

## CRÍTICA

*Prefiero, con el viejo Lukács (1), hablar de democratización más que de instituciones democráticas. Casi todo lo que encuentro de hipócrita en la reflexión sobre la democracia si la refiero a las instituciones políticas*

desaparece cuando se concibe la problemática no principalmente desde un punto de vista institucional sino como un proceso: un proceso de democratización. Pues la esencia de la democracia no es una idea platónica: lo esencial de la democracia es darse como proceso. Que no afecta solamente a las instituciones —la democratización es también la igualación metapolítica de las personas en la sociedad civil (por ejemplo, la igualdad social con independencia del sexo o —como decían los trabajadores italianos que les había enseñado Palmiro Togliatti— no quitarse la gorra cuando pasa el patrón).

# LA AMBIVALENCIA DE LA DEMOCRATIZACIÓN CONTEMPORÁNEA

JUAN RAMÓN CAPELLA\*

**L**a institucionalización democrática es otra cosa. La institucionalización moderna, la *cristalización* moderna del proceso de democratización, se basa exclusivamente en la convención constituyente y es, en este sentido, rigurosamente *infundada*, convencional; en esto se diferencia de la democratización ateniense —mucho más débil, ciertamente, pues no podía ser omniabarcante en una sociedad esclavista—, la cual incluía, además, un componente *ideal*, ideológico: un componente educativo en los *deberes* del ciudadano.

Entre los modernos apenas sí piensa en ello nadie más que Simone Weil, quien afirma que la noción de deber prima sobre la de derecho (2). Lo cual es cierto desde cualquier punto de vista: nadie puede afirmar poseer un *derecho* salvo que alguien distinto (otra persona, o el poder, el Estado) tenga un *deber* a su respecto. Primero nacen los *deberes*; luego, si se contemplan desde el punto de vista de aquél respecto de quien está obligado quien tiene el deber, cabe llamar *derecho* a la capacidad de exigencia de ese deber ajeno. La Revolución Francesa se centró en la idea de los derechos (3): se fundamenta en los derechos, lo que es una manera de afirmar que trató de poner límites al poder del Estado: unos límites que no son otra cosa que deberes de no interferencia. Pero eso, sin embargo, deja bastante oscuro el fondo de las cosas; pues cabe preguntar: *no interferirse ¿en qué? y ¿por qué?*

Ateniéndonos aquí, sin embargo, a la superficie de las mismas cosas, también queda en la oscuridad, por un lado, la debilidad de la capacidad de exigencia del cumplimiento de los deberes que tiene el Estado; por otro, queda en la oscuridad el hecho de que los seres humanos tenemos deberes respecto de los demás antes de que podamos exigirles derechos (para empezar, los padres tienen deberes respecto de los hijos que engendran, antes que derecho al respeto de sus hijos, y así sucesivamente).

Ir más allá del mundo burgués exige traer a colación ante todo los *deberes*. Preguntarse qué interferencia está proscrita, y si está bien proscrita, y a quién le está proscrita y a quién no.

La democratización como proceso ha alcanzado un determinado punto histórico. Un proceso que puede ir, por supuesto, mucho más lejos: que *necesita* ir mucho más lejos. Pero que también puede involucionar. Venirse abajo.

Una primera pregunta que no parece impertinente es si el período histórico de aceleración del proceso de democratización que ha durado dos siglos aproximadamente está tocando a su fin; o si nos acercamos a un período de involución histórica global de ese mismo proceso. Y qué hacer.

### De hipocresías y fariseísmos

Pues al hablar hoy de democratización no es posible evitar tampoco cierta sensación de hipocresía, cierta sensación de fariseísmo. Que es tan real como el conven-

cimiento en conciencia de la necesidad de las libertades y de los derechos, de la democratización, en suma.

El fariseísmo procede de la conciencia de haber vuelto a entrar en una edad de violencia, de negación de la humanidad y de la civilización; en una edad en que se cometen los crímenes colectivos más atroces que conoce la existencia de la especie humana. En la época de los peores genocidios de la historia.

Unos son cometidos por personas dotadas, en lo sustancial, de los mismos bienes de cultura que nosotros —los criminales son *como nosotros*—; otros, son inimaginables sin la capacidad de nuestra civilización para la violencia —y para la comunicación del odio (las autopistas de la comunicación del odio).

Gernika y Coventry, Tokio y Colonia y Dresde, Auschwitz e Hiroshima; los millones de represaliados políticos de Indonesia; los bombardeos de Vietnam; los asesinados chilenos, los desaparecidos argentinos y todas las matanzas de campesinos, mineros y estudiantes de América Latina; las guerras interétnicas africanas, los genocidios de los Balkanes o de Ruanda... Todo esto no es —como pensaron Camus y Sartre, o Einstein y Russell, de lo que llegaron a ver— un paréntesis trágico de nuestra cultura. Es el más significativo de sus datos; y si hay futuro, y si en ese futuro hay historiadores, sin duda estos hechos —y no las conquistas técnicas— estarán en el primer plano de la investigación social.

Esto no es todo: ante la “representación colectiva” de muchas personas —esto es: ante determinadas representaciones colectivas— la negación de la humanidad que constituyen el genocidio o en general los crímenes contra la humanidad, por no hablar de las inhumanidades cotidianas, lo que llamaría la “inhumanidad de Estado” (la pena de muerte, por ejemplo, crecientemente reintroducida en USA; o esa moneda corriente que es el terrorismo de Estado)—, todo eso, se *legitima en razón de la eficacia*.

En razón de *una eficacia en la que se cree*, se pasa por encima de la humanidad, de la democracia institucionalizada, de los derechos de las personas individuales y de su dignidad.

En los peores momentos de pesadilla uno cree haber entrado ya en una cultura distinta de la cultura democrática, en una edad distinta de la edad burguesa de la razón o de la edad de la razón burguesa: en una cultura en la que la legitimación convencional de la democracia ha perdido ya su oportunidad histórica, y cede ante la legitimación de la eficacia: de la eficacia que es, cómo se verá, no una abstracta razón técnica, sino la ley del más fuerte; la legitimación de la *ley del más fuerte* como antiquísima ley natural, como nuevo *derecho natural*. El nuevo jursnaturalismo de la eficacia parece el canon postmoderno de la legitimidad.

De modo que se debe ser muy prudente con las visiones de las instituciones democráticas propias del utilitarismo modernizador. Por visiones de la democracia del utilitarismo modernizador entiendo las que aceptan

esas instituciones tales como les bastan al Fondo Monetario Internacional y al Banco Mundial, esto es, simplemente, como instituciones que procesan el recambio ordenado de las élites políticas, que legitiman el orden existente y lo normalizan para las políticas llamadas de “modernización”, de reestructuración capitalista, sin entrar en las dimensiones problemáticas de la democratización. Estas visiones utilitarias de la democracia son en realidad un complemento del *iustituralismo de la eficacia*.

### Crisis de la vida democrática

Las instituciones políticas democráticas en que ha dado el proceso histórico de democratización son hoy problemáticas: aparece, en todas ellas, un multifacético problema: una crisis de la política, una crisis de las instituciones representativas (parlamento); con creciente falta de credibilidad de la política convencional, de los modos tradicionales de hacer política (que a veces redundan incluso en una judicialización temporal o parcial de la vida política); hay, además, una crisis de los institutos de mediación política (partidos) y social (sindicatos); una crisis —como se argumentará— de la propia soberanía. Y una crisis acelerada de la participación política.

Lo cual equivale a decir que han entrado en crisis prácticamente todos los aspectos de la vida democrática, acaso con la excepción, por otra parte sólo parcial —no se desarrollará este punto, aunque vale la pena apuntar que la *eficacia* pasa por encima de ellos—, de los derechos y libertades básicos.

Pero no podemos descuidar el momento en que reflexionamos sobre esto: hemos de tener en cuenta algunos de los rasgos del momento histórico concreto y en cierto modo saber distanciarnos de él para captar más completa —aunque quizás más esquizofrénicamente— su verdad.

La historia reciente de nuestra cultura ha conocido dos grandes períodos de agitación y renovación sociales. Como señala Steiner (4), el período 1789-1815 pone en movimiento a grandes masas de seres humanos que estaban “fuera de la historia”. La perspectiva del *progreso*, de liberación personal y social, hasta entonces alegóricas, pasaron al primer plano. Pero a ese período le sucede el frenazo impuesto en Waterloo. La inmensa energía social desplegada quedó entonces sin objeto para dejar paso al mundo burgués de las ilusiones perdidas —el mundo que

**“Las clases trabajadoras se hallan en la fase actual ideológica-mente confundidas, desorientadas. No se hallan —al menos momentánea-mente— en las mejores condiciones para impulsar un ulterior avance del proceso de democratización”**

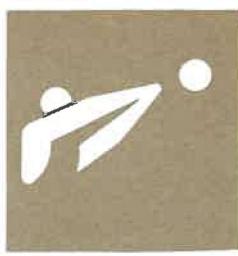
tiene en Stendhal a su más lúcido incrédulo—. El otro período de agitación y renovación es el que va de 1917 a 1968 (por poner una fecha a su calambre final): un mundo que luchó por instaurar el sueño del fin de los tiempos, y en cuya derrota consumada nos hallamos. La derrota de un sueño socialista que, como la derrota de la democracia radical de 1789, es el final de un período histórico.

Al menos (para verlo en positivo), es el final del período en que la democratización se concibió sólo como democratización de la esfera política, y el socialismo como una *cristalización final* del movimiento histórico. Y no como ese mismo movimiento de la historia actuado por la voluntad humana.

Antonio Gramsci (5) concibió certamente el período que ha terminado como un período de “guerra de posiciones”. Y, efectivamente, entre 1917 y el comienzo de la década de los setenta los trabajadores conquistaron numerosas “posiciones” políticas y sociales en los países materialmente desarrollados: coadyuvaron en las metrópolis a la descolonización política de las naciones proletarias; obtuvieron la legalización de sus instituciones de participación, los derechos que integran lo que se ha llamado el “Estado del Bienestar” (concepto compuesto, no se olvide, no sólo de derechos, sino sobre todo de pleno empleo y escala móvil de salarios). Esas posiciones se han visto desbordadas y aniquiladas.

Una de las consecuencias de la tercera revolución industrial, con su incremento de la automatización de los procesos productivos y el desmantelamiento de la fábrica fordista en beneficio de las instalaciones productivas deslocalizables de las empresas en red (6), es una pérdida de valor relativo de la fuerza de trabajo como factor de la producción. El empresariado ha podido prescindir de gran cantidad de trabajadores, disminuir los salarios reales, mejorar el coste/oportunidad del despido, acrecentar el volumen del ejército industrial de reserva, incrementar la disciplina y la sumisión de los trabajadores en las empresas, externalizar hacia el Estado —o hacia los trabajadores mismos en su condición de consumidores— ciertos costes de producción, fiscales, etc..

El resultado de todo ello —con el añadido del hundimiento de los régimes burocráticos del este de Europa, que constituyan un contrapoder en cierto modo equilibrador— ha sido la pérdida de numerosas posiciones de los trabajadores: de la escala móvil de salarios, de la seguridad en el empleo, del tra-



OTL ALCHER

bajo fijo, de las condiciones del trabajo de fábrica, y también la reducción del contenido de otros derechos, como la salud o la jubilación, así como la pérdida de influencia real de los sindicatos de clase.

Además, las clases trabajadoras de los países centrales se han visto divididas: no sólo entre quienes tienen trabajo y quienes no lo tienen, entre quienes tienen trabajo precario y los que lo tienen fijo todavía, sino también entre los trabajadores más o menos autóctonos (en realidad el concepto de trabajador autóctono es una falsedad: el capitalismo siempre ha desplazado a grandes masas de personas) y los trabajadores inmigrantes: en Europa, los trabajadores inmigrantes de otros continentes y con otras culturas.

Las clases trabajadoras, que en muchos países han constituido el grueso de las fuerzas impulsoras de la democratización real y de las conquistas sociales en el interior de las sociedades desarrolladas, se hallan en la fase actual precarizadas e ideológicamente confundidas, desorientadas. No se hallan —al menos momentáneamente— en las mejores condiciones para impulsar un ulterior avance del proceso de democratización.

La democratización acaso tenga que hacer su travesía del desierto.

Sin embargo, suponer que los excluidos de hoy —que no son únicamente, ni mucho menos, los trabajadores del “Norte”— permanecerán permanentemente fuera de la historia es una hipótesis que carece de apoyatura en el mundo de las realidades conocidas. “El fin de la historia” es tal vez buena publicidad, pero pésima filosofía de la historia.

### La Ley del mercado

Los Estados —sus pueblos, los titulares de la “soberanía popular” en los Estados— no son ya el soberano. Durante los años de funcionamiento del “Estado del Bienestar”, de la descolonización política, etc., al calor de la *tregua social*, creció un poder distinto, superior al de los Estados (7). Un poder soberano: en su facticidad, porque no reconoce otro poder superior; e idealmente, porque se presenta a sí mismo como legítimo.

Podemos llamarle *Behemoth*, con el nombre que Franz Neumann (8), ese gran olvidado de la filosofía política de nuestro siglo, dio al poder del nacionalsocialismo; pues el Behemoth de hoy, aunque muy diferente de aquél, está genéticamente emparentado con aquella primera aparición abortiva suya en



OTL ALCHER

la historia, una aparición manifiestamente política, que Nemann estudió.

La facticidad —la realidad— de Behemoth se halla en un nuevo poder mundializado: el poder de decisión —privado, pero de trascendencia pública— de los grandes conglomerados de agentes económicos transnacionales.

El nuevo Behemoth es, en definitiva, el poder estratégico conjunto de las grandes multinacionales contemporáneas, las organizadoras de la producción masiva que hace posible el consumo de las sociedades del “Norte”. Pero tal vez no sea simplemente el poder estratégico del capitalismo “productivo”—por decirlo así—, sino también del capitalismo puramente especulador, a la vista del papel que han obtenido en el sistema los gestores de grandes fondos de inversión, etc. El mundo parece ahora gobernado por el poder de Behemoth —la mayor parte del mundo, aplastada o abandonada (9) por él—. Los grandes centros de decisión mundiales, ya sea el G7, el FMI, el Banco Mundial, instrumentan los intereses de este poder estratégico. Y en una espesa trama legal y discursiva se teje su voluntad. Una *lex mercatoria* universal se impone sobre los Estados, incluidos los más poderosos, con implicaciones de todo tipo: geoestratégicas, financieras, fiscales, laborales, militares e incluso educativas, culturales y de política penal.

Behemoth ha nacido en la “esfera privada”. ¿“Esfera privada”? Esta noción es un elemento clave del relato social del capital, de la representación del mundo que nos propone. Del *mito* de los modernos, en una palabra.

En este relato —ciertamente mítico pero esencial para que la representación del mundo capitalista cuadre—, las relaciones sociales —entre las personas, directas o bien indirectas y mediadas—, se escinden en privadas y públicas. En dos mundos distintos. En uno de los mundos se halla el Estado —y con un poco de suerte, al tratar con el Estado nos convertiremos en ciudadanos, en abstractos portadores de derechos iguales—. Y del Estado, que no es solamente un conjunto finito de funcionarios e instalaciones, sino que se prolonga en *el derecho* y *el poder político*, se dice que está en un comportamiento estanco —la esfera pública— distinto de la *esfera privada*. Ya se verá en otro momento cuáles son los rasgos básicos de “la esfera privada” o “sociedad civil” (aquí basta apuntar que su estructura básica es lo que en el relato mítico se llama “Estado de Naturaleza” o “condición

**“Hemos vuelto  
a entrar en una  
edad de  
violencia, de  
negación de la  
humanidad y  
de la  
civilización, en  
una edad en  
que se  
cometen los  
crímenes  
colectivos más  
atroces que  
conoce la  
existencia de  
la especie  
humana”**

*“Uno cree haber entrado ya en una cultura distinta de la cultura democrática, en una edad distinta de la edad burguesa de la razón o de la edad de la razón burguesa: en una cultura en la que la legitimación convencional de la democracia ha perdido ya su oportunidad histórica y cede ante la legitimación de la eficacia: de la eficacia que es, como se verá, no una abstracta razón técnica sino la ley del más fuerte”*

natural del género humano”). Lo importante, lo notable, es que el relato postula la radical separación de estos ámbitos —esto es: su autonomía recíproca, lo cual va contra las evidencias más elementales.

Sólo las relaciones de la “esfera pública” entran en el proceso de democratización. Las relaciones privadas aparecen en ese relato como “sometidas a la ley” democráticamente decidida. Esto es: *al margen del proceso de democratización* (el cual, en el mejor de los casos, penetra en ellas muy débilmente y con notable retraso).

Pues bien: Behemoth es un poder privado. Ha nacido “en la esfera privada”. Es una subversión de la privacidad. La fuerza en que apoya sus dictados es de naturaleza “oculta”, “particular”. De ahí su compatibilidad formal con el meta-relato de la democracia política pública.

### El discurso de la eficacia

La legitimidad que Behemoth pretende es la de la *eficacia*. Y el discurso de la eficacia cobra verosimilitud, se instala paulatinamente en la representación colectiva del mundo —en la conciencia colectiva—, sobre todo en la medida en que no pretende —como los totalitarismos nazifascistas— colisionar con las instituciones democráticas.

El discurso de la eficacia es el discurso que quieren oír las personas que en vez de ciudadanos quieren ser espectadores (10). Quienes quieren *divertirse* hasta morir (11). Quienes pretenden refugiarse —con todas sus inevitables neurosis— en su nicho consumista, llevar “una vida muy privada”, atenerse a sus relaciones particulares y despreocuparse de las cosas públicas (o sea: el discurso apto para los necios/criminales que suponen que el asfalto por el que se desliza su automóvil, la electri-

cidad que activa su aparato de TV, o el saber de su técnico en ordenadores es algo tan natural y extrapolítico como los plátanos o los caracoles).

El discurso de la eficacia es en parte real y en parte ideológico. Consiguientemente hay que separar el grano de la paja. Por ejemplo: hay que admitir sin más que el tiempo de trabajo incorporado en un kilogramo de pan fabricado en París es hoy la décima parte que en 1848, el año de la publicación de *El Manifiesto del Partido Comunista*. O que la esperanza media de vida se ha elevado considerablemente, ¿en veinte años?, durante el mismo período. Y todo ello —todo este “progreso material”— se ha logrado con la expansión de las fuerzas productivas bajo el capitalismo.

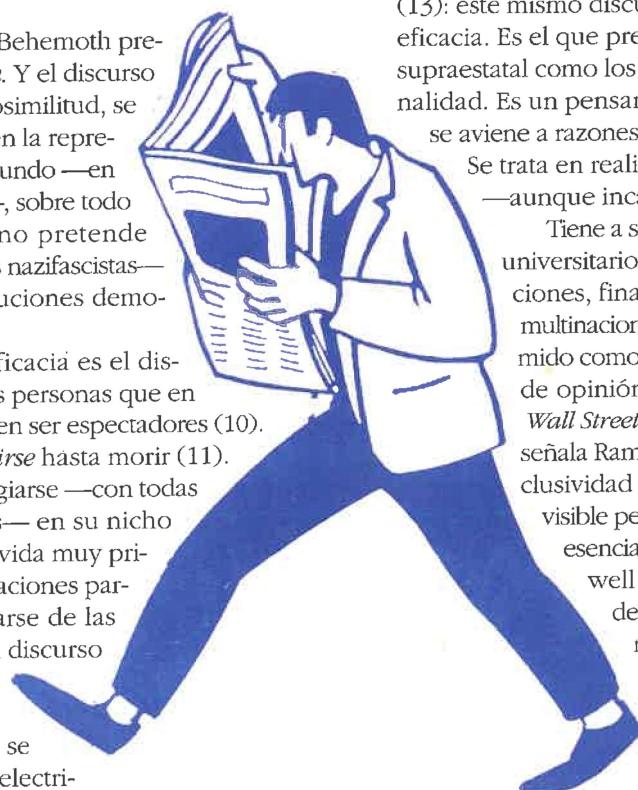
Pero el discurso de la eficacia no se limita a las verdades obvias. Es más complejo. Se trata de un discurso que trata de presentar la política económica adecuada a la máxima expansión de las grandes empresas multinacionales y el capital especulador (del centro del sistema capitalista) como la *única* lógica posible. La lógica de *una* modernización como la lógica de *la* modernización. Que trata de presentar el *mercado* como independiente del sistema de *Estados*. Que intenta presentar las “leyes del mercado”, esto es, las exigencias que aseguren el beneficio pese a la concurrencia de los *diversos* capitales, como la *única legalidad* posible.

Alain Minc lo expresa con tanta claridad como ceguera: “El capitalismo es el estado natural de la sociedad. No puede hundirse. La democracia no es el estado natural de la sociedad. El mercado sí” (12).

Ignacio Ramonet se ha referido recientemente a la formación de lo que ha llamado el *pensamiento único* (13): este mismo discurso legitimador, el discurso de la eficacia. Es el que presenta los proyectos del soberano supraestatal como los dotados exclusivamente de racionalidad. Es un pensamiento excluyente (o sea, que no se aviene a razones, que *no dialoga* con otras lógicas).

Se trata en realidad de un pensamiento totalitario —aunque incapaz, como veremos, de totalizar.

Tiene a su servicio numerosos departamentos universitarios, centros de investigación, fundaciones, financiadas por los grandes intereses multinacionales. El “pensamiento único” es asumido como dogma por los principales órganos de opinión económica mundiales, desde el *Wall Street Journal* al *Financial Times*, como señala Ramonet. Y tiene la autorización de exclusividad de una *policía del pensamiento invisible* pero omnipresente (algo distinta, pero esencialmente la misma que concibiera Orwell en 1984; son agentes suyos desde decanos de facultad, catedráticos y directores de departamentos universitarios hasta directores de medios de masas y ejecutivos de la industria editorial y de la publicidad, tanto más útiles como policía



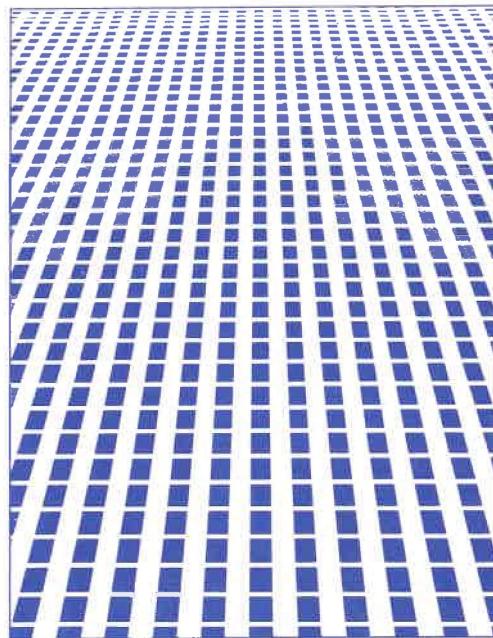
del pensamiento cuanto más pueden aportar en calidad de experiencia profesional un pasado de izquierdas).

No vale la pena insistir en la inanidad de la pretensión de unicidad de este “discurso de la eficacia” (14). Es la lógica según la cual la única electricidad posible es la generada por grandes instalaciones centralizadas (pues de otro modo el poder económico quedaría desconcentrado), lo que hace *irracionales* las fuentes energéticas alternativas (el FMI es responsable de más de una catástrofe en función de esta lógica). O es la lógica según la cual el único automóvil posible es el basado en prestaciones de potencia y velocidad —el fácilmente vendible— y no uno ecológicamente sostenible y plenamente seguro. O la lógica según la cual la única televisión posible es la de “entretenimiento”, pues sólo envuelta en un “entretenimiento” se logra hacer soporponible la propaganda, etc. De modo que las alternativas se presentan —por medios publicitarios— como irracionales, o se hacen desaparecer del ágora pública audiovisual, pues sobra poder para ello... No se pretende establecer aquí la problemática de esta lógica de la autoconsiderada “eficacia”, para lo que pueden amontonarse argumentos de mayor entidad, sino simplemente dejarla apuntada. Por lo demás, el “discurso de la eficacia” no es creído por ser verdadero, sino por ser *dicho por el poder; porque es el discurso del poder*.

El discurso de la “eficacia”, el pensamiento único, es en realidad la ley del más fuerte no ya individual sino económico-social. Es la ley de los grandes conglomerados de agentes económicos, capaces de subalternizar a los más pequeños. La ley de la “eficacia” que garantiza la ganancia de los grandes poderes (los cuales, a su vez, no son ya personales, sino *estructuras* de intereses organizados) por encima de los proyectos políticos públicos incompatibles con ella.

Por ello cabe calificar este discurso legitimador de iusnaturalista (15). Es el mismo discurso que dirigieron los embajadores atenienses a los gobernantes de una pequeña isla que tuvo la desventura de alinearse con sus enemigos perdedores: En adelante —establecieron los embajadores atenienses— no nos regiremos por la convención, que es ley entre iguales, sino por la Ley de la Naturaleza. Y al preguntarles los isleños a los embajadores cuál es esa Ley de la Naturaleza, respondían: Es ley de la Naturaleza que el cordero sea devorado por el lobo (16).

Tenemos, pues, en esta bárbara época nuestra, dos tipos de poder y dos sistemas de legitimación:



El tipo de poder político-estatal, que da origen además a instituciones internacionales convencionales como las Naciones Unidas, donde la democracia es el principal discurso legitimador. Sabemos que este tipo de poder crea instituciones y discursos relacionados con el proceso de democratización, pero sabemos también que se trata aún de una “democratización débil”, que necesita ir más lejos para conjurar el peligro inmediato de involución.

[Habría que añadir que existen marginalmente otras legitimaciones distintas, *fundamentalismos no democráticos*: su capacidad de legitimación depende de la unificación de la representación social colectiva en torno a un conjunto de creencias compartidas en una sociedad con fuerte presencia de componentes estructurales premodernos, pues de otro modo tales fundamentalismos no funcionan (aunque en honor a la verdad hay que decir que las cosas son algo más complicadas).]

Y tenemos el tipo de poder de Behemoth, privado y supraestatal, legitimado por el iusnaturalismo de la “eficacia”. Sabemos que se trata de un poder aún incipiente, al menos en su supraestatalidad. Pero poderoso y amenazador para los procesos de democratización.

Cabe formular propuestas para ir más lejos en el proceso de democratización. Propuesta que han de partir necesariamente de la reconsideración de las “esferas” privada y pública de las relaciones sociales modernas.

Cabe tratar de duplicar la esfera pública, para que ello cree algunas de las condiciones para la disolución de la actual “esfera privada”. Sin una publicitación de los elementos configuradores de la actual “esfera privada”, y sin someterla al poder democrático, es imposible evitar la involución del proceso de democratización de los dos últimos siglos.

Se puede pensar en dos espacios de actividad política, pública: una, la actual esfera “pública de Estado”. Otra, la actividad pública voluntaria: actividad ciudadana corriente, que no espera la ayuda del Estado para desarrollarse, y que lo hace sobre la base de la aportación de trabajo voluntario para construir bienes públicos, esto es, no privatizables. Pero tampoco estatalizables.

Actividad pública voluntaria sin la ayuda del Estado. Es posible que el trabajo voluntario fomentado o financiado por el Estado sirva para paliar no pocas desgracias humanas. Pero *con el Estado* no sirve para afianzar el proceso de democratización.

Es necesario democratizar al máximo el ámbito público de estado. Lo cual exige el análisis concreto de las limitaciones al poder popular en cada institucional-

lización estatal, tratando de establecer mecanismos ideológicos, jurídicos y de otro tipo que impidan que los políticos profesionales puedan actuar con independencia de las poblaciones o directamente contra ellas.

Y extender el espacio público voluntario sin permitir que esta actividad pública voluntaria sea absorbida o hegemónizada, o subalternizada, por el ámbito público estatal. El primer objetivo del espacio público voluntario es no ser estatalizado.

Ahora bien: la constitución de un espacio político voluntario es imposible si las personas dispuestas a tal voluntariado se *limitan* a intervenir políticamente: es preciso, en este ámbito, concebir la acción política como un aspecto *menor o parcial* de la acción social, y efectuar *al mismo tiempo* una crítica teórica —ideológica— y *práctica* del modo de vivir, del modo de producir y consumir, etc., del sistema. Lo que implica entender la lucha política no como participación partidaria, sino, globalmente, como una *religiosidad laica*. En sentido fuerte. Y vivir cada uno de otra manera, re-ligado a los demás (en una concepción *ateniente, también educativa*, de la democracia) a través de cierto *secularismo democrático*.

Con la *posición de principio* —pues sólo en la voluntad de las personas mismas se puede ello fundamentar— de que *todo ser humano es sagrado*.

Algunos rasgos de este *secularismo democrático* podrían ser:

a) El rechazo de la formación de las personalidades sumisas: fomento de una individualidad “fuerte” de las personas; hacer de la búsqueda de la propia diferencia y carácter único e irrepetible el criterio de la educación. Negar valor educativo al principio de la normalización homogeneizadora.

b) El rechazo de los criterios de valoración de las personas impuestos por el sistema, y el rechazo grupal de los individuos que los aceptan. Una moralidad positiva alternativa.

c) El rechazo de los mecanismos de emulación, sustituyéndolos por mecanismos que estimulen la cooperación y la solidaridad.

d) El rechazo del consumo en favor de la austeridad.

Todo lo cual implica reinventar *formas democráticas*, deberes (y derechos, por tanto) *al margen de las relaciones “públicas de Estado”*: en los ámbitos de una (nueva) vida comunitaria.

## **“El discurso de la eficacia es el discurso que quieren oír las personas que**

**en vez de ciudadanos quieren ser espectadores.**

**Quienes pretenden refugiarse —con todas sus inevitables neurosis— en su nicho consumista, llevar “una vida muy privada”, atenerse a sus relaciones particulares y despreocuparse de las cosas públicas”**

(\*) José Ramón Capella es profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona (Teléfono de contacto: 93-4024585).

### **Notas**

(1) G. Lukács: *Demokratisierung heute und morgen*, Budapest, 1985 (se ha manejado la traducción italiana, Lucarini, Roma, 1987).

(2) S. Weil: *El enraizamiento*. Trotta, Madrid, en prensa.

(3) E. García de Enterría, en *La lengua de los derechos* (Alianza, Madrid, 1995), destaca la cuestión apolögéticamente todavía hoy, sin el menor asomo de sospecha de su carácter problemático.

(4) G. Steiner: *En el Castillo de Barbazul*. Gedisa, Barcelona, 1992.

(5) *Note sul Machiavelli*.

(6) Vid. P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad. El retorno del vínculo social* (Madrid, Trotta, 1994).

(7) Cf. mi trabajo “Una visita al concepto de soberanía” en *Los ciudadanos siervos*. Trotta, Madrid, 1993.

(8) Cf. Franz Neumamm: *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo* (1942). FCE, Madrid, 1983.

(9) Cf. S. Latouche: *El planeta de los naufragos*. Traducción al castellano en Acento, Madrid, 1993.

(10) Cf. G. Debord: *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Anagrama, Barcelona, 1990.

(11) Vid. N. Postman: *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del “show business”*. Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1991.

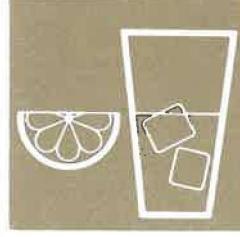
(12) Citado por I. Ramonet (vid. nota siguiente): *Cambio 16*, Madrid, 5.12.1994. Por supuesto, la evidencia histórica de que la mayoría del linaje humano no ha producido para el intercambio no tiene la menor importancia para los apologetas bien cebados del tipo Minc.

(13) I. Ramonet, “El pensamiento único”, en *Mientras tanto*, nº 61 (primavera 1995).

(14) La sabiduría de Behemoth resulta a menudo disparatada: así, respecto a México, la banca Salomon Brothers, de Nueva York, emitió una “opinión muy positiva” sobre este país justo dos semanas antes del reciente hundimiento del peso mexicano, mientras que la principal agencia financiera mundial, Moody's Investors Service, que clasifica los Estados según los posibles riesgos para los inversores, calificaba a México de “muy seguro” justo antes del hundimiento de la Bolsa mexicana arrastrando a la de Nueva York.

(15) Ya hemos visto a A. Minc: “El capitalismo es el estado natural de la sociedad”. Pero normalmente los agentes de esta policía del pensamiento no son tan burdos.

(16) El relato está en Tucídides, *Historia de las Guerras del Peloponeso*. Pero un lector no eruditio es incapaz de precisar el lugar con exactitud.



OTL ALCHER