



DEMOCRACIA, MORAL Y PODER EN EL DEBATE SOCIALISTA

Reyes MATE

Socialista después de marxista es el título de un artículo (1) escrito por Miguel A. Quintanilla y Ramón Vargas-Machuca con la sana intención de provocar un debate sobre el futuro del socialismo. Asistimos en estos momentos a varias iniciativas investigadoras sobre crisis y sentido del socialismo que, al producirse en círculos más o menos cerrados, imposibilitan la confrontación. Por eso acepto la invitación al debate de *Leviatán*, tomando como punto de referencia el mencionado trabajo.

Sea cual sea el grado de identificación con los análisis de los autores, su escrito tiene el mérito innegable de plantear con claridad una serie de cuestiones sobre el socialismo que son las que están interesando a quienes se ocupan de la filosofía política. Es posible que no sean las que ocupan titulares de periódicos, ni siquiera las que más lugar merecen en trabajos que tienen por objeto diseñar políticas socialistas a corto plazo. No por eso, espero, carecen de actualidad, aunque sea ésta la que corresponde a cuestiones previas o principios implícitos en otras discusiones.

El artículo apuesta por el marxismo «garante racional de un proyecto emancipado como el socialismo». Apuesta de cuya dificultad son conscientes los autores ya que, en primer lugar, el marxismo es hoy cualquier cosa menos un referente claro. No sólo está dividido en múltiples corrientes, sino que, como reconoce Colletti (2), no hay principio marxista, declarado por una determinada interpretación como fundamental, que no haya sido cuestionado por otros intérpretes. Además, lo que se ha dado en llamar socialismo real ofrece tales resultados que desalienta todo seguidismo de quien se acerque a estos temas con un tanto de lucidez. Queda, finalmente, la trayectoria del socialismo occidental, el socialismo democrático, morfoseado, el que más como el que menos, por alguna forma de Bad Godesberg que prefiera Keynes a Marx.

Hay razones, pues, para hablar de crisis del socialismo. A pesar de lo cual, o en virtud de ello, los autores no dudan en fijar claramente el objetivo de sus reflexiones: «sería difícil dar pasos adelante sin el reconocimiento explícito del papel que han jugado en la cultura de izquierdas el pensamiento de inspiración marxista». Se trata, por tanto, de reconstruir esa inspiración para que la cultura de izquierdas merezca ese nombre. Este propósito, que hace diez años hubiera sonado a excesivamente blando, resulta hoy casi provocativo. Algo, efectivamente, ha cambiado.

Sus propuestas se nuclean en torno a tres temas: 1) socialismo versus democracia; 2) moral y política; 3) y la función del Estado.

Socialismo versus democracia

Según los autores, la multiplicidad de prácticas políticas que se autocalifican de socialistas se conforman con inspirarse en el viejo ideal ilustrado de justicia. Parece como si hubieran agotado los recursos racionales propios de la tradición marxista y se hubiera esfumado toda voluntad revolucionaria. «De esta forma», escriben, «el complejo formulario socialista de ayer puede hoy quedarse reducido a una apelación de los derechos del hombre, a la teoría democrática de la justicia, a la teoría normativa de la democracia y a una política socialista constreñida a la defensa del Estado de Derecho». Tras esta implícita referencia a los Bobbio, Habermas, Rawls, etc., añaden el juicio que les merecen estas diversas teorías de la democracia: pueden, sí, ayudar a la «recuperación del sentido originario de la utopía socialista», pero no basta para comprender «el sentido del viejo ideario socialista y la razón de ser de sus éxitos y fracasos», única manera de actualizar su significación.

Sin entrar en la consideración de las citadas teorías sustitutorias «del viejo ideal ilustrado», los autores llaman la atención sobre un hecho que puede sorprender a los socialistas: en el campo de la filo-

sofía política la preocupación por la democracia, la ilustración o la modernidad ocupan el lugar central (3). Más aún, hasta la cuantitativamente escasa reflexión marxista lleva su interés central a los problemas de legitimación de la misma.

El asunto no debería sorprender, sin embargo. Al fin y al cabo los socialistas han hecho de *el socialismo es democracia* emblema electoral. Lo que ocurre es que eso se puede entender de dos maneras:

a) la democracia es el único *camino* del socialismo. De esa manera se da a entender que el socialismo es otra cosa, algo más allá, algo distinto. (El hecho de que, como dice Bobbio (4), ningún socialismo se haya logrado aún por ese camino, plantea el problema de la identidad del socialismo; aunque también es cierto, como le replica A.G. Santesmases (5), que eso puede cuestionar la capacidad socialista de la democracia).

b) en un sentido más radical, el socialismo es democracia. La democracia, en su radicalidad, sería la expresión actual del proyecto emancipador que, en una fase histórica, pudo estar simbolizado o expresado en el socialismo. Bien es verdad que ya en Marx la democracia real, aquella en la que se producía la identificación del hombre como individuo y del hombre como ciudadano, o de la sociedad civil con el Estado, era la tarea asignada al socialismo. Ahora, sin embargo, esa empresa de democratización real no sería obra de una teoría tan específica como el socialismo, sino fruto del análisis empírico y teórico de los elementos que de hecho confluyen en la historia de la democracia.

Este desplazamiento del socialismo hacia la democracia corresponde a un corrimiento cultural mucho más amplio que la propia filosofía política. En efecto, no se puede hablar del socialismo en el siglo XIX sin referirse a una serie de fenómenos que conformaban una cultura. He aquí algunos:

— En el siglo XIX existía en la derecha y en la izquierda, en A. Smith y K. Marx, el convencimiento de la división de la sociedad en clases. Diferían en la interpretación, no en el reconocimiento del hecho.

— La filosofía estaba dominada por una filosofía de la historia que soportaba la idea del progreso de la humanidad en base a la superación y reconciliación de los conflictos sociales.

— Había igualmente un sentimiento, en el movimiento obrero, de lucha y esperanza en la victoria final que les hacía preferir vitalmente el cambio a la permanencia de lo dado. Hoy, sin embargo, dominan otros factores; más aún, se ha producido en los últimos años un declive de los mitos socialistas, a los que no ha sido ajeno,

paradójicamente, el triunfo político de los llamados socialismos mediterráneos (6).

— Ha desaparecido del mapa filosófico la evidencia de filosofías de la historia, típicas del siglo pasado. Las teorías contractualistas o las teorías del consenso apuntan a un desencantamiento de la filosofía que queda así privada de todos los restos salvíficos que tenían en el siglo XIX. La filosofía ya ni consuela ni alimenta esperanza alguna.

— El reformismo prima sobre la revolución. La flexibilidad de que ha dado muestra el capitalismo alimenta el convencimiento de que no compensan las alternativas ya que su costo es superior a la ganancia.

— Con el caso de los grandes sistemas filosóficos desaparece la quasievidencia de que lo individual tiene su destino ligado a lo colectivo. Al contrario, prima lo fragmentario sobre la totalidad, el individuo sobre la comunidad (7).

A ese corrimiento cultural habría que añadir el hecho innegable de una reflexión política que prefiere el ámbito local a las geopolíticas, es decir, no pierde de vista la experiencia política occidental. Lo que, a grandes rasgos, caracteriza esa experiencia occidental es la crisis de convivencia de dos tradiciones —el liberalismo y la democracia— sobre las que ha cabalgado el socialismo democrático, dando forma al Estado de bienestar.

La democracia liberal lo que trataba era de «conjuguar el mantenimiento de una economía de mercado, base del liberalismo, con las exigencias de la tradición democrática, articulada en la idea de participación y control comunitario» (8). Se trata de un difícil matrimonio porque: a) había que cohonestar dos tradiciones distintas; y b) hacer operativos unos principios democráticos por todos invocados y por todos temidos.

Dos tradiciones distintas, tan distintas como lo son la filosofía política de Locke y la de Rousseau. En Locke, señalado exponente del liberalismo, como bien se sabe, el ámbito de lo moral se circunscribe al individuo, que nada debe a la sociedad. El Estado ideal es el mínimo Estado. Aquí, como en Hobbes, el poder soberano aparece como algo artificial y arbitrario y su legitimación no es otra que garantizar el ejercicio de los derechos privados de cada individuo. El liberalismo económico es el ejercicio consecuente en el mercado del derecho individual. La tradición democrática, tal y como se refleja en Rousseau, es la cruz de la moneda. La moral política es expresión de la voluntad general en sus fines sociales y comunitarios. «A mi me hubiera gustado nacer», escribe Rousseau (9), «en un país en el que el soberano y el pueblo no pudieran tener más que un mismo interés... lo que no es posible salvo que el pueblo y el sobe-

rano fueran una misma persona. Está claro que me hubiera gustado nacer en un régimen democrático, sabiamente atemperado». La moral individual es una moral política.

La fusión de dos tradiciones tan dispares en una democracia liberal es uno de los fenómenos más sorprendentes. La evidencia de la fórmula no puede ocultar, sin embargo, el conflicto latente en un sistema político que tiene que dar cabida al impulso indefinido del productor y a un orden político que no puede renunciar a la universalidad.

A esa dificultad hay que añadir otra que emerge de la propia democracia. La democracia rousseauiana pivota sobre dos conceptos, el de *voluntad general* y el de *democracia directa*. Bien mirados de cerca, cada uno de estos dos conceptos resulta de la confluencia de otros anteriores en una unidad nueva y explosiva.

La *voluntad general* es el resultado de los conceptos *bien común* y *soberanía popular*. La unión de ambos significa que la medida del bien común no es un orden objetivo sino la soberanía popular. Bueno, justo y verdadero es lo que decida la soberanía popular. «De esta forma», dice J. Julliard (10), «Rousseau inventa una de las cosas más fascinantes y al mismo tiempo más terribles de la democracia: la pretendida infalibilidad popular».

El concepto de democracia directa, a su vez, es el feliz encuentro de otros dos conceptos preexistentes, los de soberanía popular y el de gobierno. Juntos significan que el pueblo no es sólo origen del poder sino que él mismo tiene que ser su ejecutor, es decir, un poder no puede ser delegado, es inalienable.

Por paradójico que pueda resultar, la historia de la democracia occidental está marcada por un doble sentimiento respecto a este planteamiento de la democracia: en ella buscan legitimación, pero contra ella inventan formas de neutralización. Unos, como los liberales de derecha, recurren al principio soberano de la razón para descafeinar la voluntad general; otros, los liberales de izquierda, descubren el ámbito privado como límite al poder público; republicanos y socialistas se apuntan a la teoría de la delegación, unos en el parlamento y otros en el partido, etc.

El resultado de esta historia es la aceptación generalizada de la democracia delegada, pero adornada de la nota de infalibilidad propia de la voluntad general. La soberanía parlamentaria se define como el soberano rousseauiano, quien «por el mero hecho de ser es siempre lo que tiene que ser». Eso en una democracia directa tiene su lógica; pero en una democracia delegada es un germen de conflictos porque no puede acallar la voz de quienes remiten su legitimidad a una voluntad general inalienable.

La fórmula, pues, de democracia formal lleva consigo gérmenes de crisis al tener que responder a intereses encontrados. Hay acuerdo, sin embargo, en que el Estado de bienestar, patrocinado por el socialismo democrático, representa su edad de oro. En ese Estado, como se sabe, se sustituye el mecanismo regulador del mercado por el intervencionismo estatal con el fin de hacer compatibles los dos tipos de intereses: la tasa ganancial del capitalismo y, por otro, las necesidades sociales de la población. La crisis del Estado de bienestar, en los años setenta, amenaza este difícil equilibrio ya que al producirse la crisis por el lado de la oferta (disminución de beneficios) el Estado se ve obligado a tomar medidas que, para mejorar la productividad, recortan el bienestar social.

Esto es un capítulo bien sabido. Lo que es importante subrayar, sin embargo, es que independientemente de la crisis, la reflexión política llevaba años llamando la atención sobre el precio de la democracia en el Estado de bienestar (11).

Digamos, de entrada, que esos análisis están hechos desde una galaxia distinta a la de los neoconservadores que cuestionan el Estado-providencia o el Estado intervencionista no por mor del Estado mínimo (no reducen el déficit presupuestario) sino de un Estado que oriente el presupuesto a determinados sectores de la producción. No se pretende, pues, el desmonte del Estado sino una valoración del Estado liberal democrático desde la perspectiva de una tradición post-ilustrada que sigue afirmando un proyecto emancipatorio tanto individual como colectivamente. Autores tan significativos y tan distintos como Habermas y Offe (12) coinciden en afirmar que la crisis del Estado de bienestar es, sobre todo y por encima de la crisis económica, una crisis de legitimación democrática.

Cualquiera que sea el sentido que se de al concepto rousseauiano de voluntad general, parece innegable que la democracia se entiende sobre el principio de un consenso racional que da validez a las normas, y sobre un proceso de libre formación de la voluntad política del pueblo que va dando contenido social a las susodichas normas. En ese consenso racional estriba la fundamentación moral de la democracia. Hablar pues de democracia es hablar de opinión pública que llega a acuerdos mediante el diálogo.

Ahora bien, el desarrollo de la democracia liberal ha desembocado: a) en una alteración de la substancia de la opinión pública (13). Ya no es, como lo fuera embrionariamente en los inicios de la modernidad, la instancia de ciudadanos asociados que hacían públicos y presentaban sus puntos de vista ante el Estado como el acuerdo racional, sino que ahora es el resultado mediatizado tanto por el Estado como por los monopolios informativos; y b) con el Estado de bienestar la actividad reguladora del mercado pasa a manos del sistema político administrativo. Es una decisión necesaria y cargada de consecuencias.

Es *necesaria* porque, al menos idealmente, lo que caracteriza al Estado de bienestar es conjugar «el principio de la dignidad del hombre dentro de los límites señalados por lo económicamente posible» (14). O dicho más claramente, coherencia las exigencias gananciales del capital con las necesidades del mundo de la vida de la población. Independientemente de la crisis de los setenta, el Estado de bienestar arrastra una crisis de legitimación democrática que nace en el momento en el que el Estado asume el papel regulador que antes tuviera el mercado, en vistas a compensar sus disfunciones. Y es que el intervencionismo estatal vacía de contenido político a la sociedad. En efecto, los conflictos económicos no son conflictos sociales, es decir, los conflictos entre las fuerzas productivas no repercuten en las relaciones de producción porque nada se mueve en la economía sin la intervención del Estado, de tal manera que los conflictos económicos no encienden la lucha de clases sino que se remiten al sistema político directamente. El ciclo original de la crisis —y de la lucha de clases— (la superproducción desemboca en caída de la tasa de beneficios, etc., y consiguiente pauperización de la clase trabajadora) se corrige no por la lucha de clases sino mediante la inflación y el déficit presupuestario. Las necesidades vitales de la población —en sanidad, educación, jubilación, desempleo— no tienen por interlocutor al sistema productivo sino al Estado que ha asumido la doble responsabilidad de garantizar el beneficio del capital y cubrir esas necesidades vitales. El riesgo de la despolitización de la sociedad es la superpolitización del Estado: si todo afecta al Estado todo puede convertirse en asunto de Estado y provocar crisis del sistema.

Para conjugar ese peligro el Estado necesita despolitizar su decisión, es decir, tiene que explicar su gestión en el sentido de que no está condicionada por intereses de clases, sino por intereses generales. Una política nacional. El orden de prioridades de la acción política no se justifica pues, por urgencias ideológicas cuanto por exigencias técnicas.

El déficit de racionalidad de la política administrativa (crisis financieras, pobreza, injusticias sectoriales, paro, etc.) no pone en peligro la identidad social en nombre de lo que Habermas llama «el compromiso de clases» (15). Estos aceptan las sucesivas medidas políticas, incluso las más restrictivas, siempre y cuando entienden que es el precio de la política general. Este desdibujamiento del papel de las clases sociales —«anonimato de clases»— se traduce políticamente en el cambio del concepto «participación» por el de «lealtad» de las masas al poder.

La crisis del Estado de bienestar ha puesto además en evidencia algo que ya se daba antes. El equilibrio entre garantías de los intereses del capital y respuesta a las necesidades sociales de la población debe hacerse dentro de los límites que impone un Estado dominado

por los subsistemas capitalistas y estructuras de poder. A ello se refiere M. Castell (16) cuando dice que el capitalismo ha salido reforzado de la crisis económica ya que ha conseguido incrementar sus tasas gananciales en sectores puntas que tienen que ver con la industria de armamentos y nuevas tecnologías. Esa tesis avala la afirmación de que los poderes políticos condicionados por esos sectores son los que marcan la pauta. Más que de un equilibrio entre dinero/poder y mundo de la vida, lo que hay es una primacía de los primeros sobre los segundos.

Si las cosas fueran así o de forma parecida, parece lógico que la atención de quien no renuncia a un proyecto político emancipatorio se dirija fundamentalmente al asunto de la democracia. Y que las cosas parece que son así lo ilustran tanto los análisis de los neoliberales como de los radicales. Los últimos porque subrayan la crisis de legitimidad de la democracia en el sistema democrático liberal occidental, y los primeros porque sienten que la democracia estorba sus intereses. Por eso festejan la llamada «muerte de la democracia».

No se trata por tanto de entender las formas democráticas recibidas como el límite del progreso político o del ideal socialista, sino de ubicar en ese contexto el destino de toda política emancipatoria.

En el supuesto de que la pregunta sobre el significado del socialismo haya que plantearla en relación a la pregunta sobre la democracia, ¿qué pinta el socialismo en este entierro o en esta crisis, según unos u otros? Puede, por un lado, presentarse como una tradición distinta, en ruptura con la tradición democrático liberal. Puede, por tanto, presentarse como alternativa. Si tal fuere el punto de vista de los autores del artículo, habría que esperar nuevas entregas para saber en qué consiste esa alternativa.

Puede también enfrentarse críticamente a la tradición que representa el Estado de bienestar, asumiendo el ideal de conjugar «el principio de la dignidad del hombre con los límites señalados por lo económicamente posible». Que esto pueda cuajar en un programa político lo demuestra el documento alemán de IRSEE (17). Que el Estado de bienestar sea un desafío inevitable de la política española lo demuestra el retraso de tal Estado en la sociedad española (18).

Independientemente de lo que a corto plazo se pueda y se deba hacer, desde un punto de vista más teórico parece lógico que no se puede ya hablar de prosecución del Estado de bienestar a menos que se acepten como desafíos ineludibles sus grandes problemas.

El primero de ellos, tal y como hemos apuntado, es el vaciamiento político de la sociedad civil, con una opinión pública mediatizada y un intervencionismo del Estado que camufla una supeditación de

la política a intereses particulares. Se trata lisa y llanamente de una crisis de participación. No se trata sólo, como benévolamente se dice, de que el Estado de bienestar actúa sobre los ciudadanos paternalmente, anulando iniciativas y neutralizando impulsos creadores. Se trata más radicalmente de liberar a la sociedad de aquellas trabas estructurales que imposibilitan la comunicación. El objetivo inmediato es, como dice Agnes Heller, una comunidad libre de comunicación.

Si la crisis es de participación, la cosa no se resuelve añadiendo un párrafo en el programa electoral sobre el particular, ni lamentando que el gobierno mejore su política informativa para que los ciudadanos entiendan mejor el proyecto nacional que es el suyo. La participación, por el contrario, es una nueva vertebración del Estado que pasa por permeabilizar las instituciones parlamentarias y debe llegar a la socialización del poder (el caso de la LODE, entregando a la comunidad escolar parte del poder educativo, es un ejemplo bien significativo).

La dificultad mayor para el cambio en la vertebración del Estado reside en la propia sociedad: ¿existen motivaciones socio culturales contrafácticas que puedan hacer frente a las motivaciones del sistema? ¿Existen en la sociedad tradiciones vivas con capacidad crítica que se alimentan no de las motivaciones del sistema —lo que lleva necesariamente a reproducirle— sino de su propia despena?

Del socialismo se puede discutir si ya es una teoría científica, pero sí que sigue siendo una tradición cultural que alimenta contenidos emancipatorios no cumplidos. Decía Walter Benjamín (19) que lo que caracteriza al materialismo dialéctico es menos la esperanza de una sociedad futura donde nuestros nietos sean felices que el recuerdo de sufrimientos pasados que empujan a la reivindicación. Esa experiencia es la que permite distinguir hoy entre justicia e injusticia, entre libertad y opresión, entre factividad y verdad. La solidaridad con causas desesperadas justifica que hoy se siga hablando de socialismo. Pero con esto estamos entrando en el segundo tema de nuestro debate.

Moral y política

Los autores cargan la mano, cuando hablan del socialismo, en el concepto de política y se encogen de hombros cuando lo relacionan con moral. Al socialismo le enmarcan en la filosofía materialista o el racionalismo crítico, mientras que a la moral la despachan de un bajonazo aduciendo que «son grandes principios universalmente válidos», que lo mismo valen para un roto que para un descosido.

Del socialismo se dice que es «estrictamente político» y «no

exclusivamente moral», con lo que hay que entender que política y moral son asuntos distintos, siendo el socialismo más lo primero que lo segundo, pero sin negarle del todo su carácter moral. El socialismo tiene efectivamente su corazoncito: «la felicidad de los individuos sería el objetivo moral del socialismo». Ahora bien, si resulta que la felicidad de los individuos sería el objetivo del socialismo cabe preguntarse si ese objetivo hay que entenderlo como la patria final, el último estadio del racionalismo crítico o más bien como un principio, un impulso fundante del socialismo que le lleva a rebelarse contra la infelicidad y a caminar hacia la felicidad. Si fuera lo primero (la felicidad, utopía del racionalismo crítico), los autores estarían haciendo gala de una fe en la historia que dejaría chiquito al propio Hegel; si lo segundo, el principio del socialismo sería la ética, lo que no parece ser la intención de los autores, que insisten en relacionar la política con razón científica (hasta con facticidad: hablan de la política socialista como un «fenómeno sociológico») y moral con principios abstractos y generales que valen para cualquier política (algo así como afirmar que matar es malo y ser solidario es bueno).

Esta manera de entender la relación entre moral y política por parte de quienes parten de una interpretación positivista del materialismo (Marx opta por una interpretación histórica del mismo, que no es lo mismo [20]), acaba coincidiendo con el extremo opuesto, representado por quienes ubican a la política en el reino de la acción instrumental y a la moral en el reino de los fines (21).

Los extremos se tocan en el convencimiento de que entre moral y política no hay relación posible. Propio de la moral es ser consecuente con los principios o fines y lo suyo de la política es atender a las consecuencias, aunque haya que sacrificar los fines.

Por mi parte estoy convencido que si la acción moral consiste en decidir autónomamente, libremente y, por otro lado, dar a esa decisión un carácter universal, el socialismo ni puede ni debe ser excluido de la acción moral. No es desde luego una relación fácil ya que se asocia la política al arte de lo posible y la ética al reinado de los fines.

La tensión o el dilema que ahí subyace se suele resolver con la teoría weberiana de las dos éticas: una, de la *responsabilidad* para uso y consumo de políticos cuyas decisiones deben medir las consecuencias de sus actos para la comunidad, y otra de *convicción* (se debería entender: para el resto de los ciudadanos) que sólo se atiende a los principios, aunque se caiga el mundo. *Fiat justitia, pereat mundus*.

Por muy extendida que esté esta teoría uno no acaba de entender por qué a los políticos se les dispensa del rigor que se exige al ciudadano, como si los ciudadanos no fueran capaces de tomar decisio-

nes que llevaran al caos, igual que los políticos. Piénsese, por ejemplo, en las consecuencias de una moral mormona, que prohíbe las transfusiones de sangre aplicadas por médicos mormones: sería el caos o la muerte. Tiene razón Muguerza en afirmar que el problema no es el de la relación de dos éticas (la ética de la responsabilidad o se resuelve en la otra o no es ética), sino entre ética y política (22).

La teoría de Weber, sin embargo, lo que sí pone de manifiesto es la complejidad de la ética política que no puede renunciar a los fines pero tiene que tener en cuenta las consecuencias de sus actos.

El supuesto de las dos posturas a las que nos hemos referido —la de quienes entienden la acción política socialista enmarcada en la razón científica y la de quienes entienden la moral como el ser consecuente— es el mismo: el objetivo de la política es el poder. Es un supuesto difícilmente discutible. En la polémica de Marx con Kriegel, que entendía el socialismo como defensa de los pobres y oprimidos, le explicaba Marx cuál era la diferencia entre pobre y proletario. Lo que caracteriza a este último no es su condición de oprimido sino el ser «una fuerza histórica ascendente», es decir, su fuerza objetiva en el proceso económico. La apuesta por el proletariado era la apuesta por una estrategia de poder, lo que nada tenía que ver con actitudes compasivas con pobres ni *lumpes*.

Ahora bien, esa apuesta por el poder, ¿es porque el «objetivo del poder es el poder»? Hay interpretaciones del marxismo, hay prácticas políticas en nombre del socialismo que confirman esa sospecha. Pero no se puede reducir el fenómeno del socialismo como una cultura política, no siempre verbalizada pero realmente existente, a esas teorizaciones ni a esas prácticas. El contenido de esa cultura política queda, a mi manera de ver, mucho mejor recogida en la afirmación de W. Benjamin, anteriormente referida, de que el socialismo extrae su fuerza de recuerdos irredentos más que de utopías *horizontales* (23). La prueba de esta afirmación está en la historia y también en la experiencia de las agrupaciones socialistas, es decir, en lugares concretos.

Esa cultura académica se traduce en una moral compasiva que hace suya la causa de los pobres, víctimas no del destino sino de sistemas políticos específicos.

No digo que el socialismo sea exclusivamente una moral. Es una cultura de transformación política de la realidad que ha incorporado y generado multitud de análisis científicos. Pero la crisis de ese corpus doctrinal, carente hoy de líneas doctrinales merecedoras de un consenso generalizado (caso del leninismo, de la socialdemocracia, del marxismo autogestionario), lo que deja en evidencia es su fondo moral.

Ahora bien, ¿puede esa cultura moral provocar una acción política consecuente? Lo puede al igual que cualquier otra teoría ética, es decir, sin estar nunca a la altura de la circunstancia. Pero esa diferencia entre el ideal y la acción no es específico de la política, de ahí que la afirmación de la incompatibilidad entre ética y política debería llevar a la incompatibilidad entre ética y cualquier acción humana. Lo realmente importante en esta historia es preguntarnos si la cultura socialista es una máquina de poder por el poder o una tradición solidaria.

El poder del Estado

Según los autores se impone una revisión del análisis marxista del capital, es decir, de la significación de la explotación capitalista del trabajo. En efecto, el marxista se hizo fuerte en la tesis de que el funcionamiento del sistema capitalista se basa en la asimetría del poder: no puede tener el mismo poder quien detenta los medios de producción que quien sólo posee su fuerza de trabajo. Se identificaba relaciones de poder con propiedad. Hoy sabemos, dicen los autores que la cosa es más complicada: la administración política o el poder militar deciden más que la concentración de propiedad. El resultado de estas reflexiones es que «el objetivo de la supresión de la explotación económica se transforma en un objetivo de redistribución del poder político». La estrategia socialista debe pues cambiar. No tiene que obsesionarse «con la abolición de la propiedad privada ni el desmantelamiento de los mecanismos del mercado, sino con el desarrollo del poder del Estado como contrapeso a la desigualdad del poder económico». Esta apuesta por el poder del Estado «reclama un control desde abajo, distribución del poder y mayor socialización de las oportunidades y de la capacidad de decisión». La conclusión del artículo —«promovamos un Estado cada vez más vigoroso en tanto que más participativo»— coincide con el *slogan* de la campaña de Mitterrand: «la derecha quiere conservar el poder. Mi proyecto es devolvéroslo»; naturalmente que para ello había que conquistarlo antes.

En el año 1975, N. Bobbio se preguntaba: «¿existe una teoría marxista del Estado?». Se lamentaba de que no la hubiera. Habían, sí, proliferado exégesis marxistas a las escasas líneas de Marx sobre el Estado de transición, en el comentario que hizo a la Comuna de París, pero faltaban estudios de las instituciones políticas de los Estados contemporáneos. La razón de esta laguna era el supuesto de que todo Estado es el instrumento de dominio de la clase dominante. Por consiguiente, todo gobierno en cuanto institución «política» es malo. El mejor Estado es el que no existe (24).

Como es sabido no es este planteamiento marxiano el que más ha influido en la historia del socialismo. Los Estados de transición en

el socialismo real no parecen decididos a autodisolverse y en el socialismo democrático domina una tradición jacobina. El artículo tampoco es excepción.

La preocupación de los autores se entiende desde la amenaza neoconservadora que clama por el «mínimo de Estado», aunque haya que completarlo diciendo que abogan por el Estado mínimo de bienestar. El verdadero dilema es pues o un Estado de bienestar o un Estado monopolizado por sectores privilegiados tanto políticos como económicos. Este dilema puede igualmente explicar la contundencia con que desde el Partido Socialista se oye decir que «no hay que tener miedo a defender el Estado».

Lo importante en la argumentación de los autores es, en cualquier caso, que basan su reforzamiento del Estado en el hecho del desplazamiento político de la sociedad al Estado. El punto crítico ya no está en las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino en las relaciones del Estado con las instituciones. Ahora bien, ya hemos señalado cómo ese desplazamiento da origen a la crisis de legitimación del sistema, con lo que habría que preguntarse si el planteamiento lo agrava aún más.

No parece ser esa la intención del artículo ya que la vigorización del Estado va acompañada de una exigencia de distribución. ¿Son ambas cosas posibles?

Habría que aclararse sobre lo que significa reforzar el Estado. Se puede fortalecer al Estado potenciando todos y cada uno de los poderes públicos: autonomías, municipios, poder judicial, etc. Y se le puede minar si cada uno de esos poderes reproduce la estructura centralista de la administración política. Se puede fortalecer el Estado democrático desabsolutizando la representación parlamentaria, poniendo el acento en la representación más que en la soberanía.

Si tal fuera la intención de los autores (y se trata de medidas perfectamente asumibles en una política realista) habría que llamar la atención sobre dos circunstancias: la primera es que cabe una interpretación distinta. Reforzar el Estado puede ser entendido en el sentido de potenciar la administración política, dificultar la iniciativa privada, multiplicar los mecanismos reguladores desde el Estado en todas las esferas sociales, culturales, desconfiar de los movimientos sociales, etc. En segundo lugar, que «tomar el poder político para devolvérselo al pueblo», como prometía Mitterrand, o reforzar el Estado y (luego) repartir el poder, no puede ser una operación «de abajo arriba» como quieren los autores. El debilitamiento político de la sociedad ha agotado de alguna manera el vigor de motivaciones socio-culturales interesadas en la participación. Esta es cada vez más una sociedad de sordos en la que cada cual circula con los

cascos puestos bailando a su aire, eso sí, al son que le tocan. Se ha desmembrado de tal manera el tejido social que antes de bordar sobre él un nuevo rostro hay que zurcirle. Es tal la urgencia de recomponer la motivación socio-cultural por la participación, que poner en primer lugar la necesidad de reforzar el Estado induce a pensar que llegará tarde al reparto. Salvo que el reforzamiento se entienda lisa y llanamente como una liberación del Estado de los subsistemas que hoy ocupan lugar de privilegio.

Y otra vez aparece el socialismo menos como un patrón de Estado que como una determinada cultura política animadora de una potenciación de la sociedad frente al Estado, de la socialización sobre el intervencionismo.

Si la izquierda quiere revisar su fondo ideológico, debe empezar por tomar contacto con el que ha tenido. Con este propósito uno no puede menos que estar de acuerdo. La lectura de una tradición es un difícil ejercicio entre intereses del presente y peso del pasado que permite muchas combinaciones. Esto explicaría el enfoque, a veces distinto, que aquí se propone a las cuestiones planteadas por los autores.

En primer lugar, que el interés de la reflexión política socialista sobre la democracia, sobre la modernidad, es *el problema* del presente porque afecta a la quintaesencia del proyecto de emancipación occidental, del que el socialismo es un momento. Está demostrado que la pregunta sobre la identidad del socialismo o la del sentido marxista sobre esta o aquella cuestión, cuando se hace en referencia exclusiva al marxismo o al socialismo no da mucho de sí.

En segundo lugar, la simplificación de la relación ética-política o del sentido moral del socialismo sólo puede hacerse desde una *interpretación positivista del marxismo*. Habrá que esperar la interpretación que de él dé el racionalismo crítico. Mientras llega, bueno es abrir los ojos y reconocer quizá lo más importante que todavía hoy ofrece el socialismo: su sentido ético.

Finalmente, la apuesta por el poder del Estado, con la sana intención de distribuirlo, se entiende como respuesta a la ofensiva neoliberal. Pero plantea dificultades, sobre todo para quien invoque al marxismo. Hay un sentido con el que estaría de acuerdo: unir en una misma operación los conceptos de reforzar y distribuir, es decir, descentralizar y democratizar. A primera vista eso significa debilitar el poder de la administración política, pero no tiene por qué significar el debilitamiento de los poderes del Estado.

- (1) M.A. Quintanilla, R. Vargas Machuca, en *Leviatán* 25, pp. 97-113.
- (2) Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, 1975.
- (3) B. Pareth, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, 1986.
- (4) N. Bobbio, *¿Qué socialismo?*, Madrid, 1977, pág. 132.
- (5) A.G. Santesmases, *Marxismo y Estado*, Madrid, 1986, pp. 205-217.
- (6) Véase la serie de artículos publicados por *Le Monde*, bajo el título «Les metamorphoses du socialisme». El primero, de Thomas Ferenzi, «Les mythes en question», 9-X-1984.
- (7) En contrase con esta afirmación es significativa la crítica americana a la invasión individualista desde supuestos comunitarios. Cf. C. Thibaut, «De nuevo criticando al individualismo», en la obra colectiva de próxima aparición, *Teorías de la democracia*, en la editorial Anthropos.
- (8) F. Quesada, «La filosofía política hoy: recuperación de la memoria histórica», en la citada obra *Teoría de la democracia*.
- (9) J.J. Rousseau, *Discours*, Dédicace, ed. Auguis, pág. 192.
- (10) J.J. Julliard, *Intervention* 18, pp. 3-6.
- (11) J. Cohen, «Warum noch politische Theorie», en *Sozialforschung als Kritik*, ed. por V.W. Bonss y Axel Hanneth, Frankfurt, 1986, 327-363.
- (12) J. Habermas, *Legitimationsprobleme*, Frankfurt, 1973 (hay traducción castellana, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975). Un excelente resumen de la posición habermasiana la ofrece Th. McCartht, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, 1987, pp. 414-446. De C. Offe, «La democracia competitiva de partidos y las limitaciones históricas del Estado de bienestar keinesiano», en *Parlamento y Democracia*, AAVV, Madrid, 1982.
- (13) Es la conocida tesis de Habermas expuesta en *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, 1981.
- (14) Formulación de Offe en la entrevista recientemente realizada por F. Colom González, aún no publicada.
- (15) En J. Cohen o.c. 348.
- (16) M. Castells, «El nuevo modelo mundial de desarrollo capitalista y el proyecto socialista», en *Nuevos horizontes teóricos para el socialismo*, Jávea II, Madrid, 1987, pp.
- (17) El documento de Irsee es un documento de trabajo sometido a discusión por el SPD.

(18) De 1982 a 1986, los gastos sociales en España han pasado de un 18% de PIB al 18,4%. Es una cifra muy lejana de la media europea, si exceptuamos Grecia y Portugal. En Gran Bretaña, el país con menos gastos sociales, éstos representan un 23% del PIB.

(19) W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt, 1971, pág. 88.

(20) Remito a mi *Desafío socialista*, Salamanca, 1975, pp. 47/82.

(21) Véase J. Muguerza, «Razón, utopía y disutopía», en *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 3-1986, pp. 159/190.

(22) O.c. pág. 178.

(23) J. Muguerza recoge, en el citado artículo, la distinción entre «utopía horizontal» y «utopía vertical». La primera estaría emparentada con las teorías del desarrollo lineal de la historia, mientras que la segunda incidiría en perpendicular, puntualmente sobre el proceso histórico. Esta segunda acepción evoca categorías benjaminianas, como «Jetztzeit», «Unterbrechung».

(24) N. Bobbio, o.c. 72 y ss.