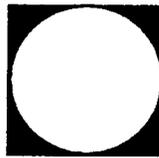


¿Qué significa el socialismo hoy?

La revolución restauradora y la necesidad de una revisión desde la izquierda



Jürgen Habermas

En diarios y artículos recientes se habla del desencanto del socialismo, del fracaso de una idea y aun de la demorada superación del pasado por parte de intelectuales de Alemania y Europa Occidental. A las cuestiones retóricas sucede siempre el estríbillo: las utopías y filosofías de la historia terminan necesariamente en opresión. La crítica de la filosofía de la historia ya es, sin embargo, cosa del pasado. La obra de Lowith fue traducida al alemán en 1953¹. ¿Cuáles son los términos del debate hoy? ¿Cómo evaluar la significación histórica de los cambios revolucionarios en Europa Central y del Este? ¿Cuáles son las consecuencias de la bancarrota del socialismo de estado para las ideas y los movimientos políticos que tienen sus raíces en el siglo XIX? ¿Cuáles para las tradiciones teóricas de la izquierda occidental?*

¹ Para una relación entre ética, utopía y crítica de la utopía ver la esclarecedora contribución de K.O. Apel en W. Vosskamp (comp.): *Utopienforschung*, Frankfurt-am-Main, 1985, vol. 1, pp. 325-355.

(*) Traducción del artículo "Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf: was heisst Sozialismus heute?" en *Die Nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*, Frankfurt-am-Main, 1990, pp. 179-204. Traducido del inglés (*New Left Review* N° 183, 1990) y cotejado con versión en portugués (*Novas Studos* CEBRAP, 1991) por H. S.

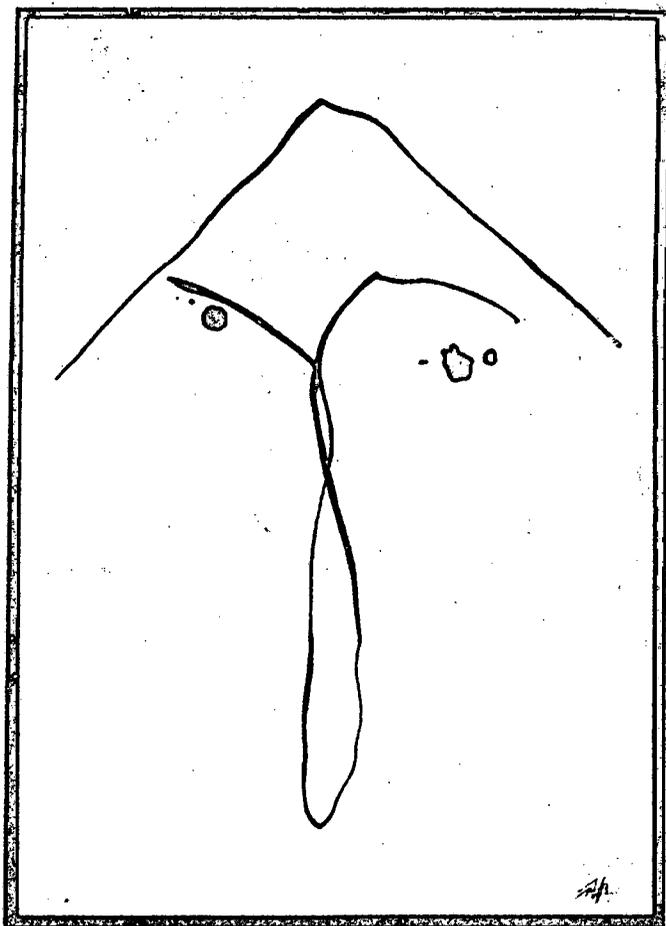
I

Los cambios revolucionarios en el bloque soviético adoptaron formas diversas. En la tierra de la revolución bolchevique se opera un proceso reformista desencadenado desde arriba, desde la cúpula del Partido Comunista de la Unión Soviética. Sus resultados y, más importante aún, sus consecuencias no buscadas, han desatado un proceso de *desarrollo* revolucionario en la medida en que los cambios se producen no solamente en el nivel general de las orientaciones políticas y sociales sino también en los aspectos esenciales del sistema de dominación (de particular importancia son los cambios en el modo de legitimación, resultado del surgimiento de una esfera pública política, de la aparición del pluralismo político y de la paulatina pérdida del monopolio ejercido por el Partido sobre el poder estatal). Este proceso es ahora apenas controlable y además, está amenazado por los conflictos nacionales y económicos por él mismo desatados. Todas las partes involucradas saben cuánto depende del resultado de este proceso decisivo. El creó, además, las condiciones para el estallido de los cambios en Europa Central (incluyendo las declaraciones de independencia de los estados del Báltico) y en Alemania Oriental.

En Polonia, los cambios revolucionarios fueron el resultado de la resistencia sostenida de Solidaridad, apoyada por la Iglesia Católica; en Hungría, fueron la consecuencia de las luchas por el poder en el seno de las élites políticas; en Alemania Oriental y Checoslovaquia, el régimen fue derribado a través de la movilización pacífica de las masas; en Rumania, se produjo una revolución sangrienta; en Bulgaria, los cambios ocurrieron de manera más lenta. A pesar de la diversidad de formas en que se manifestó, la revolución en esos países puede ser descifrada a partir de los *acontecimientos*: esta revolución produce sus propios datos. Ella se da a conocer como una revolución que de alguna manera fluye hacia atrás, que abre camino para recuperar desarrollos perdidos. Por contraste, los cambios en el país de origen de la revolución bolchevique conservan una opacidad para la cual aún faltan conceptos. La revolución en la Unión Soviética no ha tenido hasta ahora un carácter de renunciamento claro. Un retorno simbólico a febrero de 1917, o aun a la San Petersburgo zarista, no tiene ningún sentido.

En Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Rumania y Bulgaria, es decir, en aquellos países que no llegaron al socialismo de estado a través de una revolución autóctona sino que lo recibieron como resultado de la guerra y de la invasión del Ejército Rojo, la abolición de la república popular se realiza bajo el signo de una vuelta a los antiguos símbolos nacionales y, donde esto es posible, de un rescate de las tradiciones políticas y las estructuras partidarias del período de entreguerras. Aquí, donde los cambios revolucionarios se confunden con los acontecimientos revolucionarios, también se articula de manera más nítida el deseo de encontrar una conexión (*Anschluss*) político-institucional con las tradiciones de las revoluciones burguesas y una conexión (*Anschluss*) político-social con las formas de vida y de relación del capitalismo desarrollado, especialmente el de la Comunidad Europea. En el caso de Alemania Oriental, la anexión (*Anschluss*) adquiere un sentido literal, ya que Alemania Occidental le ofrece simultáneamente las dos cosas: una sociedad occidental de bienestar y una constitución democrática. Aquí definitivamente los votantes no ratificarán el 18 de mayo [de 1990] lo que los opositores tenían en mente cuando derribaron a la Stasi al grito de "Somos el pueblo"; el voto de los electores interpretará esa caída como un efecto histórico, o sea, justamente, como una revolución restauradora. Se quiere recuperar aquello que durante cuatro décadas separó a la mitad occidental de la mitad oriental de Alemania —su desarrollo políticamente más exitoso y económicamente más próspero.

En la medida en que debe posibilitar un retorno a la democracia constitucional y un vínculo con el capitalismo desarrollado, la revolución restauradora está orientada por modelos que, según la lectura ortodoxa, ya fueron superados por la Revolución de 1917. Quizá esto explique una característica peculiar de esta revolución restauradora: su casi total falta de ideas innovadoras u orientadas hacia el futuro. Joachim Fest ha hecho una observación semejante: "Estos acontecimientos adquirieron un carácter verdaderamente desconcertante... justamente en virtud del hecho de que no enfatizan el elemento de revolución social que predominó, en cambio, prácticamente



en toda las revoluciones de la historia moderna"². Este carácter de revolución restauradora es desconcertante porque recuerda un vocabulario más antiguo, supuestamente superado por la Revolución Francesa: el cuadro reformista del retorno de regímenes políticos que se suceden uno tras otro en un ciclo continuo como el de la rotación de los planetas³.

Por lo tanto, no sorprende que los cambios revolucionarios hayan sido interpretados de maneras bastante diversas y excluyentes. En lo que sigue, tomaré seis modelos de interpretación que se destacan en la discusión. Los tres primeros se colocan positivamente frente al socialismo, los tres restantes críticamente. Los dos grupos pueden ordenarse en una serie simétrica colocando, de un lado, una interpretación stalinista, una leninista y una comunista-reformista, y del otro, una interpretación post-moderna, una anticomunista y una liberal.

Las interpretaciones correctivas

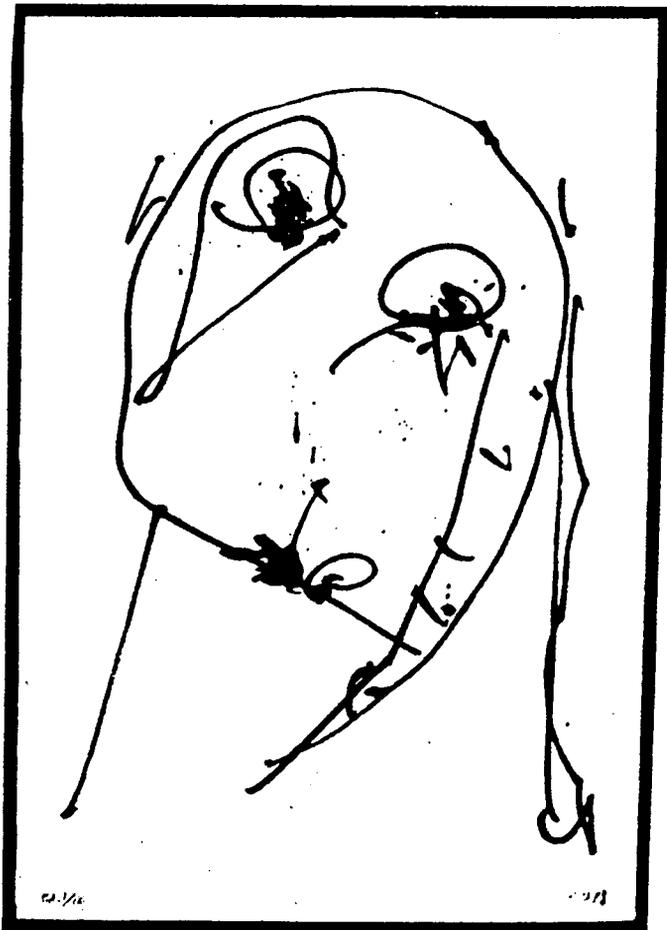
Los apologistas stalinistas defensores del *statu quo ante* son, hoy por hoy, cada vez menos. Ellos le niegan carácter revolucionario a estos cambios, concibiéndolos como contrarrevolucionarios. Comprimen los aspectos anómalos de carácter retrospectivo y restaurador en un esquema marxista que ha

² *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30-12-1989.

³ K. Griewank: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt-am-Main, 1973.

perdido su poder explicativo. En los países de Europa Central y en Alemania Oriental era evidente que, conforme a una conocida fórmula, los de abajo ya no querían seguir en la misma situación y los de arriba ya no podían mantenerla. Fue la ira de las masas (y no sólo la de un puñado de provocadores importados) que se volvió contra los aparatos de seguridad del estado, como otrora se volcara contra la Bastilla. La destrucción del monopolio del poder del estado podría evocar la ejecución de Luis XVI. Los hechos hablan de una manera demasiado clara como para que aun los *leninistas* más inveterados puedan ignorarlos. Así, el historiador Jürgen Kuszynski usa la expresión "revolución conservadora" para darle a los cambios el valor relativo de una reforma autopurgativa en el interior de un proceso revolucionario de largo plazo⁴. Esta interpretación se apoya, naturalmente, en una historia ortodoxa de la lucha de clases, cuyo *telos* aparece predeterminado. Tal filosofía de la historia tiene un estatuto ambiguo desde un punto de vista puramente metodológico; pero, aun dejando esto de lado, no sirve para explicar el tipo de movimientos y conflictos sociales que surgen en las condiciones estructurales de los sistemas de dominación del socialismo de estado, o que son provocados por ellas, como en el caso de las reacciones nacionalistas y fundamentalistas. Más aun, en el interín, los desarrollos políticos en Europa Central y Alemania Oriental han ido mucho más allá de lo que la fórmula de la autocorrección del socialismo de estado podría sugerir.

Estos desarrollos también constituyen la principal objeción contra la tercera posición, asumida con tanta fuerza en la plaza Winzel de Praga por Dubcek, cuando regresaba de su



exilio interno. También en Alemania Oriental muchos de quienes iniciaron y al principio lideraron el movimiento revolucionario tenían como meta el socialismo democrático, la llamada tercera vía entre el capitalismo social y estatalmente controlado y el socialismo de estado. Mientras los leninistas creen que debe corregirse el rumbo errado del stalinismo, los *comunistas reformistas* van aún más atrás. De acuerdo con diversas corrientes del marxismo occidental, parten de la premisa de que la comprensión leninista de la revolución bolchevique tergiversó el socialismo, incentivando la estatalización de los medios de producción, en lugar de su socialización democrática, abriendo así el camino para una autonomización burocrática del aparato totalitario de dominación. Hay otras versiones de la tercera vía, dependientes de las diversas interpretaciones de la Revolución de Octubre. Según una lectura optimista, compartida entre otros por los dirigentes de la Primavera de Praga, sería posible democratizar de manera radical al socialismo de estado para desarrollar un nuevo orden social *superior* al de las democracias de masas occidentales. Según otra versión, una tercera vía entre los dos sistemas 'realmente existentes' significaría en el mejor de los casos una reforma democrática radical del socialismo de estado, reforma que, a medida que se produjera la diferenciación de un sistema económico adaptado a una orientación descentralizada, representaría por lo menos un equivalente del compromiso entre sociedad y estado alcanzado en las sociedades capitalistas desarrolladas después de la Segunda Guerra Mundial. Esta búsqueda de un equivalente culminaría en un estado no totalitario, modelado sobre las democracias constitucionales, pero que no apuntaría a imitar a las formas de sociedad occidentales sino a *complementarlas*, tanto en lo que se refiere a las ventajas específicas del sistema (seguridad social y crecimiento cualitativo) como a sus desventajas (desarrollo de las fuerzas productivas e innovación). Aun esta interpretación débil se apoya en la posibilidad de funcionamiento de lo que se ha dado en llamar una "economía de mercado socialista". Basándose en argumentos *a priori*, algunos han sostenido que un tal desarrollo sería imposible; otros, en cambio, sostienen que habría que ver qué pasa a partir de un proceso de ensayo y error. Aun una liberal militante como Marion Grafín Donhoff encuentra que "con un poco de imaginación y pragmatismo, el deseo existente de unificar el socialismo con la economía de mercado podría concretarse; ellos se corrigen uno a otro"⁵. Esta perspectiva admite un comunismo reformista que, a diferencia de la interpretación leninista, renuncia a toda pretensión de predecir el curso de la historia.

Hoy podemos olvidarnos de las especulaciones acerca del potencial de reforma y de desarrollo democrático de un socialismo de estado que se revoluciona desde adentro. Sospecho que esta cuestión ni siquiera puede plantearse de manera realista en el caso de la Unión Soviética, teniendo en cuenta la herencia stalinista, devastadora en todos los planos (y la amenaza de desintegración del estado multinacional). Si las premisas de mi interpretación son correctas, la pregunta acerca de si Alemania Oriental podría haber seguido la tercera vía también

⁴ Die Zeit, 29-12-1989.

⁵ Die Zeit, 29-12-1989. Donhoff es directora de Die Zeit.

ha de quedar sin respuesta, pues la única forma de contestar-la hubiera sido llevando adelante un experimento "pragmático e imaginativo" legitimado por el consenso popular. Entretanto, la mayoría de la población se ha decidido inequívocamente contra ello. Después de cuarenta años desastrosos, se puede entender porqué. Esa decisión merece ser respetada, en particular por quienes nunca habrían sido afectados por las eventuales repercusiones negativas de un experimento como éste. Pasemos ahora a los tres modelos interpretativos críticos del socialismo.

Las interpretaciones críticas

La posición más extrema de este lado tampoco ha sido articulada de manera muy convincente. Desde el punto de vista de una *crítica postmoderna de la razón*, las transformaciones, que en su mayor parte ocurrieron sin derramamientos de sangre, se presentan como una revolución que pone fin a la época de las revoluciones, como una contraparte de la Revolución Francesa que arranca de raíz el terror nacido de la razón. Los sueños intranquilos de la razón, de donde surgieron durante doscientos años los demonios, han llegado a su fin. Pero la razón no despierta; la razón es la pesadilla que se disuelve al despertar. Tampoco aquí los hechos se corresponden con este modelo histórico inspirado por Nietzsche y Heidegger, según el cual la época moderna se encuentra dominada por una subjetividad que se fortalece a sí misma. Las recientes revoluciones restauradoras han tomado todos sus métodos y sus estándares del conocido repertorio de las revoluciones modernas. Fue la presencia de las masas reunidas en la plaza y movilizadas en las calles que, sorprendentemente, hizo caer a un régimen armado hasta los dientes. En otras palabras, se trataba precisamente del tipo de acción espontánea de masas que, habiendo servido de modelo a tantos teóricos de la revolución, ahora se consideraba superado. Por supuesto, todo esto ocurrió por primera vez en el espacio no ortodoxo de una arena internacional creada por la presencia ininterrumpida de los medios de comunicación electrónicos, cuyos espectadores participaban y tomaban partido. Pero, de nuevo, fue en la legitimidad racional de las apelaciones a la soberanía popular y a los derechos humanos donde las demandas revolucionarias encontraron su fuerza. La aceleración de la historia desacreditaba así la imagen de una parálisis post-histórica; también destruyó el cuadro, pintado en colores postmodernos, de una burocracia de rigidez cristalina desentendida de toda forma de legitimación. El colapso revolucionario del socialismo burocrático parece indicar, en cambio, que la modernidad extiende sus fronteras; que el espíritu de Occidente está llegando al Este, no sólo como civilización tecnológica, sino también como tradición democrática.

Desde el punto de vista *anticomunista*, los cambios revolucionarios del Este significan la victoria final de la guerra civil internacional declarada por los bolcheviques en 1917: una revolución más que se vuelca contra su propio origen. La expresión "guerra civil internacional" traduce el término "la lucha de clases internacional" del lenguaje de la teoría social al de la teoría hobbesiana del poder. Carl Schmitt dio a esta metáfora teórica una apoyatura filosófica e histórica. De acuerdo

con ella, la filosofía de la historia que alcanzó la hegemonía con la Revolución Francesa y compartió la carga utópica de su ética universalista; constituyó la fuerza propulsora de una guerra civil urdida por elites intelectuales y luego proyectada al escenario internacional. En el momento de la eclosión del conflicto este-oeste, esta hipótesis se amplió dando lugar a una verdadera teoría de la guerra civil internacional⁶. Concebida con el propósito de desenmascarar al leninismo, permaneció presa del original, como la imagen en un espejo. El material histórico, sin embargo, se resiste al asalto ideológico, aun en las manos de un historiador de nota como Ernst Nolte, quien ha anunciado recientemente su tesis sobre el fin de la guerra civil internacional⁷. La estilización de la partes que intervienen en esa guerra civil internacional ha llevado a atribuir el mismo carácter anticomunista a las políticas personificadas por figuras tan heterogéneas como Mussolini y Hitler, Churchill y Roosevelt, Kennedy y Reagan. La metáfora de la guerra civil internacional toma una interpretación que surgió durante la etapa más caliente de la guerra fría y la fija como descripción estructural que se aplica sobre toda una época.

Queda la *interpretación liberal* que inicialmente se limita a observar que el fin del socialismo de estado marca el comienzo de la desaparición final de las formas de gobierno totalitarias en Europa. Llega a su fin una época que comenzó con el fascismo. Las ideas liberales sobre la organización social prevalecen bajo la forma de democracia constitucional, la economía de mercado y el pluralismo social. La predicción algo apresurada del "fin de la ideología" parece finalmente haberse cumplido⁸. No es necesario suscribir a una teoría monolítica del totalitarismo, ignorando así las importantes diferencias existentes entre formas de dominación autoritarias, fascistas, nacional-socialistas, stalinistas y post-stalinistas, para reconocer sus similitudes en el espejo de las democracias de masas occidentales. La desintegración de ese síndrome en los países del socialismo burocrático, así como en España y Portugal, y el desarrollo consiguiente de una economía de mercado independiente del sistema político, sugieren la existencia de un amplio impulso modernizador que ahora avanza hacia Europa central y del este. La interpretación liberal no está equivocada, pero no se saca la venda que cubre sus propios ojos.

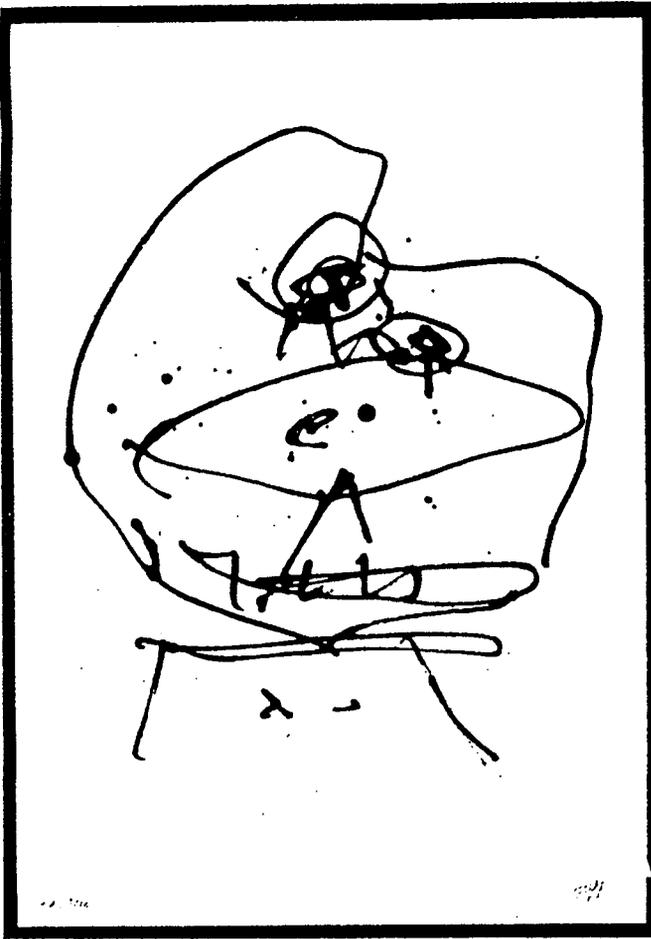
Marx y la lógica de la "civilización"

Existen variantes triunfalistas de esta interpretación, que parecen sacadas directamente de la primera parte del *Manifiesto Comunista*, donde Marx y Engels cantan un himno al papel revolucionario de la burguesía: "Por el rápido desenvolvimiento de los instrumentos de producción y de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización hasta las más bárbaras naciones. La baratura de sus productos es la gruesa artillería que derrumba todas las murallas de la China y hace capitular a los salvajes más fanáticamente

⁶ H. Kesting: *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959.

⁷ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17-2-1990.

⁸ Daniel Bell y Ralf Dahrendorf en *Die Zeit*, 29-12-89.



hostiles a los extranjeros. Bajo pena de muerte, obliga a todas las naciones a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir lo que llama su civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen". "Y esto, que es verdad para la producción material, se aplica a la producción intelectual. Las producciones intelectuales de una nación advienen propiedad común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacional resultan de día en día más imposibles; de todas las literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal"⁹.

Sería difícil llegar a una mejor caracterización del estado de ánimo que reflejan las respuestas a un cuestionario circularmente recientemente por la Cámara Alemana de Industria y Comercio entre un conjunto de capitalistas, ávidos de nuevas oportunidades de inversión. Sólo la frase "lo que llama" referida a civilización deja entrever alguna reserva. En Marx no se trata, por supuesto, de una preferencia alemana por la cultura (*Kultur*) como supuestamente superior a la civilización (*Zivilisation*), sino de una duda más fundamental acerca de si una civilización puede subordinarse *enteramente* al torbellino de la fuerza de propulsión de uno solo de sus subsistemas; es decir, al influjo de un sistema económico dinámico o, como se diría hoy, referencialmente cerrado, que puede funcionar y mantenerse estable únicamente tomando, traduciendo y procesando toda la información relevante en el lenguaje del valor

⁹ Karl Marx y Federico Engels: *Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Ed. Anteo, 1946, p. 25.

económico. Marx encontraba que toda civilización sometida a los imperativos de la acumulación de capital lleva consigo el germen de su propia destrucción, porque de esa manera se torna ciega a todo aquello que, por más importante que sea, no puede expresarse a través de un precio.

Hoy, el agente de la expansión que Marx estableció tan enfáticamente como modelo ya no es, por cierto, la burguesía de 1848; no se trata ya de una clase dominante en el ámbito nacional sino de un sistema económico que opera anónima e internacionalmente y que se ha desprendido de cualquier identificable estructura de clase. De la misma manera, las sociedades que hoy están "en la cumbre" de este sistema, tienen poco que ver con el Manchester cuya miseria fuera descrita tan descaradamente por Engels. Pues desde entonces a ahora, esas sociedades encontraron una respuesta a las duras palabras del Manifiesto Comunista y a las tenaces luchas de los movimientos obreros de Europa: el compromiso del estado de bienestar. Sin embargo, la circunstancia irónica de que sea Marx quien todavía ofrece la cita más apta para describir la situación del capital que se lanza a la búsqueda de nuevas oportunidades en los mercados dejados por el socialismo de estado, da para pensar tanto como el hecho de que las dudas de Marx hayan sido, por así decirlo, incorporadas a las estructuras de las propias sociedades capitalistas más desarrolladas.

¿Significa esto que "el marxismo como crítica"¹⁰ está superado como "el socialismo realmente existente"? Desde una perspectiva anticomunista que no distingue entre teoría y práctica, la tradición socialista sólo ha sido capaz de causar problemas. Desde una perspectiva liberal, todo lo que tenía de bueno el socialismo ya ha sido puesto en práctica durante la era social-demócrata. Con este aniquilamiento del socialismo de estado en el este de Europa ¿se han secado también las fuentes de las cuales la izquierda de Europa occidental encontró tanto inspiración teórica como orientaciones normativas? El desilusionado Biermann, cuyo talento para la utopía se ha convertido hoy en melancolía, ha sugerido una respuesta dialéctica: "Pásenme la pala. Vamos a enterrar de una vez el pequeño cadáver del gigante. El propio Cristo tuvo primero que esperar tres días bajo la tierra hasta que pudo realizar el truco: ¡lástima por la resurrección!"¹¹. Ensayemos con un poco menos de dialéctica.

II

En Alemania Occidental la izquierda no tiene ningún motivo para hacer penitencia, pero tampoco puede actuar como si nada hubiese ocurrido. No tiene que dejar que le atribuyan por asociación las culpas por las falencias del socialismo de estado, al que siempre criticó. Pero debe preguntarse por cuánto tiempo una idea puede resistir contra la realidad.

De hecho, los responsables del esquivo pleonismo del socialismo "realmente existente" parecen haber retenido la obstinación de la *Realpolitik*: más vale pájaro en mano. ¿Es sufi-

¹⁰ Este es el título de un ensayo en el que por primera vez traté al marxismo de manera sistemática (1960), en Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, Frankfurt-am-Main, 1971, edición ampliada.

¹¹ *Die Zeit*, 2-3-1990.

ciente, entonces, con apuntar que la paloma que está sobre el techo pertenece a otra especie y que un día también se posará sobre nuestras manos? Aun los ideales, responden del otro lado, precisan ser corroborados empíricamente o pierden su poder para orientar la acción. El idealista sólo puede perder este diálogo, en tanto parte de falsas premisas. Asume que el socialismo es una idea, confrontando la realidad de manera abstracta, idea que puede ser demostrada impotente en su "deber ser" (para no mencionar las consecuencias inhumanas de cualquier intento de realizarla). A este concepto se vincula, por cierto, la intuición normativa de una coexistencia pacífica en la cual la auto-realización y la autonomía individual pueden darse junto con la solidaridad y la justicia, y no a costa de ellas. En la tradición socialista, sin embargo, esta intuición no debería ser explicada por aproximación a una teoría normativa, ni establecida como ideal frente a una realidad oscura sino, por el contrario, tendría que constituir una perspectiva a partir de la cual observar y analizar críticamente la realidad. En el curso del análisis, esta intuición normativa tendría que ser a la vez desarrollada y corregida y, al menos indirectamente, corroborada como descripción teórica en su capacidad para descubrir la realidad y transmitir contenidos empíricos.

Errores y deficiencias

Desde los años 20, el marxismo occidental ha partido de este criterio para producir una impiadosa autocritica que ha dejado muy poco de la teoría original en pie¹². Mientras la práctica emitía sus veredictos, la realidad (en toda su monstruosidad del siglo XX) también aportaba sus argumentos en el nivel de la teoría. Quiero repasar algunos aspectos que revelan hasta qué punto Marx y sus seguidores inmediatos, a pesar de sus críticas al primer socialismo, permanecieron presos del contexto original del temprano industrialismo, de escala limitada.

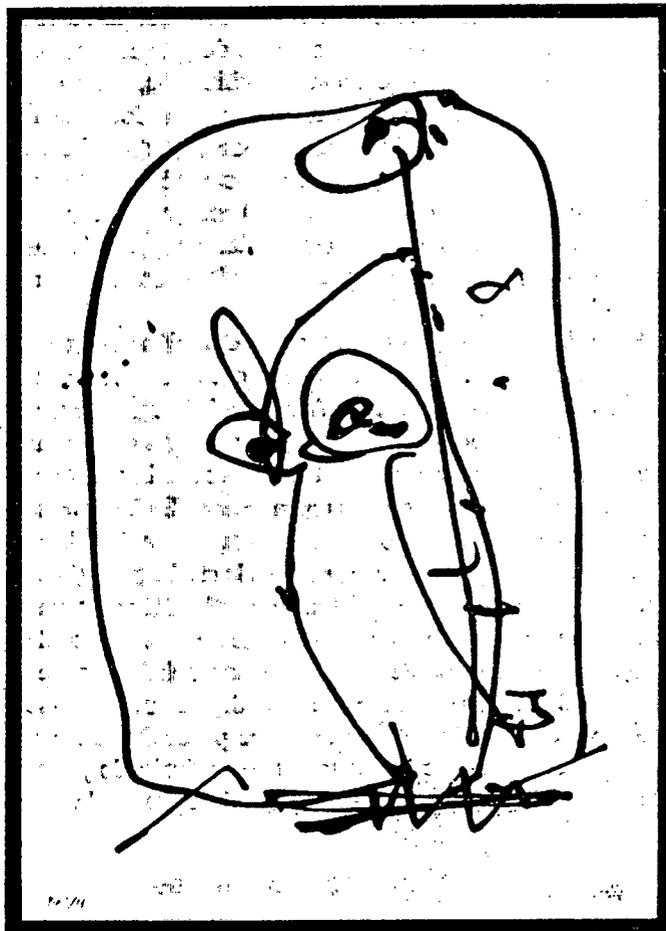
(a) El análisis se limitaba a los fenómenos que pueden descubrirse dentro del horizonte de una sociedad basada en el trabajo. La elección de este paradigma particular otorga prioridad a un concepto restringido de práctica que atribuye *a priori* un rol incuestionablemente emancipatorio al trabajo fabril y al desarrollo de las fuerzas productivas. Se supone que las formas de organización que surgen con la concentración de la fuerza de trabajo en las fábricas proveen, al mismo tiempo, la infraestructura para desarrollar los lazos de solidaridad entre los productores, producir su concientización y promover la acción revolucionaria. Un punto de partida tan productivista excluye la consideración tanto de las ambivalencias del creciente dominio sobre la naturaleza como del potencial de integración social dentro y fuera de la esfera del trabajo social.

(b) El análisis dependía de una concepción holística de la sociedad: la división en clases y la violencia reificante de los procesos económicos capitalistas destruyeron y mutilaron lo que era, originariamente, una totalidad ética. El potencial utópico de una sociedad basada en el trabajo, deletreado según los conceptos básicos de Hegel, inspira los supuestos que subya-

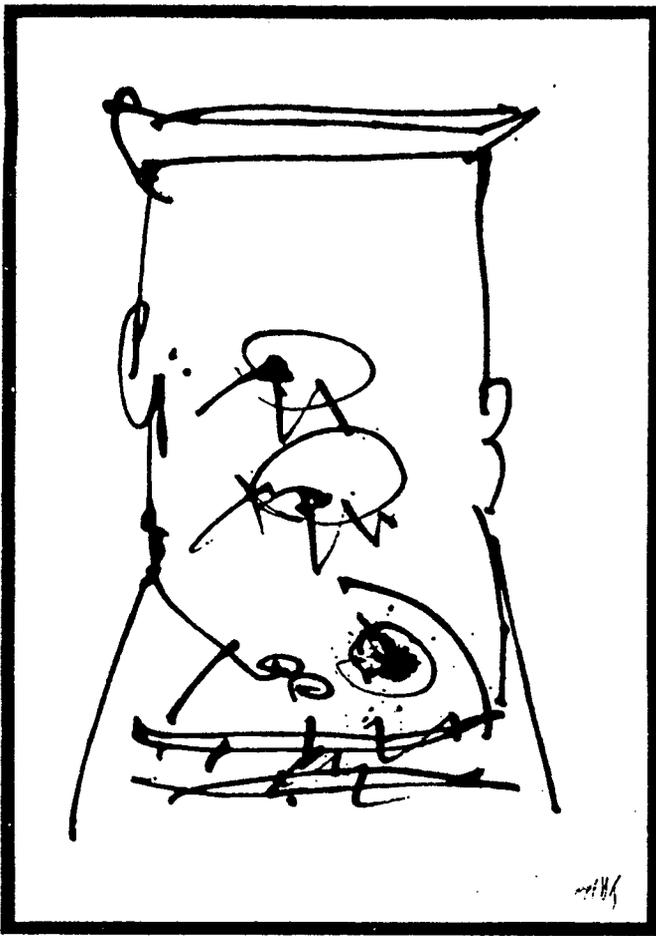
cen a la crítica de la economía política encarada con espíritu científico. Permite presentar el proceso de acumulación de capital como una ilusión que, si tan solo fuera disipada, sería reducida a su forma objetiva y por lo tanto, pasible de control racional. De esta manera, la teoría es ciega a la resistencia del sistema de economía de mercado diferenciada, cuyas funciones regulatorias no pueden ser sustituidas por el planeamiento administrativo sin poner en peligro el nivel de diferenciación alcanzado por las sociedades modernas.

(c) El análisis también permaneció anclado en una concepción concretizante del conflicto y de los agentes sociales, en la medida en que opera con clases sociales y macro-sujetos históricos supuestamente responsables de los procesos de producción y reproducción de la sociedad. Escapan a esta red conceptual las sociedades complejas en las que no hay una vinculación lineal entre, por un lado, las estructuras sociales, sub-culturales y regionales superficiales y, por el otro, las estructuras abstractas y profundas de un sistema económico diferenciado (que se entrelaza de manera complementaria con el poder de intervención del estado). Este mismo error ha producido una teoría del estado que no se puede rescatar por más hipótesis complementarias que se le agreguen.

(d) De mayores consecuencias prácticas que las deficiencias mencionadas hasta ahora ha sido el análisis restringido y funcionalista de la democracia constitucional, que Marx vio corporizado en la Tercera República y que rechazó desdeñosamente como "democracia vulgar". Dado que concebía a la república democrática como la última forma de estado de la



¹² Cf. Martin Jay: *Marxism and Totality*, Berkeley, 1984.



sociedad burguesa, en cuyo terreno se libraría la batalla decisiva de la lucha de clases, Marx tenía una actitud puramente instrumental hacia las instituciones de esa república. De la *Crítica al Programa de Gotha* surge indiscutiblemente que Marx entendía que la sociedad comunista era la única forma posible de realización de la democracia. Allí afirma, como ya lo había hecho en su crítica a la doctrina hegeliana del estado, que la libertad consiste únicamente en “transformar el estado de un órgano superimpuesto a la sociedad en un órgano totalmente subordinado a ella”. Pero no dice nada más acerca de la institucionalización de la libertad; su imaginación institucional no va más allá de la dictadura del proletariado prevista para el “período de transición”. La ilusión saintsimoniana en cuanto a “la administración de las cosas” reduce hasta tal punto la expectativa de la necesidad de una solución democráticamente regulada de los conflictos, que la auto-organización espontánea del pueblo, a la manera propuesta por Rousseau, parece suficiente.

(e) Finalmente, el análisis quedó preso de la estrategia teórica hegeliana que pretende combinar la pretensión de la infalibilidad del conocimiento, propia de la tradición filosófica, con las nuevas formas del pensamiento histórico. La historización del conocimiento de las esencias, sin embargo, apenas reemplaza la teleología del ser por la de la historia. Los presupuestos secretamente normativos de las teorías de la historia se “naturalizan” en las concepciones evolucionistas del progreso. Esto tiene consecuencias desafortunadas no sólo para los fundamentos normativos no explicitados por la propia teo-

ría. Por una parte, tal teoría (independientemente de sus contenidos específicos) esconde un margen de contingencia en cuyo interior debe moverse, inevitablemente, cualquier práctica teóricamente orientada. Al bloquear la conciencia del riesgo en quienes tienen que sufrir las consecuencias de la acción, la teoría alienta un vanguardismo cuestionable. Por otra parte, un conocimiento totalizante de este tipo se permite hacer evaluaciones clínicas sobre el grado de alienación o de éxito de enteras formas de vida. Esto explica la tendencia a concebir al socialismo como una forma históricamente privilegiada de práctica ética concreta, aun cuando *lo más* que una teoría puede hacer es describir las condiciones necesarias de las formas emancipadas de vida, vuya configuración concreta tendría que ser decidida en primer lugar por los propios involucrados.

(f) Si se tienen presentes estos errores y deficiencias, que en diversos grados se encuentran en la tradición teórica de Marx y Engels hasta Kautsky, puede entenderse mejor cómo el marxismo, codificado por Stalin, pudo degenerar en la ideología que legitimó una práctica absolutamente inhumana: “ese gran experimento que tuvo por cobayos a los seres humanos” (Biermann). Por cierto que no se puede justificar el tránsito al *marxismo soviético*, que Lenin introdujo en la teoría y en la práctica, simplemente por referencia a la doctrina marxista ortodoxa¹³. De todas maneras, las debilidades que hemos discutido en los puntos (a) a (e) pueden contarse entre las condiciones (ciertamente ni necesarias ni suficientes) del desvío, y aun de una total inversión, de las intenciones originales.

El precio de la socialdemocracia

A la inversa, el *reformismo socialdemócrata*, que recibió impulsos importantes de austro-marxistas como Karl Renner y Otto Bauer, desde muy temprano logró desprenderse de la concepción holística de la sociedad y de la perplejidad frente a la dinámica autónoma del sistema de mercado; de las visiones dogmáticas de la estructura y la lucha de clases; de una falsa evaluación del contenido normativo de la democracia constitucional; de los presupuestos evolucionistas latentes. Por cierto que hasta hace muy poco tiempo, los supuestos que subyacían a las políticas de todos los días llevaban el sello del paradigma productivista. Después de la Segunda Guerra Mundial, los partidos reformistas, habiéndose desvinculado de las preocupaciones teóricas y tornado pragmáticos, alcanzaron lo que fue sin duda su mayor éxito: el establecimiento de un compromiso entre la sociedad y el estado (el compromiso del estado de bienestar) que tuvo efectos profundos en todas las estructuras sociales. La profundidad de esta intervención siempre ha sido subestimada por la izquierda radical.

La social-democracia fue, sin duda, sorprendida por la sistemática resistencia del poder estatal, al que había aspirado a utilizar como un instrumento neutral para universalizar los derechos civiles en el estado de bienestar. No fue el estado de bienestar el que se reveló como una ilusión, sino la expectativa de que podía usarse el poder administrativo para alcanzar formas

¹³ Herbert Marcuse: *Soviet Marxism*, Harmondsworth, 1971.

emancipadas de vida. Mas aún, los partidos involucrados en la creación de satisfacciones sociales a través de la intervención estatal se encontraron, ellos mismos, crecientemente absorbidos por el aparato estatal en constante expansión. Con la absorción de los partidos políticos por parte del estado, la formación democrática de la voluntad política se transfiere a un sistema político que básicamente se programa a sí mismo, un hecho que los ciudadanos de Alemania Oriental, liberados de la política secreta y de la dominación del partido único, percibieron con sorpresa en la primera elección, cuando su campaña electoral fue copada por los *managers* de las campañas occidentales. La democracia de masas, en su forma occidental, lleva las marcas de un proceso de legitimación dirigido.

La social-democracia paga así un doble precio por sus éxitos. Renuncia a la democracia radical y aprende a vivir con las consecuencias normativas indeseables del crecimiento económico capitalista y también con los riesgos del mercado de trabajo, que se pueden amortiguar con políticas sociales pero nunca eliminar del todo. Fue ese precio el que mantuvo viva a una *izquierda no comunista* en Europa Occidental, a la izquierda de la social-democracia. Esta izquierda tiene muchas variantes y mantiene viva la idea de que el socialismo alguna vez significó algo más que políticas sociales estatales. Sin embargo, el hecho de que el socialismo de autonomía administrativa subsista en su programa, demuestra que para esa izquierda es difícil distanciarse de la concepción holística de la sociedad y renunciar a la idea de un cambio que lleve del control del proceso de producción por parte del mercado a su control democrático. En ese sentido, el vínculo clásico entre teoría y práctica permaneció intacto; pero además, la teoría se tornó ortodoxa y la práctica, sectaria.

Como ocurrió con la práctica política, también la tradición teórica fue alcanzada hace mucho tiempo por la diferenciación institucional. El marxismo se ha convertido en un método de investigación más de los tantos que integran el mundo académico. Esta academización indujo indispensables revisiones y la cruza con otras perspectivas teóricas. Ya durante el período de Weimar, la fecunda combinación de Marx y Max Weber marcó al discurso sociológico. Desde entonces, la autocrítica del marxismo occidental se desarrolló básicamente en el interior de las universidades, produciendo un pluralismo mediado por la discusión académica. Posturas de investigación interesantes y conflictivas como las de P. Bourdieu, C. Castoriadis o A. Touraine, J. Elster o A. Giddens, C. Offe o U. Preuss, revelan cuán dinámico es todavía el estímulo intelectual de la tradición inaugurada por Marx. Su perspectiva es estereoscópica: no se concentra en los aspectos meramente superficiales del proceso de modernización ni se vuelve solamente al reverso del espejo de la razón instrumental, sino que es sensible a las ambigüedades en los procesos de racionalización que surcaron la sociedad. Los surcos destruyen la cubierta superficial natural y a la vez ablandan el suelo. Muchos han aprendido de Marx, cada uno a su manera, cómo la dialéctica del Iluminismo de Hegel puede traducirse en un programa de investigación. En ese sentido, las objeciones críticas mencionadas en los puntos (a) a (e) constituyen una plataforma a partir de la cual hoy se puede retomar los impulsos provenientes de la tradición marxista.

El socialismo hoy: ¿un punto de vista exclusivamente moral?

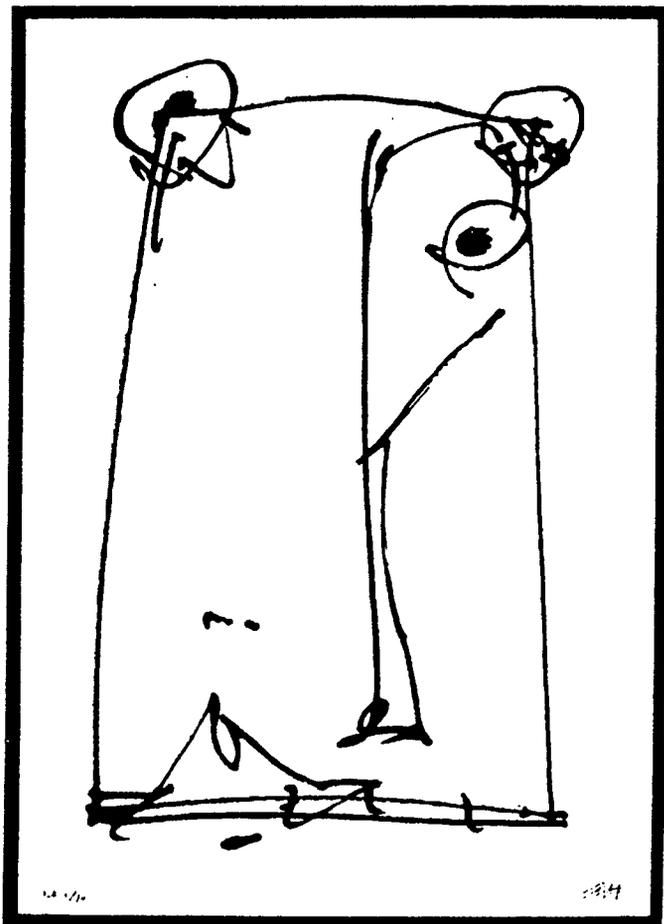
Si estos trazos resumen la situación en que la izquierda no comunista se encontraba cuando Gorbachov anunció el principio del fin del socialismo real ¿cómo ha cambiado la escena después de los dramáticos hechos del otoño pasado? Las izquierdas ¿deben refugiarse en un punto de vista moral, dejando al socialismo tan sólo como una idea? Ernst Nolte está dispuesto a reconocer a la izquierda ese "socialismo ideal" que es "un concepto límite, correctivo y orientador" y aun "indispensable", pero en seguida agrega: "Quien quiera llevar a la práctica este concepto límite, corre el riesgo de reincidir o de caer en ese 'socialismo real' que hemos aprendido a temer, aunque se ponga en acción con nobles palabras contra el stalinismo".¹⁴ Si se siguiera este consejo de amigo, el socialismo quedaría desactivado y reducido a una idea reguladora, de relevancia tan solo privada, que coloca a la moral más allá de la política. Sería más coherente dejar de manipular el concepto de socialismo y renunciar a él de manera definitiva. ¿Tendremos que coincidir con Biermann cuando dice que "el socialismo no es más que una meta"?

Ciertamente, si se lo entiende en el sentido romántico-especulativo de los "Manuscritos de París", donde la supresión de la propiedad privada de los medios de producción significa "la solución al enigma de la historia" o, dicho de otra manera, si se lo entiende como el establecimiento de relaciones solidarias entre los hombres para que éstos no sean alienados del producto de su trabajo, de sus semejantes y de ellos mismos. Para el socialismo romántico, la supresión de la propiedad privada significa la total emancipación de todas las cualidades humanas, la verdadera resurrección de la naturaleza y la realización del naturalismo de la humanidad, la eliminación del conflicto entre reificación y actividad propia, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Pero no teníamos que esperar a las más recientes críticas a las falsas totalizaciones de la filosofía de la reconciliación, o a Solzhenitsyn, para saber que no es así. Hace mucho tiempo que se conocen los vínculos que mantiene el socialismo romántico con su contexto de origen en la etapa del primer industrialismo. La idea de una libre asociación de productores directos ha estado siempre impregnada de imágenes nostálgicas que remiten a las comunidades propias del mundo de campesinos y artesanos (la familia, el vecindario, el gremio), un mundo que la violenta emergencia de la sociedad competitiva comenzaba a destruir y cuya disolución se percibía como una pérdida. Desde muy temprano, la idea de preservar esas comunidades erosionadas ha sido asociada al "socialismo"; en medio de las condiciones de trabajo y de las nuevas formas de interacción social del primer industrialismo, las fuerzas de integración social del mundo que desaparecía debían ser rescatadas y transformadas. Ese socialismo, de cuyo contenido normativo Marx prefirió no hablar, lleva el doble rostro de Jano: mira hacia atrás, hacia un pasado idealizado, a la vez que mira hacia adelante, hacia un futuro dominado por el trabajo industrial.

¹⁴ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19-2-1990.

El presupuesto de racionalidad

En esta *lectura concretizante* el socialismo no es más una meta y, hablando en forma realista, jamás lo fue. Frente a sociedades complejas, es preciso someter a las implicaciones normativas derivadas de esta formulación teórica decimonómica a un proceso de abstracción radical. Cuando se adhiere a la crítica a las formas naturalizadas e ilegítimas de poder, el punto central son las condiciones de comunicación a partir de las cuales se puede establecer una confianza justificada en las instituciones de auto-organización de una sociedad de ciudadanos libres e iguales. Por cierto que la solidaridad sólo puede ser experimentada realmente en el contexto de formas específicas de vida social heredadas o críticamente apropiadas y, por tanto, espontáneamente elegidas. Sin embargo, en el ámbito de una sociedad políticamente integrada y en el horizon-



te aún más vasto de una red internacional de comunicaciones, la convivencia solidaria sólo puede alcanzarse bajo las formas de una idea *abstracta*, o sea, bajo la forma de una legítima expectativa compartida intersubjetivamente. Se justificaría que todos esperaran de los procedimientos institucionalizados de formación inclusiva de opinión pública y voluntad política democrática que ratificaran el presupuesto de que estos procesos de comunicación pública se manejan con racionalidad y eficiencia. El presupuesto de *racionalidad* se apoya en el sentido normativo de los procedimientos democráticos que deben asegurar que todas las cuestiones socialmente relevantes puedan ser tematizadas y tratadas con fundamentos e imagina-

ción, hasta alcanzar soluciones que, respetando la integridad de todos los individuos y todas las formas de vida, sean del interés de todos. El supuesto de *eficiencia* remite a la principal cuestión materialista de cómo puede organizarse un sistema social diferenciado que carece de cúspide y de centro, cuando ya no es posible imaginar a quiénes integran el "auto" de esa auto-organización bajo la forma de macro-sujetos, como las clases sociales de la teoría de las clases o el pueblo de la soberanía popular.

El punto central de una comprensión abstracta de las relaciones solidarias reside en separar de la práctica ética concreta de los lazos de interacción naturales, las simetrías de reconocimiento recíproco presupuestas por la acción comunicativa y que hacen posible, en primer lugar, la autonomía y la individuación de los sujetos socializados, y en generalizarlas como formas reflexivas de acuerdo y compromiso, salvaguardándolas a su vez por medio de la institucionalización legal. El "auto" de esa sociedad auto-organizada desaparece entonces en aquellas formas de comunicación sin sujeto que regulan el flujo de la formación discursiva de opinión pública y voluntad política, de modo tal que pueda continuar presuponiéndose la racionalidad de sus resultados falibles. Al disolverse en intersubjetividad, la soberanía popular se vuelve anónima y puede refugiarse así en el procedimiento democrático y los presupuestos comunicativos legítimos requeridos para su instrumentación¹⁵. Ella encuentra su lugar sin lugar en la interacción entre los procesos de formación de voluntad política establecidos constitucionalmente y las esferas públicas culturalmente mobilizadas. Si las sociedades complejas podrán ser algún día recubiertas por la membrana de una tal soberanía popular, o si, en cambio, la red de mundos de vida intersubjetivamente compartidos y estructurados de manera comunicativa está tan definitivamente destruida que el sistema autónomo de la economía y, con él, una administración pública que se programa a sí misma, ya nunca podrán incorporarse al horizonte de los mundos de vida, ni siquiera a través de las formas más indirectas de regulación, es una pregunta que no puede contestarse adecuadamente en el nivel de la teoría y debe, por lo tanto, reformularse como una cuestión de orden práctico-político. Esta era también una pregunta fundamental para un materialismo histórico que no concebía su tesis sobre la relación entre base y superestructura como una afirmación ontológica sobre el ser social, sino como la marca de un sello que debía romperse para que las formas de interacción humana cesaran de estar fetichizadas por una sociedad alienada y devenida en violenta.

III

En lo que respecta a la comprensión de esta intención, los cambios revolucionarios que están ocurriendo ante nuestros ojos nos ofrecen una lección inequívoca: las sociedades complejas no pueden reproducirse si no dejan intacta la lógica de una economía que se regula a sí misma a través del mercado.

¹⁵ Jürgen Habermas: "Volksouveranität als Verfahren" en *Forum für Philosophie. Die Ideen von 1789*. Frankfurt-am-Main, 1978, pp. 7-16.

Las sociedades modernas distinguen un sistema económico regulado por medio del dinero de la misma manera que un sistema administrativo; los dos se colocan en el mismo plano, y aunque sus funciones sean complementarias, ninguno de ellos puede subordinarse al otro¹⁶. En la Unión Soviética, a no ser que ocurra algo totalmente inesperado, nunca podremos saber si las relaciones de producción del socialismo de estado podrían haberse adaptado a esa condición siguiendo la tercera vía de democratización. Pero aun una adaptación a las condiciones del mercado capitalista internacional no significa, por supuesto, un retorno a las relaciones de producción que los movimientos socialistas aspiraban a superar. Eso sería menospreciar las transformaciones experimentadas por las sociedades capitalistas, en particular desde el fin de la Segunda Guerra Mundial.

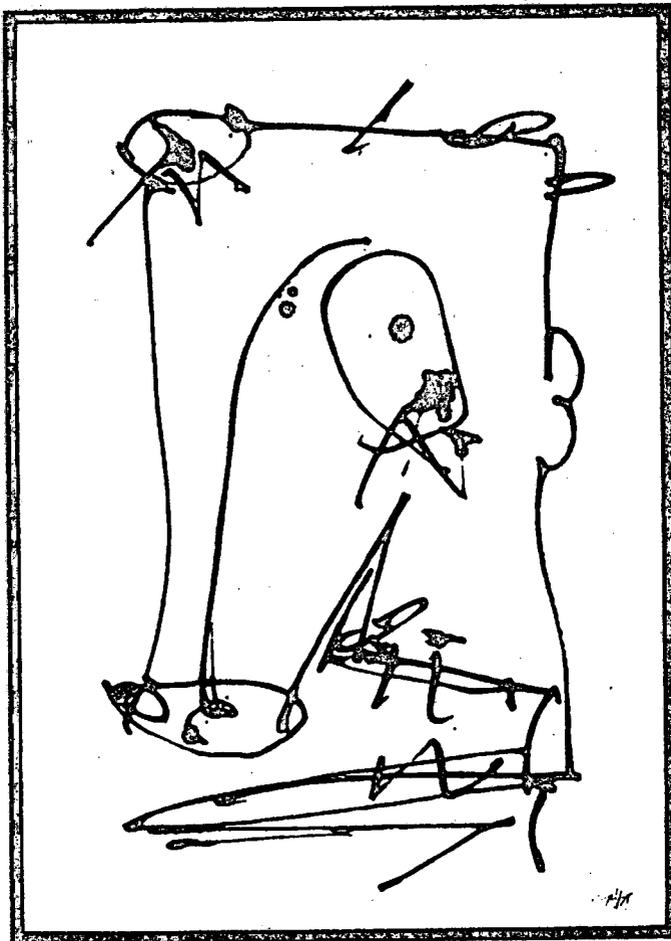
La desmovilización y reconstrucción de la sociedad industrial

Un compromiso entre la sociedad y el estado (estado de bienestar), establecido en las propias estructuras de la sociedad, hoy constituye el punto de partida para cualquier política. Claus Offe, refiriéndose al consenso existente respecto a las metas sociales y políticas, comenta con palabras irónicas: "Cuanto más triste y sin salida parece la imagen del socialismo real, tanto más todos nos convertimos en 'comunistas', en la medida en que no podemos en modo alguno desprendernos de nuestra preocupación por los asuntos públicos y de nuestro

horror frente a la posibilidad de equívocos catastróficos en el desarrollo de la sociedad global"¹⁷. No se debe pensar que la caída del muro de Berlín ha solucionado uno solo de los problemas específicos de nuestro sistema. La indiferencia de la economía de mercado hacia sus costos externos, que descarga sobre el medio ambiente social y natural, está sembrando el camino de un crecimiento económico propenso a las crisis con sus conocidas disparidades y marginalizaciones en el plano interno, con retraso económico y aun regresión y, consecuentemente, con condiciones de vida bárbaras, expropiación cultural y hambrunas catastróficas en el Tercer Mundo, para no mencionar el riesgo a escala mundial causado por las disrupciones en el equilibrio natural. El control social y ecológico de la economía de mercado es la fórmula común a todos, fórmula que tiende a generalizar la meta social-demócrata del control del capitalismo. La interpretación dinámica de una reconstrucción ecológica y social de la sociedad industrial tiene apoyo aun fuera de la esfera de los "verdes" y social-demócratas. Esta es la cuestión central alrededor de la cual gira hoy el debate. Surgen preguntas acerca de la factibilidad, el horizonte temporal y los medios para la realización de metas comunes, o al menos así definidas retóricamente. También existe consenso acerca de los modos de acción política que apuntan a ejercer una influencia indirecta y desde afuera sobre los mecanismos auto-regulatorios del mercado, cuya autonomía no puede ser perturbada por la intervención directa. En consecuencia, la discusión sobre las formas de propiedad ha perdido su sentido doctrinario.

Pero el desplazamiento de la lucha del plano de los objetivos político-sociales al plano de su operacionalización y de la elección y puesta en marcha de políticas adecuadas, no le quita el carácter de una polémica de principios. Como antes, hay un grave conflicto entre quienes usan los imperativos del sistema económico para sancionar todas las reivindicaciones que pretenden ir más allá del *statu quo*, y aquellos que quieren mantener la palabra "socialismo" hasta que se haya eliminado la deformación congénita del capitalismo, esto es, la atribución de los costos sociales del equilibrio del sistema a la suerte privada de los desempleados¹⁸; hasta que las mujeres hayan alcanzado la igualdad, y hasta que haya sido controlada la dinámica de destrucción que afecta al mundo de vida y a la naturaleza. Desde el punto de vista de ese reformismo radical, el sistema económico parece menos un santuario que una pista de pruebas. Aun el estado de bienestar, con su capacidad para tener en cuenta el carácter peculiar de esa mercancía llamada fuerza de trabajo, surgió de la tentativa de descubrir cuánta tensión podía resistir el sistema económico si se atendían las necesidades sociales a las cuales es indiferente la lógica de las inversiones económicas empresarias.

Sin duda que en estos tiempos el proyecto de establecer un estado de bienestar se ha vuelto reflexivo: la tendencia creciente a la burocratización que surgió como efecto secundario de ese proyecto ha mostrado la falta de inocencia del poder ad-



¹⁶ Esta no es una "concesión política realista" como muchos de mis críticos de izquierda creen, sino mas bien una consecuencia de una postura teórica sobre la sociedad que supera las concepciones holísticas.

¹⁷ *Die Zeit*, 8-12-1989.

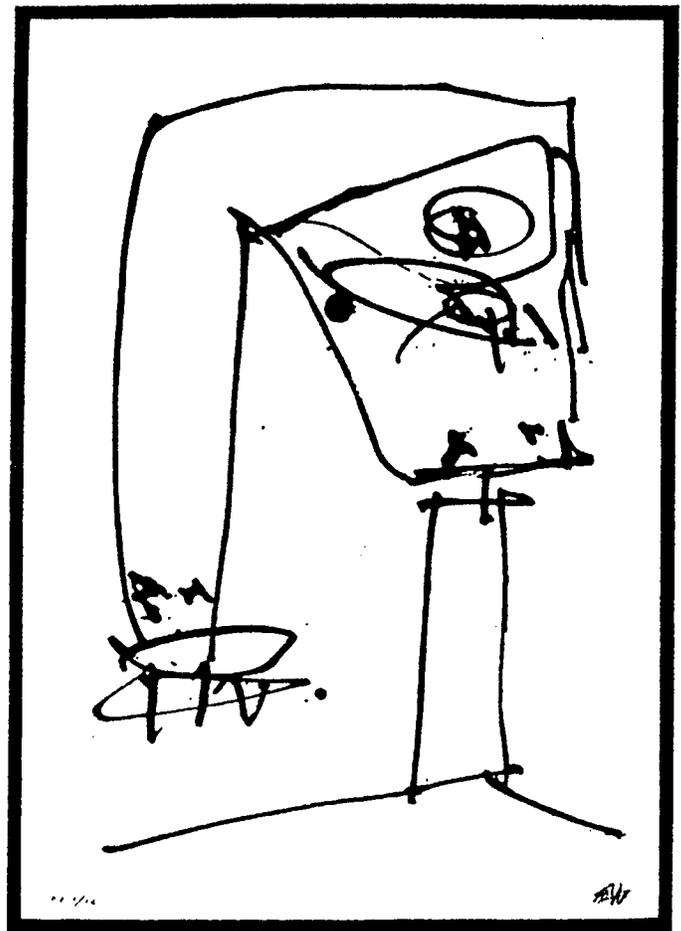
¹⁸ Cf. G. Vobruba (comp.): *Strukturwandel der Sozialpolitik*, Frankfurt-am-Main, 1990.

ministrativo, ese medio supuestamente neutro a través del cual la sociedad pretendía actuar sobre sí misma¹⁹. Ahora también el estado intervencionista necesita ser "controlado socialmente". La misma combinación de poder e inteligente auto-dominio que caracteriza las estrategias políticas de cuidadosa limitación y regulación indirecta del crecimiento capitalista debe ser introducida detrás de las líneas del planteamiento administrativo. La solución a este problema sólo puede encontrarse cambiando la relación entre, por una parte, los espacios públicos autónomos, y por otra, los sectores de actividad orientados por el dinero y el poder administrativo. El potencial de reflexión necesario para ello se encuentra en aquella soberanía construida de modo comunicativo, que se hace oír en los temas, fundamentos y propuestas de solución que fluyen libremente de la comunicación pública. Sin embargo, debe también adoptar la forma concreta de decisiones tomadas por instituciones democráticamente organizadas, pues la responsabilidad de las decisiones que tienen consecuencias prácticas debe ser asignada claramente a instituciones específicas. El poder generado a través de la acción comunicativa puede actuar, sin pretensiones de conquista, sobre los fundamentos de los procesos de evaluación y toma de decisiones de la administración pública, de manera de hacer valer sus exigencias normativas en el único lenguaje que la ciudadanía sitiada entiende: elaborando el conjunto de argumentos que, aunque sean trabados instrumentalmente por el poder administrativo, no puedan ser ignorados por éste mientras responda al estado de derecho.

Dinero, poder y solidaridad

Las sociedades modernas satisfacen su necesidad en materia de capacidades regulatorias a partir de tres fuentes: dinero, poder y solidaridad. Un reformismo radical ya no se reconoce por sus exigencias de soluciones concretas sino más bien por su intención de centrarse en los procedimientos sociales y su exigencia de una nueva división de poderes: a través de un amplio espectro de instituciones democráticas y espacios públicos, la fuerza socialmente integradora de la solidaridad debe ser capaz de afirmarse sobre los otros dos poderes, el dinero y el poder administrativo. Esta expectativa es "socialista" puesto que las estructuras válidas de reconocimiento recíproco, que conocemos de las relaciones de la vida cotidiana, pueden transferirse a la esfera de las relaciones sociales mediadas jurídica y administrativamente, por medio de los presupuestos comunicativos de procesos no excluyentes de formación democrática de opinión pública y voluntad política. Las esferas del mundo de vida que se especializan en la comunicación de valores heredados y saberes culturales, en integrar grupos y socializar a lo jóvenes, siempre han dependido de la solidaridad. Los procesos radical-democráticos de formación de la opinión pública y la voluntad política deben extraer su fuerza de las mismas fuentes de la acción comunicativa si quieren ejercer su influencia sobre la delimitación de, por un lado, las esferas de vida estructuradas comunicativamente y, por el otro, el estado y la economía, así como sobre el intercambio regulado entre ambas partes.

¹⁹ Jürgen Habermas: "Die Kritik des Wohlfahrtsstaates" en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt-am-Main, 1985, pp. 141-166.



Por supuesto: que las ideas para una democracia radical tengan o no futuro²⁰ dependerá de cómo percibimos y definimos los problemas, y de qué tipo de visión de los mismos prevalece políticamente. Si los únicos problemas que aparecen como urgentes en las arenas públicas de las sociedades desarrolladas son las perturbaciones que amenazan la estabilidad y los sistemas económicos y administrativos, si ese tipo de problemas llega a dominar las descripciones teóricas del sistema, los reclamos del mundo de vida, formulados en un lenguaje normativo, solo aparecerán como variables dependientes. Esta lucha por la *amoralización de los conflictos públicos* está en pleno curso. Hoy esto ya no tiene lugar bajo el signo de una concepción tecnocrática de la sociedad y la política: en tanto la complejidad social aparece como una caja negra, sólo un comportamiento oportunista hacia el sistema parece ofrecer una chance de orientación. Sin embargo, los grandes problemas que actualmente deben afrontar las sociedades desarrolladas difícilmente puedan ser resueltos sin una percepción sensible a las demandas normativas, sin una reintroducción de las consideraciones *morales* en el tratamiento de los asuntos públicos.

El conflicto clásico de la distribución de la riqueza en las sociedades basadas sobre el trabajo se desarrolló en un contexto en el cual las partes involucradas (los intereses del capital y del trabajo) disponían ambas de potencial intimidatorio. Aun la parte estructuralmente en desventaja podía recurrir, en últi-

²⁰ U. Rodel, G. Frankenbcrg, H. Dubiel: *Die Demokratische Frage*, Frankfurt-am-Main, 1989.

ma instancia, a la huelga, o sea, al retiro organizado de la fuerza de trabajo y a la consecuente interrupción del proceso de producción. Hoy es diferente. Los conflictos sobre la distribución de la riqueza han sido institucionalizados en las sociedades de bienestar de manera tal que una amplia mayoría de quienes ocupan puestos de trabajo se encuentra frente a una minoría de grupos marginales heterogéneos que no tienen ningún poder para protestar de manera semejante. Estos marginales y menesterosos, cuando no se resignan o se abandonan a la enfermedad, el crimen o la revuelta ciega, sólo pueden hacer valer sus derechos a través de un voto de protesta. Sin el apoyo electoral de la mayoría de los ciudadanos preguntándose y dejándose preguntar si realmente quieren vivir en una sociedad segmentada, donde tienen que cerrar constantemente los ojos frente a los desamparados y a los mendigos, a los barrios convertidos en ghettos y a las regiones abandonadas, estos problemas no contarán con la fuerza propulsora para convertirse en materia de un amplio y efectivo debate público. Una dinámica de auto-corrección no podrá generarse sin introducir la moral en el debate, sin una universalización de intereses operada sobre puntos de vista normativos.

Respondiendo a prioridades culturales cambiantes

Este modelo asimétrico no solamente se repite en los conflictos que surgen alrededor de los problemas de los inmigrantes y las minorías en una sociedad multicultural. La misma falta de simetría también determina la relación de las sociedades industriales desarrolladas con los países en desarrollo y con el medio ambiente natural. Los continentes subdesarrollados podrían, en el peor de los casos, amenazar a las naciones desarrolladas con gigantescas corrientes migratorias, con el juego de azar de la presión atómica o con la destrucción del equilibrio ecológico mundial; las represalias de la naturaleza, por su parte, sólo pueden ser oídas como el leve tic-tac de una bomba de tiempo. Este modelo de impotencia favorece la permanencia en estado latente de los problemas que no son inmediatamente explosivos y la dilatación de la búsqueda de soluciones hasta que ya es demasiado tarde. Esos problemas sólo pueden ser abordados de frente si se los plantea desde el punto de vista moral, a través de una universalización de los intereses producida de manera más o menos discursiva en los espacios públicos de las culturas políticas liberales que no hayan sido vaciados de todo poder. Tan pronto como reconozcamos que estamos todos en peligro, estaremos dispuestos, por ejemplo, a pagar el precio de cerrar la obsoleta central nuclear de Greifswald. Es importante percibir cómo los intereses propios se entrelazan con los de los demás. El punto de vista ético o moral nos ayuda a percibir los vínculos más abarcadores, pero al mismo tiempo más modestos y frágiles, que enlazan el destino de un individuo con el de cualquier otro, y que convierten aun a la persona más distante en próxima.

Los grandes problemas de hoy recuerdan de alguna manera el problema de la distribución de riqueza: como éste, exigen el mismo tipo de política, que sea a la vez restrictiva y protectora. Como observó Hans M. Enzensberger, las revoluciones actuales parecen dramatizar este tipo de política. En primer lugar, antes de que el piso firme de la legitimación se quebrara

bajo los pies del socialismo de estado, se operó en la masa de la población un cambio latente de actitud; después del desbande, el sistema persiste como una ruina que debe ser desmantelada o reconstruida. Como resultado del éxito de la revolución, surge una política introvertida de desarme y realineamiento, desmovilización y reconstrucción industrial.

Una transformación similar ha ocurrido durante los años 80 en Alemania Occidental, donde surgió inicialmente esta metáfora del desarme y el realineamiento. La instalación de misiles de mediano alcance fue percibida como una imposición y se convirtió en la gota que colmó el vaso convenciendo a la mayoría de la población del peligro sin sentido de una espiral armamentista autodestructiva. Con la cumbre de Reykjavik comienza un cambio hacia una política de desarme (aunque no quiero sugerir una conexión lineal entre ambas). Sin duda, el cambio deslegitimador de las prioridades culturales no ocurrió sólo de manera subcutánea, como en los nichos privados del socialismo de estado, sino que tuvo lugar también en el espacio público y, de una manera muy abierta, en las mayores demostraciones de masas que jamás se hayan vistos en Alemania Occidental. Este ejemplo ilustra muy bien el proceso circular por el cual un cambio latente de valores causado por acontecimientos del momento puede conectarse con procesos de comunicación pública, con cambios en los parámetros de la formación de la voluntad democráticamente concebida y con impulsos hacia nuevas políticas de desarme y realineamiento que vuelven a actuar, a su vez, sobre las prioridades.

Los desafíos del siglo XXI serán de un orden de magnitud tal que exigirán por parte de las sociedades occidentales respuestas que no pueden ser alcanzadas o puestas en práctica sin un proceso radical-democrático de universalización de intereses a través de instituciones para la formación de la opinión pública y la voluntad política. La izquierda socialista aún tiene un lugar que ocupar y un rol que jugar en este proceso. Puede generar el fermento para producir el proceso continuo de comunicación política e impedir que el marco institucional de la democracia constitucional se diseque. La izquierda no comunista no tiene motivo alguno para deprimirse. Es posible que algunos intelectuales de Alemania Oriental tengan que adaptarse a una situación que la izquierda de Europa Occidental ha conocido por décadas: tener que transformar las ideas socialistas en una autocrítica radicalmente reformista de la sociedad capitalista que, bajo la forma de una democracia constitucional con sufragio universal y un estado de bienestar, ha desarrollado sus fuerzas a la vez que sus flaquezas. Después de la bancarrota del socialismo de estado, éste es el ojo de la aguja por donde debe pasar todo. *Este* socialismo sólo desaparecerá cuando lo haga el objeto de su crítica; quizás el día en que la sociedad en cuestión haya cambiado tanto su identidad que permita percibir y tomar en serio todo aquello que no se puede expresar en términos de precio. La esperanza de que la humanidad pueda emanciparse de una tutela auto-impuesta y de condiciones de vida degradantes no ha perdido su fuerza, pero ha sido depurada por la conciencia de la falibilidad y por la lección de que ya se habría alcanzado mucho si se pudiese mantener un equilibrio tolerable en relación a los pocos privilegiados y, sobretodo, si se pudiese establecer ese equilibrio en los continentes devastados.