no está dirigido por un Estado fuerte sino por un Estado débil, sometido a un partido, un jefe supremo y una nomenklatura. Destruye a la vez a ese pueblo cuya palabra confisca y el Estado cuya administración pública reemplaza por una clientela. Es cierto que el fascismo mussoliniano quiso un Estado fuerte y que el partido fascista fue un "partido de Estado", y que el militarismo japonés y el nacionalismo gran serbio exaltaron el poder estatal, pero siempre fue alejándose del Estado de derecho liberal en nombre de lo que los alemanes llamaron el Estado de derecho nacional, que se ponía al servicio del pueblo, e incluso de la raza, como fuerza cultural, palabra que reaparece a menudo en los discursos mussolinianos o las ideas de Gentile.

Esta concepción también estuvo presente en Alemania en 1933, cuando se habló de Estado totalitario, pero Franz Neumann, y tras él todos los analistas del nazismo, mostraron que pronto se la descartó en favor de la concepción tripartita de Carl Schmitt: Estado, movimiento, pueblo, y sobre todo de la posición personal de Hitler, que se fortaleció luego de la eliminación de las S.A. en junio de 1934 e hizo del partido el movilizador del pueblo. En diciembre de 1933 había dicho: "el partido es depositario de la idea alemana del Estado". Predominio del partido como fuerza dinámica que conduce a la omnipotencia del mismo Führer. La dominación del Estado por el partido fue más completa aún en la Unión Soviética, y el poder absoluto del guía supremo y su entorno también alcanzó formas extremas en el Irán dirigido por Khomeini, que fue más un jefe político movilizador de las creencias y pertenencias religiosas que un jefe propiamente religioso.

Uno de los mejores conocedores del nazismo, Ian Kershaw, en un artículo reciente (publicado en su traducción francesa por la revista *Esprit*) que se pretende crítico con respecto a la noción de totalitarismo, aporta sin embargo un notable análisis de esta forma de poder dictatorial que no puede confundirse con otros tipos de autoritarismo y cuyos rasgos fundamentales se encuentran en el nazismo y el régimen soviético, al menos bajo Stalin. Kershaw insiste en los dos mecanismos de poder que, en efecto, me parece mejor definen el totalitarismo. El primero es la destrucción del sistema político: "los dos regímenes reemplazaron la 'política' —búsqueda racionalmente oportuna de objetivos limitados— por una visión ideológica y de niveles sin precedentes de violencia aprobada por el Estado contra la sociedad dirigida por éste" (p. 112). El segundo, que es la razón de ser del primero, es que "cada uno de estos regímenes aspiraba a un 'control total' sobre la sociedad que dominaba; dicho de otra manera, cada uno de ellos procuraba, a través de una mezcla variable de terror y manipulación, homogeneizar y movilizar a la población al servicio de objetivos revolucionarios —de naturaleza enteramente diferente en ambos casos— y no dejar espacio institucional a ninguna alternativa".

Esta definición del totalitarismo, que coincide con el análisis de Léonard Schapiro sobre la destrucción del orden jurídico y se inscribe en la perspectiva general de Claude Lefort, permite poner en evidencia una realidad política sobre la cual insiste justamente Ian Kershaw: el totalitarismo no es un sistema estable. El nazismo fue un régimen de crisis lanzado en una guerra a muerte contra fuerzas muy superiores a las de Alemania, y devorado por esa guerra y la derrota; el régimen soviético, y sobre todo los de las democracias populares europeas, se transformaron más o menos rápidamente, una vez terminado el período estalinista, en regímenes autoritarios.

Las numerosas y profundas diferencias entre el régimen hitleriano y el soviético, que Kershaw, como tantos otros, destaca justificadamente, se inscriben con claridad en la definición general del totalitarismo. Podría decirse otro tanto de las diferencias entre el régimen hitleriano y el de Mussolini, lo que debilita nítidamente más la idea de fascismo que la de totalitarismo. Se admitirá, entonces, que Kershaw dio buenas razones para no considerar a la República Democrática Alemana como un Estado totalitario, pero mejores aún, contra sus propias intenciones, para defender el concepto de totalitarismo.

Además, él mismo indica que este concepto puede extenderse a regímenes más recientes como el de Khomeini, lo que es, en efecto, indispensable para volver a dar a la idea de totalitarismo toda su fuerza explicativa. No basta, por cierto, con juntar dentro de la categoría de los regímenes totalitarios el fascismo italiano, el régimen hitleriano y el comunismo leninista, estalinista y maoísta. La categoría tiene una amplitud mucho más considerable. El totalitarismo está presente en cualquier lugar donde se constituye un poder, que habla en nombre de una comunidad, para combatir una modernización internacionali-

zada o que parece dominada por el extranjero. En todos los lugares donde la defensa de intereses sociales, nacionales o culturales se sintió amenazada por la apertura de la economía y las instituciones democráticas, el totalitarismo se instaló o intentó llegar al poder. Es por eso que, lejos de pertenecer al pasado, lejos de haber sido liquidado por la derrota alemana y japonesa en 1945 y luego por el derrumbe del sistema soviético, se expandió por muchos países. Así como la dominación del imperialismo, denunciada por los socialistas a principios del siglo xx, dio nacimiento a unos regímenes totalitarios fundados en la defensa de una nación o un pueblo, del mismo modo la globalización económica actual engendra la multiplicación de las resistencias integristas que llevan al poder regímenes totalitarios.

Totalitario fue el régimen de Khomeini en Irán luego de su breve fase revolucionaria inicial y antes de transformarse en un régimen termidoriano; también totalitario, y más precisamente nacional totalitario, es el régimen de Karadzic en la Bosnia serbia y en gran medida ocurre lo mismo con el del propio Milosevic, como con el régimen libio de Khadafi. Y el fracaso de la occidentalización de Rusia trae aparejadas amenazas totalitarias, aun cuando éstas parezcan descartadas en 1996. A menudo, el control ejercido por el poder autoritario no es bastante completo para que pueda hablarse de totalitarismo; es el caso de Perú, y más aún de Marruecos. En Argelia se enfrentan dos poderes de inspiración completamente totalitaria y cuya alianza, que algunos observadores juzgan posible, crearía un totalitarismo extremo. De inspiración totalitaria son también los movimientos nacionalistas minoritarios que se desarrollaron en Francia, Austria y el Flandes belga, aunque algunos de ellos podrían ser reabsorbidos por el sistema político democrático, como ocurrió con el MSI italiano, que se convirtió en Alianza Nazionale al integrarse a un polo de derecha respetuoso de las libertades políticas. Todos estos ejemplos demuestran que quienes creen en el triunfo natural de las instituciones democráticas asociadas a la economía de mercado cometen un peligroso error. Al contrario, somos testigos del fortalecimiento de los nacionalismos culturales que se vinculan con políticas económicas liberales bajo la dirección de un régimen autoritario e incluso totalitario.

Es preciso entonces ampliar la idea que nos hacemos del totalitarismo, que no se reduce a una forma de régimen político definido por el partido único, el poder sin límites del jefe supremo, el adoctrinamiento ideológico y el control político generalizado. El totalitarismo es la creación, por parte de un poder autoritario, de un modelo de sociedad y cultura que le permite, en un período de secularización y racionalización mercantil, someter a todos los actores sociales, económicos, políticos y culturales, incluidos los científicos, a su voluntad hegemónica. En tanto que el despotismo impone a la sociedad la ley del Estado, el totalitarismo identifica la sociedad con el Estado y a éste con un ser histórico superior, de modo que la sociedad debe ser purificada, homogeneizada, integrada por él.

Las categorías del Estado y las de la sociedad se unifican entonces por completo. Así, pues, la noción de integrismo es sinónimo de totalitarismo y designa de hecho una cierta variedad de régimen totalitario, la definida en términos culturales y religiosos más que nacionales y étnicos. En todas sus formas, el totalitarismo es la destrucción del ser humano como Sujeto, y hace a la sociedad opaca a las esperanzas y las dudas del Sujeto humano.

En un Estado totalitario, no existen ni actores sociales autónomos ni reivindicación social, y ni siquiera lógica mercantil o ciencia independiente, salvo en la medida en que el poder totalitario necesita ciertos recursos, sobre todo técnicos o científicos, pero también financieros, que sólo puede obtener si respeta de manera limitada las normas autónomas de funcionamiento de cada sector de actividad. Así, el régimen nazi desarrolló ciertos dominios científicos y sobre todo tecnológicos, de la misma manera que la teocracia totalitaria iraní utilizó a los especialistas petrolíferos, formados en grandes universidades extranjeras, y que el régimen soviético pudo crear una industria espacial manejada con independencia de los marcos administrativos y militares habituales.

Los regímenes totalitarios no se apoyan únicamente en la represión; son populares, es decir que movilizan las conciencias, generan una adhesión entusiasta y despiertan el espíritu de sacrificio de muchos adeptos, en particular los jóvenes. El tema del sacrificio incluso ocupa en ellos un lugar central porque morir por un jefe, un dios o una nación es la prueba más acabada de que la sociedad y sus pertenencias múltiples, sus sentimientos e intereses, han sido abolidos por completo en la obra redentora y sagrada del poder totalitario.

El totalitarismo no destruye únicamente la democracia, sino también los movimientos y actores sociales, históricos o culturales, que sólo existen si las relaciones de dominación, propiedad o poder son combatidas, pero no negadas. Los movimientos societales de todas clases están inseparablemente vinculados a la idea de historicidad, vale decir, de autotransformación de la sociedad, porque es de esta acción transformadora que nace la concentración de los recursos, las inversiones —que no son únicamente económicas— y la voluntad contraria de poner esos recursos creados y acumulados a disposición de todos. Un régimen totalitario, en cambio, reduce la historicidad al empleo de los recursos económicos o culturales al servicio de la construcción y la defensa de una identidad mítica, limitada prácticamente a la justificación de un poder absoluto. La idea de pueblo siempre fue el disfraz de un Estado absoluto, y no es una casualidad que los regímenes totalitarios (y luego autoritarios) de los países comunistas dependientes de la URSS se hayan denominado "democracias populares". Esto no significa que todos los populismos lleven en su seno un proyecto totalitario: en efecto, fue frecuente el caso de movimientos populistas o regímenes nacional populares, como los que durante mucho tiempo rigieron en América Latina, que hicieron estallar dominaciones oligárquicas y se revelaron finalmente como una etapa en el camino ha-

cia la apertura democrática. Pero cuando el populismo responde a una crisis nacional, económica o política, está animado por la defensa de un conjunto natural que sólo puede ser representado por un líder carismático y procura destruir los cuerpos intermedios o los mediadores, los partidos políticos y los intelectuales. El populismo prepara entonces el camino al totalitarismo, como sucedió en particular en Austria después de la Primera Guerra Mundial, o conduce a un régimen autoritario y nacionalista, como en Hungría durante el mismo período. Algunos elementos populistas pueden alimentar también regímenes más contrarrevolucionarios y, neotradicionalistas que totalitarios, como los de Franco, Salazar o Pétain.

La fuerza de los regímenes totalitarios es tan grande que parecen al abrigo tanto de los movimientos populares de rebelión como de los complots llevados adelante en nombre de intereses económicos o tradiciones religiosas, militares o sociales. Así como la dominación de una clase siempre suscitó la resistencia y la rebelión de los dominados, el totalitarismo, e incluso formas más débiles de identificación de los individuos con la sociedad, la nación o la comunidad, debilitan y hacen desaparecer la capacidad de oposición. La caída de los regímenes totalitarios es consecutiva a la derrota militar o a la impotencia para hacer frente a presiones militares o económicas procedentes del exterior; no se obtiene con la lucha esforzada de los levantamientos populares. Como el siglo xx estuvo dominado por regímenes totalitarios, ya no podemos creer en las teorías antiguas sobre los movimientos sociales, que los presentaban como la expresión subjetiva de la lógica objetiva del progreso, la ciencia y la modernización.

Si aquí es indispensable analizar el totalitarismo, es porque esta palabra no designa, como la de autoritarismo, un tipo de régimen político en oposición a los regímenes liberales democráticos. El totalitarismo es un régimen político que destruye *todas* las figuras del Sujeto, el Sujeto personal, el Sujeto político y también el Sujeto religioso, porque la idea de un poder total no deja lugar alguno al principio de autonomía y recurso que es el Sujeto. No sólo tiene razón Hannah Arendt cuando no reduce el sistema autoritario a unas formas de poder y ni siquiera a unas de coacción y hace de él ante todo una ideología, sino que únicamente una condena verdaderamente moral puede permitir un análisis que dé cuenta de lo que destruye el totalitarismo, la dignidad del espíritu humano. Pierre Bouretz (en el mismo número de *Esprit* citado anteriormente) acierta al decir que los testimonios de Primo Levi, Jorge Semprún, Ilya Ehrenburg o Vassili Grossman nos hacen penetrar con más justeza en la verdad del totalitarismo que los análisis que lo reducen a una maraña de causas y circunstancias.

Desde hace tiempo, la conciencia nacional no tiene ya la fuerza conquistadora de que gozaba en el momento de las revoluciones norteamericana y francesa; se convierte en el refugio de categorías medias que, en las sociedades de-

mocráticas, adoptan conductas políticas que van de la defensa reaccionaria de intereses amenazados por la concentración económica al llamado a la protección del Estado neocorporativo, pero que también se dejan arrastrar con facilidad hacia el totalitarismo. Así se difunde ese extremismo del centro, como tan bien lo denominó Seymour Martín Lipset, que lo opone a los extremismos de derecha e izquierda y que, según él, mejor define los fascismos, entre los cuales incluye movimientos políticos que no llegaron al poder, como el poujadismo en Francia y, podríamos agregar hoy, el Frente Nacional del mismo país. Los datos históricos, que desmienten a quienes quisieron explicar los fascismos (y en particular el nazismo) por la crisis de la sociedad de masas y la desorganización social engendrada por la gran depresión y la desocupación, muestran con claridad que donde mejor se implantó el movimiento nazi, aun cuando muchos de sus dirigentes fueran desclasados de la ciudad, fue en las categorías más centrales y más aferradas a la tradición, campesinos católicos de Baviera, protestantes de Schleswig-Holstein y también maestros. Mucho más allá del régimen nazi y su racismo paroxístico, el mundo contemporáneo es testigo de la expansión de un nacionalismo integrista que acomete tanto contra las grandes empresas internacionalizadas y por lo tanto sin patria como contra las fuerzas políticas o cultural que amenazan los valores de la "mayoría moral". Bien lejos del populismo ruso del siglo xlx y sobre todo de los regímenes nacional populares latinoamericanos, ese nacionalismo integrista reacciona ante la separación creciente de la economía (mundializada) y las culturas (nacionales) que, frente a la internacionalización de la economía, se definen cada vez más por una tradición y ya no por un proyecto.

Del nacional liberalismo al integrismo nacionalista, desaparece, de manera más y más acelerada, la asociación de la nación y la ciudadanía que había hecho de la primera, a la inglesa, a la norteamericana o a la francesa, el sujeto de la libertad. La idea de nación se volvió cada vez más popular y hasta *völkisch*, palabra que, más allá de su sentido primero ("popular"), estuvo marcada de manera perdurable por el empleo que para definirse hizo de ella el régimen nazi.

Esta inversión de la idea nacional corresponde también a la importancia creciente de las rivalidades económicas o internacionales entre los estados nacionales de tipo europeo y sobre todo a la catástrofe por la cual terminó la historia de los estados nacionales y su aspiración, débil o fuerte, antigua o reciente, a crear una ciudadanía liberadora: la guerra de 1914-1918. Francia y Gran Bretaña, para también Alemania, si se da crédito a muchos de sus grandes intelectuales, entraron en ella para defender una civilización y determinados valores. Empero, ¿qué significaban esas palabras en las trincheras de Verdún o del Chemin des Dames? El enfrentamiento ya no opuso naciones sino estados, pueblos y soldados que sufrían y morían aceptando o rechazando su sacrificio. La idea liberadora de nación, la de 1789 e incluso la del Año II, ya no existe al

terminar la Gran Guerra. Ha desaparecido un Estado multinacional, Austria-Hungría, el nacionalismo alemán es castigado y la victoria francesa no sólo se paga con tantos muertos como la derrota alemana sino también, en otras formas que en Alemania, con el agotamiento de una conciencia nacional y republicana que ya no podía reconocerse en los horrores y los odios de la guerra.

El totalitarismo fue la forma última y extrema de destrucción de la nación como comunidad de ciudadanos, para retomar la expresión de Dominique Schnapper. Por eso era indispensable analizar ese mal político absoluto en un capítulo consagrado al triunfo y la declinación de la nación como Sujeto político. El totalitarismo es el problema central del siglo xx, como la miseria fue el del siglo XIX. Puesto que nuestra centuria no estuvo dominada por la economía sino por la política, no por los bancos sino por los estados. Si tenemos en cuenta que, luego de un largo período de movilización política y desarrollo voluntario, el siglo xxí se abre en los países centrales con un retorno a la economía, el intercambio y el consumo, los movimientos sociales y las campañas de reformas sociales deberían expandirse, en tanto que los movimientos sociales del siglo xx (que empieza en 1914 con la guerra mundial y culmina en 1989 con la caída del Muro de Berlín) fueron a la vez débiles y extremos, y la mayor parte de las veces estuvieron dominados por fuerzas políticas, en ocasiones democráticas y en ocasiones totalitarias.

LA SOMERA DE LA NACIÓN

Después de la destrucción del nazismo no se llevó a cabo la reconstrucción de la idea nacional. Gran Bretaña, engrandecida por su resistencia y valor, comprendió pronto que su grandeza ya no era sino moral, y su declinación fortaleció aún más las distancias entre sus clases sociales, mientras que Francia, por falta de una conciencia histórica suficiente, perdía toda referencia real a sí misma como nación y daba definiciones contradictorias de la ciudadanía, al mismo tiempo que mantenía su sueño de grandeza. Alemania, Italia y Japón se negaron durante mucho tiempo a definirse como estados nacionales, a fin de conjurar el recuerdo de sus regímenes totalitarios. El mismo Estados Unidos, única fuerza capaz de resistir el expansionismo soviético, mezcló su conciencia de gran potencia orgullosa de sus iniciativas culturales, científicas y económicas a su sentimiento de impotencia por no lograr integrar a la población negra, redefinida como afroamericana, en la unidad de una ciudadanía igualitaria. Los países europeos, países de tolerancia, durante mucho tiempo países de acogida, aferrados a su historia y la libertad, redujeron su conciencia nacional a la memoria de su papel histórico, cada vez más arrinconada entre preocupacio-

nes económicas internacionalizadas y una fragmentación cultural más y más visible y aceptada. En un mundo dominado a la vez por los mercados internacionales, los nacionalismos agresivos y las identidades perdidas, ¿tienen aún lugar la nación, la conciencia nacional y la ciudadanía que transformó a un pueblo en nación?

Ese lugar es apenas visible, y muchos creen que la conciencia nacional es hoy un obstáculo al espíritu democrático. ¿Quiénes no apelan a la nación sino al Estado no son acaso los que se sienten demasiado débiles para resistir las tempestades de los mercados internacionales? ¿Quiénes defienden la lengua francesa o la española no son sobre todo los que temen los congresos internacionales de donde éstas son eliminadas? El sentimiento nacional, comprensible y compartido en uno u otro momento por cada uno de nosotros, ¿no aísla en la misma medida que protege y no moviliza sobre todo un apego al pasado que es principalmente la contrapartida del temor al futuro? Sobre la cara del planeta hacia la cual se desplaza la luz, en los nuevos países industriales de economías emergentes, ¿no se identifica la conciencia nacional con el nacionalismo de un Estado que moviliza una cultura nacional o religiosa al servicio de un proyecto de desarrollo económico, y sobre todo de su propio poder autoritario?

Y sin embargo, ¿quién puede estar satisfecho con estas críticas, por más fundadas que sean? Enmascaran demasiado mal la ideología dominante, la de una economía globalizada, autorregulada, es decir, liberada de todo control político y social, por lo tanto de todas las instituciones democráticas.

La perspectiva de una disolución de las naciones en la economía mundializada, del fin de las unidades políticas absorbidas por el mercado global, no corresponde a la realidad. El país que domina la economía mundial, Estados Unidos, no renunció de ninguna manera a su conciencia nacional, que, al contrario, está viva y segura de su legitimidad. En los nuevos países industriales, observamos el fortalecimiento de la alianza del liberalismo económico y el nacionalismo cultural, de la que el Japón reciente dio el ejemplo menos autoritario y más logrado. De la misma manera que los países marcados por la socialdemocracia, como los de Europa del norte, siempre dieron muestras de una fuerte personalidad nacional. Elie Cohen recordó que la parte más grande de los intercambios económicos se realiza dentro de naciones o conjuntos regionales.

Lo que está en crisis es la influencia de un Estado, identificado con unos valores universales, sobre una sociedad considerada sobre todo como una nación. Es esta dominación de las categorías políticas sobre las categorías sociales, por lo tanto de la unidad sobre la diversidad, la que está en crisis. Crisis abierta en los países que conocieron regímenes totalitarios, más latente en Gran Bretaña, que siempre pudo identificarse con un conjunto de dimensión mundial, cada vez más paralizante en Francia, que busca desesperadamente ser más y otra cosa que el conjunto de los franceses, bien manejada en una España que se mo-

derizó al mismo tiempo que reconocía unas autonomías regionales y hasta nacionales bajo la dirección ilustrada de Felipe González, crisis abierta en una Italia donde se revela la debilidad de una unidad nacional mal alcanzada en el siglo pasado.

Ya no podemos partir de la evidencia de las sociedades nacionales porque por un lado son devoradas por la internacionalización de los intercambios y, por el otro, por la diversidad de los géneros de vida y las pertenencias; pero experimentamos la necesidad de mediaciones entre la diversidad de los géneros de vida y la unidad móvil de los mercados mundializados. Estas mediaciones no pueden ser meras reglas de organización de la vida colectiva, porque tendríamos entonces la impresión de vivir en una torre de Babel en que cada uno se adaptara a determinadas reglas de coexistencia, pero sin comunicarse con los otros.

¿Cómo definir ese lugar de mediación, ese espacio público que es menos que una civilización, mucho menos que una comunidad, pero mucho más que un reglamento de copropiedad? Sólo puede poner en comunicación unas identidades culturales y un espacio económico si es un lugar político de transformación de un medio económico en sistema social y, por otro lado, de comunicación intercultural. Para que puedan cumplirse esas dos funciones, es preciso que se lleve lo más lejos posible la democratización de las instituciones y, por otra parte, la reinterpretación constante de lo que verdaderamente hay que llamar una cultura nacional. No puede haber mediación entre unas identidades culturales fragmentadas y una economía global sin que se reconozca la personalidad social y cultural de un conjunto político que es un Sujeto real, dotado a la vez de una identidad cultural propia, redefinida sin cesar, y una actividad económica, identidad y actividad que combina a través del debate democrático.

Ese Sujeto político se impone en el plano nacional, pero también en el comunal y local. Como el Sujeto personal, se define por la voluntad y la capacidad de combinar la acción instrumental—aquí ante todo la actividad económica que se inscribe cada vez más en un marco internacional— con una identidad cultural, también ésta personal e internacional a la vez. Esta capacidad de combinación no asume aquí la figura de una historia de vida individuada, sino la de una decisión política libre y democrática que produce una modalidad particular, nacional o local, de combinación de una economía y una cultura. Trazar un paralelo entre el Sujeto personal y el Sujeto democrático es importante, para que la idea de Sujeto personal no se confunda con un individualismo indiferente a los asuntos públicos y, a la vez, para que nuestra concepción de éstos deje de identificarse con el fortalecimiento del Estado-nación. Puesto que el cambio principal con respecto al modelo de la nación-Estado es que la nación aquí invocada es más una democracia orientada hacia la defensa de los derechos políticos, sociales y culturales de cada uno que una república definida por ciertas instituciones y una soberanía. La acción democrática no puede condu-

cir a la reconstrucción de la sociedad nacional, ya que nada puede abolir las fuerzas opuestas y complementarias que la desintegraron; pero si ya no hay sociedad nacional, hay y habrá necesariamente una voluntad de existencia colectiva, marco concreto de combinación de una memoria colectiva y una actividad económica.

Por un lado, las economías, como sistemas de producción, distribución y consumo, siguen siendo en gran medida nacionales y sufren la influencia de las políticas nacionales aun cuando los mercados estén mundializados y los flujos financieros hayan adquirido mucha autonomía con respecto a la producción y los intercambios económicos; por el otro, no hay acción democrática posible si no existe una referencia al conjunto histórico y territorial a manejar, y por lo tanto también a una cultura nacional que las minorías y los recién llegados deben aceptar y transformar combinando su memoria particular con su presencia en un espacio y una historia específicos, que hacen que unos judíos procedentes de Polonia o Rumania e instalados en Francia o Estados Unidos sean a la vez semejantes y diferentes entre ellos.

¿Es preciso todavía hablar de nación? La palabra amenaza introducir más malentendidos y hasta contrasentidos que claridad, porque arrastra con mucha fuerza a la idea de la democracia en el sentido de la nación republicana, la libertad de los antiguos más que la de los modernos. En la actualidad nos hemos alejado de esa concepción cívica republicana de la libertad que en algunos países se convirtió en liberal, y en otros en más comunitaria y hasta represiva. Aquí hay que hablar de democracia en el sentido liberal de respeto de la diversidad económica, cultural y social, pero precisando que no puede vivir sin que se reconozcan la unidad e integración de un territorio, por lo tanto de una nación, y tampoco sin una memoria colectiva y políticas públicas.

La concepción estatal de la nación debe ser sustituida por una concepción social y cultural. La nación ya no se define por la creación del espacio unificado de la ciudadanía por encima de la diversidad social y cultural sino, al contrario, por la búsqueda de la comunicación intercultural y la solidaridad social: una sociedad unida, que reduzca las distancias y elimine barreras, pero también culturalmente orientada hacia el diálogo. El conocimiento de los otros y la integración son complementarios, porque no hay reconocimiento de los otros en su mera diferencia y ni siquiera en su sola calidad de creación cultural original y de valor universal; ese reconocimiento sólo existe si me modifica a mí mismo, si hay transformación y ampliación de mi propia identidad, de mi propio esfuerzo para combinar identidad e instrumentalidad. La búsqueda de la mayor diversidad cultural posible implica sobre todo que se creen las condiciones materiales y morales de la formación y defensa de los Sujetos personales. La principal es la solidaridad, es decir, la disminución de las desigualdades sociales y la exclusión, sin la cual no hay verdadero reconocimiento de la diversidad cultural. Esta combinación supone que se reconozca la identidad de la

sociedad nacional, pues tanto la integración social como el reconocimiento de la diversidad cultural dan por sentado que estas orientaciones son las de las instituciones que ponen en movimiento el espíritu democrático.

Aquí hay que descartar explícitamente un malentendido. En varias situaciones, y en especial en Quebec, el tema del multiculturalismo se agita contra los partidarios de la independencia nacional. En lugar de separarnos y encerrarnos todos en una identidad limitada, dicen los defensores de aquél, consideremos nuestra diversidad como una riqueza: cultivémosla permaneciendo juntos, en este marco político que facilita intercambios y encuentros. Esta argumentación es débil cuando no tiene en cuenta las relaciones de dominación. Una minoría que ocupa una posición dominante no demanda separarse del conjunto político en que se encuentra tan bien situada. Los alauitas de Alepo no tratan de abandonar Siria, así como no fueron los maronitas los primeros en levantarse en el Líbano. La independencia es una meta lógica para quienes se sienten dominados y saben por experiencia, como los quebequeses francófonos, que para ascender en la sociedad es útil convertirse en anglófono, porque las grandes empresas lo son, el inmenso mercado de Estados Unidos prolonga directamente el Canadá angloparlante y el aislamiento de una minoría también oculta peligros. Cuando los medios oficiales franceses condenaron con desprecio la independencia de Eslovenia y Croacia porque abría el camino a la formación de una "Europa de tribus", cometieron un grave error. La autodeterminación, y por lo tanto la independencia, es un derecho político fundamental, y si no se la reconoce es imposible hablar en nombre de la democracia. A cambio, el llamamiento a la independencia sólo es legítimo si se asocia al reconocimiento de los derechos civiles, sociales y culturales de todos los ciudadanos. Los quebequeses decidirán si quieren o no ser independientes, pero Quebec es desde ya una sociedad multicultural en que los anglófonos tienen derechos y protecciones importantes, aun cuando los indios y los inuits tengan sólidas razones que alegar, como en toda América del Norte, en favor del reconocimiento de sus derechos. Nada permite identificar la voluntad de independencia nacional con la construcción de una sociedad social y culturalmente homogénea. Como lo recordé yo mismo, además de tantos otros, en la propia Francia, país unitario y centralizador por excelencia, la diversidad de las culturas locales se mantuvo durante mucho tiempo con tanta fuerza que Jacques Le Goff pudo decir que la Edad Media recién había terminado verdaderamente a fines del siglo XIX. Fue durante períodos muy breves, en primer lugar en el momento de la lucha anticlerical y antirreligiosa a fines del siglo pasado, luego desde el impacto de la globalización económica, que se impuso en Francia la ideología de una república homogeneizada y completamente identificada con su Estado y su administración. La realidad siempre fue muy diferente, incluso en el dominio de la enseñanza, como lo recordó Mona Ozouf. La importancia de Quebec y Cataluña muestra que una voluntad de independencia real puede combinarse con

un funcionamiento democrático, siempre que se manejen con prudencia las relaciones con el Estado cuya soberanía se procura limitar o suprimir.

La defensa del Estado nacional es tanto más fácil por el hecho de que fue en el marco nacional donde se creó el Estado-providencia y, más en general, donde funcionan las instituciones democráticas: Parlamento, contratos entre interlocutores sociales, prensa, debates intelectuales, movimientos sociales, etcétera. De modo que la crítica del estado nacional es preocupante cuando se pone al servicio del mundialismo que cree en la regulación de la economía por sí misma y no tiene en cuenta las demandas sociales y las voluntades políticas.

Pero esta referencia a la sociedad nacional puede interpretarse de maneras opuestas. Para la mayor parte, se trata de preservar los mecanismos de integración social y nacional que se crearon desde fines del siglo XIX y sobre todo desde la creación del Estado-providencia; pero para algunos, también hay que defender ciertas formas de intervención económica del Estado y las ventajas adquiridas con el paso de los años por determinadas categorías sociales, tanto en el sector privado como en el público. Ahora bien, este intervencionismo de Estado conservador tiene consecuencias tan negativas como el proteccionismo agrícola de las leyes Méline en Francia a fines del siglo XIX. A la inversa, el tema nacional puede llevar en su seno la voluntad de reconstruir el control social y político de la vida económica, en respuesta a las protestas de las categorías más amenazadas. Es en ese ánimo que el movimiento zapatista de México se declara nacionalista, para impedir que una política liberal destruya las posibilidades de supervivencia de las poblaciones rurales del sur del país y en particular de los indígenas de Chiapas. La apelación a movimientos sociales populares permite que la conciencia nacional una en su acción eficacia económica y lucha contra la desigualdad, en tanto que la protección económica de categorías bien organizadas por parte del Estado tiene efectos inversos, tan negativos social como económicamente.

Si se orienta hacia la lucha contra la exclusión, la conciencia de identidad nacional es necesaria para evitar la ruptura entre la globalización económica y la fragmentación cultural. Lo es a tal punto que, luego de dos siglos animados —sobre todo en Europa— por las luchas internas de la sociedad —luchas cívicas y luchas de clases libradas por movimientos sociales que oponían las clases dominantes a las dominadas—, descubrimos que nuestro problema social central es la *exclusión* y ya no la explotación. Lo cual significa decir que la unidad y la solidaridad nacionales vuelven a ser objetivos prioritarios. Pero la unidad de la sociedad no depende de la identificación de la nación con el Estado; no puede basarse más que sobre la defensa del derecho de cada uno de construir su proyecto de vida, es decir, un modo particular de combinación de la identidad y la instrumentalidad. Esta unidad, esta integración, están tan alejadas de los prográ mas comunitarios o la voluntad unitaria de los republicanos como del diferencialismo total de los liberales extremos. Puesto que se

apoyan no sobre la homogeneidad de la sociedad o la fuerza integradora de la ciudadanía, sino sobre el reconocimiento de la diversidad de los caminos y medios a través de los cuales los individuos se constituyen en Sujetos capaces de producir su sociedad y su historia por la combinación de su memoria cultural, su personalidad individual y sus proyectos técnicos y económicos. La unidad no puede ser impuesta ni por una tradición ni por la economía globalizada; no puede ser más que la de una democracia que procura combinar la mayor solidaridad posible con el respeto de los derechos cívicos, sociales y culturales de cada individuo.

VII. ¿DECADENCIA DE LA DEMOCRACIA?

COMO EN NUESTRO SIGLO la democracia fue destruida por regímenes autoritarios o totalitarios que se decían populares o revolucionarios, debemos definirla en primer lugar por las libertades públicas y personales que limitan la arbitrariedad del poder. Y no tenemos que aceptar en ningún caso que se llame democrático un gobierno autoritario, con el pretexto de que mejoró el nivel de educación o el estado sanitario de su pueblo, lo cual es un resultado socialmente positivo pero que no asegura en modo alguno que ese régimen sea capaz de responder a las demandas de la población y acepte dejarse controlar y evaluar en su accionar por representantes del pueblo libremente elegidos. Pero en este fin de siglo caemos en el error inverso, el que, al reducir la democracia a procedimientos institucionales, olvida la necesidad de movimientos que emprendan la tarea de limitación del poder. ¿Es imposible combinar la libertad negativa y la libertad positiva? Durante el siglo xviii y gran parte del XIX, la democracia británica preservó las libertades pero también estabilizó el poder de la oligarquía; la democracia francesa luchó más activamente por la igualdad, pero se inclinó más de una vez hacia el autoritarismo. ¿Es imposible concebir una democracia que proteja la libertad de opinión y elección, pero que combata también la desigualdad? Basta que desaparezca la libertad de las instituciones o el sistema ya no sea capaz de responder a la demanda social de igualdad o equidad para que la democracia entre en crisis.

En todos lados se celebran sus victorias, pero lo que ante observadores en mi opinión demasiado optimistas aparece como su triunfo no es con frecuencia otra cosa que el reemplazo de régimen intervencionistas por mercados políticos competitivos. La influencia del poder político sobre la vida social y económica retrocede y hasta desaparece, lo que en ocasiones es favorable pero la mayor parte de las veces desfavorable para la democracia. Favorable, cuando el Estado todopoderoso es reemplazado por actores económicos, sociales y culturales ampliamente autónomos y entre los cuales ninguno pretende un poder absoluto; desfavorable, cuando el debilitamiento del Estado entraña el sometimiento de toda la sociedad a los intereses de quienes tienen la mejor ubicación en los mercados.

El triunfo del liberalismo económico no debe confundirse con la victoria de la democracia. Hay que alegrarse, sin duda, de la caída de los estados autoritarios, Incluso se pueden preferir la marginación y las desigualdades, que au-

mentan casi sin excepción en los países poscomunistas, a la represión masiva puesta en ejecución por los antiguos regímenes autoritarios, pero considerar democrática la difusión de la economía de mercado es jugar con las palabras.

LA SÍNTEISIS REPUBLICANA

Lo que en principio definió la democracia fue el poder del pueblo. En el mundo moderno, la idea democrática descansó sobre la afirmación verdaderamente revolucionaria de la soberanía popular, por lo tanto de un orden político libremente creado, basado en principios universales y capaz de imponer límites y reglas a un orden social dominado por la desigualdad, la arbitrariedad y los privilegios. La idea democrática, en su origen, reivindicó para todos los ciudadanos una igualdad y una libertad que la sociedad les negaba. Hannah Arendt retomó con fuerza esta concepción y la historia política de Francia, de Jean-Jacques Rousseau a François Mitterrand, pasando por los jacobinos de 1793, los demócratas de 1848 y los comuneros, fue la principal ilustración de ese triunfo de la acción política sobre la sociedad civil, del jacobinismo sobre el liberalismo. Estados Unidos fue el otro gran ejemplo de creencia absoluta en la voluntad democrática expresada en una constitución apoyada en principios morales, cuyo papel fundador destacó Tocqueville.

El principio central de la soberanía popular asoció el papel creador del contrato social a una visión a la vez individualista y universalista del ser humano, que destruyó tanto los cuerpos intermedios como los poderes establecidos y las monarquías de derecho divino. Pero el poder popular, así colocado en el centro del sistema político, no asegura por sí mismo la protección de las libertades públicas. Funda antes bien la soberanía nacional, la influencia de la ciudad o el rey sobre la vida pública o privada. Esta concepción de la política se inscribe en el gran movimiento de reemplazo de la autoridad religiosa por la autoridad política, de secularización de los fundamentos absolutos del poder. La idea misma de ciudadanía implica que los deberes del individuo para con el Estado son sagrados y se imponen al interés individual. Ese reemplazo de Dios por el Príncipe es el momento central de la modernización política, pero no funda la democracia como conjunto de las garantías institucionales de las libertades individuales y colectivas.

El mismo principio fundador de la igualdad fue más religioso que político. Al destruir todos los particularismos, no liberó sólo al ciudadano convertido en soberano luego de la muerte del rey; lo sometió también a una voluntad general de la que el Estado fue la encarnación única. Los llamamientos extremos a la igualdad fueron lanzados por regímenes totalitarios, desde el Terror hasta

la Revolución Cultural maoísta. La concepción francesa de la revolución democrática estuvo dominada por la muerte del rey más que por el Juramento del Jeu de Paume, y protegió mal a la democracia contra el retorno de las monarquías, fundadas esta vez en el nombre del pueblo considerado como sagrado. Así como Marcel Gauchet vio en el cristianismo la religión de la salida de la religión, se puede ver en la democracia directa, revolucionaria, el último avatar de las sociedades religiosas fundadas en el sometimiento de todos a un principio superior, y por consiguiente una de las formas más peligrosas de represión de la vida social.

La democracia no existe verdaderamente más que cuando estalla la unidad ideológica del pueblo, reemplazada por la pluralidad de intereses, opiniones y culturas; lo que corresponde más a la historia de Gran Bretaña que a la de Francia o Estados Unidos.

De hecho, la historia de la democracia es la de la lucha entre la idea de democracia directa y la de democracia representativa. La primera parece más popular y la segunda más política; pero lo cierto es lo inverso. Puesto que la definición de la democracia como poder del pueblo subordina la diversidad de la sociedad a la unidad del poder político, de la que la idea de pueblo no es más que la torpe transcripción en términos sociales, mientras que el tema de la representación implica el de la prioridad y la autonomía de los actores sociales con respecto a los agentes políticos más o menos directamente sometidos a sus decisiones. La idea de poder popular o democracia directa tomó el relevo de la idea monárquica y alimentó la mayor parte de las ideologías autoritarias. No es cierto, a la inversa, que la democracia representativa abandone a los partidos políticos una autonomía que éstos habrían transformado las más de las veces en independencia y hasta dominación. Al contrario, donde existe pueden formarse movimientos sociales a los cuales los partidos políticos se subordinan, mientras que el poder popular suscita manifestaciones de adhesión o rechazo de un poder político que se mantiene por encima de intereses sociales siempre considerados como particulares y transitorios.

La idea de democracia directa, expresión de la voluntad general de la conciencia colectiva o el bien común, no es en modo alguno radical, en tanto que se supone moderada la de democracia representativa. Más bien traduce, en los países donde la vida política es libre, una crisis de la representación política; crisis tan difundida y aguda en este fin de siglo que los llamados a la democracia directa se dejan oír en casi todas partes a través de los discursos populistas, las campañas nacionalistas y exhortaciones cada vez más extremas a la preferencia nacional, la homogeneidad cultural y el rechazo de las minorías. Y allí donde no hay libertades políticas, los llamamientos revolucionarios a la democracia directa se reducen a la estrategia de minorías muy activas que quieren tomar el poder. Al contrario, la formación de movimientos sociales está ligada

a la solidez de las libertades públicas y por lo tanto a la democracia representativa, que reconoce el pluralismo de las opiniones y los intereses.

Nuestra historia política estuvo dominada, de hecho, por la ventaja que la democracia representativa obtuvo poco a poco, y a través de numerosas crisis, sobre la democracia directa y popular. Desde la Revolución Francesa, la idea de pueblo, heredero del Estado monárquico, se opuso a la de los derechos del hombre, que pronto se transformó en defensa del pluralismo político, los derechos sociales y las minorías culturales.

La idea republicana, ligada a la conciencia nacional, descansó sobre la asociación de dos ternas, complementarios y opuestos a la vez: el del imperio de la ley y el de las libertades públicas. No hay democracia sin integración del territorio y de la población por las mismas leyes y la misma administración que aplica reglas generales e impersonales, ignorantes de las relaciones de parentesco, clientela o interés; no hay democracia, tampoco, sin reconocimiento por parte de la ley de derechos individuales y colectivos, y sobre todo de la libertad de expresión, el derecho de propiedad y —objetivo principal de las primeras democracias— el de pagar únicamente los impuestos votados por los representantes del pueblo reunidos en parlamento.

El imperio de la ley y el Estado de derecho fueron creados la mayoría de las veces por monarquías absolutas, y los despotismos ilustrados apelaron a la razón y la burocracia como instrumentos de construcción de su poder, al mismo tiempo que combatían las ideas democráticas. A la inversa, las libertades se asociaron más al desarrollo del comercio que a la formación de los estados modernos. Quienes aún hoy identifican democracia con república e incluso depositan más confianza en la segunda que en la primera, olvidan voluntariamente que hubo repúblicas autoritarias u oligárquicas y que el civismo republicano fue una forma de nacionalismo, una fuerza de integración nacional más que un medio de asegurar el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo. El espíritu democrático se asienta a la vez sobre la participación de todos en la formación de las leyes y las reglas de vida comunes y sobre la protección de la vida privada; es una mezcla de civismo e individualismo. Los defensores actuales del modelo republicano lo reducen a sus principios universalistas y la igualdad de los derechos; omiten mencionar que su fuerza principal proviene de la legitimación que aportó al Estado nacional, tanto a Napoleón como a los convencionales, a los partidarios de Luis Bonaparte más duraderamente que a los de Louis Blanc y a los gaullistas más que a los militantes de las luchas anticoloniales.

Las democracias más antiguas, tanto las de los Países Bajos y Gran Bretaña como las de Estados Unidos y Francia, asociaron constantemente civismo e individualismo, república y laicismo. Si desde hace algunos años se asiste en Francia a un resurgimiento tan vigoroso de la idea republicana —cuya fuerza un dignatario de la francmasonería llegó a oponer a la confusión de la idea demo-

crática—, es en parte porque esta idea aparece como la única capaz de mantener la supremacía de un orden político libremente elegido sobre unas fuerzas económicas o religiosas, tan ajenas unas como las otras a las libertades de opinión, expresión y organización.

Y sin embargo el aprecio que merece la idea republicana y la confianza depositada en la acción política para combatir las desigualdades y las injusticias sociales no pueden impedir comprobar su declinación, y más precisamente la de la supremacía reconocida al orden político sobre la organización social.

La historia de la democracia en el siglo xix estuvo dominada por la búsqueda de una democracia social (y no sólo política) y, más aún, por el vuelco, descrito en el capítulo anterior, de la idea de nación. Transformaciones que procuraron renovar la idea democrática, que a veces también la amenazaron y que condujeron a la situación actual, en que el debilitamiento de la concepción política de la democracia es más visible que la aparición de otras formas de ésta. Se puede retener simbólicamente 1848 como fecha bisagra, al menos en Europa: se inicia entonces la declinación de la concepción republicana de la democracia.

La clase obrera siguió reivindicando libertad y justicia, principios universales, pero también exigió medidas susceptibles de asegurar la protección de categorías particulares y el derecho de negociar directamente con los empleadores. Se vio entonces cómo se unían la idea de derechos universales y la de intereses particulares, y por lo tanto el orden político y el orden social. De la misma manera, más tardíamente, las mujeres lucharon por la igualdad de derechos pero también por la defensa de sus intereses y su personalidad, reconocidos como diferentes de los de los hombres, al mismo tiempo que constantemente sometidos a ellos. Hasta el final del siglo XIX, es decir, hasta la Primera Guerra Mundial, universalismo y particularismo se mezclan, a veces se combaten, en otros momentos se refuerzan. La lucha entre el fortalecimiento de la democracia social y la defensa de la identidad común sigue indecisa. Los conflictos entre clases y naciones dan entonces a la idea democrática una fuerza de movilización extraordinaria, pero también preparan la construcción, ruinosa para la democracia, de sociedades homogéneas, definidas por el poder del proletariado o el de una ilación.

En nuestra concepción de la democracia combinamos las exigencias complementarias de la libertad y la igualdad, la idea de soberanía popular, que llamamos más gustosos ciudadanía, con la idea de derechos del hombre que inspiró las revoluciones norteamericana y francesa y limita el poder del Estado en nombre de un principio superior a toda realidad social. Esta idea acordó una importancia cada vez más grande al pluralismo, a punto tal que para nosotros el respeto de las minorías cobró tanta significación como el gobierno de la mayoría. La combinación de estos tres temas: la ciudadanía, la limitación del poder por el respeto de los derechos humanos fundamentales, la representación

pluralista de los intereses y las opiniones, alcanzó su mejor expresión en la divisa que fue, en Francia, la de la República y luego del Imperio de 1793 a 1814, de la Segunda República de 1848 a 1851, y de la Tercera República a partir de 1875: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Puesto que la libertad sólo tiene sentido porque se reconoce la pluralidad de intereses, mientras que la igualdad es un principio que se sitúa mucho más allá de las realidades sociales, siempre marcadas por la desigualdad, y la fraternidad, a la que llamamos mejor solidaridad, es la expresión concreta de la ciudadanía.

Esta complementariedad de la ciudadanía (principio de unidad) y la representación (principio de diversidad), de la apelación a un principio metapolítico y la toma en consideración de las situaciones y relaciones sociales reales, fue buscada por la idea republicana, que trató de reconciliar al individuo, las clases y todas las categorías sociales en la sociedad política, al fundar ésta sobre la razón, principio universal presente en todos los individuos y principio de combinación de los intereses, y sobre el laicismo, concebido como el rechazo hacia la vida privada de las creencias y tradiciones que son ajenas a la vez a la razón y a la integración de la sociedad. La síntesis republicana fue más que una ideología; inspiró instituciones y prácticas políticas.

Su crisis es un aspecto central de la crisis más general del Estado-nación. Ya había sido amenazada o destruida por las dictaduras nacionalistas o los regímenes que se autodenominaban dictaduras del proletariado. Lo es hoy, de manera inversa, por la disociación creciente de una economía globalizada y unas identidades culturales que se encierran defensivamente en sí mismas o son movilizadas por poderes autoritarios. La economía parece cada vez más subordinada al mundo financiero; individuos y naciones no pueden ya controlar los flujos de dinero, mercancías e informaciones en los que se empapan y que influyen cada vez más masivamente en su comportamiento. Se repliegan entonces sobre sí mismos, los primeros a veces en su vida privada, familiar y sexual y a veces en una vida asociativa ligada a los ocios o a elecciones morales y humanitarias, las segundas en una herencia cultural que sienten amenazada o en el sometimiento a un poder hegemónico.

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

Entre la unificación económica del mundo y su fragmentación cultural, el espacio que era el de la vida social (y sobre todo política) se hunde, y los dirigentes o los partidos políticos pierden tan brutalmente su función representativa que se sumergen o son acusados de sumergirse en la corrupción o el cinismo. Los partidos no son ya otra cosa que empresas políticas puestas al servicio de

un candidato más que de un programa o de los intereses sociales de sus mandantes. No hay duda de que ni Italia, ni Francia, ni Japón están hoy sometidos a regímenes autoritarios; en ellos se respeta la libertad de opinión y voto. Los ciudadanos de esos países hacen elecciones que son significativas para ellos, e incluso puede pensarse que se hacen o se harán intentos serios de reconstruir una política democrática. Pero sus electores no tienen la sensación de gozar de una ciudadanía plena; no tienen confianza en sus dirigentes políticos; se sienten mal o no representados. En muchos países, la democracia se limita a la ausencia de poder absoluto y al triunfo de la economía de mercado. Ahora bien, si no hay democracia sin economía de mercado, a menudo ésta se asocia a regímenes no democráticos.

Sobre las ruinas de la síntesis republicana se afirman tres posiciones. La primera es un neorrepblicanismo que apela a los principios que triunfaron a fines del siglo xix y les da un sentido cada vez más defensivo y conservador. Así, la invocación de la razón se convierte en un medio de excluir o marginar las categorías sociales (en especial los inmigrantes) provenientes de una cultura no laicizada. La innovación de la república equivale entonces a una manifestación de desconfianza con respecto a las influencias extranjeras. Lo característico de ese republicanismo es recusar toda apelación a las categorías dominadas contra sus amos económicos y políticos, como siempre lo había hecho el pensamiento democrático. Francia no es de ningún modo el único país donde se manifiesta este pensamiento, pero reivindica la idea republicana con una fuerza particular que evoca la del neojacobinismo triunfante del siglo xix.

Una segunda posición, la menos elaborada pero la más corriente, consiste en reducir la democracia al pluralismo político. El espíritu *whig*, que era el de Guizot y Burke, recuperó muchos partidarios. No corresponde al pueblo elegir una política; éste debe contentarse con escoger entre varios proyectos elaborados por una elite social e intelectual que reparte sus competencias en varios equipos de gobierno. Lo fundamental es que se mantenga la poliarquía electiva en que Robert Dahl vio lo esencial de la democracia. Pluralismo político que poco molesta a los intereses dominantes en una época en que el poder económico se somete cada vez menos al político. Lo que contribuyó al ascenso del poder de los jueces, que aparecen desde este momento como la única barrera al mercantilismo y la corrupción nacidos de la colusión de los dirigentes políticos y económicos. Entre otros países, Italia, Francia y España fueron testigos del desarrollo de ese poder de los jueces al mismo tiempo que el rechazo, por parte de la opinión, de la "clase política".

La tercera posición no puede sino ser marginal en los países industrializados de desarrollo endógeno, pero triunfa en muchas sociedades dependientes; es la exhortación a la integración comunitaria moral y religiosa. Carlo Mongardini destacó hace poco el papel de regulación que puede volver a cumplir la religión en las sociedades en que la política está en crisis. Esta idea se expresa y aplica

más a menudo en Estados Unidos (donde la *moral majority* llevó a Reagan al poder) que en Europa o América Latina, pero recibió el apoyo del papa Juan Pablo II, que asocia la defensa de la democracia en el mundo a una cruzada por los valores cristianos sobre los cuales debe basarse la sociedad, y a la afirmación de que la verdad está por encima de la libertad.

La yuxtaposición de estas tres corrientes ocupa una gran parte del horizonte político en los países cuyos estados no procuran movilizar masivamente los recursos culturales en torno de una ideología o una religión. Y su fuerza contrasta con el debilitamiento prolongado de las corrientes que apelaban a la democracia social. Mientras que los partidos socialistas con frecuencia se debilitaron hasta desaparecer, como en Italia, y el sindicalismo perdió una gran parte de sus fuerzas en Estados Unidos, España, Gran Bretaña y sobre todo Francia, el espíritu democrático se compromete más en la lucha contra la exclusión que al servicio de categorías definidas por la dominación social que sufren.

Las grandes campañas de opinión ya no recurren a la idea democrática. Esto es cierto tanto de los movimientos de defensa identitaria como de la ecología política, que muchas veces se vincula con corrientes democráticas pero también lleva en su seno tendencias cuyo antihumanismo puede favorecer la emergencia de políticas antidemocráticas. ¿Cómo no concluir en el debilitamiento de la idea democrática, que ya no moviliza esperanzas o reivindicaciones, se reduce a la defensa de garantías institucionales y cuenta más con la influencia de los consumidores que con la voluntad de los ciudadanos?

La democracia no podría reducirse a la organización de elecciones libres. Se mide por la capacidad del sistema político de elaborar y legitimar las demandas sociales al someterlas directa o indirectamente al voto popular, lo que supone que sepa combinar la diversidad de los intereses materiales y morales con la unidad de la sociedad. Combinación que obliga a trazar fronteras constantemente cambiantes entre los deberes legales y las libertades personales o colectivas.

Esta definición de la democracia como capacidad de aportar respuestas institucionales a las demandas sociales nos obliga a reconocer que está viviendo un período de retroceso. Puesto que las conductas económicas se desinstitucionalizan y se someten cada vez más al mercado o los estados mayores de las grandes empresas y no a las decisiones políticas y las leyes, mientras que las conductas culturales, por su parte, experimentan una evolución semejante y la ley interviene cada vez menos en el dominio de las costumbres. La opinión pública tomó conciencia de este aislamiento del sistema político; considera a los partidos como empresas políticas que producen representantes electos como las empresas de comunicación producen campañas publicitarias, y se ha hecho habitual que una de estas empresas se convierta en consejero comunicacional, es decir, en consejero político de hecho, de un candidato o un dirigente partidario.

Muchos objetarán que este cuadro corresponde sobre todo a la parte del mundo más comprometida en la economía mundializada, y en particular a los estados naciones más antiguos: Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos. Y como en Gran Bretaña las instituciones siempre fueron más fuertes que los movimientos democráticos y en Estados Unidos, al contrario, existe una vigorosa confianza en una sociedad abierta, es en Francia donde la crisis del modelo republicano se siente con mayor intensidad.

Sin embargo, en el resto del mundo la situación de la democracia también es débil o está aún mucho más amenazada. La modernización económica y el desarrollo del mercado debilitaron las intervenciones del Estado y la movilización social, y si bien en América Latina desaparecieron la mayor parte de las dictaduras, la desigualdad social progresa, mientras que muchos países de Asia o del mundo árabe musulmán se ven arrastrados hacia un nacionalismo cultural apasionado por la homogeneidad y, en ciertos casos, hasta llevados al rechazo de las minorías e incluso la purificación étnica o religiosa.

La oposición de los países de modelo europeo (entre los cuales algunos nuevos países industriales) y de las regiones periféricas traduce la de la globalización cultural que domina en los países centrales y el repliegue hacia la identidad cultural que es preponderante en los otros. Reencontramos así a escala mundial el desgarramiento del modelo republicano que es tan manifiesto en las naciones europeas y en especial en Francia.

LA LIBERTAD DEL SUJETO

Esta comprobación negativa nos obliga aquí a dar a nuestra reflexión un cariz normativo: ¿cómo construir la democracia luego del fracaso de la síntesis republicana? Ésta suponía que el lugar social de la democracia debía ser una colectividad política y territorial. ¿Cómo puede hablarse todavía de democracia cuando la ciudad fue reemplazada por el mercado global, las autopistas del consumo y la comunicación que atraviesan las fronteras? ¿Y cómo puede imponerse a poblaciones movilizadas política y militarmente en defensa de su identidad colectiva?

Cuando la cultura y la economía, el universo del sentido y el de los signos, se separan uno del otro, cuando el poder político ya no domina ni la economía internacionalizada ni las culturas definidas como herencias y no como la interpretación de nuevas prácticas, ¿se puede hablar de democracia? ¿No hay que contentarse con preferir una regulación económica, liberal e impersonal de la vida social a una regulación autoritaria al servicio del pasado o de un poder totalitario que se dice representante de ese pasado?

En primer lugar, en efecto, hay que renunciar a todo principio de unidad a la vez político y cultural, nacional y social. El modelo republicano fue un avatar del modelo religioso. Esto es manifiesto y se afirma con claridad en Estados Unidos, donde la separación de la Iglesia y el Estado no impidió que la sociedad se asentara sobre ideas morales y religiosas. Es igualmente cierto en Francia, donde la república no habría sido tan apasionadamente laica si no hubiera querido reemplazar el culto religioso por un culto cívico, la fe cristiana por la fe en el progreso. Por doquier se comprueba, al contrario, la separación creciente de la economía y las culturas.

La tarea principal de los estados actuales es cada vez más la defensa de las empresas y la moneda nacional en los mercados internacionales, mientras que el mundo del consumo se fragmenta en géneros de vida diversificados, subculturas. Pero aceptar esta separación conduce también a buscar nuevas mediaciones entre la economía y las culturas, y por ende a recrear o fortalecer el sistema político. Lo que sólo es posible si éste se separa cada vez más de lo que hay que llamar el Estado, si renunciamos a dar a esta palabra el sentido mucho más amplio que tiene en francés, en que designa el conjunto de las instituciones políticas, los poderes y la nación misma a la que supuestamente representa. El mundo a la vez globalizado y fragmentado en que vivimos la democracia está amenazado por un lado por la reducción de las sociedades a mercados y por el otro por las diversas formas de política totalitaria que hemos conocido, desde los fascismos y el leninismo maoísta hasta los regímenes neocomunitarios, ya sean nacionalistas o teocráticos. Sólo puede evitarse este escollo si se separan sociedad civil, sociedad política y Estado. Éste se asocia cada vez más al sistema económico; la sociedad civil se define hoy en términos culturales y ya no económicos como en el siglo XVIII; la función de la sociedad política es ante todo limitar el poder del mercado, lo mismo que el de los dirigentes comunitarios. Papel que no sólo tiene un aspecto negativo; también consiste en permitir la comunicación entre los actores culturales mediante una educación orientada hacia el reconocimiento del otro y una política de solidaridad que disminuya las distancias entre las categorías sociales y combata la discriminación y la segregación. Sociedad de solidaridad que dispone de medios considerables, sobre todo en Europa occidental, donde alrededor de la mitad del producto nacional no es manejado por el mercado sino a través de canales políticos y administrativos.

El sistema político que se forma ante nuestros ojos se aleja del Estado y se apoya más directamente en la opinión pública. Cosa que explica los temores que muchos experimentan con respecto a los medios de comunicación, temores que hoy se dirigen contra la televisión, como hace un siglo contra la prensa. Los medios, en efecto, están bajo la constante amenaza de ser dominados por los mercaderes o los dictadores; pero también son el lugar en que se expresan con mayor libertad las demandas culturales, las restricciones económicas,

los problemas de la integración social y los de la seguridad pública. Es el fortalecimiento de las asociaciones y movimientos culturales, y el apoyo que pueden darles los medios, lo que mejor permite la penetración de las demandas sociales en el campo político, y por lo tanto la reconstrucción de la democracia. De la democracia política a la social y luego a la cultural, la acción democrática desciende de la cima hacia la base, se descentraliza y al mismo tiempo reduce la distancia entre los actores sociales y los agentes políticos. Frente a la concentración excesiva de la acción política en unos partidos convertidos en centros de gestión de una clientela y de conquista de cargos electivos, no hay que temer a los medios más que cuando se someten a un poder político autoritario o están ligados a una coalición dominante de intereses económicos.

El agotamiento de la síntesis republicana significa que la democracia ya no puede definirse sólo como una forma de estado, y que se ha hecho imposible confundir al Estado y el sistema político. Éste es un mecanismo de representación de los intereses y de paso de la pluralidad de los actores sociales a la unidad de la ley. La síntesis republicana se efectuaba en el plano del Estado, pero hoy la acción democrática tiende a volverse menos hacia éste que hacia los mismos actores sociales. Una democratización de arriba hacia abajo (*top down*) es sustituida por una de abajo hacia arriba (*bottom up*), que los estadounidenses llaman *grassroots democracy*.

Pero no se trata únicamente de una ruptura con el jacobinismo y el centralismo democrático, del que es conocido el sentido que le dieron los partidos comunistas; más profundamente, es cuestión de reemplazarlos, como principios de integración de la sociedad, por la libertad del Sujeto. Puesto que en la actualidad se trata de combinar la participación de cada uno en el mundo de los intercambios y las técnicas con la defensa de su identidad cultural. Esta síntesis sólo puede garantizarse si se atribuye un valor central a la capacidad y la voluntad de cada actor, individual y colectivo, de construir una acción personal cuya forma más elevada es una historia de vida, es decir, la capacidad de transformar determinadas situaciones en elementos de un proyecto personal.

La democracia se desplaza hacia abajo: de la relación entre el Estado y el sistema político, hacia la relación del sistema político y los actores sociales. Había creado la ciudadanía por encima de una sociedad civil fragmentada y jerarquizada; hoy, defiende la diversidad de los actores, las culturas, las asociaciones, las minorías y, de manera más central, la libertad que, en una sociedad diversa y cambiante, se apoya en el reconocimiento del otro como Sujeto. El universalismo de los derechos del hombre los colocaba por encima de todos los intereses y todos los poderes, incluso los que hablaban en nombre del mayor número de personas. Pero cuanto más se definieron los estados como los defensores de una mayoría, una clase o una nación, más desbordada se vio esta concepción universalista e individualista por las movilizaciones de masas. Esto es lo que, después de un siglo dominado por los regímenes autoritarios o totalita-

nos y por las sedicentes democracias populares, revolucionarias o nacionales, nos impone dar una expresión diferente a la idea de los derechos humanos, que deben convenirse en el derecho a la individuación concreta y va no únicamente el de pertenecer a una Humanidad abstracta.

Verdaderamente es en este punto donde se oponen la libertad de los antiguos y la de los modernos, para retomar la idea cara a Benjamin Constant. Mientras la democracia busca su fundamento, sea en el interés de la ciudad, sea en el movimiento de la historia, domina la libertad de los antiguos que se asocia a una moral del deber y una política del progreso. Cuando los dioses de la Ciudad o la Historia envejecen o mueren, la libertad se hace interior y, por consiguiente, la idea democrática, que ya no puede apelar contra los poderes a un principio superior a ellos, la Ciudad, la Razón o la Historia, debe recurrir a la resistencia del sujeto personal, a su deseo de ser actor, autor de su propia existencia contra una lógica cívica o histórica que se le presenta cada vez más como destructora de su libertad y más aún de su identidad. A partir de ese momento, la idea democrática se vuelve contra todas las filosofías de la historia.

Esta inversión de perspectiva se produjo en el corazón de la sociedad industrial, a través del deslizamiento de los derechos del hombre y el ciudadano hacia los de los trabajadores. Desde el punto de vista de la democracia, la inversión no siempre tuvo éxito y a veces llevó a la idea antidemocrática de la dictadura del proletariado, pero sí lo tuvo en la *industria! democracy* a la inglesa, defendida por los fabianos y analizada sociológicamente por T. H. Marshall. Ese modelo de relaciones industriales adaptó las categorías de la democracia política a unas situaciones sociales concretas. En sus negociaciones y conflictos, los asalariados no defienden sólo determinados intereses sino igualmente su derecho de negociar las condiciones laborales, de empleo y de remuneración. En un espíritu análogo discutimos hoy en día los derechos culturales de las minorías y, lo que es aún más importante, los de las mujeres.

Lo cual rompe con la noción revolucionaria de democracia que definía a los actores sociales como agentes del progreso o, al contrario, de la regresión histórica. Para los revolucionarios, había que superar las contradicciones existentes entre el progreso de las fuerzas productivas y la organización social dominada, sea por tradiciones y privilegios, sea por una búsqueda de la ganancia apartada de toda función de utilidad colectiva. Los conflictos no enfrentaban únicamente a unos actores y las orientaciones e intereses contrarios, sino el sentido de la Historia y la defensa de intereses privados. La acción democrática parecía tanto más necesaria por el hecho de que los trabajadores, la nación o cualquier otra figura del pueblo estaban más completamente dominados, explotados o alienados. Idea que conducía a una acción política voluntarista y hasta autoritaria, y que dejaba pocas posibilidades de expansión a la democracia.

EL FIN DE LA GRAN POLÍTICA

Esta extensión de la democracia política a la democracia social, el reemplazo, en el centro de la vida política, del ciudadano por el trabajador, y por lo tanto del principio de la soberanía popular por el de la justicia social, no fue más que una etapa en una transformación de la que hoy advertimos que afecta nuestra concepción misma de la política y la democracia. Si este libro se abrió con el tema *de* la desmodernización, es decir de la crisis de las instituciones políticas que establecían mediaciones entre el universo exterior, el de la naturaleza y la técnica, y el universo interior, que es el de la conciencia moral y el deseo, es porque el ascenso del Sujeto no puede separarse de la caída del orden político y ni siquiera de lo que se denominó la sociedad. La democracia fue definida -y a menudo todavía lo es- como la buena sociedad, la que hace de sus miembros ciudadanos y los protege contra la arbitrariedad del poder y los intereses de los poderosos, Lo que suponía que los miembros de la sociedad tenían lo que John Rawls llama una preferencia de primer orden por una sociedad justa, por lo tanto que actuaban como ciudadanos aún más que como portadores de intereses o creencias particulares. La sociedad podía considerarse entonces como una colectividad política; representación que fue preponderante en Francia, mientras que Inglaterra se interesó tempranamente tanto en el actor económico como en el ciudadano. La cultura política de Estados Unidos estuvo más cerca de la de Francia que de la de Inglaterra, como recientemente lo recordó Judith Shklar.

Es esta concepción política de la sociedad la que se ha desvanecido. Las sociedades de la alta modernidad se erigieron en estados de derecho. Pero hoy, la economía se internacionaliza y permanentemente la conmocionan las innovaciones técnicas y las intervenciones políticas, administrativas y jurídicas. La tarea principal de los gobiernos, además, ya no es establecer un orden sino favorecer el cambio.

Frente a esas presiones externas e internas, esperamos de la democracia que proteja la libertad del Sujeto contra la lógica verdaderamente inhumana de la vida económica, los intercambios y la competencia, lo que no podría confundirse con la protección de algunas ventajas corporativas. Ya no creemos que la revolución abra las puertas de la libertad; al contrario, atribuimos una importancia creciente a la idea de reconocimiento del otro que Charles Taylor ilustró con tanta claridad. Como lo dijo SOS Racismo, que fue en Francia un movimiento antirracista de masas: "No toques a mi rompa". Lo que es nuestra de la misma concepción de la política que el grito de las feministas: un hijo, si

quiero y cuando quiera. No se trata aquí de crear una comunidad de ciudadanos sino de defender la libertad personal, la diferencia cultural y la solidaridad, al margen de un Estado cada vez más dominado por su papel de jefe de empresa, a veces con él, a veces contra él.

Ni siquiera creamos ya que, después de un cuarto de siglo de globalización de la economía, seremos capaces de reconstruir socialdemocracias nacionales. Pierre Rosanvallon y Claus Offe, en la huella de los filósofos de Francfort, se contaron entre los primeros en apartarnos de la nostalgia del *Welfare State*, lo que no significa, naturalmente, que tengamos que renunciar a nuestro sistema de protección social sino únicamente que es preciso separarlo del conjunto de la economía administrada al cual fue incorporado.

La figura de los grandes hombres políticos dominó las sociedades de la alta modernidad, como el perfil de los grandes presidentes estadounidenses tallados en la roca. Las sociedades industriales dieron menos importancia a los dirigentes políticos, salvo cuando éstos cumplían la función de jefes de guerra. En la actualidad la política está secularizada. Ya no esperamos que nuestros dirigentes tengan carisma; incluso desconfiamos de quienes encarnan la capacidad de gestión política y la eminencia social o cultural, sin aceptar no obstante la separación total del orden social y el orden político que introducen los partidos reducidos a coaliciones electorales. El mundo latino, europeo y latinoamericano, vive con dificultades, en este fin de siglo, la desaparición de los grandes hombres políticos —lo que no quiere decir que tal o cual de sus dirigentes no realicen una acción notable—, que es ante todo el fin de las pasiones políticas y suscita un rechazo creciente de las epopeyas políticas, la violencia calificada de liberadora y la elocuencia que apela al juicio de la Historia. El Estado, el sistema político, la sociedad civil, son esferas separadas que se interpenetran pero no son ya los componentes de una misma construcción societal.

Si el espíritu democrático es aún más indispensable hoy que ayer, es porque la defensa del Sujeto sólo es eficaz si está protegida por un sistema político cada vez más independiente del Estado gestor y más animado por los movimientos sociales, las asociaciones, la opinión pública, vale decir, las fuerzas de la sociedad civil. Ésta demanda en primer lugar la tolerancia, la no intervención del Estado en el ámbito moral, 10 que no significa que se contente con una actitud puramente defensiva, puesto que eso conduce a la indignación y la protesta contra las pretensiones de homogeneidad social o pureza étnica y cultural que engendran inevitablemente la represión de las minorías y de todos aquellos a los que se denomina apresuradamente desviados, enfermos o traidores. El espíritu democrático es más libertario que socialista; ya no cree en la alianza necesaria de la razón, la historia y el pueblo; cree, al contrario, en la disociación del sistema y los actores, del poder y la libertad. Nuestra democracia ya no sueña con la sociedad ideal; demanda, muy simplemente, una socie-

dad en que se pueda vivir. Su fuerza no proviene más de una voluntad propiamente política sino de la resistencia que oponen los actores sociales a la lógica del poder, el dinero y la globalización. Y esta misma resistencia política supone ante todo la fuerza y la independencia de los movimientos sociales, históricos y culturales.

EL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO

Si lo que mejor define la oposición entre la derecha y la izquierda es la relación con la igualdad, lo que anima el espíritu democrático es la idea de libertad. Cada vez que nuestra vida personal y colectiva nos parece dominada por la necesidad, ya asuma ésta la forma de cosas o de la naturaleza humana, la situación económica internacional o la esencia de la cultura nacional, una ley revelada o la razón, la democracia está en peligro. Al contrario, cada vez que una colectividad afirma su derecho a la autodeterminación y su capacidad de hacerse cargo de sus propios asuntos, lo que supone la existencia de elecciones posibles, la democracia está presente y se fortalece.

No se trata aquí únicamente de respetar y proteger la libertad negativa: la democracia necesita una voluntad activa de liberación y confianza en la capacidad colectiva de acción. Puesto que no se puede separar libertad y responsabilidad. No hay democracia si los dirigentes no rinden cuentas al pueblo y si no se someten a la vez a la decisión de los electores y el juicio de la ley; pero, sobre todo, no hay espíritu democrático más que cuando da un paso atrás la conciencia de una necesidad a la cual habría que someterse y se afirma el espíritu de responsabilidad. La lucha republicana por la libertad política, los combates por los derechos sociales, el reconocimiento de los derechos culturales de cada uno, la conciencia de nuestras responsabilidades con respecto al pasado y el futuro, a nuestro medio ambiente y nuestra propia integridad física y psicológica, son otras tantas figuras de la democracia. Por eso ésta es la política del Sujeto, un Sujeto siempre comprometido en acciones colectivas de liberación.

Jürgen Habermas define la democracia como el proceso discursivo y argumentativo de formación de una voluntad común. Por eso quiere colocar las instituciones y el derecho bajo la vigilancia de los ciudadanos, todos los cuales deben disponer de igualdad de acceso a ese proceso y capacidad de participación en las decisiones que reciban una aceptación general. Se trata de una concepción más amplia y dinámica que la de Norberto Bobbio, más institucional, y no del todo opuesta a la de John Rawls, como lo señala justificadamente Alain Renaut. Empero, ¿puede decirse con Habermas que los

derechos individuales y las instituciones democráticas tienen que considerarse como cooriginarios e incluso que las segundas, a través de las cuales se realiza el proceso democrático, son más importantes que el reconocimiento de los primeros? Sí, si los derechos individuales se conciben como anteriores al proceso político, como propiamente naturales, en tanto que la defensa del Sujeto no se efectúa sino en situaciones sociales y políticas concretas, y contra el poder económico o comunitario. En particular, ya no creemos que pueda llamarse derecho individual fundamental la defensa de la propiedad, porque ésta entraña con frecuencia una dimensión de dominación. No, y esta respuesta es más central que la precedente, porque no se puede identificar la democracia con el proceso discursivo y argumentativo mediante el cual Habermas la definió. Ante todo, porque ese proceso nunca es dominante; la mayor parte de las veces, corre el riesgo de no constituir más que un medio, un entorno, que no logra penetrar la lógica interna de los sistemas de dominación y de reproducción de esta dominación, como lo subraya Luhmann.

Como el Sujeto nunca es triunfante, la democracia es siempre un esfuerzo, una discusión, una voluntad de reforma que jamás llega a constituir una comunidad de ciudadanos. Por eso la liberación del Sujeto tiene prioridad sobre el proceso político; lo que quiere decir que el objetivo real de la acción democrática no es construir una sociedad justa, sino extender los espacios de libertad y responsabilidad en una sociedad siempre injusta. Los movimientos sociales siempre tienen prioridad sobre las instituciones. Todas las referencias a la democracia participativa son peligrosas, ya que todas traen aparejada una tentativa de legitimación de un poder estatal, cuando éste nunca está separado del poder económico o comunitario. Tal es el sentido de la oposición que establecí aquí entre el Estado y el sistema político que, por su parte, no podría separarse de los movimientos sociales.

Si la importancia atribuida por Jürgen Habermas al proceso de discusión dinamiza la acción democrática, nada permite afirmar, con Apel, que ese proceso, "sobre la base de los inevitables supuestos universales de la argumentación, lleve inevitablemente a todos los interesados a una adopción ideal de rol" (*De l'éthique de la discussion*, p. 61). Las más de las veces, el debate se ve obstaculizado por la defensa de los intereses y la construcción de sistemas ideológicos o tácticos de defensa. El diálogo de los individuos no conduce a decisiones consideradas por todos como universalistas, como lo reconoció John Rawls en *Justice et démocratie*. Al contrario, en el caso más positivo lleva al reconocimiento por parte de todos de lo que es incondicionalmente defendido por cada uno. Jean-Marc Perry da una expresión sorprendente de esta idea central, cuando crítica la regla de oro kantiana: no hagas al otro lo que no quisieras que te hicieran a ti, "como si esto dispensara al *Ego* de preocuparse por lo que el *Alter* no querría que *le* hicieran" (1994, p. 74).

El debate debe conducir al reconocimiento del otro y sobre todo de lo que constituye su subjetivación, es decir, la recomposición por él y para él de la acción instrumental y la identidad cultural. Un proceso democrático no desemboca en la formación de una voluntad general sino en el reconocimiento del área de acción libre de cada uno. Lo que se opone a este reconocimiento es tanto la resistencia de los intereses privados como la tentación constante de superarlos mediante el recurso a una pertenencia comunitaria común, lo que reintroduce las dos formas de poder contra las cuales se forma el Sujeto, que amenazan entonces con devorarlo. Esas resistencias y esos obstáculos no son suficientemente tomados en cuenta por Habermas y en especial por Rawls, del que Halbrecht Wellmer (citado por J.-M. Perry, p. 82) dice: "el concepto de 'posición original', que es una ficción conceptual, es el medio del que se sirve Rawls para estar seguro de que los cálculos estratégicos de los individuos se efectúan bajo la coacción de una moralidad universalista". La democracia, ante todo, debe definir formas de protección social de la libertad personal. La democracia es la afirmación absoluta, no *de* la soberanía popular, indiscernible del poder absoluto del Estado, sino del derecho de cada uno a la individuación, por lo tanto a la subietivación. Las instituciones o un modelo de sociedad ideal no son fines en sí, sino medios al servicio de un principio no social.

DEMOCRACIA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Movimiento social y democracia están estrechamente ligados; uno no puede existir sin el otro. La democracia es el instrumento y el resultado de la institucionalización de los conflictos sociales. Sin ella, los movimientos sociales no se forman, se reducen a explosiones de ira o son utilizados por fuerzas políticas que procuran apoderarse del Estado; sin ellos, la democracia se debilita y queda limitada a la competencia entre coaliciones políticas.

Pero el vínculo entre los movimientos sociales y la democracia asumió formas muy diferentes en las sociedades protomodernas o industriales y en la situación actual, dominada por la autonomía de la economía mundializada.

Durante mucho tiempo la democracia se vivió como una liberación, a la vez de una explotación económica y de una dominación social que favorecía la herencia en detrimento del trabajo y mantenía los privilegios de clases dirigentes con frecuencia rentistas. La idea democrática estaba entonces bastante cerca de la idea revolucionaria, pero se alejaba de ella cuando lograba imponer el reconocimiento de derechos sociales, y por ende limitar la dominación social. Lo que era posible en la medida en que los adversarios sociales presentes, al mis-

mo tiempo que se combatían, reconocían los mismos valores: el trabajo, el progreso, la ciencia y la técnica.

Los países europeos conocieron esta democracia social, siempre amenazada, por un lado por las presiones revolucionarias y por el otro por el poderío de partidos a menudo poco representativos de las categorías sociales más directamente inscriptas en relaciones de clase. Desde sus inicios en Gran Bretaña y Alemania a fines del siglo xix y hasta el gran desarrollo del Estado-providencia luego de la Segunda Guerra Mundial, la democracia social no dejó de extenderse, a punto tal que muchas generaciones la consideraron como la *democracia real* opuesta a la *democracia formal*, y también a los regímenes autoritarios originados en las revoluciones. Nuestra democracia industrial extrajo su fuerza de conflictos sociales a los cuales aportaba respuestas legales o contractuales. Los países industriales que se demoraron en instaurarla, como Estados Unidos o Francia, no podían, hasta el *New Deal* o el Frente Popular, considerarse como profundamente democráticos, pese a los discursos que emitían sobre sí mismos. A la inversa, Gran Bretaña, donde sin embargo las distancias entre las clases siguieron siendo más grandes que en otros lugares, podía ser considerado como el país democrático por excelencia, debido a que allí los conflictos laborales habían sido tratados tempranamente de manera institucional. En tanto que la tradición tocquevilliana estimaba que la destrucción de las barreras sociales definía la igualdad y por lo tanto la democracia, lo que mejor define el combate actual por aquélla y en consecuencia por ésta es más bien la limitación de la dominación social, económica o nacional mediante la ley y el contrato.

Pero la concepción de la democracia social, como tratamiento de los conflictos ligados a las formas de dominación propias de las sociedades modernas, ya no se aplica tan íntegramente a nuestra sociedad como a las industriales y mercantiles. A medida que el poder económico se hace más impersonal, que se asienta sobre la ganancia más que sobre los privilegios y sobre el intercambio más que sobre la producción, la oposición principal —lo hemos visto— no es ya la existente entre el propietario y el asalariado dependiente sino entre el aparato técnico, comercial o financiero, y el consumidor dependiente. El carácter impersonal de la dominación tiene como contrapartida directa el carácter personal de la dependencia. Es el individuo, en su personalidad más que en un rol social particular, quien sufre la lógica del sistema financiero internacional o la del aparato de atención médica, el sistema educativo o los medios de comunicación.

En lugar de advertir la presencia de adversarios sociales, en conflicto con respecto a la utilización social de valores culturales a los cuales todos adhieren, somos testigos de la oposición entre un sistema que impone su sentido e individuos, categorías o colectividades privadas de sentido, marginadas o excluidas. En esta nueva situación, es grande el riesgo de que desaparezca toda base

de negociación posible entre el sistema dominante y los dominados, y que éstos se hundan en una crisis personal o colectiva, o se refugien de lo contrario en una contracultura, incapaces de construir un movimiento social. ¿Cuál puede ser entonces el objetivo de una política democrática? Ésta se alimenta menos de la invocación de los derechos universales y más de la defensa de la autonomía de las identidades personales y colectivas, en un mundo dominado por mercados que intervienen cada vez más en el ámbito de la cultura y la personalidad y ya no únicamente en el de los bienes y servicios materiales.

Esta democracia, a la que puede llamarse cultural, se opone por lo tanto a las concepciones anteriores de la democracia en el hecho de que no recurre a una filosofía de la historia sino a una filosofía moral, y tampoco a una visión del porvenir o del fin de la prehistoria de la humanidad, sino a una concepción de los derechos del hombre que funda toda una serie de derechos, tan universales como los del ciudadano pero que deben ser defendidos en situaciones concretas, vale decir, frente a un sistema de dominación. Esas situaciones son de tres órdenes. La dominación del sistema económico y financiero global aumenta las desigualdades, la heterogeneidad de las sociedades, la exclusión. Esta dominación impersonal ocasiona en segundo lugar el repliegue de los actores sociales hacia su identidad personal o comunitaria, y suscita en consecuencia el rechazo de las minorías. Por último, en el corazón de la sociedad de la información, los consumidores dependen de la organización de la atención médica, la educación y la información, y están sometidos a la lógica instrumental de esos sistemas de producción y gestión.

Así, pues, la democracia tiene por objetivos principales, en primer lugar, disminuir las distancias sociales, lo que supone un fortalecimiento del control social y político de la economía; en segundo lugar, garantizar el respeto de la diversidad cultural y la igualdad de los derechos cívicos y sociales para todos; y en tercer lugar, tomar en consideración las demandas de quienes no deben quedar reducidos a la condición de consumidores de atenciones, educación o información.

La libertad del Sujeto es el principio central sobre el cual se apoya la democracia, y ésta no puede reducirse a un *laissez faire laissez passer* cultural, a la tolerancia generalizada, ya que una política puramente negativa conduciría a la fragmentación total de la sociedad o, dicho de otra manera, al agravamiento de las desigualdades y la segregación. La defensa de la libertad debe ser activa, asegurar la igualdad de oportunidades, crear las condiciones para el reconocimiento mutuo y facilitar también el surgimiento de la conciencia de pertenencia a una sociedad libre.

De tal modo que nada es más peligroso (para los movimientos sociales y a la vez para la democracia) que la idea de una sociedad libre y justa. El sueño de una sociedad y una cultura completamente transformadas por la idea socialista o por tal o cual fuerza íntimamente asociada a un movimiento so-

cial, no puede conducir más que a soluciones autoritarias. La combinación de la democracia y los movimientos sociales sólo es posible si se mantienen separados y, por consiguiente, si cada uno de los dos términos se define dentro de ciertos límites. La obra de Norberto Bobbio es un esfuerzo para dar una definición de la democracia que desborde el dominio del Estado y se extienda a todos los aspectos de la vida social —y en particular, dice en *El futuro de la democracia*, a la empresa y la administración pública—, al mismo tiempo que se mantiene una definición propiamente institucional de ella. Esta última definición incluso se refuerza, desde *¿Qué socialismo?* (escrito en los años setenta) hasta *El futuro de la democracia* (publicado en 1984). El análisis que Bobbio propone, en especial en el primero de los libros, está bastante cerca del planteado por mí, mucho más adelante, en *¿Qué es la democracia?* (1994), en que definía los tres elementos indispensables de toda democracia: la limitación del poder, la representatividad social de los dirigentes políticos, la ciudadanía. Ya se empleen estos términos o los de Norberto Bobbio (la participación ampliada, el control desde abajo y la libertad de oposición), lo que se define son las condiciones políticas de la existencia y actividad de movimientos sociales que son los principales agentes de las reformas. Lo que dista mucho de la búsqueda de una mutación revolucionaria de la sociedad a través de la toma del poder. Esta definición, a la vez amplia y limitada de la democracia, exige una definición igualmente abierta de los movimientos sociales. Por eso hay que insistir en el hecho de que el conflicto en torno del cual se organiza un movimiento social no es un conflicto a muerte, el enfrentamiento con un enemigo, ya que los dos adversarios se refieren a las mismas orientaciones culturales.

Lo que hoy experimentamos con mayor fuerza es el riesgo de que una parte de la población del mundo y de cada país sea excluida de la civilización globalizada. En los países occidentales, en particular, donde el nivel medio de los salarios y la protección social es elevado, existe una fuerte tendencia a sostener el sector competitivo, de mucho valor agregado, y aceptar la marginación de los sectores de escasa productividad y bajos salarios, que están más expuestos a la competencia de los nuevos países industriales. Esta dualización es bien conocida en el Tercer Mundo, donde la economía se divide en dos sectores: formal e informal. El primero asegura una productividad, salarios y protección social más altos pero, en una serie de países, el sector informal es más vasto. Es, por ejemplo, el caso de Perú, en el que, a partir de José Matos Mar y Hernando de Soto, esta realidad ha sido seriamente estudiada. ¿Puede hablarse de democracia cuando domina este tipo de dualidad? ¿Hay que asombrarse, además, de que recientemente Alberto Fujimori haya sido llevado a la presidencia de Perú por el voto masivo de los pobres y el apoyo de los dirigentes económicos? ¿Puede hablarse de democracia cuando domina la heterogeneidad estructural a la que se refirieron los economistas

latinoamericanos desde Celso Furtado y Aníbal Pinto? Esas categorías marginales, de las cuales los jóvenes desempleados constituyen una parte importante, participan en la cultura de masas a través del consumo, pero están privadas de los medios de construirse como Sujetos; son arrastradas por ese consumo masivo y los medios a encerrarse en un territorio local que tiende a convertirse en un gueto.

Pero en una situación semejante el retroceso de la democracia es grave, porque el sistema político no tiene influencia ni sobre el consumo masivo ni sobre la identidad comunitaria. La solidaridad no puede limitarse a la asistencia dada a quienes quedan privados de su salario: enfermos, accidentados, desocupados, jubilados, etcétera. A la seguridad social personal debe agregarse una seguridad social colectiva que luche contra las desigualdades sociales crecientes, el aislamiento de los barrios desamparados, la segregación y el rechazo de las minorías. La solidaridad, lo mismo que el reconocimiento de la diversidad cultural, es un aspecto esencial de la democracia; sin ella, ésta no es más que la organización de la competencia política.

LA POLÍTICA DEL SUJETO

Me parece que la expresión "una política del Sujeto" define mejor que cualquier otra fórmula la democracia de hoy: reconocimiento de la diversidad cultural, rechazo de la exclusión, derecho de cada individuo a una historia de vida en que se realice, al menos parcialmente, un proyecto personal (y colectivo), tales son las nuevas formas asumidas en la actualidad por los principios generales "Libertad, Igualdad, Fraternidad".

Semejantes ideas suscitan resistencias que se organizan alrededor de dos objeciones centrales: ¿no dejan de lado las luchas sociales y favorecen un individualismo hedonista o utilitarista a expensas de la concepción clásica que insistía sobre los deberes cívicos y trataba a cada individuo como un ciudadano?

La primera objeción es la más fuerte, porque en todas las épocas la democracia se opuso a la oligarquía o la monarquía como el gobierno ejercido por todos al gobierno ejercido por algunos o por uno solo. ¿Cómo negar su dimensión conflictiva y militante? ¿Cómo correr el riesgo de dejar al margen de la acción democrática a los movimientos de liberación o las guerras de independencia que estuvieron en el origen de las democracias holandesa y norteamericana? La respuesta a estas inquietudes es que la democracia sólo es posible si los conflictos son sociales antes de ser políticos, y por consiguiente si el papel de lo político se mantiene subordinado. Lo que mejor define la

meta de los movimientos culturales actuales es la idea de *empowerment*, de autonomía, que reclama para los individuos y los grupos el poder de actuar sobre su medio y convertirse en actores de su historia personal y colectiva. La democracia sólo puede existir realmente, ser activa, si las instituciones políticas son el ámbito en que se rechazan o limitan las presiones ejercidas por los mercados o las comunidades y se incrementa la autonomía de los actores, lo que supone que el sistema político intervenga activamente en favor de los más dependientes, para garantizarles la seguridad, la libertad, la capacidad de iniciativa. El futuro de la democracia, tanto hoy como ayer, depende, así como de la protección de instituciones libres, de la fuerza de los movimientos que se oponen a todo tipo de dominación, sea económica, nacional o religiosa.

La concepción liberal e institucional de la democracia debe ser defendida contra las dictaduras que hablan en nombre de la nación o el proletariado, pero esto no debe conducir a disolver la conflictividad social en las negociaciones políticas. Una democracia tiene fundamentos de barro si no se apoya sobre conflictos sociales autónomos y la defensa de apuestas verdaderamente culturales. Las democracias occidentales, en el pasado, sólo fueron fuertes cuando se basaron en una lucha de clases abierta, como en Europa del Norte, mientras que fueron débiles en Europa del Sur, donde el movimiento obrero estuvo subordinado a las luchas políticas, republicanas, comunistas o anarquistas, que de hecho no dejaban sino un lugar marginal al sindicalismo de acción directa. El jacobinismo y el republicanismo fueron en Francia los principales responsables de la debilidad del movimiento obrero en un país en que las categorías políticas siempre dominaron a las sociales. El movimiento social deja de ser democrático cuando la lucha de clases se vuelve política, y quienes creyeron, sobre todo en Italia, que el reemplazo de la clase obrera calificada, creadora del movimiento obrero, por el obrero masa y el capitalismo monopolista de Estado debía incitar a dar prioridad a las luchas políticas contra el Estado, se volcaron a la acción antidemocrática (e incluso al terrorismo). De la misma manera, quienes en América Latina y otros lugares defendieron las tesis "foquistas", la idea de que las luchas de clases no tenían un campo autónomo en países cuya dependencia era extrema, se vieron arrastrados a unas guerrillas sin vínculos reales con las poblaciones en nombre de las cuales se movilizaban, o bien sostuvieron regímenes autoritarios. Aún más destructivas fueron las empresas de guerra popular libradas por los Khmers Rojos en Camboya y por Sendero Luminoso en Perú, porque sepultaron a sus países bajo los golpes dados por una violencia que duplicaba la que se dirigía contra ellos. La idea de lucha de clases perdió lo esencial de su capacidad movilizadora desde el momento en que significó el control de una vanguardia política sobre un movimiento social débil y debilitado aún más por esa misma vanguardia. Es difícil hacer que se reconozca el ideal demo-

crático en los países que se acostumbraron a la acción revolucionaria, la mayor parte de las veces identificada con un vanguardismo, la peor de cuyas consecuencias fue sustituir a los actores sociales por los militantes revolucionarios provenientes de una clase media radicalizada y que hablaban en nombre del pueblo, al mismo tiempo que se inspiraban en motivaciones mucho menos sociales que políticas. Entre ellas, el deseo de sacrificio se mezclaba con el gusto por el poder, y la voluntad de destruir el pasado era más fuerte que todo proyecto de futuro, las más de las veces limitado a la toma del poder. Ahora bien, es muy difícil liberarse de un universo de guerra, muerte y separación tajante del bien y el mal.

El otro tipo de objeciones aparece en un contexto menos trágico. Se formulan más bien en las sociedades de desarrollo endógeno, a las que a menudo se llama desarrolladas. ¿La apelación a la diversidad no destruye necesariamente la igualdad? Puede afirmarse, al contrario, que la idea democrática está más activamente presente en los programas de *affirmative action*, de discriminación positiva, de búsqueda de la equidad, que en el respeto de los principios generales de igualdad que no cuestionan las desigualdades de hecho, ya que éstas a menudo utilizan en su provecho esa igualdad, que conduce por ejemplo a financiar los estudios de los hijos de la clase media y la clase alta con los impuestos pagados por el conjunto de la población. Hace tiempo que el PREALC, centro de investigación latinoamericana de la Organización Internacional del Trabajo, hoy desaparecido, lanzó su manifiesto: *Desarrollo con equidad*, en el cual demandaba que se reembolsara la "deuda social", es decir, el hecho de que las categorías populares hubieran cargado con todo el peso de la crisis económica y financiera de los años ochenta, y que se librara la lucha contra una desigualdad que crecía y sigue creciendo aún hoy. Dar a cada uno lo que le corresponde quiere decir alentar las negociaciones entre categorías sociales, pero también tomar decisiones políticas en favor de los sectores más desaventajados. Cuando las mujeres reclaman una representación paritaria en las funciones políticas, su exigencia disgusta a los defensores de la estricta igualdad de oportunidades, que llaman la atención sobre los peligros de una representación por cupos de todas las categorías sociales. Pero hay que dar la razón a la reivindicación femenina, porque fue en nombre de la oposición establecida por la burguesía racionalista entre seres razonables y no razonables que el derecho al voto estuvo durante tanto tiempo reservado a los hombres o a algunas de sus categorías. Es preciso por lo tanto que la ley imponga la paridad de representación política entre hombres y mujeres, es decir, el reconocimiento de éstas como Sujetos con el mismo título que aquéllos. La igualdad es un derecho, pero en el orden de los

hechos tiene que traducirse en la búsqueda de una equidad negociada y en medidas en favor de los más débiles. Hay que impedir que en los países democráticos las desigualdades sociales se desarrollen o mantengan al abrigo de los principios generales de libertad e igualdad.

Los excesos de lo *politically correct* en Estados Unidos no deben ocultar lo esencial, a saber, que los movimientos culturales de ese país están comprometidos en la lucha contra todas las formas de dominación cultural y las ilusiones de un sentido integrado y único de la historia, de un *one best way* histórico. Sin duda no existe una historia separada de las mujeres, los negros, los indios y los norteamericanos varones y blancos que viven en Estados Unidos, pero las categorías utilizadas por los historiadores se identificaron en gran medida con la visión del grupo dominante. Es urgente poner a plena luz del día lo que Nathan Wachtel llamó "la visión de los vencidos".

Hasta hace poco, estos temas habrían sido considerados como ajenos a la reflexión sobre la democracia. Hoy nos parece que están en el centro de esa reflexión, ya que se trata de liberarse de los efectos de dominación y facilitar el diálogo de las culturas que son —lo repito— no universos completamente separados, sino otros tantos intentos de dar un sentido general a una combinación entre identidad cultural y acción racional instrumental.

Hace ya tiempo que el espíritu democrático no puede reducirse a la reivindicación de una igualdad de derechos que planea por encima de las desigualdades reales. Si no hubiera conducido a la protección de los trabajadores y en particular a la firma de los contratos colectivos de trabajo, se habría convertido, dentro de la sociedad industrial, en una ideología al servicio de la nueva burguesía que, detrás de la lucha contra el clericalismo y la religión, ocultaba la defensa de sus intereses materiales. Hoy en día, de la misma manera, el espíritu democrático pierde sabor si no toma en cuenta los derechos culturales y en consecuencia la dignidad de cada uno, es decir, su derecho a vivir de acuerdo con sus valores, y si no procura que impere la equidad que se define a través de las relaciones entre actores sociales y políticos y no, como en el caso de la igualdad, mediante un principio exterior a las situaciones sociales reales.

Es cierto: existe el riesgo de que ese principio de equidad sea utilizado por grupos de interés que rechazan la disminución de las desigualdades. Pero ninguna fatalidad empuja a nuestras sociedades a reducir su gestión política a la de un mercado de los intereses particulares. La equidad y el respeto por la dignidad de cada uno son principios de organización social al servicio de la libertad del mayor número posible de personas.

Cuando se habla de igualdad, se introduce el principio de una correspondencia entre derecho personal y organización social mediante la eliminación de toda referencia a situaciones sociales concretas, esto es, la aceptación de un "velo de ignorancia". Lo que permite concebir una sociedad ideal y, por

consiguiente, justificar el poder absoluto de toda expresión de la voluntad general. La idea de equidad, al contrario, no sólo afirma el papel de las negociaciones y los contratos, sino que admite sobre todo la imposibilidad de definir una situación ideal y entrar en el dominio de lo universal y su reconocimiento por el pensamiento y las instituciones racionales. Este desplazamiento es análogo al efectuado de lo racional a lo razonable por John Rawls en *Liberalismo político*, que lo lleva a reconocer en *Justice et démocratie* que "como en el caso de las cuestiones de moral y religión, no puede obtenerse un acuerdo público sobre las cuestiones filosóficas básicas sin que el Estado atente contra las libertades fundamentales. La filosofía, en cuanto búsqueda de la verdad como un orden moral y metafísico independiente, no puede [...] proporcionar una base común y aplicable para una concepción política de la justicia en una democracia" (pp. 214-215). Lo cual nos devuelve a la idea de laicismo, no en el sentido *de* una separación artificial de la vida privada y la vida pública, sino como sometimiento de ésta a las exigencias de libertad del Sujeto.

La distancia entre el Sujeto y la sociedad siempre es insalvable, cualquiera sea el éxito de los procesos democráticos (que deben liberarse de toda reificación jurídica, como lo subraya Jürgen Habermas, que en este caso retorna la desconfianza de Horkheimer y Adorno con respecto al Estado social). Es preciso entonces combinar los compromisos equitativos con una ética de la convicción que imponga límites a las intervenciones del poder. La invocación de la equidad no beneficia a los más poderosos sino todo lo contrario, porque se trata de obtener la posibilidad de que todos participen en el debate democrático en todos los dominios de la vida social.

Estas ideas tropiezan aún con la resistencia de muchos ideólogos. Sin embargo, corresponden ya a unas prácticas visibles por doquier, en particular en el ámbito del trabajo social, que está demasiado directamente en contacto con la realidad para contentarse con ideas que no se traduzcan en el fortalecimiento de la capacidad de acción y la libertad de los más débiles. Y esa capacidad sólo puede ser fortalecida por la combinación, en la vida de cada uno, de una identidad cultural y psicológica con la participación en la actividad y las decisiones de la sociedad.

LAS DOS CONDICIONES DE LA DEMOCRACIA

¿Cómo puede efectuarse una combinación de esa naturaleza? ¿La democracia debe concebirse como un conjunto de mecanismos políticos institucionales que protegen y facilitan esa combinación? Para que surjan dichos mecanis-

mos, en primer lugar hay que transformar una cultura comunitaria en convicción interior, en moral. Esta transformación se produjo en parte en Occidente, y no sin desviaciones graves, mediante la Reforma protestante y ciertos aspectos de la Reforma católica. Debe producirse en el mundo islámico de la actualidad, a la vez por una nueva atención prestada a la tradición mística y una crítica activa de la confusión de la organización social y las creencias religiosas. Esta disociación tiene un nombre: *laicismo*. Éste, en efecto, no sólo es una ideología asociada a la lucha contra el poder temporal de una iglesia; constituye también un elemento esencial de la democracia, porque al separar el poder temporal y el poder espiritual, limita a uno y a otro: se opone a la teocracia tanto como a la religión civil. El principio de laicismo condena tanto el clericalismo como la Constitución civil del clero en la Francia revolucionaria o la identificación que ciertos teólogos hacen de la liberación de América Central con un poder político.

La segunda función de la democracia es la de asegurar el control social de la actividad económica e impedir que un sistema de medios se transforme en sistema de fines. El espíritu democrático impone la primacía de la política sobre la economía. En Europa occidental, Alemania es el país que mejor desarrolló la capacidad de negociación social, en principio entre patrones y sindicatos, pero también a través del federalismo, el paso exitoso a medias de los Verdes a la acción política y la importancia de las *Bürgerinitiativen*, mientras que Francia se agota en la defensa de un modelo republicano cada vez más ideológico. En un período de conmociones económicas aceleradas, retroceso masivo del empleo industrial, necesidades masivas en reciclado, riesgos de dualización creciente y crisis urbana, ¿cómo no habría de desarrollarse la gestión política de los cambios sociales ocasionados por las transformaciones técnicas y económicas? Sólo la confusión entre esta gestión del cambio y la antigua imagen del Estado centralizador y movilizador puede explicar la desconfianza persistente con respecto a intervenciones públicas que deben ser cada vez menos estatales y más políticas y apoyadas sobre la negociación directa entre interlocutores sociales.

Contra el riesgo permanente de acumulación de las formas de dominación (o, a la inversa, de dependencia), el pensamiento liberal propuso a menudo que se mantuviera la separación de lo que Michael Walzer llama las *esferas de justicia*, de modo que una posición dominante en un sector de la vida social no implicara un acceso privilegiado al poder de decisión en otros, y que dejáramos de ser gobernados por los ricos o que los hombres políticos no siguieran determinando los programas de enseñanza. La idea parece imponerse por sí misma: es indispensable que la autoridad religiosa se separe del poder político, que la economía dependa más del mercado que de una voluntad política. Algunos llegan incluso a definir la modernidad por la diferenciación creciente de los sistemas sociales particulares que, en vez de depender de un principio general de

gestión, deberían responder a criterios diferentes de evaluación y gobierno. Pero hay que observar las cosas de cerca.

Ante todo, porque es artificial presentar la religión, la política, la economía, la educación, la vida familiar, como conjuntos equivalentes que uno podría decidir vincular entre sí o, al contrario, separar. En las sociedades modernas, al menos, nadie ha pensado dar todos los poderes a los profesores o hacer que la sociedad funcione según el modelo de la familia, cuando existen modelos políticos o económicos (y a veces hasta religiosos) de gestión del conjunto. Una sociedad no está hecha de relaciones entre ámbitos institucionales; se define por la relación de las instituciones, por un lado con el poder político, por el otro con unos objetivos privados tan diversos como el enriquecimiento, la seguridad o las relaciones interpersonales. Nuestra libertad depende de la separación de la razón de estado y el interés privado; nuestra servidumbre es completa cuando un Estado todopoderoso está en manos de intereses privados. Hablamos entonces de corrupción, esa enfermedad mortal de la democracia.

En cuanto a las instituciones, todas las cuales son mediaciones entre el Estado y los individuos —ya se trate de la economía, la educación, la familia e incluso la religión—, es necesario que se comuniquen entre sí para no quedar encerradas en una relación singular y desequilibrada con el Estado. ¿Qué sería el derecho si no tuviera consecuencias sobre la economía? ¿Qué sería un sistema de educación que fuera indiferente a las necesidades de empleo? ¿Qué sería una vida religiosa que no tuviera efectos sobre la familia o el derecho?

El espíritu democrático no se contenta con un dominio particular, el de la política. Quiere extenderse a todos los aspectos de la vida social, tanto a la empresa como a la escuela o el hospital, a la ciudad como a las asociaciones, a los tribunales como a las asambleas políticas. Lo que une las instituciones entre sí es el hecho de que todas deben responder —cada una en un ámbito particular— a la misma pregunta: ¿cómo combinar la unidad de un conjunto social con la diversidad de sus componentes, de los intereses, opiniones y valores de sus miembros? El carácter democrático de una sociedad depende de la capacidad de manejar ese problema, mucho más que de la separación o la superposición de las diversas esferas institucionales. La democracia se define en primer lugar por la preponderancia de las demandas privadas, individuales o colectivas, sobre los principios y objetivos del poder político. Este movimiento de abajo hacia arriba es el espíritu democrático mismo, y la separación, en el medio, de los diversos dominios institucionales no es por sí misma más necesaria que amenazante para la democracia. En lugar de vacilar entre el jacobinismo y el liberalismo, elijamos la democracia representativa, dando a la expresión no el sentido que la opone a la democracia directa, sino el que implica la subordinación de los agentes políticos a los actores sociales. La democracia debe volver a ser representativa. Pierde toda su fuerza y se convierte en un instrumento de gestión política en las manos de los po-

derosos si no se vincula vigorosamente con los movimientos sociales populares, si no representa las demandas y las protestas de quienes sufren la dominación de unas elites que se refugian detrás de un principio impersonal de racionalidad y orden.

LAS MODALIDADES DE LA ACCIÓN DEMOCRÁTICA

La defensa del Sujeto personal exige siempre protecciones institucionales y una movilización colectiva pero, en diferentes situaciones históricas, el papel principal lo desempeñan uno u otro de estos elementos; lo que justifica e incluso requiere análisis comparativos. A esos estudios sintéticos hay que agregarles un proceder más analítico que construya tipos de regímenes o de acciones democráticas a partir de la importancia relativa que tienen en ellos los elementos o las tendencias de la democracia considerados como fundamentales. Mary Douglas acaba de proponer un análisis de esa naturaleza en un elevado nivel de abstracción, lo que le confiere una gran capacidad explicativa. Con un ánimo semejante, se pueden utilizar los análisis presentados en este capítulo para construir una tipología de las formas que asumen el espíritu y la acción democrática, lo cual me obliga a definir las variables que aquí parecen más importantes.

La primera es el papel relativo de la afirmación del Sujeto y la creación de las condiciones institucionales de su libertad. Esta dimensión es la más importante de todas, porque define la relación entre la sociedad civil y la sociedad política, entre los movimientos sociales y la intervención institucional. No puede existir ninguna acción democrática si no es exigida por un actor social; ninguna, tampoco, si no existen agentes y decisiones políticas que respondan a demandas democratizadoras, aun cuando esta respuesta se sitúe en el plano de los medios institucionales y no en el de los fines sociales y culturales, que es donde se ubican los movimientos sociales.

La segunda dimensión, siempre presente, es la naturaleza del obstáculo a la democratización. Toda demanda de justicia es en primer lugar una protesta contra la injusticia; no hay democratización sin conflicto social. Pero el análisis de los movimientos sociales nos ha mostrado que éstos, al mismo tiempo que son conflictivos, apelan siempre a valores culturales superiores al conflicto social y cuya defensa choca con lo que puede llamarse tanto tradición o reacción como egoísmo o desorden. Así, pues, la acción democrática tropieza a la vez con obstáculos sociales y obstáculos culturales. Estas dos variables pueden combinarse de maneras muy diversas de acuerdo con su peso relativo en cada situación histórica, pero aquí es suficiente con definir los tipos simples que corresponden a su cruzamiento.

	<i>Libertad personal</i>	<i>Protección colectiva</i>
<i>Obstáculos culturales</i>	Libertad	Liberación
<i>Obstáculos sociales</i>	Movimientos sociales	Igualdad

Este cuadro muestra la existencia de dos tipos extremos y dos tipos intermedios de acción democrática. La combinación de una acción colectiva, es decir, una movilización para obtener garantías institucionales, con un conflicto directamente social, da origen al máximo de acción propiamente política. Es por eso que el tema de la igualdad, de conformidad con el análisis de Norberto Bobbio, ocupa aquí el lugar central. A la inversa, si la acción democrática se centra en la afirmación de derechos personales y combate obstáculos más culturales que sociales, debidos más bien a la resistencia de los privilegios o las tradiciones que a relaciones de dominación, defiende ante todo la libertad.

La definición más importante es la de los casos intermedios, ya que éstos no se reducen a la oposición del liberalismo y el socialismo. La apelación a medidas institucionales, asociada a la lucha contra los obstáculos culturales, define con claridad las políticas intervencionistas, de las que el Estado-providencia fue y es el principal ejemplo, y que fueron estimuladas por las campañas de liberación, entre las cuales desempeñaron un gran papel las acciones feministas en favor de la contracepción y más tarde de la interrupción voluntaria del embarazo. Se puede calificar de liberadoras a esas acciones que están claramente centradas en la intervención voluntarista de la ley. Por último, en la combinación de la apelación directa al Sujeto y un conflicto social puede reconocerse la definición misma de los movimientos sociales en las sociedades de modernización avanzada, que son aquellas cuya historicidad —la capacidad de acción sobre sí mismas— es más fuerte. En ese caso, la acción democrática es lo más cercano a la acción social, en tanto que los temas de la igualdad y la liberación son más directamente políticos que sociales.

La importancia actual de los movimientos culturales y la resistencia del sistema político, aún dominado por la institucionalización de los antiguos conflictos sociales, confieren una significación particular a las demandas e impugnaciones radicales, al margen de las instituciones políticas y de los mecanismos jurídicos (más animados por la ética de la convicción que por la de la responsabilidad). Con frecuencia, llegan incluso a ser grandes la distancia y la hostilidad entre las organizaciones políticas o sindicales y los movimientos sociales "de base" que, para alcanzar sus metas, cuentan con la fuerza de la impugnación y el apoyo de la opinión pública más que con los mecanismos institucio-

vales de reforma. Los movimientos sociales de la sociedad industrial están en decadencia; los de las sociedades de la baja modernidad se encuentran todavía en formación, de modo que la vida política se desarrolla en un vacío social que contribuye a debilitar la democracia.

Con Mary Douglas y Michel Albert, puede decirse que al capitalismo reaganiano se asocian movimientos liberales, mientras que el capitalismo renano favorece acciones colectivas, y en especial campañas llamadas aquí de liberación. Pero las dos dimensiones adoptadas por Mary Douglas —el "grado de exigencia del grupo para con sus miembros" y la "magnitud de la estructura formal que restringe el derecho de los individuos a negociar libremente entre sí" (p. 145)— me parecen demasiado cercanas una a la otra, mientras que la naturaleza del conflicto en que se traba un actor democrático es una dimensión que hay que incorporar decididamente al análisis, pues ninguna acción democrática está despojada de conflictividad.

Esta tipología no define tipos de régimen político (y ni siquiera de concepción de la justicia), sino formas de acción democrática. Es la consecuencia directa de los análisis precedentes, que mostraron la necesidad de situar la acción democrática en relación con los modelos de funcionamiento de los sistemas sociales que combate y no en referencia a una imagen de la sociedad ideal.

DOS SALIDAS DE LA TRANSICIÓN LIBERAL

¡Qué largo camino hemos recorrido desde nuestro punto de partida, la búsqueda de un principio de limitación del poder del Estado! Luego de un siglo de totalitarismo, sin duda hacía falta apartar en primer lugar el peligro más acuciante e imponer el reconocimiento de un espacio público. Mientras la libertad, en ese sentido inmediato, no esté asegurada, ningún discurso sobre la democracia tiene sentido. Sin embargo, en una gran parte del mundo ese peligro ha retrocedido, y ahora hay que responder a un peligro inverso, menos brutal e incluso disfrazado de colores agradables, pero que degrada tanto libertad como democracia y las reduce a la lógica impersonal del mercado. Que ésta haya sido un elemento esencial (incluso hay que decir que indispensable) de resistencia y liberación en el momento en que se imponían los regímenes voluntaristas y a veces hasta el culto de la personalidad, no autoriza a reducir la democracia a un mercado político competitivo o más bien oligopólico. Así, pues, sin olvidar jamás la imperiosa necesidad de defender las libertades, hay que volver a dar un contenido social y cultural a la democracia, definirla como la defensa de quienes sufren relaciones sociales de dominación y se ven impedidos de vivir como Sujetos.

Las esperanzas de liberación del proletariado y los pueblos colonizados se transformaron en el siglo xx en una pesadilla; los movimientos sociales e históricos se convirtieron en regímenes de opresión. Lo cual explica el triunfo, durante el último medio siglo, del pensamiento liberal. Este período se termina, al mismo tiempo que aparecen los límites y los peligros de una gestión económica reducida al libre juego de las fuerzas del mercado y sobre todo al libre movimiento de los capitales. Hay que emprender la reconstrucción de una concepción social de la democracia. Un ejemplo: para que Argelia pueda escapar a la doble amenaza autoritaria que la aplasta, la dictadura del ejército y el totalitarismo religioso, es preciso que se formen movimientos de defensa de las libertades personales. El más importante es el de las mujeres, porque el estatus de la mujer está en el corazón de los enfrentamientos. ¿Existe otra esperanza de solución que el llamado a un levantamiento por la libertad? Nadie sabe si ese levantamiento es posible o si será capaz de transformar la situación y favorecer una solución pacífica. Al menos conviene decir que esas mujeres son la expresión viva de la democracia, pues ésta no vive sino de convicciones y compromisos.

El discurso llamado republicano ya no tiene esa capacidad de movilización. El liberalismo económico, cuya principal aplicación práctica han sido las políticas de ajuste estructural, desempeñó un gran papel en la liquidación de los regímenes y discursos voluntaristas agotados, paralizados o pervertidos. ¿Estamos por ello condenados a revivir el siglo xix europeo, aceptar una nueva proletarización, el aumento de las desigualdades sociales, el triunfo de la mercancía y la limitación de la elección política a la competencia entre dos o más equipos de gobierno? Si seguimos este camino, tentador para quienes pertenecen a la clase media alta de los países ricos, seremos muy pronto testigos de la instalación de nuevos regímenes autoritarios o totalitarios que lanzarán guerras santas o ataques nacionalistas contra los países dominantes.

Para salir de ese liberalismo ambiguo, es preciso además no mirar hacia atrás. No haremos renacer el espíritu y la discusión democrática en nuestras sociedades industriales con la invocación del socialismo y el movimiento obrero. Menos aún con la apelación a la síntesis republicana del siglo xix. Sólo lo conseguiremos si comprendemos que la democracia, tras haber apelado a la unidad de la ciudadanía contra las desigualdades y la fragmentación social, y defendido los derechos sociales de los trabajadores, debe defender ahora los derechos culturales, por lo tanto el diálogo y el reconocimiento mutuo entre todos los proyectos de vida que combinan la racionalidad instrumental con una identidad cultural. No hay democracia sin protección institucional de las libertades personales y colectivas, pero tampoco hay libertad sin movimientos culturales al servicio de la diversidad cultural y la libertad personal. Una conclusión semejante no corresponde ni al ámbito de la utopía ni al de la mera crítica de la cultura de masas dominante. Se contenta con poner de relieve la signi-

ficación de los movimientos culturales reales, que hacen una contribución importante a la construcción de una nueva cultura política: movimiento de las mujeres, defensa de las minorías, lucha contra los integristas, rechazo de la exclusión social.

La política del Sujeto no podría reducirse a la defensa del individuo: en efecto, sería ilusoria si dejara que se ejercieran ciegamente todos los determinismos sociales. Hablar de democracia no es proteger la vida privada y dejar que se desarrolle el consumo; es permitir a los individuos, así como a los grupos, ser los actores de su propia historia en lugar de dejarse conducir ciegamente por la búsqueda de la ganancia, la creencia exclusiva en la racionalización, la voluntad de poder o la exaltación de valores comunitarios. La democracia es la forma política de la recomposición del mundo que sitúo en el centro de mi reflexión como expresión de mi rechazo de la disociación de una economía globalizada e identidades culturales fragmentadas, pues la política es el arte de combinar la unidad y la diversidad.

LA INTEGRACIÓN SOCIAL

Cada sociedad mantiene una relación específica con la violencia. La sociedad clásica, sociocéntrica, la contuvo mediante el fortalecimiento de las coacciones institucionalizadas e interiorizadas y el sometimiento del principio del placer al principio de realidad y de la justicia privada a la justicia pública. Ese sistema se agota como la sociedad nacional de la que es uno de los atributos; no es reemplazado por un individualismo consumidor en que todo estaría permitido y que sólo podría combatir la violencia mediante el atractivo del consumo, solución ilusoria; pero puede serlo por el fortalecimiento del individuo como Sujeto. Angelina Peralva, tras Frainois Dubet, sigue este camino al subrayar la presencia en los delincuentes juveniles de lo que el segundo llama rabia, y ella miedo y hasta angustia de muerte. La amenaza no es la que está en el origen de las conductas violentas y pesa sobre el orden social, sino la que afecta al individuo como Sujeto. Hay que desplazar el análisis de la búsqueda de las causas económicas o sociales de la violencia hacia la de los mecanismos de formación del individuo violento. Este rumbo supone un cambio radical de los métodos de intervención. Éstos ya no deben provenir de lo alto sino de lo bajo, no de la ley sino de la relación interpersonal en la que un individuo, sobre todo si es joven, se siente reconocido o, al contrario, negado. Esos métodos tienen que reconocer concretamente la dignidad de cada uno, lo que supone que se reconozca la identidad territorial, étnica, familiar, religiosa de cada individuo, en lugar de definirlo y tratarlo como un ser desocializado, salvaje.

La integración de nuestras sociedades ya no puede alcanzarse mediante el fortalecimiento de las reglas y las conductas que se adecuan a ellas. Sólo puede lograrse si se desplaza el objetivo de integración del sistema hacia el actor, de la sociedad hacia el individuo. Lo importante aquí no es subrayar que la integración de todos (y no sólo de los inmigrantes) supone a la vez que tengan trabajo, es decir una actividad social organizada, y que se vean reconocidos en sus derechos subjetivos, la afirmación de su identidad cultural y social, sino insistir en la necesaria afirmación del Sujeto por sí mismo. Cuando los jóvenes desocupados de los suburbios dicen que quieren ser escuchados y entendidos, es decir, que quieren participar en las decisiones políticas y en particular en las que los afectan más directamente, expresan una idea tan importante como lo fue en el pasado la reivindicación por los trabajadores de sus derechos sociales o, antes, la afirmación de la igualdad ante la ley y la soberanía popular. Que la palabra y la vida de cada uno estén en el centro de la vida colectiva; que el individuo, antes de ser un ciudadano que participa en la vida del Estado o un trabajador que cumple un papel económico, sea un Sujeto personal que construye su vida individuada: tal es el método a seguir para que la sociedad recupere la integración que perdió y no recuperará bajo el efecto de las exhortaciones a la disciplina o el interés general.

Cuanto más procuramos restablecer ese vínculo de representatividad, más nos alejamos de la concepción racionalista y elitista de la política que hicieron triunfar los liberales del siglo pasado. Herbert Gans tiene razón cuando anhela que el espíritu democrático tenga más en cuenta "el individualismo de clase media" de los estadounidenses. "Si los ciudadanos —dice— no pueden o no quieren ir hacia las instituciones políticas y participar en ellas, esas instituciones deben ir hacia ellos" (p. 123). Lo que exige a la vez de los partidos y las instituciones políticas que se abran más a la influencia de las fuerzas o las demandas sociales organizadas y también que se preocupen más por dar a los desfavorecidos los medios de participar en la vida pública, lo que no es posible sin el fortalecimiento de la protección social.

Todavía estamos acostumbrados por una larga tradición a considerar el individualismo como la principal amenaza para la integración social. Sin embargo, es su crisis, el desgarramiento del individuo entre el mundo de los objetos o las técnicas y el de la cultura, lo que define más profundamente la crisis de nuestras sociedades. Dejemos de creer que pasamos de la integración a la desintegración, que la violencia hace retroceder el orden y que los individuos que carecen de marco social y cultural vuelven a ser salvajes. Un razonamiento semejante, que alimenta la nostalgia, no aporta ninguna solución a problemas que ésta misma define como el efecto ineluctable de la modernización.

Dejamos un mundo en que la violencia estaba fuertemente institucionalizada para entrar en otro donde está individualizada. Nuestras sociedades de tipo occidental son a la vez relativamente tolerantes en el plano institucional y do-

ras, violentas, en el plano de los comportamientos individuales. Lo que siempre ocurrió en Estados Unidos, país de la igualdad y el respeto de la constitución pero también de la conquista violenta del Oeste, la segregación que golpea a los negros y una represión judicial y policial brutal.

La violencia individual es tan central en nuestras sociedades como lo era la violencia colectiva en las sociedades de la alta y la media modernidad. Puede responderse a ella, no fortaleciendo las normas y la represión de la desviación, sino convirtiendo la rabia o el miedo individuales en fuerzas de transformación de las instituciones o al menos en medios de extender el espacio social de formación de los proyectos personales. Hoy, las formas de desintegración que nos parecen más graves son las que impiden al individuo actuar como Sujeto, las que descomponen su personalidad, hacen que no pueda vincular su pasado y su futuro, su historia personal y una situación colectiva, y lo encadenan a una adicción. También con respecto a este punto un análisis en términos de sistema ha sido reemplazado por otro que atribuye una importancia central a la capacidad de cada uno, individuo o categoría social, de ser actor de su propia existencia y manejar unos cambios que, sin esa capacidad, se viven como una serie incoherente de accidentes.

Lo que denominamos la crisis de las instituciones políticas no se sentiría con tanta fuerza si éstas no fueran el objeto de demandas sociales y culturales a las que los partidos y las instituciones mismas son incapaces de aportar una respuesta suficiente. De la misma manera que hace un siglo los partidos políticos tradicionales parecían ciegos frente a los problemas sociales de la industrialización, lo que provocó la formación de vanguardias revolucionarias, en nuestro fin de siglo hay nuevas demandas (esta vez, más culturales que sociales) que no encuentran expresión política. Dicho de otra manera, la demanda social vuelve a estar por delante de la oferta política. Y el espíritu democrático renace, no en la rivalidad de los partidos, sino en las reacciones de la opinión pública que se opone a la negación del Otro, a la purificación étnica, a la guerra a muerte entre grupos étnicos, religiosos, políticos o sociales, al mantenimiento de las mujeres en una situación de inferioridad. Y esos movimientos sociales y culturales son hoy democráticos en su orientación principal, porque claman: vivamos juntos con nuestras diferencias.

VIII. LA ESCUELA DEL SUJETO

EL ESPÍRITU y la organización de una sociedad se manifiestan con la mayor claridad en sus reglas jurídicas y programas educativos. Y como los temas centrales de este libro son el Sujeto, la comunicación intercultural y la democracia, la respuesta a la pregunta: ¿podremos vivir juntos?, o, dicho de otra manera: ¿cómo podremos combinar la libertad del Sujeto personal, el reconocimiento de las diferencias culturales y las garantías institucionales que protegen esa libertad y esas diferencias?, exige una reflexión sobre la educación.

Aunque ésta aparezca como una necesidad evidente y sea, por otra parte, uno de los temas favoritos de las personas con responsabilidad política, de hecho pocas veces se la explicita. Lo que no puede explicarse únicamente por la amplitud de los problemas que plantean la masificación de la enseñanza secundaria y superior, la dificultad de combinar enseñanza general y enseñanza profesional o la penetración de la violencia en la escuela. La sociedad industrial no había prestado ya gran atención a la educación: a tal punto se centraba en la producción y las relaciones de trabajo. Esta ausencia de interés parece agravada en la sociedad contemporánea, en la que la escuela tiene con frecuencia la sensación de verse desbordada por lo que se denomina la escuela paralela, es decir, los medios y sobre todo la televisión. Como si estuviera a la defensiva, observara el derumbe de la cultura escolar, que la obliga a renunciar a la antigua concepción de la instrucción pública, y se sintiera invadida por una cultura de la juventud a la cual los docentes son ajenos, sobre todo cuando, procedentes la mayoría de las veces de la clase media, se ven enfrentados con jóvenes provenientes de un subproletariado, a menudo de origen extranjero. Muchos hombres políticos y administradores consideran tan difícil mantener el funcionamiento regular de los colegios, liceos y universidades, que les parece casi inactual entablar debates, rápidamente calificados de teóricos, sobre la educación misma.

Esta crisis del pensamiento referido a la educación, tanto más sorprendente por el hecho de que vivimos en una sociedad de la información y la psicología del niño experimentó en nuestro siglo un gran desarrollo científico, es el efecto directo de la crisis de la modernidad, cuya naturaleza definí en varias ocasiones. Si la modernidad es, desde su origen, la ruptura entre el mundo de la ciencia y el de la conciencia, entre el universo de los objetos y el del Sujeto, sólo existe sociedad moderna si se introduce un principio de integración o combinación entre esos dos universos. La historia de la modernidad, sobre todo occidental, fue

la de la invención y posteriormente la crisis del principio político de integración que denominé sociedad nacional. Es ese triunfo de las instituciones políticas, como agencias de integración de la racionalización y el individualismo moral, lo que confirió a la educación una importancia capital del siglo xvi al XVIII y hasta la escuela republicana del siglo xix, en una Francia que aún se pensaba a través de las categorías preindustriales, más políticas e institucionales que económicas y sociales. La escuela se concibió entonces como una agencia de socialización en una sociedad que no separaba la ciudadanía de la educación.

Cuando el individuo deja de definirse en principio como miembro o ciudadano de una sociedad política, cuando se lo percibe en primer lugar en cuanto trabajador, la educación pierde su importancia, porque debe subordinarse a la actividad productiva y el desarrollo de la ciencia, las técnicas y el bienestar. Algunos sienten aún hoy la tentación de no considerarla más que como una preparación para la vida que se denomina activa, y por lo tanto la de manejarla desde abajo, es decir, a partir de las demandas y las capacidades del mercado de trabajo. Pero en ese caso, ¿puede hablarse todavía de ideas sobre la educación? Seguramente no, porque dicha actitud significa no tener en cuenta en absoluto las demandas de los educandos, que se preocupan por su personalidad, su vida y sus proyectos personales, por las relaciones con sus padres y sus compañeros. No se puede hablar de educación cuando el individuo queda reducido a las funciones sociales que debe asumir. Además, el porvenir profesional es poco previsible y para la mayor parte de quienes están hoy en la escuela implicará discontinuidades tan grandes que a ésta hay que pedirle ante todo que los prepare a aprender y cambiar y no que les permita adquirir competencias específicas que corren el riesgo de quedar superadas o resultarles muy pronto inútiles. Incluso se podría agregar, de manera más negativa, que es peligroso querer adaptar a los jóvenes a una situación de la sociedad económica que implica para ellos grandes posibilidades de desocupación o de pasar años en la precariedad. Así, pues, nada debe dispensarnos de reflexionar sobre el tipo de educación que puede ayudar a resolver los efectos de la desmodernización en que nos encontramos y a fortalecer las posibilidades de los individuos de ser los Sujetos de su existencia.

DE UN SISTEMA DE EDUCACIÓN AL OTRO

La educación clásica se apoyaba sobre tres principios básicos, fuertemente integrados. El primero era la voluntad de liberar al niño (o al recién llegado a la sociedad) de sus particularismos y elevarlo, gracias a su propio trabajo y a las disciplinas formadoras que se le imponían, hasta el mundo superior de la razón

y el conocimiento, el dominio de los medios de razonamiento y expresión. Este principio corresponde a la naturaleza particular de la modernización occidental, que descansó sobre la oposición de lo tradicional y lo moderno y sobre la voluntad revolucionaria de hacer tabla rasa del pasado para construir el progreso. En Francia aún se utilizan expresiones como "hacer los deberes" o "estudiar una disciplina", sin que esas palabras remitan por ello a un sistema de educación particularmente autoritario, aunque en él se hayan puesto en práctica durante mucho tiempo los castigos físicos, en especial para impedir que los niños hablaran su lengua o dialecto de origen.

El segundo principio era la afirmación del valor universal de la cultura, e incluso de la sociedad donde vivían el niño o el joven adulto educando. Lo que llamamos *paideia* (herencia de Grecia) o *Bildung* (creación del pensamiento alemán) desborda ampliamente la adquisición de los conocimientos positivos o la socialización, es decir, el aprendizaje de roles sociales. Se trata, al contrario, de dar al niño el sentido de la Verdad, el Bien, lo Bello, de mostrarle modelos de ciencia o sabiduría, heroísmo o santidad. La educación era tanto moral como intelectual, pero esta cultura de valores universales estaba fuertemente asociada a la exaltación de una sociedad considerada como portadora de la civilización y los valores modernos. La historia enseñada era la de la formación de la civilización europea moderna a partir de los griegos y los romanos, y a veces también del mundo judío, a través de la cristiandad (en ocasiones rechazada, sin embargo), el Renacimiento y el nacimiento de la democracia moderna. Si la cultura puede definirse como la construcción del sentido universal de prácticas particulares, se trataba sin duda de una educación cultural y no sólo instrumental o utilitarista. La importancia atribuida durante mucho tiempo a los estudios clásicos y la literatura nacional, que constituían el núcleo central de las Humanidades, mostró con claridad que la educación clásica no se reducía a la socialización, y los defensores de esta tradición tuvieron razón al criticar los intentos de reducción de la enseñanza a la formación técnica o profesional. Si el modelo educativo antiguo correspondía a una figura del Sujeto al que calificué de declinante desde hacía tiempo, no por ello era menos portador de una idea de la educación, lo que no sucede con las concepciones que la reducen al aprendizaje de los roles sociales y las normas que los gobiernan. La educación clásica no reducía al individuo a sus roles sociales, aun cuando fuera —corno ocurría casi siempre— de un gran conformismo con respecto a las ideas y fuerzas políticas dominantes.

El tercer principio era que este doble esfuerzo de liberación de la tradición y ascenso hacia los valores estaba estrechamente ligado a la jerarquía social. Al ser las categorías superiores las más próximas al universalismo y las más liberadas de las tradiciones y creencias particulares, la escuela quiso seleccionar a los, individuos más trabajadores, los más capaces de pensamiento abstracto y

devoción a los valores a la vez universales y nacionales. Es lo que Francia llamó el elitismo republicano.

Esta concepción también era moderna en cuanto se oponía a un modelo aristocrático y elitista al cual los jesuitas dieron una forma elaborada, particularmente bien descripta por Simonetta Tabboni en el marco del colegio de Moncalieri, donde se formó una parte importante de la élite social piemontesa. En este caso se trata de un colegio que prepara para las funciones de mando, poder y responsabilidad. Como en las *public schools* inglesas (privadas), los métodos de educación son duros y deben formar el carácter aún más que el espíritu. Los jóvenes (varones, en realidad) aprenden allí a imponerse una fuerte disciplina para ser capaces de imponerla luego a los demás. Y adquieren lo que sus educadores llaman la conciencia de sus responsabilidades, que no es otra que su conciencia de clase. No era ésa la tendencia de la educación "moderna", cuyas tres orientaciones principales describí y que estuvo bien representada por los *Gymnasium* alemanes y los liceos franceses y triunfó en la enseñanza superior a partir de la creación de la universidad de Berlín, a comienzos del siglo xix, cuyo ejemplo fue seguido por Oxford y Cambridge desde mediados de ese siglo y luego por las universidades estadounidenses, en primer término Johns Hopkins y después Harvard, en la segunda mitad de la centuria. La escuela moderna quiso fundar una nueva jerarquía social, basada en la competencia y ya no en el origen social, y jerarquizó los conocimientos de acuerdo con su nivel de abstracción o formalización. En Francia, como acaba de recordarlo Claude Allegre, geofísico de renombre, aún hoy se mantiene la idea de que las matemáticas son superiores a las ciencias experimentales, y éstas a las ciencias de la observación. Por el lado de las "letras", la filosofía ocupa la cumbre de una jerarquía imaginaria de la que las humanidades representan los escalones intermedios y las ciencias sociales el nivel inferior.

Esta concepción clásica corresponde claramente a la sociedad nacional, que desempeña entonces un papel central e identifica una nación particular con valores universales: la libertad económica y la democracia en Gran Bretaña, la libertad, la igualdad y la fraternidad en Francia, el pensamiento teórico en Alemania, el derecho romano en Italia, los principios constitucionales y la igualdad de oportunidades en Estados Unidos. Más importante aún es que se apoya en la idea de que el acceso a los valores y la libertad personal pasa por la participación en la vida social, ya sea la nación la expresión de la soberanía popular o la de una comunidad histórica y cultural. Lo que la conduce a afirmar la unidad profunda que asocia los tres actos civilizadores fundamentales: el control de las pasiones por la razón individual, el monopolio estatal de la violencia legítima, la dominación de la naturaleza por unos hombres armados con el conocimiento científico.

Esta educación no está centrada en el individuo sino en la sociedad y lo que se denomina los valores, en particular el conocimiento racional. Se ale-

ja de la idea griega dei *kalós k'agathós*, el individuo ideal, bello y bueno, es decir, conforme a los cánones de excelencia establecidos por la sociedad pero que definían con claridad un tipo individual. El individuo de la modernidad clásica aprende a estar al servicio del progreso, la nación y el conocimiento.

Esta evocación nos muestra la distancia que separa la educación clásica de una *escuela del Sujeto*, orientada hacia la libertad del Sujeto personal, la comunicación intercultural y la gestión democrática de la sociedad y sus cambios.

El primer principio de esta escuela del Sujeto es el que señala la mutación más manifiesta: la educación debe formar y fortalecer la *libertad del Sujeto personal*. Aun cuando esta expresión pueda ser peligrosa, es preciso, al menos en esta etapa, reivindicar el paso de una educación de la oferta a una educación de la demanda, aunque sólo sea para romper claramente con el tema de la socialización. Dicha expresión no significa que la escuela sea un mercado en que coinciden una oferta y una demanda, representación que sería notoriamente falsa porque el alumno tiene pocos medios de modificar una oferta que no se define como tal sino de acuerdo con valores a los cuales el niño debe adecuar-se para convertirse en un ser social civilizado. Pero subraya con intensidad que una escuela del Sujeto no podría contentarse con imponer normas a los alumnos y transmitir a los docentes una delegación de poderes sin otro límite que el fijado por el poder político. La escuela debe reconocer la existencia de demandas individuales y colectivas, en vez de creer que antes de encarar la socialización del individuo éste es un salvaje. El niño que llega a la escuela no es una tabla rasa sobre la cual el educador va a inscribir conocimientos, sentimientos, valores. En cada momento de su vida, el niño tiene una historia personal y colectiva siempre dotada de rasgos particulares. La educación, en vez de liberar a lo universal de lo particular, como en el modelo clásico, debe unir las motivaciones y los objetivos, la memoria cultural de las operaciones que permiten participar en un mundo técnico y mercantil. La individualización de la enseñanza significa que la antigua separación entre la esfera privada y la vida pública, y por lo tanto entre la familia y la escuela, debe llegar a su fin. De hecho, así sucedió: con frecuencia se destacó que el debilitamiento de la familia impone a la escuela atender tareas educativas (incluyendo a veces la alimentación y los cuidados del cuerpo) que habitualmente cumplía aquélla, y los padres de los alumnos, por otra parte, lograron en muchos países que se los asociara a la vida escolar.

El segundo principio se opone de una manera igualmente directa a su homólogo en la educación clásica. Una educación centrada en la cultura y los valores de la sociedad que educa es sucedida por otra que atribuye una importancia central a la diversidad (histórica y cultural) y el reconocimiento del

Otro, comenzando por la comunicación entre varones y niñas o jóvenes de edades diferentes para extenderse a todas las formas de comunicación intercultural. A una educación nacional se opone lo que Edgar Morin llama la dimensión dialógica de la cultura contemporánea. Lo cual exige una escuela social y culturalmente heterogénea, que se aleje lo más posible de la escuela comunitaria definida por la pertenencia de todos al mismo conjunto social, cultural o nacional. Esta orientación se impone en un mundo en que el tiempo y el espacio han sido "comprimidos", donde lo más distante y diferente se torna próximo —físicamente o en imagen—, lo que considerábamos como sucesivo se vuelve simultáneo, se desarrollan las corrientes migratorias y, al mismo tiempo, cada uno de nosotros procura defender su diferencia en una situación en que parecen imponerse las fuerzas unificadoras de la cultura de masas y la globalización económica. El reconocimiento del Otro no puede separarse del conocimiento de uno mismo como Sujeto libre, que une una o varias tradiciones culturales particulares al manejo del instrumento utilizado por todos.

El tercer principio es la voluntad de corregir la desigualdad de las situaciones y oportunidades. Mientras que el modelo clásico partía de una concepción general abstracta de la igualdad, cercana a la idea de ciudadanía y, desde allí, construía una jerarquía social fundada en el mérito y no en el nacimiento, este nuevo modelo parte de la observación de las desigualdades de hecho y trata de corregirlas activamente, lo que introduce una visión realista y no idealizada de las situaciones colectivas y personales y conduce así a reubicar los conocimientos (y lo que se denomina los valores) en situaciones sociales e históricas concretas al vincular ciencia y sociedad o ética, como ya lo hacemos en el dominio de las ciencias físicas y sobre todo biológicas, pero también en el de la economía, las ciencias sociales y la historia. Esta concepción de la educación, en consecuencia, no se define sólo por su pertenencia a una sociedad democrática. Atribuye a la escuela un papel activo de democratización al tomar en cuenta las condiciones particulares en que los diferentes niños se ven confrontados a los mismos instrumentos y los mismos problemas.

Por breves que sean, estas formulaciones son suficientes para mostrar que aquí se trata de proponer una concepción de la educación diferente de la promovida en la época clásica, que se desintegró en el transcurso del último medio siglo, en particular a medida que la mayoría de los jóvenes de una clase de edad proseguía estudios más prolongados y una parte importante de ellos llegaba incluso a la enseñanza postsecundaria.

No se trata aquí de buscar los medios para que la escuela se adapte mejor a lo que la sociedad espera de ella, sino de definir una política de la educación que sea parte de lo que llamé la política del Sujeto, vale decir, la acción demo-

crática. Dicho rumbo puede parecer inapropiado en un momento en que la escuela está a la defensiva y lo más urgente es aparentemente la lucha contra el fracaso escolar e incluso contra un conocimiento insuficiente de la lengua nacional escrita y oral. Esta objeción es admisible, y cabe esperar que los esfuerzos desplegados para resolver problemas precisos generen por etapas sucesivas reflexiones críticas e innovadoras más generales. Pero sería artificial oponer estas dos tendencias. Como vivimos en sociedades de cambio, riesgo, mezcla y también desocialización y aislamiento, tenemos que fortalecer en cada uno la capacidad de vivir activamente el cambio. Si recurrimos únicamente a principios de orden, no haremos sino aumentar la distancia social entre quienes pertenecen a las categorías centrales y quienes viven en las zonas periféricas, dominadas por la inseguridad y la dependencia.

LA ESCUELA DEL SUJETO

Si la idea de *laicismo* significa exclusivamente la separación del Estado y las iglesias y el respeto por parte de la ley de todas las creencias y prácticas religiosas que están de acuerdo con los principios del derecho, corresponde a la definición misma de la modernidad. Si la exhortación al laicismo es una manera de oponerse a la intolerancia de estados que no aceptan la práctica y proclamación de religiones u opiniones minoritarias, yo me reivindico laico militante y sin concesiones. Incluso comprendo que el espíritu laico haya quedado asociado al anticlericalismo y el rechazo activo de toda religión en los países en que una iglesia estuvo vinculada durante mucho tiempo a un poder autoritario que apelaba a la religión dominante para reprimir a quienes no pertenecían a ella. Y anhelo el fortalecimiento de la escuela pública, precisamente porque es laica, es decir, que busca la heterogeneidad y la diversidad más que la unidad de tipo comunitario.

Pero lo que la idea de laicismo tiene de indispensable no debe llevar a mantener la antigua separación de la vida pública y la vida privada, la instrucción pública y la educación familiar, porque esta separación tiene un efecto doblemente negativo. En primer lugar socialmente, ya que favorece a los niños de medios sociales fuertemente constituidos, más apoyados por sus familias en su formación y proyectos; a continuación, culturalmente, porque la separación así establecida destruye la capacidad de formación del Sujeto, dado que éste no puede reducirse al pensamiento racional o la responsabilidad social que una enseñanza a la vez científica y nacional inculcaría al niño.

Hay que renunciar a una educación-para-la-sociedad. En vez de arrancar al niño de una parte de sí mismo, la más íntima, para transformarlo en "civiliza-

do", es decir, en ser reconstruido de acuerdo con las categorías que dominan su sociedad, es preciso recomponer su personalidad, que tiende a dividirse en dos universos separados: el que definen las posibilidades materiales (en especial profesionales) que ofrece la sociedad y más concretamente el mercado de trabajo, y el que construye la cultura de la juventud, difundida por los medios y transmitida por el *peer group*. Por sí mismo, ninguno de los dos universos en que participa el joven tiende a fortalecer su capacidad de elaborar proyectos personales. Tanto en uno como en el otro, es un consumidor y responde a estímulos o prohibiciones. La institución escolar, lo mismo que la familiar, deben, al contrario, combinar en la mayor medida posible las expectativas de la personalidad con las posibilidades ofrecidas por el entorno técnico y económico. Esas expectativas no están ya determinadas únicamente por una herencia cultural y social; se individualizan en una sociedad en movimiento que atribuye una mayor importancia a las historias de vida individuales, en la medida en que éstas se reducen cada vez menos a las trayectorias previstas por las instituciones. Un número creciente de estudiantes universitarios, a raíz de las migraciones (internacionales o internas) o de las rupturas económicas o familiares, siguieron trayectos complicados, a menudo erráticos, pero también determinados por elecciones. En ese mundo en rápido cambio, en que las normas se debilitan y los accidentes se multiplican, el individuo debe poder contar consigo mismo y por lo tanto sumergirse en su totalidad en los estudios, en vez de dejar en la puerta de la escuela la parte "privada" de sí mismo.

La noble idea de laicismo, allí donde no tiene ya que combatir a una iglesia asociada a un poder autoritario, se reduce con demasiada frecuencia a la retirada del sistema escolar a su función de transmisión de los conocimientos y su negativa a hacerse cargo de los problemas, seguramente difíciles de tratar, de jóvenes de frágil situación, reacios a aceptar las reglas y por lo tanto estigmatizados por el sistema escolar como malos alumnos o habitantes de una zona de riesgo. La escuela, al contrario, debe entrar en lo que constituye una parte importante de la personalidad de los alumnos. La enseñanza de las religiones, tanto de sus creencias como de su historia, no es, sin duda, un atentado contra el laicismo; al contrario, es el silencio impuesto con respecto a las realidades religiosas lo que representa un atentado inaceptable al espíritu de objetividad y verdad que reivindica la escuela laica y que tampoco debe estar ausente de las escuelas llamadas religiosas, a las que hay que proteger más directamente aún contra el encierro comunitario.

También hay que evitar la separación de la enseñanza general y la enseñanza profesional, aun cuando esta separación haya dado resultados positivos en Alemania, donde el aprendizaje se organizó bien y país en que, en el nivel de la enseñanza postsecundaria, existe una división entre escuelas superiores técnicas y universidades que también conoció Gran Bretaña, pero que ésta suprime en la actualidad. En efecto, sería peligroso que los jóvenes de nivel social bajo

se orientaran pronunciadamente *hacia* la enseñanza profesional, mientras que la enseñanza general quedara reservada a los hijos de las categorías medias y superiores. El objetivo a alcanzar es la combinación más elaborada posible de los proyectos profesionales y las motivaciones personales y culturales. Lo que impone reconocer la pluralidad de las funciones de la escuela. Ésta no tiene únicamente una función de instrucción; también tiene una función de educación, que consiste a la vez en alentar la diversidad cultural entre los alumnos y en favorecer las actividades a través de las cuales se forma y se afirma su personalidad individual. ¿Es preciso que se separen docentes y educadores, unos, por ejemplo, a cargo de los niños a la mañana y los otros a la tarde? La respuesta no puede ser general, lo mismo que la correspondiente a la pregunta: ¿cómo ocuparse en el hospital de la enfermedad y el enfermo a la vez? Hace falta cierta separación de las funciones, pero también que los dos lados se preocupen por asegurar su conexión; cosa que hacen espontáneamente muchos docentes, pero para la cual no son ni preparados ni alentados por el sistema escolar y universitario.

La escuela del Sujeto se alejará cada vez más del modelo que la concibe como agente de socialización. Es cierto, la escuela forma parte de una sociedad; enseña su lengua, y los cursos de historia y geografía dan una importancia particular a la realidad nacional o regional. Este enraizamiento es necesario, pero la escuela no debe estar hecha para la sociedad, no debe atribuirse como misión principal la formación de los ciudadanos o los trabajadores sino, más bien, el aumento de la capacidad de los individuos para ser Sujetos. Se consagrará cada vez menos a la transmisión de un conjunto de conocimientos, normas, representaciones, pero se centrará cada vez más, por un lado en el manejo de instrumentos, y por el otro en la expresión y formación de la personalidad.

Seymour Papert mostró que la formación del pensamiento racional puede y debe asociarse a la expresión de sí mismo, por ejemplo mediante el juego. La Ciudad de las Ciencias, en París, lo comprendió claramente: recibe cada año a centenares de miles de niños y les permite manejar los instrumentos, efectuar mediciones, montar experiencias. La importancia dada a las ciencias de observación y las ciencias experimentales, ya se las llame naturales o humanas, que permiten a los alumnos y estudiantes tomar iniciativas y demostrar también que puede llegarse a un resultado por diversos métodos, debe tener como contrapartida la expresión de sí mismo.

Esta escuela de la formación técnica y la autorreflexión dista mucho de ser un agente de integración comunitaria e inculcación de los valores y normas del grupo. También está muy alejada de las tendencias que reducen la vida escolar a la yuxtaposición de una cultura utilitarista, en el sentido más mediocre, el de la preparación de exámenes, y una cultura de grupo que sólo se alimenta con los productos de la cultura de masas.

Corno el modelo clásico se desintegra ante nuestros ojos, es urgente proponer una nueva concepción de la educación a docentes que se sienten amenazados por el retroceso de una cultura escolar invadida por un lado por preocupaciones utilitarias y, por el otro, por la cultura de masas y los problemas afectivos de los alumnos. Es preciso refundar la unidad de la institución al mismo tiempo que se salvaguarda la autonomía del espacio y el tiempo escolares. Ahora bien, estos objetivos ya no pueden alcanzarse a través de la concepción sociocéntrica de la educación. La invocación de los deberes del ciudadano, el trabajador y el niño ya no puede ser escuchada en una sociedad a la vez masificada e individualizada. No podría serlo, en particular, por unos jóvenes que participan en la cultura y el consumo masivos pero son tenidos al margen de la producción porque ellos mismos o sus padres son desocupados o se encuentran en situación precaria. La crisis del modelo escolar en vigor hace que la escuela, sobre todo en el período actual de dificultades económicas, tienda a aumentar más que a disminuir las desigualdades sociales, porque los niños en situación social y familiar difícil tienen peor rendimiento; al contrario, la importancia central atribuida a la formación del Sujeto personal da a la escuela una mayor independencia con respecto al medio social de partida de los alumnos, y por lo tanto combate activamente la desigualdad de oportunidades.

Pero aquí no debe tratarse únicamente de la escuela, va que el individuo no se convierte en un Sujeto sólo durante sus años de formación sino en todo momento de su vida. En consecuencia, en todas las edades requiere, más que reciclarse profesionalmente, darse el tiempo y el espacio necesarios para recuperar el control de su existencia, reflexionar sobre su experiencia pasada, preparar las decisiones venideras. No sólo las universidades sino las mismas escuelas secundarias y profesionales deberían acoger a alumnos de todas las edades y condiciones.

LA ESCUELA DE LA COMUNICACIÓN

Con demasiada frecuencia, la escuela se autodefine por sus programas y los conocimientos que transmite a los alumnos o estudiantes, cuya adquisición evalúa a través de exámenes. Durante mucho tiempo, esta definición sólo fue rechazada por un pequeño número de pedagogos, a menudo marginados del sistema escolar.

El ejemplo de la televisión puede contribuir a mostrar la extrañeza de estas prácticas escolares: Umberto Eco distinguió la paleotelevisión, concentrada en los mensajes, las informaciones que emite, y la neotelevisión, que da más importancia a sí misma y al receptor. La prioridad pasó del mensaje a la comuni-

catión; cambio de orientación en el que es erróneo ver únicamente los efectos negativos. Si la escuela siguió definiéndose tan pronunciadamente por sus mensajes y no por su comunicación, es porque no se centraba en su público sino en la sociedad, vale decir, el conjunto de los valores, normas, jerarquías y prácticas que constituyen el orden social, al que quería formar transformándolo en un ser social. A la inversa, no se puede hablar de escuela del Sujeto sin defender la escuela de la comunicación, y es aquí donde más grandes son las resistencias. Cada vez que se aborda el tema, los docente lo rechazan, pero también hacen lo mismo los padres, temerosos *de* que se introduzca el desorden incontrolable de las relaciones afectivas y desaparezca la misión principal de la escuela, que es enseñar y preparar para los exámenes que abren las puertas de los empleos. Algunos llegan incluso a pensar que el tema de la comunicación es una manera hipócrita de reintroducir y justificar las desigualdades sociales en la escuela, puesto que son los niños mejor integrados a su familia y su medio, los más seguros con respecto a su futuro quienes — dicen — muestran mayor predisposición para unas actividades educativas que atribuyen más importancia a la comunicación que a los conocimientos enseñados. Ese discurso, en el que se mezclan lo cierto y lo falso, las observaciones y los prejuicios, sólo pudo ser satisfactorio mientras la escuela mantuvo separados a los niños de clases sociales diferentes, como ocurrió por ejemplo en Francia con la escuela republicana, que separaba a los hijos del pueblo de los de la burguesía: podía entonces consagrarse a la transmisión de conocimientos y fingir ignorar una segregación social a la que se adaptaba. Daba a los niños de las clases populares una enseñanza concreta y a los de la burguesía conocimientos más abstractos que simbolizaban su estatus social superior. La cesura entre la cultura escolar y los problemas privados constituye de hecho un factor de desigualación, porque los alumnos que viven en las situaciones más difíciles son quienes necesitarían que la escuela los ayudara. Françoise Dubet mostró que el sistema clásico de la enseñanza secundaria francesa sólo se mantenía en los liceos de elite, cuyos alumnos provenían de categorías sociales elevadas, en tanto que su descomposición se acentuaba a medida que se descendía hacia las categorías sociales más bajas y los liceos profesionales, a los que concurrían más miembros de éstas. La reducción de la educación a la instrucción pública, fundada en la transmisión de conocimientos y la adquisición de disciplinas, tuvo como misión histórica principal convertirse en la ideología de una nueva burguesía y sobre todo de la burguesía de Estado.

La masificación de la enseñanza, la creación del colegio único o la *comprehensive school*, el ingreso en una enseñanza superior muy poco diferenciada en la mayor parte de los países europeos (pese a la existencia de universidades de excelencia o clases preparatorias a las escuelas superiores en Francia), provocaron el derrumbe de un sistema que sólo funcionaba asociado a una fuerte diferenciación social, cosa que era lógica porque se trataba de *socializar*, vale de-

cir, de preparar a los niños a entrar en una sociedad que, por su parte, también estaba jerarquizada. Y precisamente cuando se desintegra la escuela de la socialización hay que recurrir a la escuela del Sujeto, que es también la escuela de la comunicación. Cuanto menos se define a la escuela por sus salidas laborales o profesionales, más se lo hace como una unidad social particular, como un grupo escolar definido por las comunicaciones que se establecen entre educandos y docentes y también entre éstos y los responsables administrativos de la institución. Los resultados de la escuela, medidos clásicamente en términos de deserción escolar, repetición o rendimiento promedio en los exámenes, dependen en buena parte del estado de esas comunicaciones. Si los docentes no quieren definirse más que por la disciplina que enseñan, si no reflexionan en grupo sobre los problemas de la clase en la que trabajan y sobre los de la escuela en su conjunto, los resultados de los alumnos serán peores que si aquéllos establecen comunicaciones activas entre sí, con sus alumnos y con los responsables administrativos.

La escuela todavía se parece con demasiada frecuencia a un taller manejado de acuerdo con los métodos taylorianos: el docente se considera **conocedor de la única manera adecuada de enseñar**, que consiste en hacer comprender una verdad objetiva, mientras que los alumnos abordan los otros aspectos de su vida se abordan a través del juego, el alboroto colectivo, el sueño despierto, el fracaso escolar y hasta el suicidio. Los alumnos hacen frente al docente, que encarna la autoridad, la sociedad. La mayoría de las veces, esa relación se acepta durante los primeros años, cuando el modelo de referencia predominante es el de la familia, pero se pone en tela de juicio en la adolescencia hasta desaparecer en los primeros años de la universidad, lo que a los jóvenes les parece el signo de su entrada en la vida adulta, cuando en realidad su disolución no hace más que revelar la incapacidad del sistema de enseñanza para organizar otro tipo de comunicación que el que aún subsiste, según el modelo familiar, en la escuela primaria.

Hay que repetirlo: es en los establecimientos a los que concurren los niños de nivel social bajo donde es más urgente pasar a la escuela de la comunicación, porque el estallido de la violencia destruye la institución allí donde ésta no funciona como una red de comunicaciones. Frente a un acto de violencia cuyo origen puede ser tanto exterior como interior, la escuela resiste cuando su red interna de comunicaciones es fuerte; se derrumba si cada uno, y en primer término cada docente, se refugia en su esfera profesional. La situación es peor cuando la distancia social entre docentes y alumnos provoca estallidos de violencia entre unos y otros, como ocurrió en algunos colegios de Brooklyn en que se opusieron docentes judíos liberales y alumnos negros, que los atacaron violentamente.

En general, los docentes responden a estas observaciones diciendo que no fueron preparados para ser educadores, trabajadores sociales o psicólogos,

y que tampoco fue ésa su elección personal, que apuntaba a un ámbito de conocimiento. Les gustaba la historia o las matemáticas y les había parecido deseable o aceptable enseñarlas. Esta reacción sincera revela el agotamiento de un modelo de educación y la ausencia del que debería reemplazarlo con una crudeza demasiado manifiesta para que se la pueda ignorar. Puesto que el sistema de enseñanza, en muchos países, es en gran medida manejado conjuntamente por la administración y los mismos docentes, o al menos sus representantes elegidos, y estos últimos están en general más ocupados en defender el estatus profesional, la carrera y los derechos de la docencia que en reflexionar sobre la educación, lo que constituye un obstáculo a la *creación* de un nuevo modelo de enseñanza que se enfrente al conservadurismo de los organismos intermedios de decisión, ya sean administrativos o corporativos.

La situación escolar, en especial en las categorías sociales y las zonas más desfavorecidas, se degrada con tanta rapidez que predominan las reacciones defensivas, la principal de las cuales consiste en desechar los casos difíciles y reforzar la homogeneidad social de la escuela. Las medidas que apuntan a aislar estos casos difíciles —y que no hay que rechazar *a priori*— son aceptadas con una inquietante buena voluntad por los docentes y los padres que, sin embargo, conocen el riesgo de marginar prioritariamente a los niños que viven una crisis, lo que es más frecuente en los medios más debilitados por la pobreza, la desocupación y el aislamiento cultural. Así, pues, muchos consideran inoportunos los alegatos en favor de la heterogeneidad social y cultural de las escuelas. Sin embargo, de la misma forma que una ciudad sólo está viva si en ella se codean y comunican poblaciones diferentes, la escuela debe ser un lugar privilegiado de comunicaciones interculturales, en parte porque los niños o los jóvenes adultos no categorizan a sus interlocutores de manera tan estricta como la mayoría de los adultos y dan a los atributos individuales tanta o más importancia que a los signos de pertenencia social o cultural.

En los países en que las distancias sociales son muy grandes y predomina la ideología liberal que ve en el mercado un modelo aplicable a todas las actividades sociales, las escuelas privadas toman a su cargo a los niños de clase media y clase alta, y se establece entre ellas una jerarquía social que se traduce concretamente en el costo de los estudios. De modo que la escuela pública, que a menudo había conocido éxitos brillantes, en particular en América Latina y muy especialmente en Chile, la Argentina y Uruguay, se convierte cada vez más en la escuela de los pobres, tanto de los docentes pobres como de los alumnos de las categorías sociales bajas, y sus malos resultados convencen muy pronto a las familias de la clase media o los medios populares en ascenso social de que deben enviar a sus hijos a los colegios privados, que los ayudarán a elevarse, y no a la escuela pública, que los empujaría hacia abajo.

Esta evolución se observa incluso en países como Francia, donde la escuela pública tenía la reputación de ser mejor y la escuela privada aparecía ante todo como dependiente de la Iglesia Católica. Es cierto que en Francia la distancia entre escuela pública y escuela privada disminuyó mucho a medida que se desarrollaba la idea de un servicio público de la educación en el que participan una y otra. También es verdad que ciertos colegios privados supieron prestar más atención que las escuelas públicas a los problemas personales de sus alumnos. Pero el peligro de una degradación de la enseñanza pública es tan grande que hay que recordar la necesidad de defender la escuela pública. Aun cuando en realidad nunca haya sido la escuela de todos y durante mucho tiempo haya mantenido separados a los niños de las diferentes clases sociales, puede convertirse, más que los colegios privados y mucho más que las escuelas comunitarias, en un lugar de integración social y comunicación intercultural. Siempre que, desde luego, renuncie a la concepción sociocéntrica de la educación y acepte individualizar las relaciones entre los alumnos.

Si la escuela procura ante todo adaptarse a las tendencias dominantes de la sociedad, es decir, al mundo de los empleados, técnicos y funcionarios, que son mayoritarios en los países industrializados, tiende a excluir a quienes provienen de medios diferentes, en especial más bajos, y soportan mal la preparación para un tipo de empleo y de vida que tienen pocas posibilidades de alcanzar. Lo que lleva a la paradoja de que la prolongación de la enseñanza gratuita y obligatoria puede producir un incremento de la desigualdad social. La escuela debe orientarse más hacia los alumnos que preocuparse por el medio social, las más de las veces descrito en términos ideológicos, al cual se supone que aquellos tienen que adaptarse.

Una escuela de la comunicación debe atribuir una importancia particular tanto a la capacidad de expresarse, oralmente o por escrito, como a la de comprender los mensajes escritos u orales. El Otro no es percibido y comprendido por un acto de simpatía; lo es por la comprensión de lo que dice, piensa y siente, y la capacidad de conversar con él. No hay comunicación sin lenguaje, y la opinión pública tiene razón al insistir en la prioridad que la escuela debe dar al conocimiento del idioma del que se servirá el niño en sus intercambios más importantes. En especial, es preciso que la escuela haga dialogar a los alumnos y les enseñe a argumentar y contraargumentar mediante el análisis del discurso del Otro, para aprender a manejar la lengua nacional y, al mismo tiempo, ser capaces de percibir al Otro, lo cual es la condición de una vida en común. La mayor parte de las veces creemos que la comunicación exige que separemos el mensaje a transmitir de su contexto particular, a la vez histórico, geográfico o individual, y que lo formalicemos lo más posible. Pues bien, el proceder que hay que adoptar es el opuesto, inspirándose, por otra parte, en el del pragmatismo en lingüística: es preciso asociar el mensaje a una dis-

posición a actuar, de la misma manera que un historiador busca en un documento una intención y la reubica en una serie de hechos que ilumina su significación.

Ninguna de estas ideas pone en cuestión el papel de la escuela como lugar de adquisición de conocimientos y formas de razonamiento. El conocimiento científico, en particular, tiene dos motivos para ocupar un lugar importante en ella. El primero es que permite que el alumno verifique por sí mismo su trabajo, distinga lo verdadero de lo falso, pueda estar seguro de la coherencia de sus enunciados; el segundo es que el método científico es el mejor baluarte contra la arbitrariedad del poder o de la tradición comunitaria., y por consiguiente permite la comunicación en un mundo que se repliega hacia la experiencia privada, como lo subrayó Jean-Glande Milner.

El saber positivo aporta una garantía de libertad a los docentes y educandos. Pero es preciso que estas ideas fuertes no oculten los otros problemas de la escuela y la necesidad de vincularla a la sociedad para defender mejor la libertad y la creatividad de aquellos a quienes educa. En primer lugar, es preciso que la escuela y la universidad se interroguen sobre el rol social de la ciencia y, al mismo tiempo, movilicen todas las motivaciones y la imaginación de quien se instruye para hacerle llevar a cabo operaciones científicas o técnicas. Tan importante como el conocimiento científico, que descubre las leyes de la naturaleza, es el saber interpretativo, el de las ciencias humanas, que se refiere a conductas intencionales (reconociendo que existen ciencias naturales del hombre que se desarrollaron mucho más, en particular en el ámbito de las ciencias cognitivas). Hay que aceptar, entonces, que se ofrezca a los alumnos una pluralidad de ramas; es preciso, además, que en cada una de ellas se asocien método científico y análisis de las prácticas sociales y culturales y sobre todo que ninguna se identifique con el reclutamiento de las élites, lo que entrañaría una desvalorización de las otras y la obligación, para muchos jóvenes, de seguir una que no corresponda a sus gustos. La escuela debe enseñar a sus alumnos a descifrar todos los lenguajes sociales, desde los del urbanismo o la acción administrativa hasta los de la investigación científica y la tecnología.

Muy en particular, tiene que enseñar a leer los medios y en especial la televisión, cuya principal debilidad es la tendencia a la descontextualización de los mensajes. En vez de oponer la explicación de los textos escolares a los programas de televisión, ¿no podrían abordarse textos e imágenes de radio, cine o televisión como documentos cuyo contenido se trata de explicitar y evaluar? El crítico cinematográfico André Bazin hacía notar que en general somos incapaces de enunciar el contenido de un plano o una secuencia filmica, en tanto que sabemos analizar o resumir un texto, y la calidad de sus explicaciones de textos cinematográficos, que no he olvidado, demuestra la posibilidad de aplicar el análisis textual a tipos muy diversos de mensajes.

Pero sobre todo hay que insistir en la comunicación intercultural propiamente dicha. No es cuestión de sorprenderse por las diferencias entre individuos de pertenencias culturales diferentes (¿cómo se puede ser persa?)*, sino de discernir las convergencias y divergencias entre las interpretaciones que personas de culturas diferentes dan de los mismos documentos o los mismos acontecimientos. Entre los "pilares" de la educación que definió (aprender a vivir juntos, a conocer, a hacer y a ser), la Comisión de la Unesco sobre la educación, presidida por Jacques Delors, considera el primero como el más importante:

Se trata de aprender a vivir juntos desarrollando el conocimiento de los otros, de su historia, sus tradiciones y su espiritualidad. Y a partir de allí, crear un nuevo espíritu que, precisamente gracias a esta percepción de nuestras interdependencias crecientes, a un análisis compartido de los riesgos y desafíos del futuro, impulse a la realización de proyectos comunes o bien a un manejo inteligente y pacífico de los inevitables conflictos. (p. 18.)

Comprender al otro en su cultura, es decir, en su esfuerzo por ligar identidad e instrumentalidad en una concepción del Sujeto: tal es el sentido de una escuela del Sujeto. Para establecer la comunicación, hay que comprender a los actores mismos y estudiar sus actos de lenguaje. Sobre todo, como lo demanda Jürgen Habermas, hay que aprender a argumentar de manera tal que se pueda poner de relieve en cada mensaje lo que tiene de universalizable.

Una escuela de la comunicación, es cierto, corre el riesgo de ceder a los facilismos del comentario y la búsqueda de interpretaciones ocultas en vez de imponerse el rigor de las demostraciones, del mismo modo que, a la inversa, una escuela orientada hacia la transmisión de conocimientos puede ceder al formalismo o la estrechez del espíritu "escolar". Pero esas desviaciones no condenan ni a un tipo de enseñanza ni al otro; sólo indican los peligros que deben evitarse.

Hace tres décadas, habría iniciado esta parte del capítulo insistiendo en la necesidad de mezclar varones y chicas en las clases y enseñarles a conocerse. La fusión se realizó, a veces muy recientemente, pero tuvo tanta aceptación que denunciábamos con horror en los otros una separación de los sexos que apenas ayer nosotros mismos practicábamos. Sin embargo, ¿puede decirse que la escuela ayuda suficientemente a sus alumnos o estudiantes a percibir y comprender las diferencias que existen entre varones y chicas, cuando todavía somos tan pobres en resultados científicos en ese dominio, pese a los esfuerzos pione-

Alusión a un pasaje de las *Cartas persas* de Montesquieu: "¡Ah! El señor es persa. ¡Verdaderamente, es algo extraordinario! ¿Cómo se puede ser persa?" (n. del t.).

ros de Carol Gilligan, en particular? La campaña de prevención del sida llevó a hablar de relaciones sexuales en las escuelas. ¿No es chocante, empero, que el inmenso ámbito de las relaciones afectivas y sexuales entre jóvenes del mismo o diferentes sexos, y más ampliamente aún el de la sexualidad tal como se practica y también tal como se representa en el imaginario individual y colectivo, se reduzca a algunos consejos, por lo demás indispensables, sobre el uso de preservativos, como si la sexualidad sólo incumbiera a la escuela en la medida en que puede provocar un problema médico o social?

Del mismo modo, ¿aprenden en ella los jóvenes a comprender y analizar lo suficiente las relaciones entre padres e hijos y la formación de la personalidad? En el nivel mundial (pero no en Francia), las mujeres siguen recibiendo una educación más breve y de peor calidad que los hombres; ¿cómo no habría de intervenir activamente la escuela para lograr la desaparición de esta desigualdad, recordada por la reciente conferencia de Pekín?

Como se ve, es fácil presentar en unas pocas líneas enormes problemas tocantes a la familia, la sexualidad, las relaciones interculturales, el conocimiento histórico, la comunicación interpersonal, el acto mismo de comunicarse. ¿Por qué no se admite que todos estos ámbitos deberían ser materia de enseñanza, en todos los niveles? A los programas de enseñanza, tal como se los define hoy, es preciso agregarles el conocimiento de las motivaciones, la situación social, los proyectos, el origen cultural de quienes no son únicamente alumnos o aprendices sino, en primer lugar, individuos que, en el inicio de su vida, tienen un gran deseo de comportarse como Sujetos, obrar de acuerdo con sus proyectos, establecer vínculos entre su personalidad y el campo social y económico en el que van a intervenir.

La formación de los docentes se redujo durante mucho tiempo a la adquisición de conocimientos en un dominio académico. Hace poco se completó mediante el estudio de la didáctica de esas disciplinas, que a veces incluso cobró una importancia tan grande que redujo a la vez la de los conocimientos y la atención prestada a los alumnos. No basta con agregarle cursos sobre la psicología del niño y lo que se denomina con un término poco preciso ciencias de la educación. Lo más importante es ampliar y transformar una escuela de programas para hacer de ella una escuela de la comunicación.

Muchos docentes —a menudo los mejores— desconfían de la apelación a la pedagogía, y más en general a la comunicación, en nombre del papel central que, según ellos, debe tener el esfuerzo personal por descubrir el conocimiento. En la importancia atribuida a la relación entre el docente y el educando llegan a ver, incluso, una forma de sometimiento del alumno o el estudiante al control social, al contenido social y no intelectual o cultural del mensaje escolar. ¡Qué falso debate! ¿Hay que oponerse del mismo modo a la profesionalización de los estudios y oponerle la cultura general para evitar que los jóvenes queden sometidos al poder económico? Estas acusaciones son tan superficiales

como las posiciones opuestas, que exigen un vínculo más estrecho entre la escuela y el mundo económico para luchar contra una cultura escolar que sería arcaica, o las que quieren que, dado que el aprendizaje de los conocimientos es un juego, los alumnos y estudiantes se orienten por la búsqueda de su placer.

¿Hay que oponer necesariamente el mensaje y su comunicación? ¿Y es posible esforzarse por enseñar, es decir, por comunicar, sin preocuparse por las características personales y sociales del receptor? Si se admite que lo importante es fortalecer la capacidad de libre acción del educando, hay que sacar de ese principio dos consecuencias igualmente importantes: la primera es que en todas las edades hay que preocuparse más directamente por aquél que por la "materia" a enseñar; la segunda es que el aprendizaje no puede funcionar sin un trabajo y un esfuerzo del que aprende que le den una capacidad de iniciativa que le sea posible aplicar después en otros dominios. Cerremos por lo tanto ese falso debate e invitemos a los dos campos a unir sus esfuerzos contra el clericalismo escolar, contra la confusión del conocimiento con las formas tradicionales de organización de la escuela o las finalidades económicas que algunos le atribuyen. De la idea de la *Bildung*, retengamos la convicción de que la educación no debe ser una socialización, sino en primer término la formación de una capacidad de actuar y pensar en nombre de una libertad creadora personal que no puede desarrollarse sin contacto directo con las construcciones intelectuales, técnicas y morales del presente y el pasado. Como nada está más lejos del "consumismo" individualista que la subjetivación; ésta se alimenta más de creación cultural que de actos de adecuación a programas o a una definición económica o administrativa de las profesiones.

Para evitar que se incremente la desigualdad social en la escuela y se agrave la crisis de la vida escolar en los barrios de pocos recursos, hay que ayudar a los docentes a no refugiarse detrás del prestigio de su disciplina para protegerse de alumnos que provienen de un medio social y cultural que aquéllos viven como inferior o peligroso. Deben reconocer —muchos de ellos ya lo hacen— que el rendimiento escolar depende ante todo de la calidad de las relaciones entre docentes y educandos, calidad que sin duda no se obtiene bajando el nivel del saber transmitido. El conjunto de la institución escolar tiene mucho que aprender de lo que los docentes realizaron en situaciones difíciles, en el caso de Francia, en particular, en algunas ZEP (Zonas de Educación Prioritaria).

Para que ello sea posible, es preciso que la dirección de la escuela recaiga en ésta misma y ya no sea responsabilidad de un servicio administrativo o el mercado de trabajo. Corresponde a los docentes, en primer lugar, introducir el sistema de comunicación en cuestión. Mientras la escuela se defina por su función de socialización, es comprensible que su organización y sus normas sean establecidas por la "sociedad", y en realidad por una administración. Pero si ya no se centra en la sociedad sino en los sujetos individuales, resulta claro que su funcionamiento debe ser determinado por quienes enseñan y quienes aprenden,

que viven en la escuela una gran parte de su vida o preparan en ella su futuro personal. Los alumnos no pueden estar sino parcialmente representados por sus padres; no doy crédito a los argumentos que se oponen a que participen de manera responsable en la organización de su vida en la escuela, y por lo tanto de la enseñanza misma. Además, ¿cómo puede establecerse una red de comunicaciones si los docentes, reunidos en la misma escuela, están allí por el azar de las decisiones administrativas que también llevan a reservar las instituciones más fáciles de manejar a los docentes con más experiencia, lo que deja a los principiantes enfrentados a las situaciones más difíciles? Una escuela debe ser un equipo docente formado a iniciativa de un responsable y por elección mutua, y este equipo debe establecer con las autoridades los términos de un contrato que tenga en cuenta las condiciones concretas en las cuales va a llevar adelante su trabajo. Una propuesta de esta naturaleza despierta resistencias. Pero la voluntad (¡respetable!) de proteger de la autoridad política a los docentes no debe conducir a negar su papel de educadores.

Transformaciones culturales tan profundas no pueden introducirse de una vez mediante una reforma y un texto de ley. Deben ser lanzadas a través de iniciativas e innovaciones en principio limitadas. ¿Es posible que hoy, cuando se multiplican fracasos y dificultades, se las acepte más que ayer?

LA ESCUELA DEMOCRATIZADORA

Una escuela que se asigna la misión de fortalecer la capacidad y voluntad de ser actores de los individuos y enseñar a cada uno a reconocer en el Otro la misma libertad que en uno mismo, el mismo derecho a la individuación y a la defensa de intereses sociales y valores culturales, es una escuela de la democracia dado que reconoce que los derechos del Sujeto personal y las relaciones interculturales necesitan garantías institucionales que no pueden obtenerse sino a través de un proceso democrático.

Pero debe tener un papel más activamente democratizados. Cuando la democracia era ante todo política y exhortaba a respetar la soberanía popular y destruir el poder monárquico y los privilegios de la aristocracia, se la construía en la calle, sobre las barricadas y en los parlamentos; fue así como estuvo presente en todos los lugares en que el pueblo se afirmó contra las minorías que lo dominaban. La sociedad industrial fue testigo de su consolidación allí donde los trabajadores luchaban contra la explotación que sufrían, y por sus derechos sociales. Hoy, la suerte de la democracia, definida como una política del Sujeto, se juega ante todo en la escuela y la ciudad. En la primera, se trata de construir la escuela del Sujeto y la comunicación intercultural, es de-

cir, de reconocer que la meta de la escuela no es únicamente preparar y formar jóvenes para la sociedad, y menos aún con la mira puesta exclusivamente en la inserción económica, sino en primer lugar para sí mismos, para que se conviertan en seres capaces de encontrar y preservar la unidad de su experiencia a través de las conmociones de la vida y la fuerza de las presiones que se ejercen sobre ellos. También en la ciudad, porque si ésta es el lugar de encuentro e intercambio por excelencia, puede convertirse de igual modo en el de la segregación.

Para ser democratizadora, ¿puede la escuela sentirse satisfecha con tratar de manera igual a todos los niños y ser obligatoria, laica y gratuita? En realidad, si uno se contenta con tan poco, sirve muy mal la causa de la igualdad. ¿Se trata de igual modo al niño que pertenece a una familia en que el nivel de educación es elevado y a aquel cuyos padres no hablan francés, simplemente porque se los recibe en la misma escuela y se enseña al segundo la historia de los ancestros del primero? La igualdad es una meta difícil de alcanzar, y no es posible acercarse a ella más que si se procura compensar las desigualdades reales. La idea es tan evidente que condujo a hacer mayores esfuerzos en favor de los alumnos que sufren las más gravosas desventajas por razones individuales o colectivas. Esfuerzos difíciles de realizar, que tropiezan con muchos obstáculos, a veces bien fundados, como lo comprobaron en Estados Unidos los promotores del *busing* que, para quebrar la segregación racial, quisieron trasladar a los niños de un barrio a una escuela situada en otro, a fin de mezclar chicos de culturas y orígenes diferentes. Así como hay que desconfiar de los llamamientos irresponsables a la mezcla y el mestizaje generalizados que suscitan la angustia de perder la identidad, hay que tener el valor de actuar directamente contra la desigualdad, la discriminación y la segregación. La apelación a la igualdad fue con demasiada frecuencia monopolio de un aparato de Estado asustado por la sociedad civil, y que se presentaba tanto más fácilmente como representante de los grandes principios en la medida en que era menos capaz de dar a éstos la forma concreta y activa sin la cual no son más que un homenaje hipócrita rendido a las conquistas del pasado.

Por último, costaría entender que una escuela democratizadora se manejara de manera autoritaria. Es cierto: la escuela no es una institución política; no lo es en el mismo sentido en que no lo son una empresa, un hospital o una administración, y la representatividad demasiado débil de los alumnos y estudiantes elegidos para integrar los consejos de administración puede conducir al poder exorbitante de algunos representantes y de las organizaciones a las que pertenecen. En cambio, es necesario que la escuela torne la iniciativa en los debates públicos sobre su funcionamiento y sobre los grandes problemas de la sociedad, seguidos de decisiones cuando esté en juego la organización de la vida escolar. En Chile, país de gran tradición educativa, el liceo Manuel de Salas, colegio experimental de la Universidad de Chile, organizó debates de esa natura-

loza desde la última guerra. ¿Fue una casualidad que sus docentes y alumnos supieran resistir a la dictadura?

¿Exige una revisión del estatus de los docentes esta conciencia crítica que anhelo ver desarrollarse en la escuela? ¿Los funcionarios del poder central no se ven empujados, en el mejor de los casos, a defender la independencia de sus conocimientos y su profesión contra el poder más que a aumentar la autonomía de los alumnos y, en el peor, a contribuir a la adaptación conservadora de los niños al orden establecido? Para que la escuela sea democrática, ¿no debería colocarse más directamente bajo la autoridad de los representantes electos?

Esta pregunta debía plantearse, pero hay que darle una respuesta negativa. La independencia de los docentes, como la de los magistrados, es una condición necesaria para la existencia de una democracia, que es en primer lugar limitación del poder del Estado y los poderes sociales de todos los órdenes. Que esta seguridad en el empleo pueda tener efectos negativos, favorecer la rutina o el corporativismo, es mucho menos importante que la necesidad primordial de asegurar la independencia de los docentes, si se pretende que éstos defiendan la libertad del Sujeto y de la comunicación intercultural. En cambio, si se reconoce su actividad como un servicio público, las condiciones en las cuales se ejerce deben debatirse democráticamente, lo más cerca posible de los problemas a tratar, habida cuenta de que la colectividad local debe movilizar recursos para asegurar el buen funcionamiento de ese servicio. Así como los docentes deben tener la seguridad de que disfrutarán de independencia en su carrera y su empleo, las formas de la enseñanza y la vida escolar tienen que debatirse democráticamente, es decir, decidirse localmente con la mayor frecuencia posible, cuando en realidad todos los aspectos del sistema escolar se manejan centralmente dentro de disposiciones legislativas a través de acuerdos aprobados entre dirigentes administrativos y dirigentes sindicales. Los docentes deben beneficiarse con un estatuto organizado y protegido por la ley, nacional o regional, según se trate de un país centralizado o federal, y también en el nivel central deben funcionar los sistemas de evaluación, para que sean independientes tanto de las autoridades locales como de los docentes mismos; pero es en el nivel local donde deben definirse los objetivos y las formas de la vida escolar, bajo la mirada de la opinión pública.

De la misma manera, es necesario proteger a docentes y alumnos contra los actos de violencia, pero más necesario aún ayudar a la escuela a reflexionar sobre su propio funcionamiento y la manera en que éste podría limitar o erradicar los efectos de esa violencia, producida en gran parte por la desorganización económica y social. Sería grave que una sociedad creyera que la escuela no es capaz de tomar iniciativas y que está tan débil que no tiene otro recurso que la protección policial. Grave, en particular, porque una cantidad apreciable de docentes asumen un papel más ambicioso, a la vez más creativo y más peligroso.

La confianza en la escuela, especialmente en Francia y en los países de América Latina que gracias a la escuela pública lograron la integración rápida de numerosos inmigrantes, resistió muchas crisis, y si hay que aceptar que algunas de las instituciones que desempeñaron un papel motor en la democratización pasan hoy la posta (es el caso de los partidos y los sindicatos), no es posible conformarse con ello cuando se trata de la escuela, sobre todo cuando el desencantamiento conduce a la esterilidad y el inmovilismo. La escuela debe ser reubicada en el centro de la vida social, y este objetivo sólo puede alcanzarse si se alienta la iniciativa de los equipos docentes.

Las sociedades en crisis no se atreven a hacer proyectos. Cuando son herederas de un sistema escolar de buena calidad, les bastan sus principios generales y dejan de interrogarse sobre la adaptación de su contenido y sus formas de enseñanza. Esta estrategia defensiva puede demorar la caída; no puede impedirla. En Francia, mientras todavía se escucha el eco de los himnos a la escuela republicana, los sociólogos mostraron, década tras década, que la escuela no reduce y a veces incluso aumenta la desigualdad, que los docentes se encierran en una cultura escolar a la cual sus alumnos se han vuelto ajenos y que el sistema escolar no logra transformar su masificación en democratización y manifiesta poco interés por la comunicación intercultural. Y muchos docentes ya no encuentran cómo hacer que ese sistema dé cabida a sus proyectos educativos.

Francois Dubet y Danilo Martuccelli, en el libro más importante sobre la escuela publicado desde hace mucho tiempo en Francia, demostraron a través de largas encuestas que la crisis de la cultura escolar es mucho más notoria a medida que se desciende en la escala educacional y que docentes y educandos se han vuelto recíprocamente más ajenos (e incluso más hostiles) de lo que nos atrevíamos a creer. ¿Cómo no comprender que más allá de los problemas de la organización escolar y de la situación de los docentes, para toda sociedad es indispensable tener una concepción de la educación e interrogarse sobre la manera en que la escuela puede ser democratizadora?

Rechazo el pesimismo extremo y sostengo que una reflexión sobre el mundo en que vivimos, y más precisamente la búsqueda de un puente entre dos continentes que están cada vez más distantes uno del otro, el de la economía y el de las culturas, hacen obligatorio proponer una nueva concepción de la educación. Si le consagré estas páginas, fue para asegurar al lector que las ideas que ocupan la mayor parte de este libro no carecen de consecuencias, quieren ser una teoría de las prácticas y de la manera posible de transformarlas y no únicamente un conjunto de consideraciones sobre la sociedad y su crisis. Pero corresponde que intervengan los docentes: se los ruego, hablen, ustedes que no reducen la vocación docente a la defensa de una profesión (por más legítima que sea esa defensa), un programa o una disciplina. Si dentro del sistema no se deja oír ninguna voz, la prudencia defensiva y el corporativismo no podrán ser derrotados.

Por otra parte, me sorprende (comencé con eso, por otra parte) la facilidad con que nuestra sociedad acepta el hecho de no tener más ideas sobre la educación, no pedirle a la escuela otra cosa que dar conocimientos y diplomas y dejar en las manos del medio de origen la tarea de asegurar el futuro del niño, y en las de su *walkman* la de darle placer. ¿Por qué no han de poder una ciudad, un departamento, una región, una universidad, a iniciativa de docentes o con su apoyo activo, crear escuelas, colegios, liceos experimentales, y forzar al Estado a hacerlos funcionar, al mismo tiempo que propician en torno de ellos un movimiento de ideas innovadoras? No hay que aceptar que la escuela no sea otra cosa que un servicio administrativo.

CONCLUSIÓN ÉTICA Y POLÍTICA

UN MUNDO DESGARRADO

Desde que se aceleró la globalización de la economía, la revolución tecnológica y la aparición de nuevos países industriales, lo que parece gobernar el mundo y sus transformaciones es la realidad económica, mientras que las ideologías se derrumban y las políticas se hacen más pragmáticas. Han desaparecido regímenes autoritarios o totalitarios, pero casi nunca bajo la presión popular. Algunos países se han visto afectados por un retroceso brutal de su nivel de vida, pero sin que tal catástrofe haya generado levantamientos revolucionarios. Los partidos políticos se transformaron en agencias electorales y ya no representan a los movimientos sociales, así como tampoco se erigen en defensores de tal o cual proyecto de sociedad. En tanto que la vida política está dominada por los programas económicos de ajuste estructural y sus consecuencias, el espacio de la vida privada se extiende y, en numerosos países, lo que anima los movimientos más apasionados e incluso ciertos regímenes políticos no es ya el interés económico o la conciencia de clase sino la conciencia étnica o religiosa. El espacio social y político se vacía o se desploma, dominado por un lado por las realidades técnicas y económicas y, por el otro, por la presión de los nacionalismos o los integrismos religiosos y los problemas de la vida privada.

El pensamiento social y político se descompone. El derrumbe del imperio soviético no sólo provocó la desaparición de las ideas que había transformado en ideologías al servicio de su poder, sino también la caída de los tercermundismos que apoyaban su defensa de una identidad nacional o cultural sobre el rechazo de una dominación imperialista a la que sólo podía derrocar el imperio soviético, lo que suponía la alianza del Sur y el Este contra el Oeste norteamericano y europeo. El antifascismo occidental, bien analizado por Fralhois Furet, que asociaba las reivindicaciones sociales de los países occidentales y en particular de su movimiento obrero al apoyo dado a la Unión Soviética y los partidos comunistas, se desplomó de la misma manera y por las mismas razones. Las ideologías revolucionarias se desintegraron, al mismo tiempo que se abandonaban las grandes construcciones conservadoras de las políticas económicas y sociales de la posguerra, encerradas en su creencia en la racionalización, la modernización y la li-

beración de los intercambios. En casi todos los países, el pensamiento social está en quiebra. A la derecha, lo devoran las políticas económicas liberales; a la izquierda, es arrastrado por la caída de los movimientos revolucionarios.

¿No es paradójico, en estas condiciones, reflexionar sobre los movimientos sociales, la nación, la democracia, el Sujeto? ¿No sería más sabio reconstruir una representación de la vida social a partir de prácticas limitadas, reivindicaciones o inquietudes directamente vinculadas con la situación económica u opciones políticas concretas que, en oportunidad de elecciones parlamentarias o presidenciales, pudieran hacer renacer el debate público? Con seguridad, el análisis teórico debe referirse ante todo a nuevas prácticas. Y si las ignora, corre el riesgo de aparecer como una construcción artificial. Pero, a la inversa, sin representación general de la sociedad, las apuestas de las opciones políticas y las prácticas de los actores corren el riesgo de agotarse en una mezcla confusa de reivindicaciones muy categoriales e ideologías demasiado extremas o demasiado directamente heredadas de un pasado caduco. El camino a seguir consiste en buscar lo que se resiste tanto a la omnipotencia de los mercados como a las políticas comunitaristas autoritarias, y reconstruir, a partir de los hechos sociales así puestos de manifiesto, un análisis general.

Este libro se inició con la idea de que la modernidad estaba en crisis, es decir, que los dos universos cuya separación siempre definió esa modernidad, el de la intervención técnica sobre el mundo y el de la conciencia humana de sí, ya no se mantenían unidos gracias a la idea de racionalidad, fundada por su parte en una concepción individualista universalista del ser humano. A partir del momento en que la acción económica, de la producción al consumo y las comunicaciones masivas, desbordó las intervenciones del poder político, vimos cómo se separaban inexorablemente una economía globalizada, es decir, desocializada, y una conciencia de sí mismo que a veces se apoyó en la sexualidad y el deseo individual, y más frecuentemente aún se desplazó hacia el interior de un proyecto neocomunitario. Así, pues, el punto de partida de mi análisis fue esta pregunta: ¿cómo impedir que esta disociación se vuelva total e irreversible? Objetivo que es indispensable alcanzar, porque la disociación implica una doble degradación: la *de* la economía en flujos y estrategias financieras, y la de las culturas en poderes autoritarios que imponen su ley en nombre de una comunidad o un mensaje sagrado.

EL SUJETO ENTRE DOS PELIGROS

Para responder a la pregunta planteada, hay que apartarse en primer lugar de aquélla cuya inadaptación desencadenó la crisis que se trata de resolver. Esa respuesta es que toda sociedad debe someterse a las reglas del derecho, la búsqueda

del interés general y los principios de la razón. Lo cual coloca el orden político por encima del orden social y el Estado por encima de la sociedad civil. Ese modelo propiamente político, al cual rindo homenaje, fue durante mucho tiempo el principio de unidad de una sociedad nacional que, sin él, no habría podido unir la racionalización y el individualismo moral. Sin embargo, pertenece a un pasado ya lejano. Intentamos hacer que reviviera después de la Segunda Guerra Mundial, en particular en la forma del Estado nacional modernizador: pero tanto el Estado como los dirigentes económicos están cada vez más entregados a una competencia en la que participa una cantidad creciente de países y empresas. El Estado empresario reemplaza al Estado jurista, así como la eficacia sustituye a la estabilidad como meta principal de quienes ejercen el poder. Lo que ocasiona el derrumbe de todos los modelos globales, a la vez económicos, sociales y políticos de sociedad nacional, y por lo tanto de las respuestas institucionales.

La idea central de este libro es que la única manera de rechazar a la vez el poder absoluto de los mercados y la dictadura de las comunidades es ponerse al servicio del Sujeto personal y su libertad, luchando en dos frentes, el de los flujos desocializados de la economía financiera y el de la clausura de los regímenes neocomunitaristas. Estas dos luchas son complementarias. Puesto que el evolucionismo optimista de los defensores del progreso aplasta los movimientos sociales y la libertad en nombre de la creación de un mundo racionalizado; y, por el otro lado, el voluntarismo nacionalista o comunitarista apela a la homogeneidad cultural de la sociedad y no reconoce al individuo sino en cuanto portador de una pertenencia colectiva.

El liberalismo económico es tan destructor del individuo como el nacionalismo cultural. ¿Dónde está, en efecto, la individualidad del consumidor, en quien se cruzan los determinismos que gobierna la demanda? ¿Y dónde la individualidad de aquel o aquella completamente sometidos a la ley de la comunidad? *Laissez-faire* económico y nacionalismo cultural son los enemigos del Sujeto personal. Uno y otro procuran imponerle sus leyes, que el primero afirma impersonales y el segundo define como la afirmación de una identidad particular, e incluso de una vocación histórica.

Así, pues, el debate entre liberales y comunitarios debe deshacerse de las confusiones que lo oscurecen, porque cada uno de los dos campos está dividido. Aquellos a quienes se denomina liberales pueden defender la globalización del inundo por el libre comercio, pero muchos pensadores liberales se orientan en un sentido opuesto: exhortan a la limitación de todos los poderes y a la autonomía de los proyectos culturales individuales y colectivos. A la inversa, ciertos comunitarios ambicionan imponer la unidad cultural a la población; pero otros, al contrario, quieren reconocer el proyecto cultural del otro. Un filósofo de las Luces como Jürgen Habermas y un comunitario como Charles Taylor, por más diferentes que sean entre sí, son, uno y otro, respetuosos de la alteridad, mientras que muchos liberales se adecuan demasiado bien a una nor-

matización impuesta por el dinero y la mayoría de los comunitarios apelan en el nivel mundial a una identidad étnica nacional o religiosa y niegan los derechos de las minorías en nombre de una indispensable homogeneidad cultural.

En lugar de elegir entre dos campos, hay que afirmar, por lo tanto, la existencia de una contradicción más profunda, la que opone la afirmación de la defensa del Sujeto personal y su libertad a la lógica de los sistemas, sea ésta la del mercado o la de una identidad nacional o cultural. Escribí este libro para explorar y defender las posibilidades de existencia y fortalecimiento del Sujeto personal, las razones que le hacen afirmar sus derechos y los combates que le permiten defender y ampliar su territorio de acción autónoma. Hay que negarse a escoger entre la globalización dirigida por los países industriales y las dictaduras que se imponen en nombre de los derechos de una comunidad, pues estas dos fuerzas, cuya oposición domina hoy el planeta, son amenazas igualmente graves a la libertad del Sujeto.

Esta confianza depositada en el deseo de los individuos de ser los actores de su vida, en el deseo de ser, en una palabra, Sujetos, disgusta a quienes sólo juran por la racionalidad del mercado y temen por añadidura los efectos, que serían negativos para la economía, de la aplicación de un principio no económico de gestión de la sociedad, e igualmente a quienes, con una orientación opuesta, no quieren debilitar su crítica radical del orden social existente por un principio positivo susceptible, creen, de abrir camino a un compromiso reformista.

A los primeros hay que contestarles que persiguen una quimera. Jamás existió una sociedad regulada exclusivamente por el mercado, y en los países occidentales ese modelo sólo podría adoptarse al precio de una conmoción tal que de resultados de ella la parálisis sería generalizada. El liberalismo económico no es más que un remedio temporario a un control social inadaptado de la economía, convertido en paralizante o puesto al servicio de intereses particulares. Ese remedio fue eficaz, si nos remitimos a la experiencia histórica de Europa, en la medida en que permitió a ésta adelantarse decisivamente con respecto al resto del mundo cuando el desarrollo capitalista destruía el orden social anterior, pero, hoy como ayer, ocasiona rupturas sociales brutales. De modo que hay que salir de la transición liberal tan decididamente como se entró en ella, lo que supone una fuerte presión popular transmitida por parlamentos y gobiernos reformadores.

La dificultad estriba en que la resistencia a esta lógica de acción es el fruto, o bien de ideólogos vueltos hacia el pasado, o bien de las categorías mejor organizadas y más influyentes, que no son ni las más pobres ni las más amenazadas, de modo que a los liberales les resulta sencillo denunciar la oposición de los intereses creados, los corporativismos y los privilegios.

Nuestras sociedades, expuestas cada vez a una mayor inseguridad, tienden en efecto a sacrificar a la vez a los innovadores y los excluidos en la defen-

sa de unas clases medias públicas y privadas mayoritarias y bien organizadas, lo que no deja otra opción que la existente entre un liberalismo brutal generador de elevados costos sociales y una política de intervención estatal que se ejerce con el objeto de defender intereses creados más que en favor de un mayor dinamismo económico o una disminución de las desigualdades sociales. Hay que restablecer un control político de la economía, pero se trata de reconstruir un modo de gestión de una economía abierta al mundo y de trayectorias personales cada vez más individualizadas. Lo cual vuelve la espalda a los poderes comunitaristas que no quieren utilizar sus recursos económicos más que para fortalecer la integración defensiva de sociedades que se sienten amenazadas por una modernización que sufren, por no poder participar activamente en ella. La libertad del Sujeto lucha así en dos frentes para combinar identidad cultural y participación en unos sistemas de acción instrumental. Y en lugar de remitirse al Estado para sacar a una sociedad de la crisis, hay que volver a dar a cada individuo la capacidad de combinar en su vida personal las fuerzas que parecen enfrentarse en el plano mundial; lo que no lleva a defender un individualismo indiferente a los asuntos públicos sino, al contrario, a fortalecer la intervención de los actores sociales en la vida pública.

Ahora bien, ¿no es la debilidad o la ausencia de esos actores sociales el hecho más característico del mundo actual, en el que se desarrollan tantas crisis y tan pocos movimientos sociales, tanta miseria y ninguna revolución? Al comienzo de la revolución industrial, fuimos testigos de la formación de la misma constelación que hoy: mucha miseria, tentaciones putschistas, la creación de minorías revolucionarias y el triunfo de un capitalismo industrial tan indiferente a los problemas sociales (al margen de algunas campañas humanitarias) como lo es en la actualidad el sistema económico mundializado. Empero, al menos en algunos países, se desarrolló rápidamente una conciencia de clase obrera que condujo a la democracia industrial, cuando supo evitar el camino que llevó a muchas naciones y partidos hacia el totalitarismo posrevolucionario. De la misma manera, hoy advierto el desarrollo de la defensa de los derechos culturales y la solidaridad social; sólo ellos pueden conducir a una reconstrucción de la vida política y una transformación de la sociedad. Ni la buena conciencia liberal ni el radicalismo comunitario pueden favorecer el surgimiento de los movimientos sociales sin los cuales es imposible toda reforma política importante. La primera asegura el triunfo de los privilegiados, el segundo no sirve más que para fortalecer la construcción del poder de los estados autoritarios. Quienes sólo piensan en términos de lógica del sistema social, sea para aprobarla, sea para condenarla, son incapaces de participar útilmente en la aparición de nuevos actores sociales. Únicamente el análisis, que atribuye una importancia central a la libertad y la capacidad de iniciativa y supervivencia de los actores, puede contribuir al fortalecimiento de éstos.

EL DESEO DE SUJETO

Sin embargo, ¿dónde están hoy las fuerzas que pueden engendrar nuevos movimientos sociales y darse por objetivo la solidaridad o, dicho de otra manera, una política del Sujeto? La demanda de subjetivación ya está presente y activa por doquier, pero es mantenida en un nivel infrapolítico por los efectos de la mundialización de la economía y los obstáculos que le oponen las organizaciones de tipo político, partidos o sindicatos, herederos de movimientos sociales hoy desaparecidos, pero que conservan una influencia política e ideológica considerable. Esta comprobación hace que recaiga en los intelectuales una responsabilidad importante: a ellos corresponde hacer que las ideas evolucionen y conseguir con ello que lo que aún es difuso en la opinión pública ascienda al plano de la acción organizada y la decisión política.

¿Dónde están las demandas de la opinión pública que yo digo presentes por doquier? No se expresan ni en la sociedad política ni en la sociedad de producción. Los principales actores políticos de nuestro futuro próximo no serán ni el ciudadano, como en nuestra primera modernidad, ni el trabajador, como en la sociedad industrial. Estarán, están ya en todos los lugares en que individuos o grupos trabajan para combinar una experiencia cultural privada con la participación en el universo de la acción instrumental. Los actores históricos no serán, como ocurrió en el pasado, las categorías más objetivamente definidas; son, no las más frágiles, sino las más directamente definidas por la necesidad o la voluntad de hacer compatibles los dos universos separados por la desmodernización. Es por eso que la juventud, las mujeres, los inmigrantes, los miembros de minorías y los defensores del medio ambiente son, desde hace ya veinte años como mínimo, los actores históricos más notorios, al menos en las sociedades industrializadas; son ellos quienes se esfuerzan más conscientemente por actuar y ser reconocidos como Sujetos.

El actor más visible es el sector de la juventud que, apartada en gran parte del trabajo, se repliega en su vida personal, en la afirmación de sí como Sujeto. En el pasado, las agencias de socialización ejercieron a menudo una acción conformista, acentuada por la esperanza de que un esfuerzo prolongado acarrearía el éxito. La pérdida de esa esperanza y la ausencia de militancia política no encerraron a la juventud en el hedonismo. Su cultura es en gran medida musical, pero también se manifiesta en la participación en acciones humanitarias y campañas ecologistas; está animada por un deseo de ser Sujeto que asume directamente la forma de un deseo de vida y en primer lugar de defensa de una identidad personal amenazada por la fragmentación de la experiencia pro-

fesional y social. Esta juventud está preparada por necesidad a reemplazar la defensa de la sociedad ideal por la adhesión a ese principio no social de acción social que es la defensa de la vida personal, que la mayor parte no reduce a una voracidad de consumo o una demanda de asistencia.

Las mujeres desempeñan igualmente un papel importante, porque aprendieron, a través de luchas victoriosas, a unir en sus proyectos vida profesional y vida personal, el universo instrumental y el universo simbólico, y por lo tanto a actuar como Sujetos. El debilitamiento de los movimientos feministas organizados no impidió que la conciencia femenina siguiera fortaleciéndose y definiéndose en términos que van mucho más allá de la mera demanda de igualdad o una exigencia de identidad: permitieron a las mujeres definirse, mucho más que los hombres, como Sujetos capaces de asociar vida profesional y vida afectiva, y superar en consecuencia las contradicciones del mundo actual.

DE LA POLÍTICA A LA ÉTICA

Hoy lo mismo que ayer, los actores sociales aparecen cuando llevan consigo una afirmación de sí mismos y no solamente la crítica de un adversario o el rechazo de un orden social. El movimiento obrero no fue organizado por los peones más proletarizados sino por los obreros calificados que podían defender su oficio en el mercado de trabajo y se sintieron directamente amenazados por la introducción de los métodos fordistas en la empresa. Por eso reconozco la afirmación del Sujeto tanto en la acción de las ONG que defienden la identidad cultural de una población dominada, como en la de los afroamericanos que, al sustituir por esta expresión la autodefinición de negros estadounidenses, afirman a la vez su voluntad de tener raíces en una tradición y estar presentes en la América técnica y mercantil; también la advierto en la actuación del movimiento zapatista en México. El Sujeto está presente en todos los lugares en que se revela esta voluntad de ser a la vez memoria y proyecto, cultura y actividad, mientras que está ausente donde se reprime la emoción, se oculta el pasado, se refuerza la disciplina, tanto la de la razón como la de la ley. Sobre todo lo está donde las sociedades occidentales seleccionan a sus dirigentes destruyendo su capacidad de ser Sujetos por sí mismos para hacer de ellos jefes a la vez competentes y completamente incapaces de reconocer al Otro, incluso en sus propias personas.

Que el vacío de la escena política mundial no nos impida ver que los bastidores de la historia están llenos de vida, de aspiraciones y sobre todo de reflexión de los individuos sobre sí mismos, movimiento por el cual se arrancan a su

existencia de consumidores o participantes pasivos y comienzan a plantarse frente a la vida social, a veces para mantenerse a distancia, más a menudo para prepararse a defender, en un mundo cambiante, su conciencia de identidad.

Cada vez con más frecuencia denominamos sociedad civil este espacio en que se forman actores que quieren ser reconocidos como Sujetos. En los inicios de la sociedad industrial, esta expresión había designado la sociedad económica que procuraba liberarse del orden político; pero la sociedad económica, nacional y mundial se convirtió en el orden dominante y la idea de sociedad civil fue englobada en primer lugar por la de lucha de clases, antes de desaparecer a medida que se institucionalizaban los conflictos estructurales de la sociedad industrial. Reaparece hoy oponiéndose a la vez a los imperativos de la economía globalizada y al orden impuesto por los comunitarismos. Opone un principio absoluto, la libertad o la justicia, a las coacciones que tratan de imponer quienes hablan en nombre de la racionalidad económica o una identidad cultural. Es defensiva más que negociadora; es sobre todo más ética que política porque se resiste a una invasión y una manipulación en vez de lanzarse a una empresa de conquista. Raras son hoy las acciones colectivas que apuntan a tomar el poder: Marcos y los zapatistas mexicanos rompieron explícitamente con esta ideología vanguardista. La acción orientada por una visión de la historia y en procura de edificar una nueva sociedad y un hombre nuevo es sustituida por una impugnación planteada en nombre de la diversidad y la solidaridad, y que trata de extender o fortalecer la democracia en lugar de preparar la revolución.

La libertad fue concebida como el derrocamiento de las minorías por la mayoría. Hoy se la defiende como el reconocimiento de los derechos sociales y culturales de las minorías, por lo tanto de la diversidad y el derecho de cada uno a ser él mismo y combinar sus valores y formas de acción con las herramientas de la razón instrumental. La justicia se concibió en principio como la igualdad de todos ante la ley y la destrucción de los privilegios; se la defendió luego como equidad, el dar a cada uno lo que le corresponde, punto de equilibrio que sólo pueden determinar un debate democrático, unas vías legales y contractuales. Hoy se la defiende cada vez más directamente de forma ética, como el respeto de los derechos fundamentales. Es la defensa institucionalizada de la libertad y la condena de los abusos, la violencia o la corrupción. Lo cual nos acerca a la lucha contra los privilegios que condujo al derrocamiento del Antiguo Régimen. Pero los crímenes que condenamos con más fuerza son los que afectan la dignidad del individuo, el derecho de cada uno a ser un Sujeto y a que lo reconozcan como tal. De allí la condena cada vez más intensa de la violación o el escándalo que suscitan los abusos sexuales de que son víctimas los niños. De allí, también, el rechazo del racismo que naturaliza al individuo y desprecia con ello toda referencia universalista al Sujeto.

El tiempo de las pasiones políticas ha terminado. Se anuncia un período que estará dominado por las pasiones éticas, mientras la idea de democracia, durante mucho tiempo tibia e incluso al servicio de la protección de la burguesía y la clase media en ascenso, adquiere la fuerza irresistible que pierde la de revolución, manchada por los regímenes totalitarios que impusieron en su nombre su poder arbitrario. Este cambio de universo moral y político es tan importante como el que hizo que pasáramos de la construcción de los estados nacionales a la globalización de la economía mundial. Detrás de la decadencia de las ideologías políticas y la pérdida de confianza de la población en sus dirigentes se opera un vuelco de la experiencia y la acción colectiva de tanta significación como la tuvo el ingreso en la sociedad industrial, y antes la formación de los estados nacionales. Mientras se degradan las antiguas formas de acción colectiva, que dejan de ser movimientos de liberación para encerrarse en la defensa corporativa de intereses creados o ideologías agotadas, se elevan nuevas voces que hablan con emoción y pasión de los crímenes contra la humanidad, de la diversidad amenazada por la homogeneización cultural, de la exclusión social agravada por un sistema económico que rechaza todo control político.

A una democracia que soñaba en principio con la participación directa y más tarde con la representación equitativa de los intereses sociales, se agrega una democracia de garantías, protectora de las libertades, la diversidad y la dignidad de seres humanos que son, más profundamente que ciudadanos y trabajadores, individuos que defienden su derecho universal a ser Sujetos.

Las mutaciones económicas que debemos producir son tan urgentes que con frecuencia sentimos la tentación de reducir la vida pública y la acción política a los conflictos y negociaciones mediante las cuales se realizan o, al contrario, fracasan. Pero las mutaciones políticas y morales que analizó este libro son al menos igualmente importantes y difíciles de comprender y llevar a buen puerto. Padecemos un retraso de las ideas, más aún que la resistencia de intereses económicos o formas de organización administrativa perimidas.

Lo cual da también la mayor importancia a la ecología política. Aun cuando con demasiada frecuencia se haya extraviado en un culto antihumanista de la naturaleza, es un elemento esencial de la mutación cultural que vivimos, porque aporta la conciencia de los límites de la acción humana organizada y técnica. Nos recuerda que el ser humano ya no es el conquistador de una naturaleza en la que abría con grandes esfuerzos un claro: al haber alcanzado los medios de transformar y hasta de destruir su planeta, se ha vuelto responsable de él. Su acción ya no puede estar animada por la confianza en un progreso sin fin; debe estarlo por la conciencia de las amenazas que pesan sobre la supervivencia de la humanidad, y en particular la necesidad de salvaguardar la diversidad de las especies y las culturas. Hemos cobrado conciencia de nuestra solidaridad con el conjunto de los elementos que componen nuestro medio

ambiente y de la necesidad de defender la diversidad de las culturas en vez de reemplazarla por la unidad de una economía global. Conciencia del Sujeto y conciencia de la totalidad concreta de la que formamos parte constituyen la base de una nueva cultura política mundial.

EL RETRASO DE LOS ACTORES SOCIALES

Lo que falta casi siempre para que aparezcan actores sociales organizados, capaces a la vez de tener convicciones sociales y emprender acciones colectivas, es una definición del adversario. Éste no puede ser ya una voluntad, un príncipe o una clase dirigente que proclama su superioridad, habla en nombre de un Dios, la Historia o la Nación, impone órdenes y dispone de la fuerza. La lucha de clases sólo fue una evidencia histórica mientras las clases populares se enfrentaron a barreras, herencias o el derecho divino reivindicado por la clase superior. Cuando los conflictos ya no son otra cosa que económicos, se imponen los mecanismos del mercado y ya no hay diferencia absoluta entre el mercado de trabajo y aquel en que se intercambian bienes materiales. El enfrentamiento de las empresas o el Estado con los sindicatos puede llevar entonces a conflictos violentos, pero no suscita movimientos sociales. Cuando el poder ni siquiera es ya el de los empleadores sino el de las redes financieras, tecnológicas e informacionales, se hace inasible, lo que produce una reacción de retirada y rebelión más que de conflicto.

Para retornar las categorías de Albert Hirschman, el mundo actual, en caso de problema social, favorece la lealtad (*loyalty*) o la salida (*exit*) más que la reivindicación (*voice*). Hemos salido de un período en que los movimientos sociales se definían sobre todo por lo que combatían: eran anticapitalistas, anticoloniales o antimachistas. Ahora no pueden constituirse más que a partir de una afirmación positiva: la de una libertad, una voluntad de existencia responsable y feliz. No identificamos con facilidad los grupos que dirigen el mundo; en cambio, percibimos la exclusión, el hambre, la miseria. Por eso las acciones colectivas están menos armadas de análisis económicos que de convicciones morales. Es más difícil que antaño movilizar ejércitos de protestatarios y definir frentes y objetivos de lucha; estas metáforas militares, tan esenciales en la idea de la lucha de clases, incluso inspiran hoy más temor que entusiasmo, porque sabemos que la guerra social, como todas las guerras, conduce a regímenes autoritarios y no a la participación democrática. La acción colectiva está más dirigida hacia sí misma y hacia lo que podría denominarse un esfuerzo de subjetivación que hacia una guerra de trincheras o el asalto final lanzado contra la fortaleza de la clase dirigente *y el Estado*.

Si en este fin de siglo la escena social está vacía, el mundo parece silencioso y los países ricos están casi íntegramente ocupados por el cálculo económico, las innovaciones técnicas, los espectáculos políticos y las diversiones masivas, no es de ninguna manera porque los actores sociales hayan desaparecido; al contrario, están impacientes por afirmarse y lograr el reconocimiento de su libertad de Sujetos. A tal punto que nos vemos invadidos por oleadas de moralismo que no consiguen aplicarse a acciones políticas, por dos razones principales. La más importante es que vivimos menos los problemas de una nueva sociedad, sociedad de la información o posindustrial, que los de la globalización, es decir, más los de un modo de desarrollo que los de un tipo de sociedad o un modo de producción. El modo de desarrollo actual suscita los conflictos que mencioné constantemente, que oponen la economía global a la defensa comunitaria de identidades amenazadas. En este conflicto, como en los generados por el imperialismo un siglo atrás, la resistencia a las fuerzas dominantes se ejerce muchas veces en beneficio de poderes autoritarios no tradicionalistas. Existe por lo tanto una distancia considerable entre esos nacionalismos culturales que a veces pueden denominarse integristas y la apelación al Sujeto. La defensa de éste está atenazada entre una acción social reducida a los intercambios y el consumo y, por otro lado, unos poderes neocomunitarios que rechazan la libertad y recurren al terrorismo y todas las formas de represión. Como ya lo indicó el análisis de los movimientos societales en la primera parte de este libro, sólo pueden formarse actores sociales autónomos cuando aquéllos se imponen a los movimientos históricos, es decir, cuando los conflictos internos de un tipo de sociedad se imponen a los vinculados a un modo de desarrollo. Puesto que éstos no provocan movimientos de base sino movilizaciones en la cima, verdaderamente políticas. Su objetivo es la toma del poder y su acción de tipo militar, mientras que los movimientos societales buscan más la libertad y la justicia que el poder o la dictadura del proletariado.

La otra razón por la cual no se organiza la acción colectiva y el deseo de subjetivación no se transforma en un movimiento social y una acción política es que el campo político todavía está ocupado por los representantes de los antiguos movimientos sociales, hoy en vías de desaparición. Los partidos y los sindicatos que estuvieron ligados a los grandes conflictos de la sociedad industrial, ya fueran de derecha o de izquierda, deberían haberse convertido desde hace mucho en agentes de gestión pragmática de los cambios impuestos por las transformaciones de la economía mundial y los modos de vida de la población. Esta mutación se produjo en algunos países, como Alemania, pero en otros, como Gran Bretaña y Francia, el mantenimiento de los antiguos enfrentamientos condujo o bien a la derrota de los sindicatos y la desorientación de los partidos de izquierda, o bien al triunfo de la ortodoxia liberal, lo que no dejó subsistir de la vieja vida política y social más que grupos de activistas y sobre todo marcos de pensamiento y acción que se convirtieron en poderosos obstácu-

los a una renovación de los movimientos colectivos. Esto es particularmente visible en Francia, donde, luego de la explosión de Mayo de 1968, que contenía tantos nuevos temas culturales y sociales y renovó tantos aspectos de la sociedad francesa, se difundieron en toda la vida intelectual y política fragmentos de bolchevismo, y hasta de blanquismo, que impidieron la formación de nuevas reivindicaciones y estrategias.

Para que se formen nuevos actores sociales, en primer lugar es necesario que se reconozca la existencia de un nuevo tipo de sociedad. La ideología hoy dominante representa el mundo como un conjunto de flujos incontrollables, en permanente transformación, lo que conduce a juzgar imposible la constitución de nuevos movimientos sociales e incluso toda acción reformadora. La acción colectiva, al contrario, se basa en la voluntad de cada individuo, grupo o nación, de actuar sobre los hechos económicos, construir y transformar su identidad e integración y defender un ideal de solidaridad. Vuelco de posición que puede sorprender: las fuerzas dirigentes ya no se definen por la conservación de un orden sino por el movimiento, la apertura, el cambio, la circulación lo más intensa y rápida que sea posible de los bienes, servicios e informaciones, mientras que las categorías dominadas demandan seguridad, protecciones y lo que Jacques Delors llamó la reconstrucción del vínculo social. Ya no se trata de conservar un orden social, sino de crear las condiciones sociales que protejan la libertad personal y la diversidad cultural y resistirse a la utopía de un mundo transportado por un movimiento perpetuo hacia el aumento cada vez más rápido del consumo y las comunicaciones.

INTELECTUALES Y ACTORES

Ese desfase actual entre la nueva cultura política en formación y los marcos ideológicos y partidarios de la vida política no es más grande de lo que lo fue, durante una gran parte del siglo xx, la distancia entre una vida parlamentaria dominada por la oposición de liberales y conservadores, clericales y laicos, monárquicos y republicanos, por un lado, y una industrialización capitalista que aplastaba a millones de trabajadores por el otro. Corresponde a los intelectuales reducir esa distancia, cuando en realidad hoy tienden claramente a ampliarla más que a achicarla, en la medida en que, en una fuerte proporción, se mantienen aferrados a las categorías de pensamiento y acción de una sociedad desaparecida.

Los intelectuales de izquierda hablan con frecuencia en nombre de un principio impersonal: la razón o la Historia, o bien elaboran una crítica tan radical que hace impensable la existencia de actores y cambios sociales. En cuanto

a los intelectuales de derecha, se apoyan sobre todo en la idea de elección racional contra lo que más los preocupa, la exhortación a la identidad cultural, en la que advierten una amenaza tan grande como la que representó la invocación de la clase obrera para sus predecesores.

De modo que las iniciativas sociales que se multiplican por doquier y defienden la diversidad cultural y la solidaridad en el mundo económico y técnico real son demasiado poco sostenidas y analizadas por los intelectuales. Así, éstos corren el riesgo de pasar al costado de lo que debería ser su vocación: participar en la recomposición del mundo, impedir que se agrave la ruptura entre un universo técnico demasiado abierto y unos nacionalismos culturales demasiado cerrados y, de manera más positiva, reunir lo separado por la modernización occidental y la oposición que impuso entre la modernidad y la tradición, la razón y el sentimiento, los hombres y las mujeres, dirigentes y dirigidos. Si los intelectuales mismos no deciden cerrar la herida del mundo, abierta hace algunos siglos y cada vez más grande, se arriesgan a ser alcanzados por la descomposición de las mediaciones sociales y políticas que ya no logran combinar el universo instrumental con el universo simbólico. Éste caerá entonces bajo la férula de las dictaduras comunitarias, mientras que la sociedad de masas no necesitará otros intelectuales que los que se pongan al servicio del consumo y la ganancia. Es urgente, por lo tanto, que los intelectuales propongan una representación del mundo, de sus cambios y de los actores que pueden transformar tendencias espontáneas de defensa y afirmación del Sujeto en acciones conscientes y movimientos que, a su vez, vuelvan a dar sentido a la acción política. Lo que necesitamos con más premura son ideas, más aún que programas políticos o económicos, porque las prácticas están adelantadas a las teorías.

Durante demasiado tiempo, desde que se quebró la confianza de la sociología clásica en las instituciones, el pensamiento social estuvo dominado por dos ideologías cuya oposición, más que iluminar las caras opuestas de la realidad observable, manifestó la crisis de esa sociología. Mientras que una reducía la vida social a "aparatos ideológicos del Estado", según la expresión de Louis Althusser, es decir, a mecanismos de reproducción de las desigualdades del poder, la otra intentaba reducir la acción social a la búsqueda de elecciones racionales, llevando al extremo el pensamiento utilitarista. Ninguno de esos dos discursos podía percibir (y no lo hizo) las transformaciones de la opinión y las demandas, el surgimiento de nuevos movimientos sociales, organizados o no, las formas de la modernización que penetra hoy en todo el mundo, el cuestionamiento cada vez más frecuente de la racionalización y la civilización industrial, la afirmación hecha por las mujeres de que el Sujeto humano siempre es sexuado.

Afortunadamente, la reflexión filosófica recuperó un vigor que compensó el debilitamiento del pensamiento sociológico. La renovación del pensamiento es

hoy obra de la filosofía política y moral más que de la descripción de las nuevas formas de producción, intercambio y distribución. Pero también el pensamiento sociológico, tras un eclipse, comienza a renacer, transformado. Dejó de ser el estudio de los sistemas sociales para concentrarse en la acción. Analizaba las condiciones de existencia y transformación del orden; hoy procura comprender cómo se forman los actores, cómo crean hombres y mujeres una nueva sociedad, cómo se mezclan vida privada y vida pública, cómo puede ser representativa la democracia, cómo se combina la unidad social con la diversidad cultural. Lo que da una nueva vida a una sociología cultural y política a la vez, que había sido tenida al margen por una sociología de la modernización encerrada en su creencia en el progreso. Y sobre todo, lo que mantiene a la sociología alejada de los discursos aterradoros, que quisieron imponer la idea de una historia sin Sujeto y reducir toda la vida social a la marcha del progreso, o al poder absoluto de un dios oculto, Estado o burguesía.

No es en el nivel mundial (como tampoco en el nacional, por otra parte) donde se forman las prácticas innovadoras, sino localmente, alrededor de apuestas concretas y cercanas o en relaciones interpersonales directas. Así como el movimiento obrero nació *de* la organización informal y las reivindicaciones en los talleres, hoy en día el renacimiento de la acción social se produce desde abajo, de donde provienen las iniciativas creadoras y liberadoras, lo que no significa, desde luego, que todo lo que viene de abajo sea liberados; sino que el espíritu de liberación consiste en defender y fortalecer la libertad y la dignidad de cada individuo.

Tal es la línea directriz de este libro: hay que partir del Sujeto personal y llegar a la democracia, y la comunicación intercultural es el camino que permite pasar de uno a la otra. Sin la libertad del Sujeto, sin su trabajo de recomposición del mundo, de búsqueda de la unidad entre los elementos que se separaron y opusieron unos a otros, no hay comunicación interpersonal e intercultural posible; la tolerancia pura y la aceptación de las diferencias no bastan para hacer factible la comunicación intercultural. Y la democracia estaría vacía de sentido si, más allá de las diferencias sociales y culturales, apelara únicamente a la unidad de la ciudadanía y la igualdad de todos ante la ley; sólo es real cuando permite la defensa de derechos sociales y culturales como formas concretas del derecho de ser Sujeto, es decir, de combinar una experiencia vivida particular *con* la acción racional para dar al individuo su libertad creadora. El Sujeto, la comunicación, la solidaridad son tres tenias inseparables, del mismo modo que lo fueron la libertad, la igualdad y la fraternidad en la etapa republicana de la democracia. Su interdependencia dibuja el campo de las mediaciones sociales y políticas que puede restablecer la conexión entre el universo instrumental y el universo simbólico, y evitar así la reducción de la sociedad civil a un mercado o una comunidad cerrada sobre sí misma.

No podemos aceptar la separación de dos universos, el de la instrumentalidad y el de la identidad, sin correr los más graves peligros. Así como hay que poner término al pensamiento evolucionista, a la utopía peligrosa del reino necesario y próximo de la razón y el progreso, hay que hacer lo mismo con la descomposición amenazante del mundo. Si no comprendemos la necesidad de una recomposición del mundo o si fracasamos en su realización, experimentaremos muy pronto conmociones comparables a las que, durante la primera mitad del siglo que termina, opusieron al mundo llamado democrático (y que estaba enfermo de sus crisis económicas y su ausencia de justicia social) unos regímenes totalitarios que, en nombre de la lucha contra el capitalismo sin patria, impusieron el poder destructivo de dictadores que conquistaban el entusiasmo o el servilismo de las muchedumbres. Entre el capitalismo salvaje y los partidos portadores de proyectos totalitarios, construimos demasiado escasamente (y en demasiado pocos países) la democracia social.

Ningún movimiento social, ningún pensamiento contestatario, se satisfacen con denunciar un poder o una ideología; siempre llevan en sí la idea de una sociedad justa, pero esta idea puede asumir dos formas políticas opuestas. Puede plantear un principio radical de igualdad para suprimir el poder del hombre sobre el hombre, afirmar que todos los seres humanos son igual(s en tanto que hijos de Dios o seres dotados de razón, ciudadanos o trabajadores; pero para imponer esta igualdad a una organización social siempre desigual, hace falta disponer de un poder absoluto fundado en la soberanía popular, expresada directamente o puesta en las manos de un dirigente carismático o un dictador elegido o aclamado.

La idea de justicia puede, al contrario, luchar por una limitación de todos los poderes en nombre del reconocimiento de derechos sociales definibles en términos de justicia y equidad, pero también de derechos culturales formulados en términos de identidad y diferencia. Es dentro de esta concepción, alejada a la vez del igualitarismo autoritario y de la reducción de la democracia a un mercado político competitivo, donde se sitúa este libro, También es dentro de esta concepción democrática, fundada en el respeto de los derechos humanos fundamentales, donde se inscribe el debate entre varias concepciones de estos derechos, la que reconoce una aspiración universalista en todas las culturas, la que insiste, al contrario, de manera historicista, en la especificidad de cada cultura, y la que defendí aquí, que define los derechos humanos como derechos del Sujeto a constituirse mediante la combinación de la particularidad de una experiencia cultural con el universalismo de la razón instrumental.

Esta concepción no sólo me parece la más satisfactoria en el plano intelectual, sino también políticamente indispensable, Un comunitarismo extremo, que es exactamente lo contrario de la comunicación intercultural cuya necesidad defiende -y que es el triunfo de la diversidad cultural y política sobre la unidad social-, no puede llevar más que a la violencia y la desregulación

sobre todo cuando el mercado ya no cumple sus funciones de integración. A la inversa, el sueño *de* una sociedad racional conduce a transformar la integración social en defensa de las categorías más centrales a expensas, a la vez, de los innovadores, los marginales o las minorías. Los efectos negativos del diferencialismo comunitario son visibles, y a menudo hasta espectaculares; los del unitarismo republicano lo son menos, dado que no reconocen ninguna existencia pública a lo que no está de acuerdo con el modelo central, pero aquél entraña una gran destrucción de iniciativas; pone obstáculos a la construcción del Sujeto personal y suscita la formación de fuerzas sociales y políticas represivas en nombre de las amenazas que pesan sobre el modelo unitario.

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

¿Hay que entender estas conclusiones como un adiós a la política? ¿Hay que reconocer que después de un largo período histórico dominado por las relaciones sociales de producción, las luchas de clases y los movimientos revolucionarios, hemos entrado en la sociedad de consumo, por lo tanto de mercado, en que los problemas colectivos ceden su lugar a los proyectos o las crisis individuales, al menos en los países industrializados, mientras que los nuevos países industriales se movilizan en pos del crecimiento económico más que de la redistribución social?

No, absolutamente no, dado que si bien es cierto que salimos de la sociedad industrial, tanto de su creencia en el progreso como de sus conflictos centrados en el trabajo, es falso que la sociedad se reduzca a un conjunto de mercados, unas acciones estratégicas racionales o la búsqueda del placer individual. Este libro se esforzó por definir las nuevas apuestas y actores de la vida social, mediante los cuales puede reconstruirse una vida política capaz de ser un puente y hasta un lugar de encuentro y combinación entre el universo de la instrumentalidad y el de la identidad. Las instituciones políticas y sociales, por lo tanto, ya no pueden ponerse al servicio de un orden supuestamente racional o un progreso que estaría inscripto en las leyes de la evolución histórica; deben ponerse al servicio del Sujeto, único principio capaz de construir el puente necesario entre los dos universos. La política se somete a la ética, mientras que durante mucho tiempo ella misma quiso constituirse en ética, moral cívica o defensa de un futuro radiante contra el pasado.

Se trata de una inversión completa de perspectiva, que afecta tanto nuestra concepción de la sociedad como nuestras ideas sobre la justicia, la libertad y la felicidad. Es así como quise mostrar que no sólo es posible definir de un nuevo modo los derechos del hombre, los movimientos sociales o la democracia

representativa, sino que en todo el mundo surgen conductas, ideas y movimientos de opinión que se ubican ya en el campo histórico cuyos perfiles y relieve traté de dibujar.

Los nuevos combates se libran por la diversidad más que por la unidad, por la libertad más que por la participación, y las grandes pasiones despuntan en el ámbito de la cultura más que en el de la economía, pero en nuestra época posindustrial, nuestra sociedad de la información y la globalización económica, los proyectos y debates referidos a la organización de la vida colectiva son tan centrales en la vida de cada uno como lo eran en la sociedad industrial o antes, en el momento de la formación de los estados nacionales. Pero no es menos cierto que el mundo político es absorbido a la vez por los efectos de la globalización de la economía y dominado por los intereses y representaciones de la sociedad industrial, no obstante en decadencia. Ese retraso de la política no es anormal, pero si persiste, la vida política corre el riesgo de verse cada vez más rechazada por la opinión, lo que entraña grandes peligros. Hay que desear que también quienes decidieron ser representantes electos del pueblo contribuyan al necesario renacimiento del pensamiento y la acción social.

La modernidad se ha vuelto problemática. Y tal vez sea la desmodernización la que se imponga si no logramos amarrar con firmeza los continentes que la modernidad tiende a separar, aunque ésta misma será destruida si se alejan por completo uno del otro. Así, pues, nuestra tarea ya no es estudiar las consecuencias sociales de la modernización, sino las condiciones y formas de los cambios técnicos y económicos que permitan refundar una modernidad sobre la comunicación de individuos y colectividades que son a la vez semejantes y diferentes. Algunos creen que, así planteado, el problema es insoluble, y su posición, aunque inadmisible, tiene al menos la ventaja de alentar la tolerancia y proteger del orgullo que alimentan todas las visiones unidimensionales. Hagamos juntos nuestro trabajo, dicen, utilicemos las mismas técnicas y los mismos cálculos y participemos de tal modo en una división del trabajo cada vez más compleja; por lo demás, mantengamos aparte nuestra vida privada, nuestras creencias, nuestros sentimientos y nuestros sueños, respetemos el espacio privado de los otros y respaldemos las leyes que mejor protegen la libertad de cada uno. Yo quise mostrar, al contrario, que esta yuxtaposición de una economía reducida a flujos y de políticas de la identidad, conducía a la degradación de la racionalidad económica y las culturas a la vez.

Como la religión del progreso, lo mismo que las religiones comunitarias, están preñadas de los más grandes peligros y la separación de la vida pública y la vida privada no es más que una ilusión, para evitar la desmodernización no tenemos otra solución que llenar el lugar que dejó vacío la desaparición del Sujeto político (y antes que él el religioso), colocando en él al Sujeto personal, el deseo de cada individuo de ser el actor de su existencia, el dueño de un tiempo, un espacio, recuerdos y proyectos atravesados constantemente por

fuerzas exteriores procedentes de lejos, amenazantes o seductoras, pero con los que trata de hacer una experiencia vivida, una historia personal. El éxito o el fracaso de esos proyectos personales dependen sobre todo del reconocimiento colectivo de los derechos subjetivos, del derecho de cada uno a combinar una identidad cultural y actividades instrumentales, pero ese reconocimiento sólo es posible si la vida política está animada por la reivindicación colectiva de la libertad creadora. La política, reducida hoy o bien a la adaptación de cada economía nacional al sistema de los intercambios mundiales, o bien a la resistencia de los intereses amenazados por esa globalización, ¿podrá volver a ser representativa? Sólo lo será cuando esté dominada por el conflicto librado por quienes llaman a individuos y comunidades a afirmarse como Sujetos libres, capaces de unir y transformar el universo de la economía y el de las culturas, contra los que quieren acelerar el movimiento de capitales, informaciones y bienes y, del mismo modo, contra los defensores de las comunidades amenazadas.

Las decisiones políticas no son la simple aplicación de análisis económicos o sociológicos, pero, si no se apoyan en una visión general del cambio, se reducen a acciones defensivas, incapaces de prever sus propias consecuencias. Cuando una sociedad se irrita ante las transformaciones que le parecen puramente destructivas, se prohíbe dominarlas y utilizarlas. Si cree que se liberará de sus propios bloqueos y debilidades dejándose arrastrar por la oleada, sale al encuentro de peligrosos desgarramientos. ¿No corremos el riesgo, en diversas partes del mundo, de abandonarnos a una u otra de esas tentaciones y ser con ello incapaces de comprender nuevo mundo en que ingresamos, actuar en él, luchar contra sus peligros y sacar partido de sus posibilidades?

Los problemas económicos más urgentes amenazan ser insolubles si no comprendemos la naturaleza general de la cultura y la sociedad en las que entramos. Así como a partir de mediados del siglo XIX los pensadores y políticos europeos tuvieron que hacer grandes esfuerzos para entender que no vivían ya las consecuencias de la Revolución Francesa sino el nacimiento de la sociedad industrial y sus conflictos, debemos hoy llevar a cabo una difícil mutación si queremos ser los actores de un mundo transformado.