

Nuevas y viejas lecturas de la realidad política desde los movimientos sociales alternativos

Enric Tello

—Hay una gran montaña negra. Es la estupidez humana. Y hay un grupo de personas que empujan una piedra por la montaña arriba. Cuando la han subido unos metros, viene una guerra o una clase mala de revolución y la piedra desciende rodando, aunque no hasta abajo del todo, pues siempre logra quedarse unos centímetros más arriba de cuando había empezado a subir. Entonces, el grupo de personas juntan los hombros y vuelven a empujar. Mientras tanto, en la cima de la montaña hay unos cuantos grandes hombres. A veces miran hacia abajo, afirman con la cabeza y dicen: «Bien, los que empujan piedras todavía trabajan. Entre tanto, nosotros meditamos sobre cómo es el espacio, o cómo será el mundo cuando esté lleno de gente que no odie, ni tema, ni asesine».

—Mmm, pues yo quiero ser uno de esos grandes hombres que están en la cima de la montaña.

—Mala suerte para los dos, porque los dos empujamos la piedra.

DORIS LESSING, El cuaderno dorado, 1962

En los movimientos sociales con voluntad transformadora de la realidad social hacia nuevas formas de desarrollo humano ecológicamente sostenible conviven distintas visiones sobre el mundo de la representación política y la administración de lo público. Me propongo explicar por qué, y exponer mi propio punto de vista. Se trata de un enfoque desarrollado desde la experiencia de mi participación en el movimiento ecologista, y en plataformas ciudadanas en favor de ciudades menos insostenibles que las que ahora habitamos. Ignoro, sin embargo, hasta qué punto es compartido por muchas otras personas que dedican tiempo y energías al mismo empeño o a otros del mismo tenor. Lo escribo precisamente para someterlo a discusión, en la medida que algunas de entre ellas consideren útil tomarse una pausa en los apremiantes quehaceres que suelen absorber nuestra dedicación, para reflexionar sobre lo que estamos haciendo desde un punto de vista político.^[1]

A juzgar por las actitudes espontáneas y los comentarios ocasionales sobre el mundo de la política institucionalizada que observo a mi alrededor, me parece que esta podría ser una cierta aproximación a la percepción más común: las tristes y limitadas democracias hoy existentes son sistemas políticos que nos permiten participar en la elección de aquellos interlocutores con los que nos vamos a confrontar desde los movimientos sociales transformadores en los próximos cuatro o cinco años. Tras esa caracterización subyace una significativa ambivalencia, que ayuda a explicar por qué en las organizaciones ciudadanas pueden convivir sin mayores problemas personas con una variada gama de planteamientos hacia la política institucional (que van desde el rechazo más absoluto hasta un cierto tipo de esperanza muy acotada, entre pragmática y escéptica). Esa ambivalencia tiene mucho que ver con el propio lugar en el que se sitúan los movimientos sociales alternativos, y desde el que contemplan el mundo de la representación política institucionalizada.

Situarse dentro o fuera del sistema

Por su misma naturaleza, y en cuanto tales, los movimientos sociales alternativos son una movilización de energías críticas hacia el sistema establecido. Antes incluso que eso se articule en algún punto de vista expreso, el mismo lugar en el que se sitúan implica

una posición antisistema. Y como lo es en acto, por así decirlo, tampoco hace falta que eso se ande manifestando siempre en las proclamas, en su retórica o estética, para que sea más cierto. Es algo que deberíamos dar por hecho independientemente que las personas que tomamos parte en dichos movimientos sintamos o no la necesidad de hacer de ello una bandera. (Ocurre a veces que las personas psicológicamente más inseguras son la que exigen a las organizaciones sociales mayores dosis de retórica redundante, poniendo en marcha dinámicas de desconfianza que desvían energías de la tarea común hacia la disensión interna). Dicho de otro modo: hay movimientos sociales transformadores de la realidad social en un sentido emancipador porque el sistema político realmente existente no es capaz por sí mismo de expresar, negociar y resolver adecuadamente, en su propio seno y con sus procedimientos institucionales, una parte considerable de los problemas y los conflictos que se producen en la sociedad cuyos intereses generales dice representar.

Lo cual significa que por el mero hecho de existir los movimientos sociales altermundistas ya son, hasta cierto punto, portadores de otras formas posibles de democracia de mayor calidad participativa y deliberativa. Esa es la otra cara de la ambivalencia que subyace al distanciamiento escéptico de esos movimientos sociales hacia el mundo político desde su posición intrínsecamente antisistema. Porque también es cierto que la triste y amputada democracia realmente existente, que nos permite elegir los interlocutores con los que a continuación nos confrontaremos, es ella misma hija de los conflictos y movimientos sociales democratizadores que nos han precedido. Independientemente de lo presente o ausente que esté esa memoria histórica entre las personas que en cada momento tomamos parte activa en nuevos movimientos sociales, sabemos o intuimos que la realidad social no es sólo manifiestamente mejorable. También resulta claramente empeorable, y lo ha sido en diversas ocasiones. La distancia existente entre las situaciones sistémicas contra las que luchamos en cada momento, y otros mucho peores en los que sabemos o intuimos que nos podríamos encontrar, mide en cierto modo el alcance de los logros históricamente acumulados por los movimientos sociales democratizadores del pasado.

Eso es algo que conviene recordar en los momentos de mayor desazón, cuando la opacidad de la larga cadena de mediaciones que separa los esfuerzos cotidianos de la lucha social con sus resultados históricos reales —a menudo también desvirtuándolos— induce a creer, erróneamente, que tanto empeño ha sido en vano. (Estos son también los momentos en los que se acostumbra a desatar la autodestructiva obsesión de algunas personas que exigen a las demás credenciales de radicalidad antisistema, o votos de ortodoxia en algún credo). Es entonces cuando hay que acordarse, por ejemplo, de los hornos crematorios de Auschwitz, Treblinka y los demás campos de exterminio nazi: si el mundo social no deviene más a menudo mucho peor de lo que ya es, eso se debe a la terca labor de resistencia desplegada por todas esas personas que no creemos vivir en el mejor de los mundos posibles, ni nos resignamos pasivamente a empeorar.

Lecturas de la realidad

Si los hechos son los hechos, pero la realidad es su percepción —como dijera Einstein—, entonces la elaboración intelectual y simbólica con los que intentamos percibirlos y cambiarlos se convierte en una parte sustancial de la realidad misma. Y si eso es cierto para entender el mundo natural o social, todavía lo es más para un universo político cuya carga simbólica suele ser mayor que en la mayoría de construcciones

culturales de la realidad. Los modos de percibir la política desde los movimientos sociales influye, y mucho, en su capacidad real para transformarla.

Podríamos considerar, incluso, que el punto de partida de cualquier movimiento social con voluntad transformadora de la realidad social consiste en percibir y denunciar problemas o dimensiones de la experiencia cotidiana que permanecen ocultos, silenciados, o directamente amenazados por la política establecida. Ese arranque resulta a menudo preterido, o se borra en el modo de verse a sí mismas, cuando las personas que toman parte en los conflictos sociales tienden a dar por supuesta la visión alternativa del mundo que les pone en movimiento al confrontarse con la dominante. Al no explicitarse directamente la confrontación previa de visiones opuestas de la realidad, se tiende a considerar las decisiones que adopta el adversario como una agresión inaceptable e innecesaria, y a suponer que sólo está motivada por la arbitrariedad de quienes la adoptan, o por los intereses inconfesables que persiguen (que a menudo también existen). Pero en todo conflicto social se confrontan además percepciones antagónicas de la realidad político-social e incluso natural, aunque eso no se haga siempre explícito en los términos empleados por unos y otros. Es ese punto de referencia previo el que nos hace rechazar una determinada decisión que otros adoptan, con frecuencia, como si fuera lo más normal del mundo.

No siempre resulta posible, o procedente, andar explicitando todos los supuestos filosóficos previos que anidan en las actitudes y comportamientos de cada cual. Pero cada vez que queremos legitimar el propio proceder ante los demás o las demás hacemos precisamente eso: relacionar los criterios que inspiran la propia conducta con ciertos valores o principios generalmente compartidos. La calidad de la deliberación política aumenta cuando logramos entender con claridad las mediaciones que unen una determinada decisión con aquellos valores generales comunes, o se contraponen a ellos; y todavía más cuando se logra desvelar la existencia de valores contrapuestos en las motivaciones distintas de las partes confrontadas. Por eso también es importante tomarse de vez en cuando el tiempo adecuado para reflexionar con calma sobre los supuestos que anidan en las propias actuaciones de los movimientos sociales, y los que subyacen a los actos del adversario.

Algunas feministas de la diferencia subrayan, con razón, que la apertura simbólica es el primer fundamento para pensar y actuar de modo alternativo al orden establecido. Antes de iniciar una dinámica de movilizaciones en contra o a favor de tal o cual asunto concreto, lo que conduce a la existencia de un movimiento social alternativo es haber roto por algún punto de fuga el caparazón simbólico desde el que los poderes dominantes construyen una percepción más o menos compartida del mundo, y en la que intentan mantener encerrada a la mayoría de la población. Antonio Gramsci llamó hegemonía a esa capacidad para ofrecer una visión de la realidad que da significación al devenir inconexo de los hechos de la vida cotidiana, de modo que adquieran —por así decirlo— esa especie de carta de naturaleza que sólo confiere el sentido común. Los movimientos sociales antisistémicos desafían esa hegemonía cuando iluminan aspectos de la experiencia social que se mantienen en la sombra, como fragmentos subalternos, insignificantes, inconexos o minusvalorados en la construcción dominante de la realidad. Elaboran simbólicamente una significación alternativa para dicha experiencia, y forjan de ese modo otro sentido común más completo y liberador al decurso de percepciones, satisfacciones y frustraciones de la vida cotidiana.

El mantenimiento de una hegemonía no se basa únicamente en el engaño y la coerción: la misma construcción simbólica que anula o subordina fragmentos enteros de la experiencia social, también ayuda a dar sentido a otros, bajo cierto prisma, para todas aquellas personas que perciben el mundo de modo subalterno desde la óptica parcelada dominante. El punto de arranque para la consciencia crítica de todo movimiento social alternativo son las disonancias que se producen en la fricción entre dicha visión hegemónica del mundo, y aquellas dimensiones de la vida social que carecen de sentido mientras permanecen encerradas en ella.

El conflicto estalla no sólo porque esa disonancia genera malestar. Hay bolsas enteras de malestares cotidianos que se viven como mero sufrimiento individual, porque no logran adquirir significación colectiva. Sólo una elaboración simbólica que les dé sentido común consigue transformar algún fragmento de malestar cotidiano —ese sentirse ajeno, inadecuado o disonante de un modo que desde el aislamiento cada cual tiende a considerar un problema individual— en un conflicto social. Y sólo una actitud de apertura simbólica logra, además de identificar y dar significación colectiva a muchas dimensiones o experiencias de la vida social que en la cultura hegemónica carecen de sentido, encontrarles una vía de expresión orientada hacia una transformación de la realidad de signo liberador. Por eso es justamente la presencia o no de apertura simbólica lo que distingue los movimientos sociales liberadores de todas aquellas otras reacciones colectivas que, expresando algún malestar social emergente en un determinado grupo, simplemente lo proyectan contra otras personas mediante actitudes y exigencias de actuación pública de carácter excluyente, sean estas clasistas, corporativas, sexistas, xenófobas, racistas, religioso-fundamentalistas o simplemente localistas (nymbies).

Ahí es donde encontramos el significado cargado de simbolismo político adquirido en nuestros días por una afirmación aparentemente tan anodina como esta: otro mundo es posible. Porque al decirlo estamos abriendo la jaula perceptiva de la realidad que pretende convencernos que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Si eso fuera cierto, todas las disfunciones y malestares que siguen produciéndose en la vida cotidiana se transformarían automáticamente en vanas ilusiones o simples neurosis personales carentes de significación política. Afirmarlo se convierte entonces en una declaración de voluntad de apertura a la elección social, frente a la clausura simbólica del neoliberalismo que se arroga la condición de pensamiento único económico-social, cultural y político.

Por eso me parece tan importante que las gentes que dedicamos una parte de nuestras energías a los movimientos sociales críticos con el orden establecido nos tomemos de vez en cuando un respiro para esbozar con trazos más claros aquellas otras lecturas de la realidad que constituyen nuestros puntos de partida más básicos. Hacerlo contribuye a evitar dos situaciones que limitan la capacidad de apertura simbólica de esos movimientos sociales: que las propias percepciones y motivaciones altermundistas permanezcan únicamente implícitas en las sucesivas demandas concretas que absorben buena parte de su quehacer; o que sólo encuentren una pobre formulación encapsulados en unas declaraciones de principio demasiado rígidas, generales, retóricas y alejadas de la experiencia vital.

Una democracia participativa, y más allá

La tarea emprendida por este anuario ayuda, desde hace ya seis años, a encontrar esos tiempos y espacios donde poner en común la reflexión sobre la política desde los propios movimientos sociales. A mi modo de ver se trata de elaborar una lectura de tercer orden, a partir de lo que ya están haciendo y proponiendo los movimientos sociales cuando proclaman que otro mundo es posible. Me explico. La primera lectura de cualquier lucha social son las propuestas formuladas por los colectivos y personas del movimiento, en sus propios términos. Por ejemplo: una nueva cultura del agua y la energía, reducir y recuperar residuos, hacer efectivo el 0,7% de ayuda real al desarrollo, abolir la deuda externa de los países empobrecidos y reconocer la deuda ecológica con ellos de los países opulentos, extender el comercio justo y la economía social, abolir los paraísos fiscales, implantar una renta básica de ciudadanía, establecer la tasa Tobin y el control ciudadano de los flujos internacionales de capital que propone ATTAC como punto de partida para una reconstrucción de la arquitectura financiera internacional, etc.

La segunda lectura es el denominador común al que acaba desembocando cada uno de los diferentes movimientos y redes sociales cuando se plantean cómo llevar adelante esos u otros objetivos: la necesidad, compartida por todos ellos, de una democracia radical de mayor calidad deliberativa y mayor capacidad participativa, que supere las limitaciones y frustraciones de la política de la representación entendida como una simple delegación electiva en el seno de un reducido abanico poliárquico. Más allá de esa búsqueda común de nuevas formas de democracia participativa, la tercera lectura debería comenzar a esbozar el tipo de sociedad hacia el que queremos transitar mediante esos mecanismos democráticos más directos, inclusivos y deliberativos.

De momento aquella tercera lectura a partir de las propuestas y experiencias de los movimientos sociales no va mucho más allá de proclamar que queremos hacer posible otro mundo. Si a continuación nos preguntamos en qué consiste ese otro mundo alternativo, la única respuesta que tenemos a mano es una considerable lista de reformas sociales concretas. A diferencia de otros momentos históricos de la lucha social, no hemos conseguido aún que este gran fardo de transformaciones basadas en la idea de justicia social y ambiental (o justicia global) —la piedra en la imagen del cuaderno dorado de Doris Lessing— se identifique con alguna palabra capaz de evocar, intelectual y emocionalmente, una voluntad colectiva de cambio.

Una vez escrito eso debo añadir de inmediato dos precisiones. No estoy diciendo, en absoluto, que ponerle un nombre genérico al proyecto social implícito en la vindicación de ese otro mundo posible sea algo más importante que la larga lista de reformas sociales concretas propuestas por los movimientos sociales reales. Al contrario. Me parece que si alguna cosa ya hemos dejado atrás —y espero que para siempre— es aquella especie de teleologismo vanguardista que despreciaba el mundo de las pequeñas cosas cotidianas, considerándolas «sectoriales», «particulares», «reformistas» o simplemente anecdóticas, en nombre de una sacrosanta revolución concebida como si se tratara del fin de los tiempos. Ahora ya sabemos hasta qué punto nos ha costado cara aquella estúpida prepotencia vanguardista (y sumamente masculina). Si aún tenemos alguna revolución pendiente, que vale realmente la pena llevar a cabo, será más bien una revolución de la vida cotidiana. Algo así como un eco-socialismo de cada día, prosaico, antiheroico y muy femenino. Para esbozarlo, comenzando a perfilar qué

entendemos por otro mundo posible, hay que partir de las luchas sociales y las alternativas concretas que generan los propios movimientos sociales reales.

Ya hace mucho tiempo que la vieja y noble tarea del «intelectual colectivo» la ejerce una amplia red descentralizada y sin jerarquías formada, entre otros nódulos, por revistas como Archipiélago, Duoda, Ecología Política, Le Monde Diplomatique, Mientras Tanto, New Left Review, Nexa, Papeles de la FIM, Viejo Topo o Viento Sur —por citar tan sólo algunas de nuestro país— y un montón de publicaciones electrónicas o pequeños centros de debate en internet (véase la Guía para una globalización alternativa de Paco Fernández Buey), incluyendo este mismo anuario de movimientos sociales de la Fundación Betiko. Esa red también se beneficia de la labor de diagnóstico y prospectiva que llevan a cabo una serie de institutos o fundaciones a las que cabe considerar una nueva Ilustración socioambiental. Gracias a ella los puentes para transitar desde el presente hacia otros escenarios más justos y ecológicamente sostenibles resultan bastante más convincentes y practicables que antaño.

Otro equívoco que conviene aclarar es la presunción, igualmente estúpida y superada, de que los movimientos sociales sean intrínsecamente incapaces de generar por ellos mismos aquellas terceras lecturas que esbozan una propuesta alternativa global al sistema contra el que luchan. Espero que a nadie se le ocurra, a estas alturas, creer aún que para eso se necesita un partido-vanguardia auténticamente revolucionario que genere la «consciencia atribuida» de ellos mismos que necesitan los movimientos sociales para superar su limitación reformista de horizontes. Los movimientos sociales ya son lo bastante mayores, autónomos, reflexivos y emancipados para que tenga que venir alguien externo a ellos mismos para decirles ahora cómo se hace una revolución.

Los términos tradicionales de aquella relación entre movimientos sociales y fuerzas políticas se han invertido. O quizá sería mejor decir que han vuelto a ponerse donde siempre deberían haber estado. Son los movimientos sociales los que generan y mantienen de forma continua energías antisistémicas. Los partidos o fuerzas políticas de la izquierda que se mueven en la esfera política de la representación se encuentran de hecho mucho más limitados por la inercia de las instituciones donde aspiran a intervenir. Y eso es así sean las que sean tales fuerzas o partidos: también si su intervención en la política institucionalizada quiere sinceramente desplegarse en favor de los movimientos sociales y de los proyectos comunes que compartimos. Ya va siendo hora que unos movimientos sociales emancipados y adultos reconozcan que, por mucho que tengan la mejor intención del mundo, las personas que intentan ayudar la transformación social desde las instituciones políticas establecidas no son ni más libres ni más potentes que ellos. Al contrario, a menudo se encuentran bastante más limitadas. Ni nos pueden prometer, ni nosotros debemos esperar de ellas, que hagan revolución alguna. Desconfiemos de quienes digan lo contrario, porque incumplen el primer deber de cualquier revolucionario: decir la verdad.

Llegados a ese punto hay mucha gente vinculada a los movimientos sociales que se pregunta, honesta y comprensiblemente, qué sentido puede tener entonces votar y otorgar alguna confianza a esas personas que se presentan a las elecciones en nombre de una serie de valores y propuestas concretas de reforma social que también son, por lo menos en parte, las nuestras. A mi modo de ver la pregunta pertinente es esta: ¿nos ayuda que haya personas amigas y cómplices de nuestras esperanzas colectivas haciendo de pepito grillo en las instituciones, y tratando de abrir camino a nuestro gran

hatillo de reformas sociales? Respetando a todas aquellas personas que dan una respuesta negativa, y compartiendo buena parte de sus motivos para hacerlo, mi respuesta aún es afirmativa: ayuda, o al menos puede ayudar.

Eso es lo que debemos decirles claramente a las fuerzas políticas que se presentan a las elecciones en nombre de proyectos que compartimos: ni esperamos ni les pedimos que hagan ninguna revolución en nuestro nombre, sino que nos ayuden. Que sean, de algún modo, útiles para lograr avances reales en el proyecto común de transformación social. Los partidos políticos que aún no hayan renunciado a toda voluntad transformadora pueden y deben tener un lugar en la red horizontal de discusión colectiva que quiere ir esbozando aquellos futuros alternativos posibles que andamos buscando. Pero su mayor contribución práctica desde las instituciones está en otro lugar: favorecer el avance de las reformas sociales concretas surgidas de la primera lectura de los diferentes movimientos sociales; y contribuir a abrir camino a esa democracia participativa de mayor calidad que surge como denominador común en la segunda lectura de cada uno de ellos.

Todo eso choca, sin embargo, con importantes inercias del pasado. Durante el siglo XX la dinámica protagonizada por los partidos políticos de la izquierda ha tendido a poner en primer plano la esfera de la representación. Es decir, la contienda electoral recurrente que confronta entre sí unas organizaciones partidarias que supuestamente encarnan proyectos políticos con distinta significación social, siempre dentro de un limitado abanico de opciones y bajo unas reglas del juego que a través del sufragio conducen a la formación de unas mayorías parlamentarias y gubernamentales legitimadas para aprobar y aplicar leyes. Eso ha tendido a identificar y confundir la democracia tout court con la división de poderes vindicada por la Ilustración, y con el sufragio «universal» de las personas adultas de ambos sexos con derechos de ciudadanía conquistado por el movimiento obrero y el feminismo sufragista tras muchos años de lucha social.

En la versión socialdemócrata clásica, y en la comunista tardía después, la visión de la política centrada en la representación ha tendido a organizarse en forma de partidos de masas con proyección electoral orientada a la formación del gobierno, o al control del mismo desde la oposición. Mientras esa concepción se mantuvo hegemónica, y con ella la centralidad de la representación en la esfera política, los movimientos y organizaciones sociales que desarrollaban su tarea desde la llamada «sociedad civil» fueron vistos como meros ámbitos particulares, simples parcelas sectoriales siempre intrínsecamente limitados en su percepción de la realidad. Se consideraba que las formas de consciencia social que propiciaban, y el alcance de las propuestas que formulaban, sólo podían adquirir una dimensión puramente reformista. Era el partido político quien, desde su inteligencia colectiva, debía unir aquellos fragmentos parciales de los movimientos particulares en una concepción global capaz de integrarlas, y de construir más allá de ellos un proyecto revolucionario coherente.

Incluso entonces la realidad nunca se correspondió del todo, claro está, con la experiencia que a menudo tenían de ellas mismas las gentes que participaban en los distintos movimientos sociales. A menudo, como suele ocurrir, tendían a considerar prepolíticos o puramente personales muchos de aquellos aspectos de la realidad que no encajaban del todo con la visión predominante. Pero su propia manera de estar en el mundo, y dar sentido colectivo al malestar individual, tendía a desplazar sus percepciones y demandas hacia otro ámbito de la realidad política que la cultura de la

representación consideraba a menudo algo meramente accesorio o subordinado: la administración de bienes y servicios públicos. Sin reparar como es debido en la circunstancia que bajo tales mecanismos de ayuda mutua subyace la atribución de un derecho a la existencia en el seno de una comunidad; y que ha sido gracias a esa importantísima conquista social que partes significativas de la humanidad han logrado vivir realmente un salto adelante en términos de desarrollo humano: el aumento de la esperanza de vida, de la alfabetización y educación, y de otros factores básicos de capacitación logrados en el siglo XX. Es decir —en palabras de Amartya Sen—, un aumento significativo de la capacidad de opción de la gente para construir sus propios proyectos de vida.

El derecho a la existencia en el seno de una comunidad

Eso que ambiguamente se ha dado en llamar «Estado del bienestar» en los países desarrollados durante la segunda mitad del siglo XX —para no reconocer que se trata de fragmentos parciales de socialismo en acto: construir democráticamente soluciones colectivas a necesidades y problemas individuales, al margen del poder adquisitivo obtenido por cada cual en el mercado— ha supuesto sin duda un gran incremento de la presencia de la política como gestión de bienes comunes, y de su relevancia para la vida cotidiana de la mayoría de la población. Mientras el paradigma de la centralidad en la representación se mantuvo vigente, los partidos políticos de la izquierda siguieron considerando la administración del espacio público como si fuera únicamente una proyección secundaria de la política con mayúsculas. Al fin y al cabo, ¿no habían construido ellos ese «Estado del bienestar» gracias al logro de mayorías parlamentarias de izquierdas durante la larga etapa de prosperidad registrada en los países de la OCDE entre 1950 y 1973? ¿Y no había sido el miedo al «comunismo» en expansión una de las claves que hicieron temporalmente aceptables aquellos fragmentos de socialización o comunalismo entre los dirigentes empresariales y los poderes financieros?

Bajo la plausibilidad de esas explicaciones convencionales, cargadas de simbolismo político, permanecían ocultas otras percepciones y realidades. También es posible, por ejemplo, relacionar el «Estado del bienestar» con las grandes esperanzas democráticas suscitadas por la derrota de Hitler y la mayoría de fascismos entre las fuerzas antifascistas plurales que participaron en ella, tanto en el este como el oeste de Europa y en los Estados Unidos. Aunque luego resultaran ahogadas sincronizadamente por la Guerra Fría y el stalinismo, aquellas grandes esperanzas democráticas —a las que se refieren en sus memorias o ensayos biográficos los historiadores Edward P. Thompson y Eric Hobsbawm— contenían una clara determinación de no volver jamás a la experiencia vivida bajo el capitalismo salvaje que había conducido al mundo a dos guerras mundiales, y al convulso período entre ambas. La división en bloques armamentistas antagónicos posterior a 1945-48 ayuda también a explicar por qué unos socialdemócratas imbuidos del espíritu de Guerra Fría no quisieron llamar socialistas a las conquistas democráticas conseguidas entonces, mientras desde el comunismo stalinista resultaba inaceptable llamar así cualquier realidad que no estuviera bajo la égida de la gran patria soviética. Unos y otros prefirieron la ambigua denominación forjada por un liberal, lord Beveridge, antes que trastocar sus lealtades y someter a discusión sus ortodoxias.

No es verdad, sin embargo, que la importancia de las políticas sociales en el llamado «Estado del bienestar» en la segunda mitad del siglo XX constituya en sí misma una

novedad sin precedentes históricos. El ámbito de la gestión colectiva de bienes públicos ha existido siempre en las sociedades humanas, en muchas y variadas formas. Contemplada en la perspectiva histórica adecuada, el «Estado del bienestar» contemporáneo es sólo una de las múltiples versiones que han existido de una construcción social ubicua. Durante milenios los mecanismos redistributivos y de ayuda mutua de la comunidad rural cumplieron funciones análogas, tal como señaló el economista ecológico Nicholas Georgescu-Roegen a partir de su conocimiento juvenil del mundo campesino en Rumania: «La comunidad aldeana tradicional [...] busca asegurar a cuantos más habitantes mejor, y a todos si es posible, la posibilidad de ganarse la vida trabajando cada cual en su propio nicho ecológico, sin consideraciones previas del mérito individual: el mérito individual no determina quien puede trabajar, sino únicamente cuál debe ser la recompensa.»

Eso significaba que, por lo menos idealmente, la comunidad aldeana precapitalista se atenía a una cierta moral económica del valor-trabajo: «sólo el trabajo crea valor, y por lo tanto el trabajo debe constituir el criterio primordial para subdividir la renta de la comunidad.» De ahí que el otro gran principio campesino proclamara «oportunidades iguales para todos, no ingresos iguales para todo el mundo.» La combinación de ambas divisas suponía proclamar una especie de derecho básico a la existencia: «debían abrirse oportunidades de ganarse la vida iguales para todos, pero los frutos de su esfuerzo correspondían a quienes pusieran su trabajo e ingenio.» De ahí se derivaban las complejas reglas y prácticas colectivas que regían tanto en los bienes de patrimonio comunal —generalmente pecuarios y forestales— como en los espacios agrícolas de titularidad privada individual: la cosecha pertenecía a quien la había cultivado, pero el rastrojo, las hierbas adventicias del barbecho, o la leña que el bosque ofrece espontáneamente, pertenecían a todo el mundo.

Lo más importante de todo eso es que bajo el entramado de bienes y reglas colectivas del mundo campesino precapitalista subyacía la atribución de un cierto derecho a la existencia en el seno de una comunidad, que buscaba asegurar en el ámbito público las condiciones básicas de humanidad a todos sus miembros. Nicholas Georgescu-Roegen consideraba muy significativo que «la comunidad aldeana tradicional no se haya preocupado nunca de distribuir títulos relativos a los bienes fondo económicos, tal como lo demuestran sus instituciones, y se haya interesado en cambio por la distribución del flujo total de ingresos, es decir tanto del reparto de los frutos del trabajo como de su carga»:

Dado que la aldea constituye hasta el presente la organización de la vida social más antigua de la historia de la evolución humana, la conclusión resulta a mi entender suficientemente clara: sustancialmente el conflicto económico se refiere a la distribución del flujo de la renta, no de los bienes fondo. Igualmente significativa es la impresionante diversidad de instituciones a través de las cuales los pueblos han intentado controlar el flujo de ingresos a través de su larga historia, y todo eso permite demostrar que la institución de la propiedad no es ni el primero ni el último instrumento que el hombre ha puesto o pondrá en marcha para racionalizar uno u otro modelo de distribución del flujo de renta: las tendencias actuales en muchas partes del mundo sugieren que vale la pena reflexionar sobre las lecciones que nos ofrece la fisiología económica de la aldea.

Estoy de acuerdo con Nicholas Georgescu-Roegen en que no deberíamos tomar a la ligera la circunstancia que la comunidad rural precapitalista ya hubiera aspirado a hacer realidad, en su pequeño universo local, «el principio socialista de 'a cada cual según su capacidad' a 'a cada cual según sus necesidades'.» Ni tampoco que «la idea-fuerza de ese principio haya sobrevivido [...] en las relaciones sociales una vez que la comunidad aldeana ha perdido buena parte de su propia capacidad de autogobierno.» Florence Gauthier y Guy-Robert Ikni han estudiado, por ejemplo, como el viejo principio campesino y gremial según el cual «tout le monde a le droit de vivre» afloró de nuevo en las corrientes radicales de la revolución francesa. Frente al liberalismo económico emergente, la economía política popular defendió a finales del siglo XVIII que la concurrencia mercantil y el beneficio privado debían supeditarse a una igualdad moral de partida en el acceso a los recursos básicos. Un hombre sin tales recursos, afirmaba en 1779 un cura de la región francesa del Soissonnais, sólo tiene tres modos de obtenerlos: mendigar, robar o morir. Los tres le colocan fuera de la comunidad. Puesto que el acceso a una cierta igualdad básica de oportunidades era un requisito para la participación en la comunidad, la libertad de mercado sin restricciones se consideraba la antítesis de la libertad política.

Estudios recientes que comparan la segunda oleada de globalización neoliberal con la primera que le había precedido en el siglo XIX, están sacando a la luz otra constatación aún más demoledora, si cabe, de la versión oficial. Resulta que en términos porcentuales respecto del monto total de la renta generada —eso que ahora llamamos PIB— el conjunto de servicios, prestaciones y transferencias del «Estado del bienestar» contemporáneo no supera realmente a las coberturas sociales que ya habían existido en Inglaterra o el Estado de Nueva York a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, antes que fueran deliberadamente desmanteladas por el primer liberalismo económico para crear un nuevo proletariado industrial que dependiera únicamente del salario para subsistir. Tal como ha subrayado Albert Hirschman, la retórica de la intransigencia neoliberal ha reproducido a finales del siglo XX, como si fueran una gran novedad, los principales argumentos reaccionarios de la historia europea esgrimidos entre los siglos XVII y XIX:

Como lo mostró memorablemente Karl Polanyi en *The Great transformation* (1944), las Leyes de Pobres inglesas, en especial en su forma complementada y reforzada por la Ley de Speenhamland de 1795, representaron una tentativa final de refrenar, por medio de la asistencia pública, el libre mercado del trabajo y sus efectos en los estratos más pobres de la sociedad. Al completar los bajos salarios, particularmente en la agricultura, el nuevo plan fue una ayuda para asegurar la paz social y mantener la producción nacional de alimentos durante la época de las guerras napoleónicas. Pero una vez pasado el peligro, las desventajas acumuladas del sistema de combinar la ayuda y los salarios fueron objeto de duros ataques. Apoyada en la creencia en las nuevas «leyes» de economía política de Bentham, Malthus y Ricardo, la reacción contra la Ley Speenhamland se hizo tan fuerte que en 1834 la Ley de Enmienda de la Ley de Pobres (o «Nueva Ley de Pobres») transformó el hospicio en el instrumento exclusivo de la asistencia social. [...] No pasó mucho tiempo sin que este nuevo régimen suscitara a su vez violentas críticas. [...] Se hizo incómodamente claro que había muchos males —pérdida de comunidad, abandono de la decencia común y luchas internas— que podían ser peores que la supuesta «promoción de la pereza» cuya eliminación se había perseguido con una mentalidad tan estrecha en el estatuto de 1834. Según el juicio retrospectivo de E. P. Thompson, «la Ley de 1834 [...] fue quizá el intento más

prolongado, en la historia de Inglaterra, de imponer un dogma ideológico desafiando la evidencia de la necesidad humana». La experiencia de la Nueva Ley de Pobres fue tan agotadora, que el argumento que había presidido su adopción —esencialmente el efecto perverso de la asistencia al bienestar social— cayó en descrédito durante mucho tiempo. De hecho esta es tal vez una de las razones del surgimiento fácil, aunque lento, de la legislación del bienestar en Inglaterra durante el final del siglo XIX y los comienzos del XX.

También sabemos, además, que aquellas políticas antisociales dañaron realmente las condiciones de vida para la mayoría de la gente durante varias generaciones, sin por ello contribuir a acelerar el crecimiento económico coetáneo. Economistas nada sospechosos de radicalismo político como Jeffrey Williamson y Nicholas Crafts han demostrado que la dotación de infraestructuras sociales por habitante se redujo desde finales del siglo XVIII, contribuyendo al deterioro de la calidad de vida de los pobres. «Donde se adoptaron políticas de *laissez-faire* durante la revolución industrial —ha escrito Williamson—, como en los Estados Unidos de América e Inglaterra, la mayoría de los pobres fueron los grandes perdedores. La desaparición de las tradicionales redes de seguridad preindustriales por unos procesos de industrialización conducidos bajo pautas liberales fue considerada por muchos un robo perpetrado contra algo que habían llegado a considerar un derecho de propiedad.» Aquella «erosión de los medios tradicionales de sostén y atribución de derechos» no sería sustituida hasta mucho después, cuando comenzaron a darse los primeros pasos de lo que luego se ha dado en llamar «Estado del bienestar».

Entre ambas épocas transcurrió la primera globalización del capitalismo liberal, generando un largo vacío histórico «entre la destrucción de los sistemas de sostén tradicionales y su sustitución por las transferencias modernas.» El vacío de políticas sociales públicas sólo comenzó a revertirse como resultado de las luchas sociales surgidas del enorme malestar generado por aquella primera globalización liberal. Kevin O'Rourke y Jeffrey Williamson han demostrado que la gran ola globalizadora anterior a la Primera Guerra Mundial aumentó realmente las desigualdades sociales, tanto como amplió las oportunidades económicas para obtener beneficios. Las reacciones políticas surgidas del malestar social provocado por el capitalismo salvaje pusieron fin a la primera globalización liberal. «Lejos de haber sido destruida por acontecimientos políticos exógenos e imprevistos —concluyen O'Rourke y Williamson—, la globalización, al menos, en parte, se destruyó a sí misma.»

No todas las reacciones sociales surgidas del malestar de la primera globalización liberal fueron de signo democratizador. También las hubo, claro está, de carácter xenófobo, racista, militarista o imperialista. Aquellas otras reacciones violentas engendraron la Primera Guerra Mundial, y todas las terribles consecuencias que arrastró consigo. Mientras tanto, los movimientos sociales de carácter emancipador y democratizador —básicamente el movimiento obrero y el feminismo— se enfrentaron tanto al mundo despiadado del capitalismo salvaje como a los peores monstruos del siglo XX que brotaron de su colapso. Basta sólo con recordar por un momento cómo estaban Europa y el mundo en 1942-43 para darse cuenta que todo cuanto hemos heredado de civilización, democracia y humanidad se lo debemos a aquella gente que se opuso y resistió activamente a los peores regímenes político-sociales de la historia, manteniendo viva la esperanza de otros mundos posibles (incluyendo, claro está, a todos

aquellos liberales, católicos o judíos que, como tales, se enfrentaron a la barbarie junto a socialistas, comunistas, anarquistas, feministas, pacifistas y antiimperialistas).

En este sentido el sedicente «Estado del bienestar» también es resultado del empoderamiento de todos aquellos o aquellas a los que el liberalismo conservador imperante primero, y las dictaduras nazi-fascistas después, habían excluido de voz y voto en el foro público. De nuevo es Jeffrey Williamson quien constata que «mientras sólo las clases económicas superiores tuvieron capacidad de expresión política y literaria, [...] las políticas tendieron a ser regresivas. [...] Con la ampliación del sufragio a finales del siglo XIX y comienzos del XX aquellas ideas empezaron a desvanecerse en las economías más avanzadas, que a su vez comenzaron a experimentar una nivelación de signo igualitario en sus ingresos.»

El desarrollo humano como empoderamiento

Entender bien esa historia encierra tres importantes lecciones para cualquier movimiento social con voluntad transformadora de la realidad en un sentido liberador. La primera es constatar que las luchas sociales nunca son en vano. Los cambios sociales de verdad se producen por vericuetos siempre complicados, a través de mediaciones e interacciones complejas, y a menudo en tiempos más largos de los previstos. Pero se producen. Es verdad que ningún movimiento social y político ha conseguido hasta la fecha alcanzar lo que se proponía exactamente en el modo como lo había concebido, ni en los plazos en los que confiaba. Sus logros reales suelen quedar enmascarados por una larga cadena de mediaciones que difieren los tiempos y difuminan los contornos que permiten reconocer su impacto en la larga trayectoria de los procesos históricos. Por eso la consciencia histórica debe formar parte del acervo cultural de cualquier movimiento con voluntad transformadora de la realidad social, si quiere aprender a reconocer y analizar sus propios logros a través de la habitual opacidad de la vida social. He intentado explicar eso largamente en un libro titulado *La historia cuenta*.

La segunda lección tiene que ver con la estrecha relación entre dos tipos de conquistas obtenidas por las luchas sociales del pasado: los primeros pasos del proceso de democratización y del desarrollo humano. La conquista del sufragio y el logro de políticas sociales públicas en materia de salud, seguridad social, higiene pública, vivienda, alfabetización y educación han estado siempre íntimamente relacionadas. Y no por casualidad. Tras analizar retrospectivamente los índices de desarrollo humano comparados, el historiador económico Nicholas Crafts ha constatado la ausencia de una estrecha correlación con el crecimiento económico coetáneo. Eso le induce a considerar verosímil que «tales diferencias [en los IDH alcanzados en cada país y período histórico] reflejen elecciones políticas en las prioridades concedidas al aumento de la capacitación a través de la oferta de servicios públicos», confirmando de ese modo la hipótesis de Amartya Sen que «considera el subdesarrollo como la carencia de ciertas capacidades básicas en vez de una ausencia de ingresos per se»:

Si la correlación entre crecimiento de la renta y la ampliación de las capacidades es débil, entonces puede haber buenas razones para cambiar las prioridades del desarrollo hacia la provisión de servicios públicos incluso si ello fuera a expensas del crecimiento económico convencionalmente medido. [...] Aunque tales puntos de vista se siguen debatiendo para el caso británico, la implicación política que durante la industrialización de Gran Bretaña la oferta en salud pública se mantuvo seriamente por

debajo del óptimo parece realmente robusta. [...] Además, actualmente ya es ampliamente reconocido que la mejora de la mortalidad desde 1870 ha sido en gran medida consecuencia de otros factores distintos al aumento de la renta, como los avances científicos y una mejor dotación en salud pública que resultan asequibles tanto para países pobres como ricos. Los análisis de regresión sugieren una elasticidad de la esperanza de vida con relación a la renta de 0,1 como mucho, lo que implica que tan solo una cuarta parte de la disminución de la mortalidad entre 1870 y 1950 [...] puede atribuirse al aumento de ingresos. [...] La evidencia histórica también parece sugerir que las consideraciones de política económica fueron más importantes que el desarrollo económico per se en las pautas de gasto social antes de la Segunda Guerra Mundial. [...] Si se demuestra que esa explicación tuvo una importancia histórica fundamental, eso [...] reforzaría el punto de vista que ciertos componentes del gasto público importan más para el desarrollo humano que —y más allá de— cualquier papel que puedan tener en la promoción del crecimiento económico.

Dicho en plata: durante la era del capitalismo liberal decimonónico la consecución de importantes tasas de crecimiento económico tuvo una traducción muy pobre en términos de desarrollo humano para la mayoría de la gente. Los mayores avances en desarrollo humano vinieron después, y fueron coetáneos de la rebelión democratizadora contra la camisa de fuerza del liberalismo, que acabó dando lugar al precario —pero durante un tiempo muy exitoso— equilibrio del capitalismo regulado por las políticas keynesianas y el Estado del bienestar. Visto retrospectivamente, el vacío liberal en políticas públicas a favor del bienestar significó un coste importante e innecesario en términos de subdesarrollo humano.

Eso tiene un importante corolario para los países empobrecidos que están ahora iniciando sus procesos de industrialización, o que aún esperan hacerlo. Amartya Sen lo formula del siguiente modo: «lo esencial es que la influencia del crecimiento económico depende mucho de cómo se utilicen los frutos de ese crecimiento económico.» De modo que debemos distinguir entre procesos de desarrollo económico orientados al crecimiento y procesos de desarrollo humano auspiciados por una política social. La diferencia consiste en que «el proceso impulsado por la política social no espera a que aumenten de manera espectacular los niveles de renta real per cápita, sino que actúa dando prioridad a la provisión de servicios sociales (especialmente asistencia sanitaria y educación básica) que reducen la mortalidad y mejoran la esperanza de vida»:

Podría muy bien sorprender que los países pobres puedan financiar procesos impulsados por la política social, dado que para expandir los servicios públicos, incluida la asistencia sanitaria y la educación se necesitan, desde luego, recursos. De hecho, la necesidad de contar con recursos es un argumento que suele esgrimirse para posponer inversiones socialmente importantes hasta que un país sea más rico. ¿Dónde (como dice la famosa pregunta retórica) van a encontrar los países pobres los medios necesarios para «financiar» estos servicios? Es en realidad una buena pregunta, pero también tiene una buena respuesta, que se halla fundamentalmente en el análisis económico de los costes relativos. La viabilidad de este proceso impulsado por la política social depende del hecho de que los servicios sociales relevantes (como la asistencia sanitaria y la educación básica) son muy intensivos en trabajo, y por lo tanto, relativamente baratos en las economías pobres y de bajos salarios. Una economía pobre puede tener menos dinero para gastar en sanidad y en educación, pero también necesita menos dinero para prestar esos mismos servicios, que costarían mucho más en los países ricos [...]

Por otra parte, el éxito del proceso impulsado por la política social como vía indica que un país no tiene por qué aguardar a ser mucho más rico (en lo que puede ser un largo período de crecimiento económico) para embarcarse en una rápida expansión de la educación y la asistencia sanitaria básicas. Es posible aumentar enormemente la calidad de vida, aunque las rentas sean bajas, por medio de un buen programa de servicios sociales. El hecho de que la educación y la asistencia sanitaria también contribuyan a acelerar el crecimiento económico se suma a las razones para poner un gran énfasis en estos sistemas sociales en las economías pobres, sin tener que esperar a «hacerse rico» primero.

De donde se deduce que el desarrollo humano es una conquista social, no una especie de secreción cutánea generada sin más por esos aumentos de la circulación mercantil y la actividad económica del Estado a los que llamamos crecimiento. Las formas adoptadas por el crecimiento económico y el cambio tecnológico a largo plazo, y aún en mayor medida sus resultados humanos en términos de capacitación y libertad, no han sido independientes de los complejos y sinuosos procesos de empoderamiento de los más frente a las minorías que en cada momento han perseguido el control jerárquico de los medios de existencia de toda la sociedad. Cabe incluso plantearse si el empoderamiento no ha sido algo más que un resultado de las trayectorias históricas de desarrollo, o que una condición para alcanzarlo. Si se concibe como un proceso de aprendizaje y creatividad social, el desarrollo es «empoderamiento».

La tercera lección tiene que ver con esa especie de vaivén histórico entre globalizaciones capitalistas orientadas al beneficio privado y rebeliones democratizadoras que reclaman la prioridad del desarrollo humano (que Albert Hirschman ha descrito como un péndulo entre Interés privado y acción pública): las conquistas sociales pueden retroceder —aunque quizá nunca del todo, como la gran piedra de Doris Lessing, gracias al efecto acumulativo de la memoria histórica—; las conquistas sociales alcanzadas por los movimientos sociales pueden dar lugar a nuevas reacciones a favor del beneficio privado y el mercado irrestricto. Desde finales del siglo XX estamos viviendo los efectos de la última ofensiva reaccionaria de la historia: el gran maremoto neoliberal.

Neoliberalismo y descrédito de la política como representación

No haber querido nombrar como fragmentos de socialismo en acto a los bienes públicos del «Estado del bienestar» puede considerarse un ejemplo relevante de clausura simbólica: la incapacidad de la visión dominante en la política de izquierdas, en un mundo bipolar dividido, para dar una significación adecuada a los logros alcanzados por la lucha social en una etapa histórica determinada. Y también para digerir las limitaciones derivadas de sus fracasos y derrotas, pues es obvio que junto a la consecución de ciertos elementos parciales de socialismo real hubo muchas otras esperanzas que resultaron frustradas, cercenando a la vez tanto el alcance material de lo conseguido como su significación cultural y política. Me parece que ahí reside uno de los orígenes de la crisis de la política como representación que hemos vivido en el mundo desarrollado desde 1973-75 en adelante, con la entrada en escena de la segunda globalización neoliberal.

La irrupción de lo que entonces se dio en llamar nuevos movimientos sociales —una denominación que cada vez se pone más en cuestión, con razón— puede entenderse, retrospectivamente, del siguiente modo: por una parte, los movimientos institucionalmente más autónomos de las estructuras políticas existentes comenzaron a pensar y actuar políticamente por ellos mismos, y desde ellos mismos, rompiendo con la tutela de unas fuerzas políticas centradas en el universo de la representación que pretendían, a pesar de su obvio anquilosamiento, poseer una inteligencia colectiva superior a las demás organizaciones sociales; de otra parte, el hecho mismo que aspectos o problemas de la realidad social hasta entonces escasamente percibidos se abrieran camino hacia la discusión pública, gracias a la actividad desplegada por aquellos movimientos sociales nuevos, también suponía proyectar otras demandas hacia la gestión colectiva de bienes y servicios públicos.

Dicho de otro modo, las luchas sociales emergentes reclamaban más y mejor socialización, democratización o comunalismo justamente cuando la ofensiva neoliberal comenzaba a proponer abiertamente que el mundo padecía un exceso de democracia porque las demandas sociales proyectaban sobre el «Estado de bienestar» una sobrecarga insostenible para el sistema capitalista. Eso es lo que se decía, literalmente, en *La crisis de la democracia. Informe a la Comisión Trilateral sobre la gobernabilidad de las democracias*:

La expansión democrática de la participación política ha generado una «sobrecarga» sobre el gobierno y una expansión desequilibrada de las actividades gubernamentales que exacerban las tendencias inflacionarias de la economía. [...] La noción democrática de que el gobierno debería responsabilizarse de la gente genera la expectativa de que ha de satisfacer las necesidades y corregir los males que afectan a cada grupo particular de la sociedad. [...] Ante los clamores de los grupos empresariales, los sindicatos, y los beneficiarios de la prodigalidad gubernamental, se hace difícil sino imposible para los gobiernos democráticos recortar gastos, aumentar impuestos, y controlar precios y salarios. En ese sentido, la inflación es la enfermedad de las democracias.

La caída de beneficios tras el fin de la «época dorada» (1950-73) propició una ofensiva neoliberal en toda regla contra las redes públicas y los derechos sociales, para obligar de nuevo a la gente a trabajar dócilmente por el salario y las condiciones que le impusieran las grandes empresas. La saturación de las oportunidades de inversión precedentes en el interior de los países y sectores tradicionales dio nuevamente paso a la exploración de mercados foráneos, y a la explotación de yacimientos de mano de obra barata en los países periféricos, de modo que la consiguiente obsesión por la mundialización se combinó con la desregulación y privatización de empresas públicas. A modo de tenaza, ambas tendencias reforzaban el propósito de poner en cintura a unas poblaciones que habían llegado a sentirse demasiado seguras, se habían vuelto contestatarias, y pedían demasiado. Había que encoger deliberadamente sus expectativas. Tal como señalaba Samuel Huntington en 1975, junto a los demás autores del *Informe a la Comisión Trilateral sobre la gobernabilidad de las democracias*:

La ampliación de la participación política ha aumentado las demandas a los gobiernos. El amplio bienestar material ha llevado a una proporción sustancial de la población, en especial entre los jóvenes y las clases profesionales «intelectuales», a adoptar nuevos estilos de vida y nuevos valores sociopolíticos. [...] Ha habido un declive relativo sustancial en el poder económico y militar de América, y una disminución absoluta aún

mayor en la predisposición a asumir las cargas del liderazgo. [...] Cualquier organización social requiere, en cierta medida, desigualdades en la autoridad y distinciones según la función. En la medida que la difusión de la fogosidad democrática corroe todo eso, ejerciendo una influencia niveladora y homogeneizadora, destruye las bases de confianza y cooperación entre los ciudadanos y crea obstáculos a colaborar con cualquier propósito común. El liderazgo está desacreditado en las sociedades democráticas... »

Esas convicciones abrieron el camino de la presidencia de los Estados Unidos al actor secundario Ronald Reagan (1980-88), quien consideró «su mejor hombre en Europa» a aquella Margaret Thatcher (1979-1990) que afirmaba en Inglaterra desconocer qué clase de cosa es una «sociedad», y consideraba al «consenso» la negación del «liderazgo». Fueron los años de la segunda Guerra Fría, en los que el canciller alemán Helmut Kohl (1982-98) proclamaba crudamente: «vosotros protestáis, nosotros gobernamos». Desde entonces, y durante tres largas décadas, la reacción neoliberal ha buscado afanosamente convertir las coberturas sociales basadas en derechos de ciudadanía en simple beneficencia condicionada a situaciones de pobreza extrema e involuntaria, para evitar que la gente disponga de una capacidad de sostén al margen de los ingresos ganados vendiendo su capacidad de trabajo al mejor postor, y pueda satisfacer sus necesidades más vitales sin tener que gastar obligatoriamente su poder adquisitivo comprando en el mercado.

Ese es, a mi modo de ver, el triple origen de la crisis actual de la política centrada en la representación electoral: 1) una globalización mercantil y un encogimiento de los derechos sociales que han sometido al «Estado del bienestar» a una cura de adelgazamiento individualista justamente cuando la emergencia de nuevas demandas sociales y ambientales reclama su ampliación y profundización en un sentido colectivista; 2) el alejamiento de los principales centros de decisión económico-políticos hacia escalas cada vez más «globales», situadas fuera del limitadísimo alcance estatal del sufragio popular; y 3) el creciente descrédito de unos partidos políticos y unos gobiernos de izquierda más o menos socialdemócrata que una y otra vez han claudicado ante esas duras realidades, han renunciado a plantar cara, y han hecho de la necesidad virtud hasta perder por el camino buena parte de su capacidad para ofrecer alguna construcción simbólica comprensible para la gente que dicen representar, y que resultara avalada en la vida cotidiana por nuevos bienes y servicios colectivos útiles para la comunidad.

El resultado de ese proceso está a la vista. Mientras el neoliberalismo se esfuerza en vaciar de contenido la triste y limitada democracia que hemos heredado de las luchas sociales del pasado, los movimientos sociales realmente existentes, viejos o nuevos, se han emancipado cada vez más de tutelas políticas partidistas, se han hecho mayores y se han empoderado hasta generar por ellos mismos diagnósticos de la situación, propuestas alternativas cada vez más globales y articuladas, redes autónomas de relación y foros sociales de discusión común independientes de los partidos políticos. Esos movimientos ciudadanos tienden a focalizar cada vez más su atención, y a canalizar sus protestas y propuestas, hacia el ámbito de la gestión de bienes públicos y derechos colectivos que siguen teniendo gran significación concreta para la vida cotidiana, mientras se sienten sumamente ajenos a una esfera política de la representación cuyas discusiones resultan a menudo —y para la mayoría de la gente— insignificantes, cansinas y obsoletas.

De hecho la atención sólo se desplaza de nuevo hacia la política como representación cuando, como ha ocurrido con el vuelco electoral del 14 de marzo del 2004 en España, votar o no votar adquiere otra vez alguna significación clara para lo que realmente importa: eso que las feministas italianas de la diferencia llaman política primera, porque parte de uno mismo o una misma. Ante situaciones como esta los medios de comunicación y los tertulianos habituales suelen hablar de un fenómeno de «repolitización» de la gente, como si el problema fuera suyo y no de la obsolescencia de las fórmulas convencionales de la política institucional. Para entender lo que está realmente en juego hay que deslindar, por el contrario, aquellas fórmulas cansinas y ritualizadas de representación política de las nuevas formas emergentes de deliberación y participación que anidan en las redes informales de los movimientos sociales.

No es fácil caracterizar algo que aún está en estado fluido e incipiente. Pero hay que empezar a nombrarlo si queremos que adquiera una presencia más perceptible para la mayoría de la población. Por eso me arriesgo a ponerle nombre, aunque sólo sea una primera sugerencia para seguir debatiendo: propongo considerarla una política centrada en los bienes comunes. La centralidad de esa política de los bienes comunes que caracteriza la visión autónoma de los movimientos sociales conecta con la percepción de la realidad que también suele tener la mayoría de la población cuando se siente tan ajena a una representación política convertida en mero teatro mediático, carente por lo general de alguna relación significativa con su vida cotidiana. Y eso nada tiene que ver, en principio, con alguna clase de pa-sotismo «qualunquista», ni ninguna limitación «reformista» de horizontes.

La política como gestión de bienes comunes

Me parece muy significativa la inversión que se ha producido, tras la crisis de los viejos partidos de masas, entre la atención preferente hacia la contienda electoral y la acción de gobierno, y esa nueva visión realista de la política desde unos movimientos sociales altermundistas autónomos centrada en los bienes comunes. Implica que la primera ha perdido gran parte de su anterior significación para la elección social, a diferencia de la segunda.

Ocurre, sin embargo, que la degradación de la política deliberadamente propiciada por el neoliberalismo en el último cuarto del siglo XX nos ha conducido a la situación diametralmente opuesta: en estrecha alianza con la producción continua de pseudo-realidad virtual por los medios de comunicación de masas, el mundo de la representación y el ejercicio del poder político se han convertido en un conjunto de fragmentos troceados carentes de significación real para la vida cotidiana de la mayoría de la población (salvo, claro está, como mero espectáculo convertido él mismo en un objeto de consumo televisivo o radiofónico). La grosería, el insulto idiota y el engaño deliberado convierten la representación política en un mero teatro de apariencias, cuyo propósito es exactamente el contrario del que debiera: velar, disfrazar y trocear la realidad social en pedazos inconexos, sin sentido, para que la toma de decisiones sobre lo que de verdad importa permanezca oculta o incomprensible para la gente. La otra cara de esa mascarada consiste en convertir el ejercicio efectivo del poder en objeto de una negociación mercantil, sucia y corrupta, de los supuestos representantes de la soberanía popular con los grandes intereses privados organizados como grupos de presión.

Mientras esa forma de ejercer la política de la representación tiende cada vez más a degenerar en un espectáculo idiota destinado a oscurecer a los ojos de la gente cómo, donde y por quién se deciden de verdad las cosas más importantes, el ámbito de la gestión de los bienes y servicios colectivos sufre las consecuencias de la anorexia presupuestaria y el asalto privatizador. Se trata de bienes comunes de importancia vital para la vida diaria de la mayoría de la población: educación, sanidad, pensiones y prestaciones sociales, transporte colectivo, urbanismo, ordenación del territorio y protección de espacios naturales, gestión del agua y los residuos, suministro energético, y así sucesivamente. Aun siendo cierto que las políticas vigentes tienden a degradar muchos servicios sociales convirtiéndolos en mera beneficencia, o a convertir la gestión de muchas infraestructuras públicas en un coto cerrado para determinados negocios privados —como ha señalado recientemente John Kenneth Galbraith al denunciar el parasitismo de los intereses privados sobre partes muy considerables del gasto público—, ni sus funciones básicas para la reproducción social pueden sustituirse, ni desaparece por ello su importancia para la vida cotidiana de la mayoría de la gente.

La asistencia sanitaria o la educación públicas pueden deteriorarse, pero no pueden dejar de funcionar sin provocar situaciones insostenibles. Los autobuses deben seguir circulando, aunque las inversiones públicas sigan privilegiando al transporte privado. Con o sin privatización del servicio, las basuras deben recogerse. El agua puede ser de mala calidad y encarecerse, pero debe seguir llegando hasta los grifos. Los vertidos de fuel que no se han sabido evitar deben recogerse, los incendios forestales se han de apagar. Entre otras razones, porque de eso también depende la legitimación real de quienes detentan el poder político en nombre de la soberanía popular. A nadie debería sorprender que ante el ejercicio de una representación política que tiende a trocear la realidad mediática en fragmentos idiotas carentes de sentido alguno para la vida cotidiana, con el propósito deliberado de disuadir por aburrimiento cualquier interés de la mayoría de la gente hacia la cosa pública, la poca consciencia excedente que aún permanece viva tienda a proyectarse prioritariamente hacia el ámbito de la gestión de los bienes y servicios colectivos.

Frente al ejercicio corrupto y públicamente inconfesable de ese poder desnudo, son principalmente los movimientos sociales quienes mantienen un rescoldo de interés ciudadano por esa otra política entendida como gestión de los bienes comunes. En su primera lectura de la realidad los movimientos populares transformadores formulan demandas sociales específicas de carácter colectivo vinculadas al malfuncionamiento de esos bienes comunes, y los dirigen hacia los gobiernos mucho más en su calidad de gestores de la cosa pública que por considerarles representantes del interés general. Desde su percepción realista de la amputada democracia realmente existente, los movimientos sociales alternativos consideran implícitamente la política de la representación como una mera oportunidad periódica de elegir a sus propios interlocutores, sabiendo que después deberán confrontarse con ellos para discutir la gestión de los bienes comunes que realmente importan.

Legitimidad y legitimación política

Quien todavía permanezca prisionero de la vieja concepción de la política como representación, desde alguna de las versiones de la misma forjada por las izquierdas del siglo XX, contemplará probablemente esa deriva de actitudes y significados con desazón o nostalgia. Tenderá a considerarla una respuesta adaptativa e impotente ante

un naufragio colectivo. Pero tales sentimientos y planteamientos le impedirán probablemente percibir que tras la visión desencantada y radicalmente realista de la política institucional comienza a emerger en el seno de los movimientos sociales otra concepción de la democracia. Consiste, de entrada, en considerar interlocutores a quienes ostentan a través del sufragio la capacidad de formar unos gobiernos con los que en cualquier caso deberán confrontarse: unas veces para protestar y denunciar problemas, otras para negociar y acordar soluciones compartidas. Lo cual presupone un descreimiento previo en la capacidad de las instituciones establecidas mediante la representación electoral para tomar en consideración tales problemas, y alcanzar soluciones realmente satisfactorias para resolverlos en un sentido liberador.

Esa actitud metodológicamente escéptica es esencial para que los movimientos sociales contrarresten eficazmente las tendencias en curso hacia la degradación de la política parlamentaria en una mera poliarquía que restringe la capacidad de elección social hasta, en el límite, anularla por completo. También es imprescindible para que puedan abrir camino al nuevo ciclo de democratización del que son portadores. El punto de arranque de esa nueva lectura de la política desde los movimientos sociales es una distinción clara y radical entre legitimidad y legitimación. Casi nadie cuestiona que, de acuerdo con las reglas del juego electoral, quien obtenga una mayoría parlamentaria está legitimado para formar gobierno y gestionar los bienes y servicios colectivos de la comunidad. Pero casi nadie confunde ya el hecho de haber adquirido esa legitimidad, durante un mandato electoral, con la pretensión de tener o personificar por ello, directamente, el interés general.

El interés general no lo tiene nunca nadie de entrada. Sólo puede descubrirse o alcanzarse, de modo provisional y circunstancial, deliberando: confrontando en un diálogo abierto y racional los distintos intereses, percepciones, situaciones y vivencias que entran en juego entre todas las partes implicadas en el asunto. Y únicamente cuando las decisiones políticas se toman como resultado del consenso logrado con una verdadera deliberación abierta y participativa, obtienen realmente la legitimación de la comunidad. Los representantes electos tienen la legitimidad necesaria para convocar y conducir esa deliberación participativa, y el deber de asegurar que las decisiones que se tomen obtengan la necesaria legitimación. La vida en común ha alcanzado tales niveles de complejidad e intensidad relacional que esa deliberación no puede circunscribirse únicamente a la que se desarrolla entre representantes electos en los parlamentos y plenos municipales. Aunque admitamos que la votación y decisión última les corresponda, la nueva concepción emergente de otra democracia de mayor calidad requiere que su decisión última cierre pero no sustituya una deliberación participativa mucho más amplia, que ya resulta vital para legitimar las decisiones parlamentarias y gubernamentales.

Las leyes, decretos, normas y presupuestos votados por los parlamentos sólo son una parte. Una parte muy importante, ciertamente, porque establecen las reglas del juego en el marco general donde transcurren tanto las decisiones económicas privadas a través del mercado como la gestión pública del patrimonio y los servicios colectivos. Pero además de situar ese marco, la política que de verdad interesa a la gente tiene mucho que ver con la gestión diaria de aquellos bienes comunes de gran relevancia práctica para la vida cotidiana. Esa gestión debe estar abierta a una participación y deliberación ciudadana mucho más amplia, y mucho más cercana a las personas directamente afectadas. (También debería estarlo, ciertamente, la toma de decisiones de las empresas:

esas organizaciones habitualmente jerárquicas que actúan corporativamente en los mercados supeditando cualquier otra prioridad a la de obtener beneficios. Ahí reside el muro de contención más potente que se yergue en el camino de la nueva ola democratizadora de la que son portadores los movimientos sociales. Pero ese importantísimo aspecto deberá quedar aquí pendiente para tratarlo en otra ocasión).

No ocurre con frecuencia que la tensión entre legitimidad y legitimación política alcance los niveles insoportables que adquirió al final del segundo mandato del gobierno del PP presidido por José M^a Aznar en España. Aznar había conseguido en las urnas la legitimidad necesaria para gobernar y, de acuerdo con las leyes entonces vigentes, eso incluía la posibilidad de involucrarnos de forma servil en la guerra contra Iraq de George Bush jr. Pero también resultó evidente que dicha decisión obtuvo una escasísima legitimación en un país donde la inmensa mayoría de la población rechazaba aquella guerra ilegal, y donde tuvieron lugar las manifestaciones más masivas e intensas contra la invasión durante la gran movilización mundial del 15 de febrero de 2003. No es extraño, por tanto, que la calidad de la democracia haya comenzado a considerarse — siempre de un modo muy limitado, como fragmentos de un espejo roto— una cuestión importante en la nueva etapa política inaugurada por el gobierno presidido por José Luis Rodríguez Zapatero tras las elecciones del 14 de marzo de 2004.

La nueva visión emergente desde los movimientos sociales debe considerar esa tensión entre legitimidad electoral y legitimación política un rasgo básico de la democracia realmente existente. No es sólo una situación excepcional provocada por los delirios de grandeza de un gobernante tan autoritario como José M^a Aznar. Se trata de algo consustancial a la democracia misma, y a su íntima relación con la resolución pacífica y negociada de los conflictos sociales. Por eso es tan importante recordar que ya en su estado actual la democracia es hija de las luchas sociales del pasado; que no existe la democracia sino procesos históricos de democratización; y que el logro de otras formas de mayor calidad democrática dependerá en el futuro de la formulación y resolución de los conflictos del presente. Albert Hirschman subraya el papel del espíritu comunitario y la deliberación democrática en todo eso al sostener que es precisamente a través de una «sucesiva erupción de problemas y crisis» como se genera «una dieta de conflictos que necesita atención y que la sociedad aprende a manejar». Se trata de un aspecto crucial para adoptar, metodológicamente, una actitud de apertura simbólica a la elección social:

Algunas contribuciones recientes a la teoría de la democracia han subrayado el papel de la deliberación en el proceso democrático: para que una democracia funcione bien y dure es esencial, según se ha argumentado, que la opinión no esté enteramente formada antes del proceso de deliberación. Los participantes en este proceso —tanto el público en general como sus representantes— deben mantener cierto grado de apertura o de provisionalidad en sus opiniones, y estar dispuestos a modificarlas tanto como resultado de los argumentos que presenten las partes contendientes como, más simplemente, a la luz de nueva información que pueda desarrollarse en el transcurso de los debates públicos.

Sin movimientos sociales críticos que hagan emerger en el debate político malestares cotidianos que de otra forma permanecerían soterrados la democracia se empobrece y se degrada. No se trata sólo, por tanto, de reconocer la existencia de una tensión permanente entre legitimidad y legitimación. Los movimientos sociales deben considerarla, además, su principal oportunidad para reclamar, proponer y experimentar

nuevas formas de democracia más participativas, de mayor calidad deliberativa, y mayor apertura a la elección social. La crisis de legitimación de los gobiernos y las empresas es un momento de fuerza para unas organizaciones no gubernamentales que sean capaces de combinar inteligentemente la protesta con la propuesta.

También es importante caer en la cuenta de la estrecha, compleja y difícil relación existente entre la amplitud de la participación y la calidad de la deliberación. La visión convencional tiende a considerar que la ampliación de los círculos de personas incluidas en el debate político sólo puede lograrse a través de una simplificación y adulteración cada vez mayor de la calidad deliberativa. Nada más falso. En primer lugar, porque si necesitamos urgentemente ampliar la participación ciudadana es precisamente para evitar los filtros que distorsionan y simplifican de manera insoportable, hasta hacerlos irreconocibles, los términos de cualquier debate sobre problemas reales cuando se canalizan únicamente hacia los parlamentos o plenos municipales mediante la política de la representación a través de partidos políticos electoralmente rivales. La amplitud y diversidad de la participación deviene un correctivo imprescindible para garantizar la solvencia y calidad de la deliberación democrática incluso en la misma sede parlamentaria. (Como puso de manifiesto, por ejemplo, la intervención de Pilar Manjón en nombre de las víctimas del atentado terrorista del 11 de marzo del 2004 en la comisión investigadora de las Cortes españolas).

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, sin un mínimo de calidad deliberativa la participación ciudadana plural se convierte en algo carente de sentido. De hecho, esa es la función que cumplen los mecanismos partidistas y mediáticos que tan a menudo degradan los debates electorales y políticos convirtiéndolos en un espectáculo idiota: excluir por hastío a la mayoría de la gente. Por eso una democracia capaz de incluir mayor diversidad y realidad social en sus mecanismos de participación puede ser capaz de alcanzar una deliberación más informada, respetuosa, cualitativa y multidimensional. Simplemente porque se aproxima un poco más a la vida cotidiana.

Lo cual no debe llevarnos a olvidar, ni ocultar, que las nuevas combinaciones de participación más amplia y mayor calidad deliberativa que andamos buscando no son fáciles ni baratas. Requieren poner nuevos recursos —tiempo, dedicación, preparación, información— al alcance de mucha más gente. Y demandan mucha experimentación e innovación política en las formas de convocatoria, reunión, discusión, facilitación de consensos, mediación de disensos, seguimiento y evaluación de resultados, etc. Eso constituye también una importante demanda social de los movimientos y plataformas ciudadanas, y un interesante acicate intelectual para todos los profesionales de las distintas ciencias sociales y jurídicas implicadas en el asunto.

Otras modificaciones posibles del sistema representativo, como una mayor proporcionalidad del voto en circunscripciones mayores, la creación de colegios de restos que agrupen en una única circunscripción virtual los votos de cada signo que no hayan dado lugar a la elección de un o una representante, la creación de listas abiertas o mixtas, o la importante cuestión de la paridad de la representación según sexos, deben considerarse únicamente meras correcciones cuya utilidad habrá que juzgar desde la perspectiva mucho más ambiciosa de experimentar formas de participación más inclusivas, que permitan una deliberación de mayor calidad para alcanzar consensos o disensos parciales con mayores dosis de legitimación, y más abiertos a la elección social. No son un fin en sí mismas. Tampoco pueden ser la tabla de salvación que pueda

llevarnos definitivamente a una democracia «verdadera». Ninguna fórmula o institución hará jamás realidad una democracia perfecta e inmejorable. La única autenticidad democrática es la voluntad compartida de legitimar las decisiones con el consenso más inclusivo, plural, mul-tidimensional, razonado y sentido que sea posible alcanzar.

Elección social y cambio sistémico

Reconocer que en nuestra sociedad ya existen elementos de socialismo en acto de vital importancia para la vida cotidiana de la mayoría de la gente, aunque estén subordinados a la lógica capitalista dominante; y entender la democracia como un proceso permanentemente abierto que debe hacer posible la elección social, constituyen dos interesantes puntos de partida para superar un viejo espejismo que ha estado largamente presente en los movimientos sociales del pasado y todavía permanece a veces entre nosotros: la visión quiliástica o milenarista de la revolución entendida como el final de los tiempos.

Desde un punto de vista radicalmente noviolento, que funda la esperanza de cambio en las tradicionales «armas de los pobres» basadas en la desobediencia civil, la deslegitimación del dominio de unas personas sobre otras, y el empoderamiento colectivo de las gentes desposeídas, la transformación social no debe seguir confundiendo con una ilusoria «toma del poder». Como si el poder estuviera físicamente en un lugar, y fuera posible tomarlo de una vez por todas mediante alguna insurrección violenta o el logro de una mayoría parlamentaria. La revolución —o la transformación social como se oye ahora con mayor modestia— es el proceso, no su meta. Es una senda que se recorre experimentando y haciendo realidad cada una de las reformas sociales concretas del gran fardo programático de los movimientos y foros sociales del mundo que, en su conjunto, requieren y configuran a la vez un cambio sistémico. En ese aspecto es el pacifismo —y su tradición noviolenta muy en particular— el movimiento social que más y mejores cosas puede aportar. Para la renovada esperanza en la transformación social que anida en la escueta vindicación de otros mundos posibles, la paz es el camino.

Entre los movimientos sociales actuales el ecologismo destaca por la amplitud y concreción de su agenda de reformas o cambios sociales que apuntan hacia otros modelos de sociedad. La nueva cultura del agua, por ejemplo, parte de la idea que la primera condición para la satisfacción de las necesidades hídricas humanas requiere el mantenimiento del buen estado ecológico de los sistemas naturales. Eso resquebraja la alienación mercantil hacia la naturaleza que arrastra consigo el capitalismo histórico que hemos heredado, y que nos induce a olvidar nuestra dependencia de los sistemas naturales. En consecuencia, la vindicación de unos mínimos vitales de agua asequibles para todo el mundo, entendidos como un derecho humano básico, no excluye sino que requiere el establecimiento de unas tarifas progresivas de acceso al agua que induzcan a un uso individual equitativo y sostenible para con los demás y el medio ambiente común que compartimos. Lo cual, a su vez, supone comenzar a sacudirnos aquel viejo fetichismo de la mercancía del que hablaba Karl Marx. En vez de dejar que «el mercado» ponga precio a las cosas más básicas, debemos ser nosotros quienes comencemos a ponerles un precio de acuerdo con las finalidades y prioridades democráticamente establecidas.

Lo que vale para el agua dulce —ese elemento vital limitado y limitante que nos obliga a recuperar el vínculo perdido con la naturaleza— vale también para la gestión de la demanda de energía en un escenario de transición hacia otro modelo energético drásticamente descentralizado, basado en el aprovechamiento eficiente y equitativo de las fuentes renovables directa o indirectamente procedentes del sol. Y vale también para una nueva cultura del procesamiento industrial, agroalimentario y doméstico de los materiales de todo tipo que comience a imitar a los procesos cíclicos naturales mediante la reducción, la reutilización y el reciclaje. Si nos lo tomamos en serio, el desarrollo sostenible implica controlar y planificar los principales flujos metabólicos de la sociedad para que los sistemas naturales puedan seguir sosteniéndolos sin poner en peligro la satisfacción de las necesidades humanas presentes y futuras. A eso Karl Marx le había llamado socialismo: «que el hombre socializado, los productores asociados, gobiernen el metabolismo humano con la naturaleza de un modo racional, poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de estar dominados por él como una fuerza ciega; realizándolo con el menor gasto de energía y en las condiciones más dignas y apropiadas para su naturaleza humana.»

Propongo que nos tomemos muy en serio que hacer realidad un desarrollo humano ecológicamente sostenible supone, de hecho, redescubrir el prosaico significado de un socialismo de cada día. No para un utópico y quimérico final de los tiempos, sino partiendo del mundo y la gente tal y como ya es. Conozco bien, sin embargo, las inhibiciones y parálisis prácticas a las que suele conducir la inveterada creencia en una revolución concebida no como la terca e insistente transformación factible de lo que hay, sino como un súbito trastrocamiento milenarista de arriba abajo que permita una especie de vuelta a empezar desde el principio. Por eso, y para quienes aún no vislumbren la relación entre aquellas reformas sociales concretas con un cambio sistémico global radicalmente no violento, conviene recordar que las situaciones revolucionarias —es decir, que los de arriba no puedan porque los de abajo no quieren seguir viviendo como hasta entonces— nunca se improvisan a voluntad. Son como un estado de vulcanismo social, que simplemente se da o no se da en una situación histórica determinada.

La revolución como vulcanismo social, o como esfuerzo cotidiano

Eric Hobsbawm lo ha descrito con mucha claridad en sus memorias, al recordar así su adhesión comunista juvenil en la Alemania de 1931-33: «estábamos en el Titanic, y todo el mundo sabía que iba a embestir al iceberg.» Como en un estado de verdadero vulcanismo, el orden social retumbaba bajo sus pies y se intuía que la situación presente no podía durar. Muchísima gente creía que el derrumbe y la revolución se iban a producir en cualquier caso, al margen de lo que cada cual hiciera o dejara de hacer. Lo único que se podía elegir era de qué lado estar, y cómo, cuando eso ocurriera. Tras la alegrías y frustraciones de 1945-48 sucedería, en cambio, todo lo contrario. Hobsbawm también describe con mucho acierto el tránsito hacia aquella larga etapa de calma geológico-social: «ciertos momentos en la historia —el estallido de las dos guerras mundiales, por ejemplo— son claramente catastróficos, como los terremotos o erupciones volcánicas. [...] Hay otros momentos que, sin embargo, y para seguir empleando símiles geológicos, más bien se parecen a una divisoria de aguas. Nada muy obvio o impresionante parece estar ocurriendo, pero una vez que has cruzado una estrecha franja de territorio en la que ordinariamente no repararías te das cuenta que has dejado atrás una época histórica, y también de tu propia vida.»

De momento, y en la parte más privilegiada del mundo en que vivimos, la nave va. Sigue habiendo erupciones sociales, ciertamente, pero suceden en la periferia de las grandes placas tectónicas del sistema y a menudo adoptan más la forma de estallidos caóticos violentamente destructores, que de movimientos sociales orientados a subvertir el orden establecido para instaurar otro más humano, democrático y sostenible.

No sabemos muy bien, exactamente, en qué puede consistir ni cómo podría transcurrir una revolución democrática y noviolenta capaz de hacer posible un mundo más justo y sostenible para los 8.900 millones de personas que probablemente habitarán este planeta a mediados del siglo XXI. El hecho de que hoy por hoy, y en el lugar donde nos encontramos, la realidad social no presente síntomas inmediatos de ninguna situación revolucionaria no debe inducirnos a excluir cualquier nuevo estado de vulcanismo social en el futuro. Una forma realista y realmente revolucionaria de encarar esa incierta perspectiva consiste en intentar identificar por dónde y cómo podrían presentarse en el futuro tendencias que amenacen con hacer zozobrar la nave. Por ejemplo, un alza incontrolada de los derivados del petróleo, combinada con un súbito encarecimiento de los alimentos básicos, especialmente si sus efectos socioeconómicos se vieran amplificadas por un pánico financiero en los ingentes flujos de dinero caliente acumulando por la ínfima minoría realmente acaudalada del mundo, que los mueve de bolsa en bolsa o país a país buscando la colocación más provechosa. Aunque jugar a Pedro y el Lobo casi siempre sale mal, nadie en su sano juicio puede excluir por completo ninguna de esas hipótesis, ni una combinación de las tres. Tampoco nadie en su sano juicio puede considerarlas seguras o incluso probables a plazo fijo.

Lo que realmente importa no es acertar o errar en un pronóstico imposible, sino saber anticipar las consecuencias que se podrían derivar de forma plausible en cada uno de los escenarios posibles. Un encarecimiento combinado del petróleo y los alimentos importados tendría, por ejemplo, muchos efectos de signo completamente opuesto. Empezando por las más interesantes para un punto de vista transformador, podría abrir muchas oportunidades para el desarrollo de una producción más cercana y ecológicamente sostenible de alimentos, energías renovables limpias, y toda clase de bienes y servicios útiles para orientar las economías locales hacia formas más democráticas y equitativas de desarrollo humano, capaces de liberarse del permanente chantaje de un capital financiero globalizado y desregulado. Pero para que esa vía de salida a una quiebra en toda regla de la insostenible globalización capitalista neoliberal resultara realmente practicable se requeriría, entre otras, una importante condición necesaria: la adopción mayoritaria de otras pautas de consumo, movilidad y ocupación del territorio, más igualitarias y austeras que las actuales. ¿Cuánta gente estaría realmente dispuesta a adoptar, llegado el caso, unos valores y hábitos posconsumistas?

La pregunta lleva necesariamente a plantearnos que la misma marejada económico-social —cuyos efectos a corto plazo serían terribles para los países y poblaciones pobres de no mediar una red de seguridad pública potente y eficaz—, podría muy bien engendrar otro tipo de respuesta: nuevos movimientos políticos violentos, militaristas, autoritarios y xenófobos que obtuvieran el apoyo activo o pasivo de unas masas consumistas frustradas que reclamaran el ascenso de algún caudillo que prometiera mantener abastecidas las estanterías de los centros comerciales, y llenar de gasolina los depósitos de los automóviles con los que seguir acudiendo a esos templos del consumo.

Si el orden capitalista se mostrara incapaz de seguir girando la rueda de producción y consumo por los medios habituales, la adicción consumista bien podría llevar a mucha gente a exigir que alguien lo hiciera por la fuerza bruta.

Precisamente porque la realidad se desplazaría lejos de los parámetros que han sido habituales en los últimos cincuenta o sesenta años, el resultado final de un desafío como este —o de cualquier otro que hiciera zozobrar el barco, como una acumulación de desastres naturales derivados del cambio climático— no sería nunca el resultado automático de ninguna fuerza socioeconómica. Dependería de los grados relativos de legitimación o deslegitimación social de los diferentes actores, y de sus propuestas alternativas. Tanto si la vía de salida se obtuviera mediante procedimientos democráticos y pacíficos, como por vía autoritaria y violenta, sería en cualquier caso el resultado de una elección social.

La pregunta clave pasa a ser, entonces, la siguiente: ¿de qué dependería que, en una situación así, la opción ganadora fuera el avance hacia un nuevo orden social más justo, sostenible y democrático, en vez de desatar otra vez aquella gran bestia que resultó provisionalmente derrotada en 1945 por la acción conjunta de todas las corrientes civilizadas del mundo (pero que no ha dejado nunca de estar germinalmente presente entre nosotros)? Me parece que la única forma lúcida de ser revolucionario en los tiempos que corren consiste —además de criticar hasta su misma raíz el orden social existente— en trabajar tercamente para experimentar y hacer realidad, tanto como se pueda, y hasta dónde se pueda, las reformas sociales concretas y esa democracia de mayor calidad que reclaman los movimientos sociales reales de signo liberador. Cuanto más arraigados estén en la vida cotidiana unos valores, bienes y servicios comunes que asienten realmente el derecho a la existencia en el seno de la comunidad; y cuanto mayor la experimentación de nuevas formas participativas y deliberativas de democracia radical, mayores serán las posibilidades de derrotar otra vez la bestia avanzando hacia nuevas formas de desarrollo humano ecológicamente sostenibles.

Sólo se puede actuar de forma revolucionaria en una situación que no lo es, pero que podría llegar a serlo en el futuro de un modo trágico —en el sentido que mucha gente quisiera pero no pudiera seguir viviendo como antes—, anticipando en el presente tanto como podamos ese otro mundo posible por el que luchamos. Esa es una importante razón por la que me parece oportuno valorar en lo que vale, aunque sea modestamente, la ayuda que los movimientos sociales autónomos pueden obtener de una labor política honesta desarrollada desde las instituciones establecidas para lograr reformas sociales y avances concretos de signo democratizador, o para contener mayores retrocesos de signo neoconservador, hiperconsumista y autoritario.

Cambio sistémico y cambio civilizatorio

De lo anterior no debe inferirse, sin embargo, que las opciones y posibilidades de cambiar el modelo de sociedad deban fiarse únicamente a la eventualidad que se produzca alguna situación de discontinuidad radical, o de quiebra integral del orden establecido. Y no únicamente porque nadie puede saber a ciencia cierta si tal cosa puede ocurrir realmente, y menos aún cuál sería el resultado si llegara a producirse. También porque la huella dejada en nuestro presente por la terca actividad de resistencia y transformación desarrollada desde los movimientos sociales democratizadores del pasado demuestra que el cambio sistémico también puede abrirse camino, y lo hace de

hecho constantemente, a través de una acción insistente capaz de desgastar hasta las mismísimas piedras.

El movimiento social mejor pertrechado para pensar y actuar desde ese lado de la realidad es, sin duda, el feminismo. La mayor obnubilación que impide reconocer los resultados de aquella paciente labor a través de los mecanismos más lentos y básicos de reproducción social es esa impaciencia vanguardista típicamente masculina que sólo parece capaz de entender una revolución mediante grandes proyecciones heroicas o redentoras. Por eso me parece necesario subrayar una vez más que ya en el seno del orden capitalista vigente, incluido el que han forjado varias décadas de políticas neoliberales, subsisten fragmentos parciales de verdadero socialismo en acto que permanecen sin ser reconocidos como tales.

En *La economía del fraude inocente*, John Kenneth Galbraith critica con razón «el mito de los dos sectores», recordando que «una porción muy grande y vital de lo que se denomina sector público pertenece hoy a todos los efectos prácticos al sector privado, y se trata de una porción que va en constante aumento». Por ejemplo, y muy significativamente, el gasto armamentista del complejo militar-industrial. Eso impide, sin duda, considerar casi mitad «socialistas» y mitad «capitalistas» las economías mixtas actuales, en las que entre un 40 y un 50% del flujo total de la renta medida por el PIB pasa por la Hacienda pública. Pero no quita en absoluto que la importantísima porción de gastos y transferencias sociales —entre el 40 y el 60% del gasto público según los países— cumpla realmente unas funciones vitales para la mayoría de la gente que se sustraen de hecho a las reglas del juego capitalista que al utopismo ultraliberal le gustaría imponer a la realidad social por completo y sin restricciones.

La pesadilla neoliberal sólo se ha cumplido a medias. Roberto Mangabeira Unger señala, por ejemplo, que actualmente casi la mitad de los títulos poseídos por ciudadanos de los Estados Unidos mayores de cincuenta años pueden imputarse a la herencia privada recibida de sus progenitores. Pero eso mismo significa, como observa Valpy Fitzgerald, que otra parte muy considerable de la riqueza realmente al alcance de quienes vivimos en países desarrollados —y aún más de las capacidades que ella abre para nuestro desarrollo humano— proceden de una herencia social compuesta por el capital público de infraestructuras, dotaciones colectivas, instituciones educativas o centros de salud. Dicha herencia social explica muchas de las actuales diferencias de renta internacionales:

[...] el activo principal que poseen todos los ciudadanos de los países ricos, además de sus calificaciones individuales y su riqueza financiera, es el «dividendo» de la propiedad colectiva del capital social del país. Esta riqueza ha sido «heredada», en el sentido que la han creado las generaciones precedentes y se ha financiado fundamentalmente con impuestos. En la medida que la imposición es progresiva y que (aproximadamente) todos los ciudadanos reciben los mismos dividendos, su efecto es netamente redistributivo, pero sólo en el interior de los países ricos.

Constatar eso debería ayudarnos a darnos cuenta que el cambio sistémico es factible, y se produce constantemente en uno u otro sentido a través de mecanismos opacos, lentos, pero muy efectivos. La terca labor de resistencia y vindicación colectiva desplegada por los movimientos sociales transformadores tiene mucho que ver con las tendencias y resultados de fondo de esas modificaciones sistémicas, incluso si a las personas que han

tomado parte en ellos les cuesta después reconocerlos. Otra forma de apreciar la factibilidad del cambio social, que los dogmas liberales intentan impedir a toda costa, consiste en darnos cuenta que modificar el funcionamiento del sistema tampoco es nada del otro jueves: no supone la transformación más honda que es posible concebir, ni basta para llegar algún día a superar el capitalismo histórico que hemos heredado del pasado.

Por cambiar el sistema entiendo la modificación de las instituciones y reglas de funcionamiento que median entre todas y cada una de las personas que formamos parte de la sociedad humana, y determinan a la postre tanto los derechos de acceso a los bienes y servicios del producto social —los entitlements en la terminología del Amartya Sen—, como su resultado conjunto para el metabolismo social que la Humanidad mantiene con la biosfera. Aunque desde luego no sea fácil, ese cambio sistémico es una tarea factible que necesariamente debe llevarse a cabo por ensayo y error, mediante pasos sucesivos, dada la complejidad alcanzada por el medio social (al margen de si la tarea se aborda en una situación extremadamente crítica, o mediante la acumulación incremental de reformas parciales). Aunque pueda parecer lo contrario por los efectos a medio plazo del derrumbe de la Unión Soviética, lo cierto es que ahora disponemos de propuestas de socialismo factible a través de la democratización de la economía mucho más informadas, congruentes y sensatas que en ningún otro momento anterior.

Tal como observó hace ya algunos años Manuel Sacristán, las «condiciones objetivas» para hacer realidad una sociedad capaz de garantizar equitativamente a todo el mundo un alto grado de desarrollo humano —eso que antes de la caída del Muro de Berlín se solía identificar con la palabra socialismo— estaban ya dadas sobradamente en el siglo XX. La ingente labor desarrollada en las últimas décadas por la ecología política y la nueva Ilustración ambiental en el diseño de propuestas cada vez más concretas en terrenos como las energías alternativas, la agroecología, la ecología industrial y la recuperación de residuos, el transporte colectivo o el urbanismo sostenible no han hecho más que reforzar ese hecho. Lo cual pone aún más de relieve la segunda parte del argumento en el que insistía Sacristán al final de su vida, cuando hablaba de recuperar la idea cristiana de «conversión» desde una nueva perspectiva laica ecosocialista: el verdadero cuello de botella para hacer realidad el cambio social está en las «condiciones subjetivas». No en los medios a nuestro alcance para hacer realidad lo que decidamos democráticamente, sino los fines que queramos imprimir a nuestras vidas.

Eso significa plantear, ni más ni menos, que más allá del cambio sistémico se requiere un cambio civilizatorio. Además de cambiar los instrumentos, instituciones y reglas sociales, hay que poner en discusión los propósitos o finalidades mismas que queremos alcanzar con ellos. El grado de modificación de los medios dependerá, en última instancia, de la radicalidad en el replanteamiento de los fines. Entre todos los movimientos sociales y núcleos de pensamiento crítico realmente existentes, son algunas franjas del feminismo —en particular el pensamiento político del feminismo de la diferencia, y la crítica social ecofeminista— las que están realmente llegando más hondo en ese examen sin contemplaciones de lo existente hasta alcanzar al tuétano mismo de nuestro ser, o nuestro modo de estar en el mundo. No sólo de nuestro hacer.

No es ninguna casualidad que esa componente capaz de llegar hasta la raíz más honda del cambio social proceda de las mujeres, y no del mundo del trabajo masculino —en el que Marx cifró todas las esperanzas revolucionarias, y con él toda una potente tradición

de la izquierda—; porque el ámbito históricamente femenino del trabajo doméstico, y del cuidado y la atención a las necesidades de las demás personas, está y ha estado siempre debajo del puro trabajo asalariado en la inmensa tarea metabólica y social de sostener al mundo. No se trata de ninguna metáfora: frente al tópico económico convencional que atribuye a las mujeres una baja tasa de actividad, las estadísticas del tiempo nos descubren la cotidiana realidad de la hiperactividad femenina. Según la última encuesta de uso del tiempo del año 2000 en España más de dos terceras partes del tiempo de trabajo anual se realiza fuera del mercado, en el ámbito doméstico familiar, y las mujeres trabajan en conjunto —en actividades remuneradas y no remuneradas— un 48% más que los hombres:

Las estadísticas sobre la utilización del tiempo en 14 países industrializados —nos recuerda Antonella Picchio— hacen visible un total de trabajo reproductivo no remunerado que es algo mayor a la totalidad del trabajo remunerado. Así pues, el trabajo no remunerado constituye uno de los principales agregados del sistema económico, aunque todavía no nos hemos adaptado debidamente a esta evidencia, ni en la teoría ni en la política.

No se trata, evidentemente, que por eso las mujeres adopten de por sí y externamente actitudes más o menos revolucionarias que los hombres. La diferencia de verdad reside en el lugar en que se está, y desde el que se contempla la realidad para transformarla. Cuanto más parten de sí mismas en la formulación de diagnósticos y propuestas de cambio social, más encarnan las mujeres una visión alternativa que va directamente al grano de las motivaciones fundamentales y los medios de existencia de la entera civilización humana.

Bibliografía

CRAFTS, N. F. R. (1997^a), «The Human Development Index and changes in standards of living: Some historical comparisons», *European Review of Economic History*, n° 1, pp. 299-322.

— (1997^b), «Some dimensions of the 'quality of life' during the British industrial revolution», *Economic History Review*, L, n° 4, pp. 617-639.

CROZIER, M. J.; HUNTINGTON, S. P. y WATANUKI, J. (1975), *The Crisis Of Democracy*.

Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission, New York

University Press, Nueva York. Dahl, R. (1997^{2o}), *La poliarquía. Participación y oposición*, Tecnos, Madrid.

— (1999), *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Taurus, Madrid. Fernández Buey, F. (2004), *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es*

posible

, Ediciones B, Barcelona. FITZGERALD, V. (1999), «La volatilidad del mercado internacional de capitales y el diseño de una 'arquitectura financiera global'», *Mientras Tanto*, n° 74, pp. 95-119.

Foster, J. B. (2004), *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, El Viejo Topo/ ISTAS/Viento Sur, Barcelona.

GALBRAITH, J. K. (2004), *La economía del fraude inocente. La verdad de nuestro tiempo*, Crítica, Barcelona.

GAUTHIER, F. y IKNI, G. R. (1988), *La guerre du blé au XVIIIe siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique*, Les Editions de la Pasion, París.

GEORGESCU-ROEGEN, N. (1976), «Gli aspetti istituzionali delle comunità contadine: una visione analitica», en *Energia e Miti Economici*, Paolo Boringuieri, Turín,

pp. 199-274.

HIRSCHMAN, A. (1991), *Retóricas de la intransigencia*, Fondo de Cultura Económica, México.

— (1996), *Tendencias autosubversivas. Ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.

LÓPEZ ARNAL, S. edit. (2003), *Manuel Sacristán Luzón: M.A.R.X. (máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, El Viejo Topo, Barcelona (con prólogo de Jorge Riechmann y epílogo de Enric Tello).

O'ROURKE, K. H. y WILLIAMSON, J. G. (1999), *Globalization and History. The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).

PICHIO, A. (2001^a), «Sostenibilidad, equidad y crecimiento: una perspectiva feminista», en DUBOIS, A.; MILLÁN, J. L. y ROCA JUSMET, J. coords., *Capitalismo, desigualdades y degradación ambiental*, Icaria, Barcelona, pp. 51-73.

— (2001^b), «Un enfoque macroeconómico 'ampliado' de las condiciones de vida», en CARRASCO, C. edit., *Tiempos, trabajos y género*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 15-37.

POLANYI, K. (1989), *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid.

SEN, A. (2000), *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona.

STIGLITZ, J. (2002), *El malestar de la globalización*, Taurus, Madrid.

TELLO, E. (en prensa), *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano ecológicamente sostenible*, El Viejo Topo, Barcelona.

Thompson, E. P. (1989), *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra*, 2 vols., Crítica, Barcelona.

Thompson, E. P. (1995), *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona.

Unger, R. M. (1998), *Democracy Realized. The Progressive Alternative*, Verso, Londres.

Williamson, J. G. (1991), *Inequality, Poverty and History*, Basil Blackwell, Cambridge Mass.

[1] Agradezco a Anna Bosch, Tica Font, Ernest García, Salvador López-Arnal, Carmen Magallón y Pere Ortega sus comentarios y críticas a una primera versión de ese texto. Sus aportaciones han ayudado a mejorarlo sin que por ello se les pueda atribuir responsabilidad alguna por las carencias u olvidos que todavía contiene.