GRIAL

156

OUTUBRO, NOVEMBRO, DECEMBRO

TOMO XL / 2002

LIBERALISMO, COMUNITARISMO, REPUBLICANISMO

MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO
Liberalismo político e feminismo

CARLOS THIEBAUT
Individuo / comunidade: un falso dilema na filosofía moral
(Unha autocrítica e unha proposta sobre o debate de liberais e comunitarios)

ANTONI DOMÈNECH
Individuo, comunidade, cidadanía

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ
Vindicación do político en Hannah Arendt

RAMÓN MÁIZ
O problema do poder na teoría política do republicanismo

LUÍS G. SOTO
Aristóteles revisitado

CHARLES TAYLOR
Nacionalismo e modernidade

JÜRGEN HABERMAS
¿Máis alá do Estado nacional? Consideracións acerca das consecuencias problemáticas da globalización económica

GRIAL

REVISTA GALEGA DE CULTURA

156

OUTUBRO, NOVEMBRO, DECEMBRO

TOMO XL / 2002

O presente número de *Grial* foi coordinado por
JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ

Editor:
VÍCTOR F. FREIXANES
Subdirector:
XAVIER CASTRO
Secretario de Redacción:
XOSÉ MANUEL SOUTULLO
Consello de Redacción:
XAN BOUZADA, CARLOS X. FERNÁNDEZ,
GUSTAVO ADOLFO GARRIDO, MODESTO LÓPEZ BOUZAS,
HENRIQUE MONTEAGUDO ROMERO,
MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, DAMIÁN VILLALAÍN
Deseño:
M. JANEIRO

EDITORIAL GALAXIA, S. A.
Redacción, subscrición e distribución:
Reconquista, 1. 36201 VIGO. Telfs.: 43 21 00 - 43 32 38. Fax: 22 32 05
E-mail: galaxia@editorialgalaxia.es
Páxina web: http://www.editorialgalaxia.es/grial/index.htm
Imprime: OBRADOIRO GRÁFICO, S. L., Avda. Rebullón, 52-D - MOS

ISSN: 0017-4181 / DEPÓSITO LEGAL: VG-99-1963

Esta revista é membro de ARCE (Asociación de Revistas Culturales de España).

LIBERALISMO, COMUNITARISMO, REPUBLICANISMO

589 JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ: A modo de presentación: notas introductorias a un debate

597 MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO: Liberalismo político e feminismo

615 CARLOS THIEBAUT: Individuo / comunidade: un falso dilema na filosofía moral (Unha autocrítica e unha proposta sobre o debate de liberais e comunitarios)

635 ANTONI DOMÈNECH: Individuo, comunidade, cidadanía

657 JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ: Vindicación do político en Hannah Arendt

677 RAMÓN MÁIZ: O problema do poder na teoría política do republicanismo

707 LUÍS G. SOTO: Aristóteles revisitado

723 CHARLES TAYLOR: Nacionalismo e modernidade

753 JÜRGEN HABERMAS: ¿Máis alá do Estado nacional? Consideracións acerca das consecuencias problemáticas da globalización económica

767 LIBROS

XOSÉ ANTONIO MAROÑO BUJÁN: O fillo do emigrante / A golpe de dor

CAMILO GÓMEZ TORRES: O legado poético de Manuel María

XOSÉ FREIRE: Caderno a destempo

ARTURO CASAS: *Spleen / splash* e outras antigas dialécticas

XOSÉ LÓPEZ: Viaxe polas telecomunicacións con acento próximo

XOSÉ LÓPEZ: Sempre na radio

M. FORTES: O sorriso de Maquiavelo

SANTIAGO LAGO PEÑAS: Federalismo e nacionalismo en Canadá

ENRIQUE JOSÉ VARELA ÁLVAREZ: En defensa do Estado do Benestar: benestar = democracia

ÍNDICE DE COLABORADORES

ÍNDICE DO TOMO XL

A modo de presentación: notas introductorias a un debate

Jorge Álvarez Yágüez

Sen ningunha dúbida unha das polémicas máis continuadas e fondas habidas no ámbito do pensamento político é a que confrontou e confronta a liberais, comunitaristas e republicanos. Tres perspectivas distintas do político que a través do seu debate se foron perfilando máis nidiamente, e tamén intercambiando elementos, practicando aproximacións e desprazamentos diversos, que tiveron como efecto a constitución de diferentes reagrupamentos ou subcorrentes. As tres perspectivas centrais intervenientes poderíanse identificar, se se nos permite o esquema reductor, mediante tres trazos distintivos. A perspectiva liberal destinguiríase polo seu concepto de liberdade negativa ou de non interferencia, que ten a súa máis concreta plasmación nas garantías dos dereitos individuais; pola idea da neutralidade do Estado; e pola concepción instrumental e externalista das relacións entre a autonomía da sociedade civil e o Estado, ó que se circunscribe o radio de extensión do político. A perspectiva republicana, certamente a de máis longa traxectoria histórica, mantén un concepto máis vigoroso de liberdade, formulado nuns casos como liberdade positiva, noutros como liberdade sen dominación, ou liberdade como non interferencia arbitraria; a centralidade do concepto de virtudes cívicas como condicións posibilitadoras dunha cidadanía activa, que toma nas súas mans o seu destino colectivo; unha concepción non meramente instrumental da política senón como constitutiva da propia sociedade e dos seus suxeitos. En fin, o comunitarismo, que alguén podería considerar unha variante moi cercana á esfera republicana, podería caracterizarse pola concepción holista na definición dos suxeitos respecto da comunidade en que estarían integrados; pola centralidade da noción de identidade, definida desde un concepto de cultura como ente

autónomo, que se traducirá na defensa da idea de dereitos colectivos; e, en xeral, por unha concepción do político mediada esencialmente polo cultural.

Pero unha vez feito este xesto de petición de DNI, a pouco que un afonde neste ou aquel autor, ou nun mesmo autor examinado ó longo da súa traxectoria intelectual, todo empeza a estar menos claro, afortunadamente, aínda que desoladoramente para calquera ánimo clasificatorio. Non é o mesmo, en efecto, dentro da corrente liberal, un Nozick ou Gauthier que un Ackerman ou John Rawls; non se pode dicir, nin moito menos, que teñan a mesma tesitura política un comunitarista como MacIntyre que un Walzer ou o nacionalista quebequés Charles Taylor; tampouco cabería sen máis matices tomar como iguais intérpretes da mesma música a republicanos como Pocock e Skinner, ou Pettit e o deliberacionismo dun Habermas. Entón, ó pretender tomar en conta as diferencias non pouco relevantes entre os compoñentes da mesma banda e a evolución ó longo da polémica entrecruzada entre todos, empezan a agromar coma flores en maio toda caste de denominacións diferenciadoras, a miúdo froito da intersección entre as distintas perspectivas: libertarianismo (Nozick), igualitarismo liberal (Rawls), liberalismo comunitario (Dworkin)...; e do lado republicano e comunitarista poderían igualmente atoparse outras tantas denominacións diferenciadoras, Pettit fala dun republicano-liberalismo, Rawls inclúe a Taylor e Arendt baixo a denominación de humanismo cívico, as posicións de Habermas cualifícanse de republicanismo kantiano... abonda. Inténtese, se se quere ter unha pequena mostra desta superposición e multiplicación de liñas, botar unha ollada ó debate en torno do último libro do comunitarista, ou republicano, Michael Sandel (Democracy's Discontent: America in Search off a Public Philosophy); *pode ser un bo exemplo de todo iso.*

A longa polémica ocupa practicamente todo o último cuarto do breve século XX. Cabería convencionalmente tomar a obra de Rawls A Theory of Justice *(1971) como o disparador. Nela facíase un axuste de contas co que fora un dos puntais teóricos de moitos dos enfoques liberais como era o utilitarismo, pero, o que é máis importante, a través dunha laboriosa andamiaxe teórica na que se articulaban elementos e planos moi diversos desde a filosofía moral kantiana á teoría de xogos, da filosofía ás teorías xurídica e económica, tratábase de conxugar dous dos conceptos máis confrontados no debate político contemporáneo, os de liberdade e igualdade. Ese, ou tamén a relectura que todo iso supoñía dos presupostos do constitucionalismo democrático, foi un dos seus caracteres máis relevantes. O debate non se fixo esperar, poucos libros no noso tempo haberá que xerasen unha conversa tan continuada. E falo agora*

de conversa porque Rawls iría reformulando, nun labor minucioso, as súas posicións acollendo unha ou outra obxección. O seu libro do ano 1993 Political Liberalism *é mostra dese interminable labor de reconstrucción. Ou a súa última publicación, o libro que recolle ese mesmo labor autocrítico, realizado en boa parte durante os oitenta,* Justice as Fairness: A Restatement, *2001. Xa en 1974 Robert Nozick, na obra emblemática da posición libertariana ou anarco-capitalista,* Anarchy, State and Utopia *afirmaría o que foi unha duradeira realidade en anos posteriores, "hoxe os filósofos da política, ou deben traballar dentro da teoría de Rawls, ou ben explicar por que non o fan". E, certamente, moitos dos mellores traballos de teoría política tomarán as formulacións rawlsianas como interlocutor central, do marxismo analítico ás distintas escolas da teoría feminista pasando por todas as múltiples correntes liberais... ou comunitaristas.*

Pode pensarse, efectivamente, a perspectiva comunitarista como perfilada en boa medida como unha reacción ás distintas formulacións do liberalismo, moi especialmente á súa idea do suxeito, o individuo, que cualificará criticamente de "atomismo ontolóxico" (Taylor), de concepción "desencarnada" (Sandel), á concepción da neutralidade estatal, ó seu universalismmo abstracto, etc. A crítica desenvolveríase sobre todo a partir dos oitenta. After Virtue, *de MacIntyre aparece en 1981, do ano seguinte é a obra de Sandel* Liberalism and Limits of Justice, *algúns dos traballos críticos de Taylor ("Atomism", "The Idea of Negative Liberty") son recollidos en 1985 en* Philosofical Papers (II), e*n fin, M. Walzer publicará seu libro* Spheres of Justice *en 1983. Ó longo de toda a década dos noventa non cesarán de aparacer traballos de todos eles que amosarán non menos que no caso de Rawls a fertilidade do debate, pois se este reelabora a súa teoría nun sentido máis sensible ó contextualismo, tan acentuado polos comunitaristas, á vez que minora o seu universalismo e as súas pretensións fundamentantes, o seu xuridicismo, os comunitaristas vense especialmente obrigados a definir mellor as súas críticas á Modernidade para non caer por detrás dela, e, en consecuencia, amosar en que medida non poden quedar fóra da súa concepción as garantías dos dereitos individuais. Nese sentido, as distintas posicións non deixarán de reconstruírse: Sandel na súa última obra, arriba mencionada, parece preferir situarse baixo o rexistro republicano, Taylor afondará na liña dunha política do recoñecemento...*

Se temos en conta, algo que non se pode perder de vista, o contexto americano da maioría de todos estes traballos, non sería desacertado tomalos como distintas lecturas dos presupostos do constitucionalismo democrático americano nuns momentos en que certa quebra se apreciaba na sociedade estadounidense. Esa referencia habería que tela presente tamén na configuración da perspectiva republicana tal e como hoxe se pre-

senta, ó menos nalgúns dos seus autores (Pocock, Michelman), xa que neste caso a súa conformación é moito máis heteroxénea.

Unha obra fundamental nesta liña aparecería poucos anos despois do primeiro libro de Rawls, referímonos a The Maquiavellian Moment *(1975), a obra do historiador J. G. A. Pocock, da denominada escola de Cambridge, á que pertence tamén Dunn e Skinner, pero desde mediados dos sesenta afincado nos Estados Unidos. O libro de Pocock non entraba nun diálogo explícito co de Rawls, pero, certamente, tal e como se lería máis tarde, entraba en contraste coa súa orientación, toda vez que aquí nos atopabamos cunha lectura distinta do que podían ser os presupostos do constitucionalismo americano; se se escarvaba no seu pasado, no seu momento auroral, no pensamento dos* Founding Fathers, *atopabamos unha linguaxe republicana, que, a través do pensamento revolucionario de James Harrington, viña a entroncar co humanismo político do Renacemento italiano, e especialmente coa obra de Maquiavelo. Outra forma, pois, ben distinta de autocomprensión do que era o transfondo político americano, a miúdo lido con exclusividade na liña da tradición lockeana.*

Por outra banda, o seu enfoque evitaba o xuridicismo e a abstracción, como corresponde ó traballo do historiador, e situaba os problemas en terreos éticos ou nidiamente políticos. Precisamente, este traballo sobre o fondo histórico, tomando como especial referente o pensamento de Maquiavelo e, en xeral, o denominado humanismo cívico renacentista, constituirá unha das vetas definidoras da perspectiva republicana.

Nesa liña poden lerse os traballos de Quentin Skinner, desde o xa clásico The Foundations of Modern Political Thought *(1978), ou o tan breve como significativo* Machiavelli *(1981), ás elaboracións dedicadas a afondar nun concepto nuclear da tradición republicana como é o de liberdade, como se fai no último libro* Liberty before Liberalism *(1998). Nesta última obra Skinner acomete unha certa revisión dalgunhas das súas ideas anteriores; fronte á interpretación liberal clásica presentará unha idea de liberdade como non dependencia ademais de non interferencia, tal e como aparece nos autores denominados "neorromanos", para distinguilos do "humanismo cívico", como Harrington, Milton, ou Sidney. Skinner apoiase nas elaboracións deste concepto, xa non de carácter histórico, feitas no libro de Ph. Pettit* Republicanism *(1997), quen entende a liberdade como non dominación. O republicanismo contestaba desta maneira, con un concepto moito máis rico e esixente do que en verdade é a liberdade, un punto nodal do pensamento liberal, ó que deixaba, polo tanto, de aparecer como o seu valedor por excelencia.*

Nesa liña de afondamento na historia das ideas políticas habería que situar os intentos de precisar o pensamento republicano por parte do profesor de Princeton Maurizio Viroli, desde o libro From Politics to Reason

of State *(1992), ós seus traballos sobre Maquiavelo, ou* For Love of Country *(1995), no que se perfila unha idea, que considera tamén capital no pensamento republicano, como é a de patriotismo, como virtude cívica fundamental, diferenciada da idea de nacionalismo; sobre iso se volve no breve compendio* Repubblicanesimo *(1999).*

Outra senda é a seguida por Jurgen Habermas (especialmente os seus traballos da década dos noventa: Faktizität und Geltung *(1992),* Die Einbezieung des Anderen *(1997),* Die postnationale Konstellation *(1998),* Zeit der Übergänge, *(2001), quen entra en diálogo crítico tanto co liberalismo, e, en particular, as posicións de Rawls, que puideran resultarlle máis próximas, con algunhas formulacións republicanas, como, por exemplo, as presentadas polo xurista americano Frank Michelman, e tamén coas comunitaristas, con Taylor e Walzer máis particularmente. Habermas acepta nun principio o intento republicano de afondar na concepción da cidadanía fronte á idea liberal dunha división entre o público e o privado, e o fomento liberal da pasividade duns individuos acoirazados por uns dereitos subxectivos; tamén asume a idea dun poder comunicativo, que ten a Hannah Arendt como o seu máis importante apoio, e non deixa de considerar, mais con clara distancia crítica, as perspectivas hegelianizantes ou aristotelizantes do lado comunitarista. O seu intento tratará de facer unha articulación do concepto liberal dos dereitos individuais coa idea de liberdade positiva e de igualdade, un intento, pois, de superar a confrontación entre a liberdade dos antigos e dos modernos, algo que en certo modo intentara Rawls pero que, ó seu modo de ver, non acabara tendo éxito pola dependencia excesiva da tradición liberal (división privado/público, restricción do marco deliberativo, etc.). O intento suporía tamén un distanciamento de certo eticismo dalgunhas formulacións republicanas e comunitaristas, en particular da comprensión deste último da integración social nas sociedades plurais a través de identidades culturais e non, como propón Habermas, a través do plano estrictamente político. Nos últimos traballos do filósofo alemán prestarase unha atención especial ás esixencias ou retos políticos dependentes dos procesos de globalización. Nese ámbito formulará a esixencia dun traslado da solidariedade que supuxo o republicanismo moderno, pronto ancorado nos presupostos do Estado nacional, cara a un plano superior de solidariedade xa transnacional, un novo plano no que tamén tería que irse perfilando un novo poder comunicativo a través dunha rede multiforme de opinión pública.*

Por último, habería que rexistrar a aportación fundamental da teoría política feminista que en certo modo atravesa diagonalmente, sen perder a súa especificidade, toda esta polémica deixando o seu selo nun e noutros. Os liberais veranse confrontados, entre outros aspectos,

ás críticas á súa despolitización do considerado esfera do privado; o republicanismo terá que cuestionar, por exemplo, certo racionalismo abstracto na concepción dos suxeitos, e prestar maior atención ós xogos de poder nas relacións interindividuais... Todo isto non debe levar a supoñer, claro é, unha converxencia estricta nas formulacións da teoría feminista, toda vez que nela se atopan posturas con presupostos teóricos diversos, desde as que traballan no campo aberto por Rawls, como é o caso S. M. Okin (Justice, Gender, and the Family, *1989), a outras máis próximas a formulacións comunitaristas, como poden ser algúns dos enfoques de I. M. Young* (Justice and The Politics of Difference, *1990), ou na liña republicana como é o caso de C. Pateman* (The Sexual Contract, *1988), e en particular na senda habermasiana, S. Benhabib* (Situating of The Self, *1992).*

Como se pode ver, son moitos os fíos cruzados neste macrodebate que ten como un dos seus efectos máis importantes a renovación de moitas das ideas e conceptos esenciais do pensamento político moderno: dereitos individuais, liberdade, suxeito, cidadanía, relacións interindividuais, individuo-comunidade, posición das minorías, multiculturalidade, sociedade civil-sociedade política, privado-público, poder, dereito, lexitimidade, diferencia, etc, etc. Unha renovación que nos momentos máis avanzados da polémica se diría que camiña cara a unha nova fusión do que pode ser considerado como a dobre herdanza da Modernidade ilustrada (Thiebaut), a das liberdades individuais e a tolerancia, pero tamén a da solidariedade e a participación, a da autonomía e a da autodeterminación, a que prosegue a inspiración lockeana, e a rousseauniana. Ou, tomando unha idea de Skinner, a polémica vén retomar nun novo nivel aquel momento en que aínda non se escindiran as dúas linguaxes do pensamento político moderno, a linguaxe ético-política das virtudes cívicas e a linguaxe xurídica dos dereitos. En xeral, o debate, que se orientaría cara a unha progresiva atención ós contextos, amosando maior sensibilidade respecto ás diferencias, suporía, ó mesmo tempo, un decidido intento de recuperar o lugar ineludible do político para a existencia dunha comunidade xustamente integrada. Unha recuperación que non deixa de responder ó desafío que o seu momento epocal lle lanza, o que se comprende se temos en conta o marco máis amplo en que se sitúa, que cabe formular como o da crise do lugar político do Estado nacional e o seu progresivo sobrepasamento. Nun contexto dese tipo non cabe senón someter a reconsideración unhas categorías que foran formándose nese horizonte e que acaso non nos poidan xa ofrecer unha fiel comprensión de nós mesmos, de aí ás revisitacións das fontes, etc. O intento de recuperación, ó tempo que se pretende redefinir, reacciona ante a mingua acelerada que a capacidade de intervención política experimenta ante os procesos de globalización económica, nos que

unha vez máis parece disociarse poder e política, o lugar do poder, que adopta un carácter extraterritorial fronte á limitación local do político (Bauman). Momento, pois, de encrucillada que quizais este debate poida contribuír a que se decante cara a unha esperanzadora reformulación, nun novo espacio, do mellor do proxecto moderno.

Os artigos que se recollen neste número amosan algúns dos elementos esenciais deste debate, que, como dixemos, segue a darse, sobre todo na forma liberalismo versus *republicanismo. A colaboración da profesora María Xosé Agra, unha das recoñecidas especialistas no pensamento de Rawls, e en teoría política feminista, preséntanos as críticas que desde este último ámbito se fixeron ó pensamento liberal desde presupostos liberais, pero que levan a unha radicalización daquel, ou, como se apunta, quizais, cara a un pensamento posliberal. Carlos Thiebaut é sen dúbida o mellor coñecedor do comunitarismo no noso país, contribuíu como ninguén ó seu coñecemento; nas súas exposicións nunca deixa de amosar un medido distanciamento crítico. Por iso ten un particular interese esta revisión que fai, nun rexistro persoal, da polémica entre comunitaristas e liberais, na que apunta elementos (concepto do "público", de "dano") que esbozan a súa necesaria superación. De Antoni Domènech pode dicirse, sen estar movidos pola xenerosidade propia da cortesía, que é quen máis a fondo calou no que é o contido substancial do pensamento republicano. A súa colaboración pode tomarse como unha boa mostra dalgúns dos elementos centrais desta corrente (liberdade, suxeito, comunidade). Ramón Máiz, é un teórico relevante do nacionalismo e coñece a fondo todo este debate, a súa contribución nucleada en torno á análise do concepto de poder no republicanismo trae á luz o que ve como unha deficiencia en moitos dos enfoques desta plural corrente, comeza polo pensamento de Rawls, as posicións do cal cualifica de "liberalismo republicano", e refírese ó republicanismo democrático (Viroli, Domènech), a Arendt, Pettit, Habermas. O artigo do profesor Luis G. Soto, bo coñecedor dos textos aristotélicos de Ética e Política, relativos, pois, ó campo da praxe, aborda a concepción política de Aristóteles, un referente histórico ineludible do pensamento republicano. O artigo que leva a miña firma pretende entrar nun punto central do pensamento desa republicana singular que foi Hannah Arendt: as relacións entre moral e política.*

O número complétase con dous textos inéditos nas linguas da península, un do comunitarista Charles Taylor no que presenta o nacionalismo como un fenómeno quintaesencialmente moderno. Moi distinta é a atmosfera do artigo de J. Habermas, xa centrado na cuestión do sobrepasamento do Estado nacional no marco da globalización. Por último inclúense dúas significativas reseñas, unha sobre o libro de Taylor Acer-

car las soledades, *a cargo de Santiago Lago, e outra acerca da biografía de Maurizio Viroli sobre Maquiavelo, a cargo de Manuel Fortes.*

Só queda esperar que este número sexa de utilidade e sirva non tanto para o coñecemento máis ou menos académico dun debate como para que como cidadáns teña en nos a súa máis fértil prolongación.

J. A. Y.

Liberalismo político e feminismo

María Xosé Agra Romero

Hai unha variedade de teorías liberais: utilitaristas, contractualistas, liberalismo dos dereitos, das capacidades, do medo. Desde unha perspectiva histórica acostúmase falar do liberalismo clásico, do primeiro liberalismo europeo, ou ben do primeiro e do segundo liberalismo. Baixo o rótulo "liberalismo" achámonos con diferentes visións dos seus precedentes teóricos, da súa propia historia, distintas versións. Malia todo habería un común denominador que aínda expresado a un nivel moi xeral, tal como unha filosofía da liberdade, fai posible entendelo como unha longa tradición que se remontaría ó século XVII, con variantes filosóficas e nacionais. En gran medida a tradición liberal asociouse ó sistema capitalista, se ben se atopan liberais que distinguen entre liberalismo político e liberalismo económico, hoxe en día dunha forma clara. Agora ben, ó fío dos acontecementos que marcan a fin do século XX, o liberalismo amósase case que como a única filosofía e proxecto político, ou cando menos tenta selo. Isto vai acompañado dunha revisión, tanto histórica como da súa especificidade, do seu legado, dando pé a discusión arredor de si, en efecto, é a única filosofía pública, e polo tanto que os seus fundamentos e o seu programa político están máis vixentes ca nunca. Suscítase un amplo exame e debate sobre se o xenuíno do liberalismo é a súa comprensión do suxeito político ou a do individuo moral independente, autónomo, isto é, se supón unha visión da vida moral ou é un programa político. A discusión atinxirá ó seu carácter e aspiracións universalistas, propiciando posicións que negan que os réximes liberais sexan os únicos lexítimos para todos os seres humanos, ou leva a outros a insistir en que o liberalismo clásico non desexou nin pretendeu una visión universalista do mundo

senón que só procuraba un programa político[1]. O debate tamén afecta ó grao de escepticismo que lle sería propio ou, doutro xeito, se só é compatible cunha única epistemoloxía. Con diferentes énfases os que se reclaman liberais e os seus críticos examinan as súas compoñentes epistemolóxicas, normativas e políticas.

A estas alturas non se lle escapa a ninguén que en todo este proceso tivo unha enorme importancia a concepción da xustiza de J. Rawls, a súa posterior versión do liberalismo político, e a polémica entre comunitaristas e liberais. Pero non é menos importante a revisión crítica levada a cabo pola filosofía política feminista. As críticas comunitaristas e feministas ó liberalismo veñen coincidir nalgúns dos aspectos, nomeadamente a súa concepción do individuo e da sociabilidade, mais nin apelan ás mesmas razóns, nin perseguen os mesmos obxectivos. O noso interese aquí céntrase na relación entre feminismo e liberalismo, facendo fincapé nas filósofas políticas feministas que adoptan unha versión do liberalismo político, que tentan superar as críticas feministas tradicionais ó liberalismo e ofrecer unha alternativa válida cara á consecución da liberdade e igualdade das mulleres, poñendo sobre o tapete a cuestión da familia, a prostitución, a pornografía, o aborto, a adopción ou a relixión. Dito doutro xeito, interésanos a renovada alianza entre feminismo e liberalismo: o liberalismo feminista, a súa concepción normativa da persoa, da autonomía moral, a súa articulación apelando á tradición de J. S. Mill, Kant, Rawls, e baixo a convicción básica de que o núcleo definidor do liberalismo pode traducirse nun programa político. Esta revalorización desde o feminismo supón o recoñecemento das mulleres como individualidades plenas e, xa que logo, a crítica da familia, a reconceptualización das esferas pública e privada, cuestión esta, como veremos, de grande alcance para o pensamento liberal, tradicional defensor da neutralidade do Estado.

Comezaremos por un breve achegamento á relación entre liberalismo e feminismo, ocupándonos das críticas feministas ó liberalismo e as propostas de compatibilidade entre ambos os dous, tentando dar conta dos sinais de identidade do liberalismo feminista. Logo deterémonos na cuestión da familia como ámbito no que o liberalismo feminista mantén unha posición propia, unha aportación fundamental fronte ós pensadores liberais e de enorme interese hoxe. Concluiremos con algunhas das reflexións que suscita o liberalismo feminista, en concreto, se cabe falar de posliberalismo.

1. Gray, J. *Post-Liberalism. Studies in Political Thought.* Routledge, Nova York e Londres, 1993, p. 284. Geuss, Raymond. "Liberalism and its Discontents", en *Political Theory*, Vol. 30, nº 3, 2002, 333.

I. LIBERALISMO E FEMINISMO: ALGÚNS ATRANCOS

Apuntabamos que hai variedade no liberalismo pero que era factible unha certa caracterización. O denominador común radicaría no compromiso coa liberdade e igualdade dos individuos, en oposición ós abusos do poder e da autoridade, fronte ó absolutismo e á arbitrariedade, a defensa dos límites do goberno e do Estado. Individualismo e tolerancia forman parte da súa carta de presentación. Dependendo da perspectiva, saliéntanse máis uns elementos, así: universalismo, individualismo, igualitarismo e meliorismo (J. Gray), ou tolerancia, liberdade, individualismo e limitación do poder (R. Geuss[2]). Vemos que nas distintas percepcións o individualismo é un dos sempre sinalados e, xustamente, sobre o individuo e o individualismo xirarán as críticas das primeiras feministas liberais e, igualmente, estarán no punto de mira das críticas das teóricas políticas feministas de finais dos setenta e dos oitenta.

No seu exame da filosofía política do liberalismo en presencia do feminismo, sinala A. Valcárcel, o liberalismo "contou relativamente axiña con núcleos feministas. Sen embargo isto parece ter sucedido sobre todo en América, onde aínda hoxe liberal segue connotando aliado con progresista, cousa que non é o caso en parte de Europa. En Europa, de feito, o liberalismo tomou corpo no asunto da representación". Agora ben, a filosofía política do primeiro liberalismo (Locke, Constant, Tocqueville) acepta a xerarquía sexual e o reparto de esferas correspondente, liberdade, individuo e cidadanía son propios dos varóns, de aí que "A sociedade política como conxunto é e non é individual, porque a cada individuo que se recoñece varón, recoñéceselle tamén a súa propia esfera familiar da que é señor, esfera que o estado debe protexer como esfera de apoio e autoridade. O estado ben formado desconfía das estirpes polo seu moito poder, pero confía nas familias, ás que entende como sociedades naturais que garanten estabilidade e orde. O liberalismo nunca considera a posibilidade de ser un individualismo extremo. "Cada individuo e a súa familia" é a súa verdadeira visión"[3]. No

2. Sobre isto pode verse a máis das xa citadas de J. Gray e R. Geuss, Jean Hampton, "Liberalism, Communitarianism, and Postliberal Theory", capítulo 5 de *Political Philosophy*. Westview Press, Boulder, Oxford, 1997. Hernández, José María. "El liberalismo ante el fin de siglo", en F. Quesada (ed.), *La filosofía política en perspectiva*. Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 143-76. Álvarez Yágüez, Jorge. *Individuo, liberdade e comunidade*. Ludus Editorial, A Coruña, 2000.

3. Valcárcel, A. "Las filosofías políticas en presencia del feminismo", en. C. Amorós (ed.): *Filosofía y feminismo*. Síntesis, Madrid, 2000, p. 118. Cómpre lembrar que, como entre outros nos di J. Gray, o liberalismo non é anterior ó século XVII e que "De feito, o epíteto 'liberal' aplicado a un movemento político non se usa por primeira vez ata o século XIX, cando en 1812 o adopta o partido español dos 'liberais'". *Liberalismo*. Alianza Editorial, Madrid, p. 9. Resulta de interese así mesmo, desde o punto de vista da historia políti-

primeiro liberalismo achamos o que vai resultar problemático desde a perspectiva feminista, isto é, o individualismo e a familia. Porase en cuestión o carácter do individualismo, quen son individuos e quen non, á súa pertinencia só para os varóns. O problema non é que sexa individualista senón que non é todo o individualista que debera ser no que atinxe ás mulleres. Non obstante, posteriormente, o feminismo discorrerá en dúas direccións: para unhas, a crítica do individuo liberal, o individualismo abstracto que conleva e tralo que se agocha o individuo varón, lévaas, tendo en conta tamén outros aspectos, ó rexeitamento do liberalismo; para outras, peca de ser pouco individualista, reclamarase máis individualismo, o recoñecemento da individualidade das mulleres e, polo tanto, a compatibilidade entre feminismo e liberalismo.

O segundo liberalismo, seguindo a Valcárcel, representado por J. S. Mill, non entende o individuo como varón e xefe de familia, defendendo o sufraxio universal e a educación para as mulleres, o feminismo de J. S. Mill e de H. Taylor "é unha loita contra o costume baseado na estructura da simetría racionalista"[4]. Ponse o acento sobre outra das características diante da que as feministas tamén se posicionarán, nomeadamente, a idea de que todos os seres humanos son axentes racionais, e o papel que xoga a razón no ámbito da política. O importante a subliñar do segundo liberalismo é que dá lugar a un feminismo positivo, un liberalismo feminista que "se converterá de feito nunha das forzas políticas actúantes que contribuirá decisivamente ó cambio social". Hai consenso en que o feminismo debe moito ó liberalismo, como di A. Jaggar "debe tanto que algúns marxistas caracterizaron o feminismo como un fenómeno esencialmente burgués", mais na súa opinión esta visión é errónea. É certo que as primeiras feministas se inspiraron nos ideais liberais de dignidade humana, autonomía, igualdade e autorrealización e estes ideais permanecen no feminismo, sen embargo para Jaggar é necesario revisar ou reconceptualizar algunhas das ideas liberais, como fai no seu coñecido libro *Feminist Politics and Human Nature*[5], onde clasifica e examina as correntes feministas e entre elas o feminis-

ca, ver a incidencia da revolución liberal en España, xa que ás mulleres mesmo se lles negaba a posibilidade de asistir ás tribunas públicas das Cortes. Véxase Gloria Nielfa: "La revolución liberal desde la perspectiva del género", *Ayer*, Vol. 1, nº 17, 1995, pp. 103-120.

4. *Ibidem*, p. 121.

5. Jaggar, A. *Feminist Politics and Human Nature*. Rowman & Allanheld, Nova Jersey, 1983, p. 40. Jaggar presenta catro concepcións da liberación das mulleres: o feminismo liberal, o marxista tradicional, o feminismo radical e o feminismo socialista. Como ben indica é, como toda clasificación, unha clasificación provisoria, máis aínda tendo en conta os cambios rápidos que se estaban a producir na situación das mulleres e o propio desenvolvemento da teoría feminista, apunta pois que a súa clasificación pode ser útil descritivamente por un breve período de tempo, pero tamén espera que o seu valor crítico ou prescritivo sexa máis duradeiro. p. 10.

mo liberal, centrado na educación e na consecución de oportunidades para as mulleres, e guiado polo ideal da androxinia. Para esta autora —que se decanta por un feminismo socialista— o feminismo liberal comporta unha concepción da natureza humana que é problemática e que xera certas inconsistencias internas así como problemas na política feminista liberal, o que, en definitiva, ó seu xuízo, fai difícil a alianza entre feminismo e liberalismo.

Os argumentos críticos de Jaggar non son illados. A crítica da tradición liberal-contractual de Carole Pateman[6] —o esquecemento do contrato sexual, correspondente á esfera privada— é unha cita obrigada á hora de analizar o discorrer das críticas feministas ó liberalismo. De novo o individuo e a separación entre as esferas pública e privada son sometidas a escrutinio de xeito que se conclúe que individuo e contrato son masculinos, que esta tradición está lastrada polo contrato sexual/social. O lema "o persoal é político" dá boa conta da liña fortemente crítica co liberalismo (mais tamén co libertarianismo e o feminismo liberal) dunha gran parte da teoría feminista dos oitenta, desenvolvida desde o feminismo socialista, radical ou cultural. Non obstante, como xa apuntabamos, a concepción da xustiza de J. Rawls vai supor un elemento decisivo na confrontación. As críticas feministas á teoría da xustiza deste autor non se fan esperar. Ó mesmo tempo que se producen críticas externas, tales como as de C. Pateman, xorde unha crítica interna, é dicir, que no seo da filosofía política feminista aparecen unha serie de autoras, entre as que salienta Susan Moller Okin, que entenden que é posible liberar a tradición liberal dos elementos teóricos e prácticos que lle impiden abordar as diferencias e desigualdades sexuais e sociais e, polo mesmo, incorporar a reformulación necesaria desde unha perspectiva de xénero. A diferencia de A. Jaggar o de C. Pateman, Okin sostén que liberalismo e feminismo son bos aliados, non hai que confundir liberalismo con libertarianismo ou hobbesianismo[7].

As críticas de Okin á teoría da xustiza e ó liberalismo político de Rawls son importantes e obrigan ó propio Rawls a ter que tomalas en consideración e revisar algunhas das súas afirmacións[8]. O que está en

6. Pateman, C. *The Sexual Contract.* Cambridge/Oxford, 1988. vers. cast., *El contrato sexual.* Anthropos, Barcelona, 1995.

7. Moller Okin, Susan. *Justice, Gender and Family.* Basic Books, Nova York, 1989. E a súa crítica a C. Pateman, "Feminism, The Individual and Contract Theory", en *Ethics* 100 (1990). E tamén a proposta contractualista de J. Hampton, "Feminist Contractarianism", Louise M. Anthony / Charlotte Witt (Eds.), *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason & Objectivity.* Boulder, Oxford, 1993, pp. 227-55.

8. Rawls elimina as referencias ós cabezas de familia na posición orixinal e sobre todo ten que encarar o tema dos principios de xustiza e a súa aplicación ou non á familia, se a familia é ou non parte da estructura básica da sociedade. Para o desenvolvemento do seu pensamento véxase J. Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación.* Erin Kelly (editor), Paidós, Barcelona, 2002.

cuestión é a neutralidade liberal, tanto no que atinxe á distinción privado/público, canto ás concepcións do ben. Okin defenderá a aplicación dos principios da xustiza á familia, como logo veremos, e a necesidade de superar a distinción entre xustiza e coidado[9], avogando por un liberalismo humanista que recolla as esixencias do feminismo. Tampouco vai ser a única, M. C. Nussbaum ou D. Cornell, entre outras, apostarán por reconfigurar a relación entre feminismo e liberalismo, tentando remover os atrancos teóricos e prácticos e reconciliar liberdade e igualdade.

Así pois, aceptando que o liberalismo contribúe de maneira significativa ó feminismo, que o feminismo liberal foi motor de cambio, sen embargo, nos anos 70-80 ábrese unha confrontanción co liberalismo e co feminismo liberal —este asimílase á defensa da igualdade formal—, o que vai supor un cuestionamento dos seus postulados básicos: teoría da natureza humana, individualismo, racionalismo, igualdade formal, así como da democracia liberal[10]. Como xa indicamos temos que ter en conta que co impulso do pensamento de Rawls, non só se diferencia máis claramente o liberalismo político do liberalismo económico, tamén se adopta unha liña normativa debedora da tradición de J. S. Mill e Kant[11]. Ó mesmo tempo a crítica feminista pon de manifesto a relevancia política da diferencia sexual, amosando as inconsistencias da teoría liberal e —xunto cunha crítica radical— propiciará una revalorización do liberalismo.

9. Disto ocupámonos en "Justicia y género: algunas cuestiones relevantes en torno a la teoría de la justicia de J. Rawls". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 31, 1994, pp. 123-45, e en "Liberalismo, antiesencialismo e xustiza", en M.ª Xosé Agra (coord..), *Corpo de muller. Discurso, poder, cultura.* Laiovento, Santiago de Compostela, 1997, pp. 158-82. En relación con estas cuestións son de interese as críticas e propostas de I. M. Young e S. Benhabib.

10. Sobre as críticas feministas á democracia liberal, véxase A. Phillips, "¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?", segundo esta autora "Con frecuencia o feminismo estivo en pugna coa democracia liberal. En realidade, os xuízos feministas sobre a materia teñen sido a miúdo máis severos que os xuízos sobre o liberalismo *per se.* Sen embargo, malia as súas moitas e consabidas limitacións, o liberalismo pode reivindicar, cando menos, o seu papel no desenvolvemento histórico da tradición feminista e gozar, na actualidade, do seu dobre legado de ser un dos elementos inspiradores orixinais desta tradición, así como un dos brancos predilectos das súas críticas", en C. Castells (comp..), *Perspectivas feministas en teoría política.* Paidós, Barcelona, 1996, p. 79. Tamén Susan Mendus, "La pérdida de la fe: feminismo y democracia", en J. Dunn (Dir.), *Democracia. El viaje inacabado (508 a. C. - 1993 d. C.).* Tusquets, Barcelona, 1995, pp. 222-35.

11. Segundo R. Geuss, a teoría da xustiza de Rawls sepárase da liña principal do pensamento liberal, ó poñer a xustiza no centro de atención e defender unha remoralización da política, entendendo a filosofía política como ética aplicada. Geuss sinala a dependencia respecto da ética kantiana: autonomía do individuo e prioridade do xusto sobre o bo, e indica que a obra de Rawls "tivo o curioso efecto de promover a Kant á posición dunha especie de santo patrón do liberalismo, cando Kant fora visto como antiliberal polos principais defensores, di, do liberalismo. *Art. cit.* p. 325.

II. LIBERALISMO FEMINISTA

A relación de feminismo e liberalismo dista de ser, vimos de ver, unha relación estática ou soamente crítica, máis ben desde o primeiro liberalismo ata as versión actuais do liberalismo político hai un feminismo que se reclama liberal, aínda que exerza unha forte crítica interna. Desde esta óptica resulta de interese a revisión que leva a cabo M. C. Nussbaum, en "The Feminist Critique of Liberalism"[12], das críticas feministas ó liberalismo e o seu intento de revalorización desde posicións normativas e con explícitas aplicacións legais e políticas. Segundo esta autora, as mulleres de todo o mundo están empregando hoxe a linguaxe do liberalismo (autonomía, dignidade, respecto), sostén que as ideas máis centrais e profundas da tradición liberal son ideas radicais e de gran valor teórico. O liberalismo, sen embargo, ten tamén que aprender do feminismo e así ser máis consistente cos seus propios postulados básicos. Partindo de que o liberalismo non é uniforme, ela sitúase na tradición liberal de Mill e Kant representada no liberalismo kantiano de J. Rawls, sinalando como precursores a Rousseau, Hume e A. Smith. Esta tradición susténtase, ó seu ver, nunha dobre intuición: que os seres humanos son de igual dignidade e valor, e que posúen a capacidade de elección moral. Neste sentido, sen entrar agora en matices, estas intuicións non están lonxe da formulación dos dous principios que segundo R. Dworkin son o fundamento do liberalismo e que son así mesmo postulados por D. Cornell, isto é: que todos temos o mesmo valor como persoas e que todos somos únicos responsables das nosas propias vidas, principios que serven de base para a defensa dunha concepción kantiana da liberdade que lle permite reconsiderar a relación entre liberalismo e feminismo, diante daquelas críticas a todas as formas do liberalismo[13]. Nussbaum engade a idea de que unha concepción tal supón ademais a demanda dun trato equitativo e igualitario, é dicir, un trato como iguais máis ca un trato igual que remitiría á igualdade formal e, polo tanto, que non chega ó fondo do problema da liberdade e igualdade das mulleres, idea coa que concordan igualmente Okin e Cornell.

Desde a perspectiva de Nussbaum o liberalismo oponse á naturalización das xerarquías, a aquelas formas de organización políticas corporativas ou orgánicas, oponse a unha política baseada ideoloxicamente, ó marxismo e ás ordes sociais teocráticas, e a moitas formas de autorita-

12. Nussbaum, M. C. *Sex and Social Justice.* Oxford University Press, Nova York/ Oxford, 1999, pp. 55-80.

13. Cornell, D. *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad.* Cátedra, Madrid, 2001, p. 59.

rismo ou conservadurismo que se basean na tradición. O liberalismo, en positivo, defínese por protexer as esferas de elección. Agora ben, Nussbaum vencella o liberalismo a unha concepción normativa da persoa, á norma de igual respeto e á tolerancia. Cornell, partindo da prioridade da liberdade e de que o feminismo ten hoxe como eixo fundamental a demanda de que as mulleres sexan tratadas como seres humanos libres, que reivindican o dereito a ser incluídas na comunidade moral como personas libres[14] —o que denomina *o direito á autorepresentación*— tamén incide nunha concepción normativa da persoa que ten como núcleo a elección e o ser fonte de valor[15]. Compatible coa constatación, seguindo a Rawls, da pluralidade de concepcións da vida boa que é inseparable da liberdade. Okin, pola súa parte, afirma que suscribe os principios fundamentais do liberalismo, malia as dificultades que supón, dado que o liberalismo toma en serio o feito de que vivimos nunha época de gran pluralidade de crenzas, de concepcións do ben. Para esta autora "o liberalismo valora a individualidade, promove e preserva o respecto polas preferencias persoais e a privacidade, promove que as persoas teñan oportunidades de vivir as suas propias vidas e de buscar as suas propias concepcións do ben, sendo consciente dos perigos derivados da imposición de 'valores da comunidade'" [16].

Non se trata só de revisar o liberalismo, tamén o feminismo, de aí que a propia Nussbaum presente como un obxectivo fundamental saír ó paso das criticas feministas á tradición liberal nos últimos vinte anos e que terían como marco de referencia o texto de A. Jaggar antes citado e que, segundo a nosa autora, serviu de base para o rexeitamento da concepción liberal da natureza humana e da súa filosofía política a moitas e influentes pensadoras feministas. Fronte a isto quere amosar que o liberalismo non está morto na política feminista e que o seu potencial radical a penas está comezando a poñerse en práctica[17]. Así vaise fixar nos tres aspectos nos que inciden as devanditas críticas: o excesivo individualismo, a igualdade abstracta e formal e o centrarse na razón, restando importancia á emoción e ó coidado. Respecto da primeira cuestión, Nussbaum sostén que as cargas de suscribir unha posición egoísta ou de animar proxectos normativos de autosuficiencia, mesmo de solipsismo político, non forman parte dos postulados do liberalismo, máis ben entende que o individualismo liberal se caracteriza esencialmente polo respecto polos outros, facendo do individuo a unidade básica do pensamento político, mantendo

14. *Ibidem*, p. 48.
15. *Ibidem*, p. 74.
16. Okin, S. M. "Humanist Liberalism", en Nancy L. Rosenblum (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/ London, 1989, p. 40.
17. Nussbaum, M. C. *Op. cit.*, 1999, p. 56.

a separación das persoas como un feito básico da vida humana, o que significa en termos normativos, dinos, que as demandas da colectividade ou de relación non se converten nun fin político[18]. Noutros escritos vai defender o *principio de cada persoa como fin* ou *da capacidade de cada persoa*[19]. Mais considera que o liberalismo non levou ás últimas consecuencias esta idea na medida en que, concordando e reiterando as críticas feministas, no que respecta á familia e ás mulleres, o pensamento liberal non ten sido o suficientemente individualista, coa excepción de J. S. Mill. O problema radica na separación entre a esfera pública e a esfera privada. Neste sentido o liberalismo ten que aprender moito do feminismo, ser máis individualista e non asumir a familia como unha unidade orgánica e harmoniosa. Reclama así o dereito a que as mulleres sexan recoñecidas como seres separados, e a necesidade de diferenciar o seu benestar do benestar dos seus maridos.

D. Cornell, pola súa banda, insistirá neste punto a través da esixencia dun espacio ou esfera de autorrepresentación, que se distingue dunha antropoloxía individualista ou do individualismo en xeral, pois este ten connotacións de individualismo posesivo ou de individualismo solitario, por iso fala de individuación, e afirma "a persoa é, polo menos en parte, constituída polo recoñecemento de que é unha persoa con dereitos. Precisamente porque a nosa individuación e diferenciación non se poden dar por sentadas, temos que esixir a protección da esfera imaxinaria como dereito"[20]. A individuación enténdese como un proxecto que require recoñecemento legal, político, ético e moral. A esfera imaxinaria funciona normativamente e permite unha conceptualización mellor que a de privacidade, remite á esixencia dun espacio psíquico e moral necesario para orientarnos como seres sexuados, á protección da liberdade da persoa, e non debe ser confundida co individualismo. Da man destas autoras vemos pois a insistencia en que hai que recoñecer os individuos, as mulleres, como libres, iguais e separados. Agora ben, como sinala A. Phillips, volvendo sobre o tema de que é o característico do liberalismo, parece máis plausible cualificalo como un compromiso coa libre elección máis que co recoñecemento dos individuos como iguais ou separados, e como crítica do goberno autoritario ou, logo, do goberno intervencionista. Só despois dun longo proceso de crítica externa e interna, o liberalismo acaba comprometéndose coa igualdade de todos os individuos[21]. Phillips concorda coa idea de que o recoñece-

18. *Ibidem*, p. 62.

19. Nussbaum, M. C. *Women and Human Development*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

20. Cornell, D. *Op. cit.*, 2001, p. 104.

21. Phillips, A. "Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?", *Constellations*, vol. 8, nº 2, 2001, p. 253.

mento da individualidade para as mulleres, da igualdade e separabilidade dos individuos non é problemática para o feminismo, os problemas derivan, ó seu ver, da idea liberal de autonomía.

O segundo aspecto ó que se refire Nussbaum é ó da concepción formal da igualdade, ou a igualdade abstracta. O liberalismo, segundo as críticas feministas, non ten en conta a realidade da xerarquía social e o poder desigual. Acepta a crítica, o liberalismo ten que prestar máis atención á historia e ás narrativas dos que están en situación de desigualdade, e apela á necesidade da imaxinación (Rousseau). Entende que os filósofos liberais máis que nada contemporáneos, rexeitan a visión da igualdade puramente formal (Rawls) e aínda que difiren sobre o trato diferencial, si prestan atención en diverso grao e medida ás desigualdades, e ó requerimento de pre-requisitos materiais, como indica, no seu caso "A miña propia forma preferida de expresalo é dicir que o liberalismo apunta á igualdade de capacidades"[22]. Cornell vén coincidir con Nussbaum e Sen no que repecta á necesidade dun umbral mínimo para atallar as inxustizas máis graves, pero ademais propón un feminismo postigualitario que non descanse na comparación entre xéneros inherente á igualdade formal, en nome da liberdade hai que liberarse desta comparación e situar como cuestión inicial de toda teoría da xustiza a diferencia sexual, que somos seres sexuados[23]. Coloca en primeiro plano a liberdade e, salienta, "se o tema da teoría da xustiza é a "estructura" básica da sociedade, o tema do feminismo, polo que atinxe ó dereito e á reforma legal, é antes que nada a persoa libre"[24].

O terceiro aspecto na controversia refírese á dicotomía razón/emoción. Nussbaum convén en que o liberalismo mantén que os seres humanos son axentes racionais e que a dignidade da razón é a fonte primaria de igualdade humana, seguindo a herdanza dos estoicos gregos e romanos, e a súa influencia en Kant e A. Smith, dando prevalencia á razón práctica, isto é "á capacidade de comprender as distincións morais, valorar opcións, seleccionar os medios para os fins e planificar a vida", con diferentes énfases, estes pensadores consideran que a marca esencial de humanidade radica na elección da capacidade de razoamento práctico máis que teórico. As primeiras feministas (M. Astell, M. Wollstonecraft), precisamente, acudiron á capacidade racional das mulleres para reclamar a igualdade moral e política plena. A crítica feminista, non obstante, tacha ó liberalismo de excesivamente racionalista. Ó situar a razón como distintivo da humanidade reforza a masculinidade e

22. Nussbaum, M. C. *Op. cit.*, 1999, p. 68.
23. Cornell, D. *Op. cit.*, 2001, p. 25-26.
24. *Ibidem*, p. 49.

denigra os trazos asociados tradicionalmente ás mulleres, tales como a imaxinación e a emoción. Nussbaum pensa que esta é unha cuestión complexa, pois o que estaría implicado na dicotomía é que as emocións non son formas de pensamento ou razoamento o que a leva a ser cautelosa no exame dos pensadores liberais, xa que non todos defenden isto, e a insistir no carácter cognitivo das emocións, e que a tradición liberal o que sostén e que as emocións non deberían ser tomadas como guías fiables da vida se non son sometidas ó escrutinio crítico[25].

Neste sentido a nosa autora afástase das críticas feministas que contrapoñen á razón a experiencia do coidado ou do amor maternal[26] como paradigma. En última instancia volve sobre a idea de que o liberalismo esixe que as mulleres distingan o seu propio benestar do dos demais, e non que se sacrifiquen polo benestar dos outros, xa por tradición ou por convención, en todo caso coma unha elección libremente tomada, en condicións nas que sexa posible elixir. Subliña que, xustamente, a crítica feminista máis forte contra o liberalismo vai noutra dirección distinta, aquela que argumenta que a emoción, o desexo, e a preferencia non son algo dado ou natural, senón que están determinadas polas normas sociais, e que moitas emocións, tanto de homes coma de mulleres, están determinadas por normas sociais que subordinan as mulleres ós homes. Inclusive o desexo sexual é socialmente construído, de acordo con MacKinnon e A. Dworkin, e dado que o liberalismo non cuestiona a esfera privada, a crítica do desexo conduce á crítica do liberalismo. Mais, a xuízo de Nussbaum, a desconfianza respecto dos hábitos e costumes require da razón. Onde fala a tradición, no caso das mulleres, a voz é moi frecuentemente masculina. Remata a revisión das críticas feministas indicando a súa comprensión do liberalismo como unha visión dun mundo fermoso, rico e difícil, no que unha comunidade de persoas se ven como libres e iguais, finitas e necesitadas, que loitan por ordenar as súas relacións en termos de xustiza e liberdade, "nun mundo gobernado por xerarquías de poder e moda isto é, aínda, como foi desde o principio, unha visión radical, unha visión que pode e debería conducir á revolución social"[27]. Para as mulleres, constata, é mellor esta visión que calquera outra. O liberalismo serve de base para unha crítica radical da sociedade de aí que as mulleres de todo o mundo estean a utilizar a súa linguaxe e que o seu potencial radical, ver e ser visto como un ser humano, non como señores ou súbditos, comeze a ser levado a cabo.

25. Nussbaum, M. C. *Op. cit.*, 1999, p. 74.
26. Estase a referir á posición de Nel Noddings.
27. *Ibidem*, p. 80.

Do axuste co liberalismo e co feminismo resulta un liberalismo feminista que, coas súas variantes, permite establecer algúns elementos comúns: a demanda do recoñecemento das mulleres como individualidades plenas, como seres humanos iguais; recoñecemento da vulnerabilidade e da dignidade. Cómpre subliñar que as teóricas feministas liberais fan moito fincapé —e quizais sería un trazo distintivo do liberalismo feminista— na idea de vulnerabilidade dos seres humanos, da súa finitude e como seres necesitados, das dificultades para converterse en persoas libres e iguais, das circunstancias que condicionan o seu desenvolvemento, e mesmo dos accidentes e traxedias que poden acontecer aínda que poidan elixir o seu plan de vida e a súa concepción do ben, por máis que se asuma a responsabilidade. Fronte, polo tanto, a un individualismo abstracto e a unha idea de persoa e de autonomía excesivamente racionalista, de aí que insistan en que hai que prestar atención ás historias, ás narrativas, á cultura que configuran as situacións de desigualdade e inxustiza. A imaxinación e non só a razón vén, entón, a xogar un papel fundamental desde o punto de vista teórico e práctico. As emocións, o desexo ou o amor son moi importantes e socialmente construídos. Así mesmo, a prioridade da liberdade require pre-condicións materiais, non unha concepción metafísica da autonomía. A igualdade formal ante a lei ou a igualdade formal de oportunidades perpetúa e non vai á raiz do problema: as xerarquías sociais e as desigualdades de poder que impiden o desenvolvemento como individualidades libres e iguais. A xustiza da estructura básica da sociedade é tamén un elemento común, aínda que haxa valoracións algo diferenciadas, unhas máis igualitaristas ca outras. Comparten unha visión do liberalismo que supón unha carga normativa, unha concepción da vida moral e política compatible cunha pluralidade de concepcións do ben. Estes elementos articúlanse desde o marco da filosofía política kantiana e da interpretación rawlsiana do liberalismo político —se ben a concepción de Rawls non escapa á súa crítica—. O liberalismo feminista suscribe o universalismo pero chama a atención sobre a necesidade de contextualización, de ser sensibles ás diferencias, de ter en conta os legados coloniais e sobre todo insiste en que hai que escoitar as voces das mulleres, e as súas críticas á tradición e á cultura. Vese como unha realidade, incipiente, e cunha gran potencialidade un programa e un movemento feminista mundial que ten como centro os dereitos humanos, baseado na esixencia de que as mulleres sexan tratadas como iguais. Isto implica asumir a posibilidade dun consenso entrecruzado ou dun consenso parcialmente coincidente a nivel mundial que respecte as diferencias culturais e que require que o feminismo occidental sexa tamén sometido a crítica externa e interna[28].

28. Nussbaum aborda a crítica interna no ámbito estadounidense na súa discusión con Sommers en "American Women. Preferences, Feminism, Democracy", en *Op. cit.*,

O liberalismo feminista non debería, pois, verse coma unha concepción comprehensiva máis ou como unha visión perfeccionista, senón que aspira a unha radicalización, no mellor sentido da palabra, do potencial teórico e político do liberalismo, na procura dun liberalismo máis consistente cos seus postulados básicos e acorde cos retos e problemas ós que hai que enfrontarse na actualidade. Un liberalismo político que non considera, como salienta Nussbaum, que as mulleres teñan que elixir entre un individualismo desarraigado e a comunidade tradicional, entre modernidade e tradición. Desta caracterización xeral do liberalismo feminista despréndense as ideas e argumentos a empregar á hora de abordar cuestións importantes como as da relixión, a prostitución, o aborto, a adopción, o acoso sexual, o matrimonio, o divorcio e a familia, e as obrigas e límites do goberno e do Estado, como antes xa tiñamos apuntado. Cómpre recoñecer que a argumentación deste novo feminismo liberal é fundamental para o debate actual destas cuestións. Xa que non nos é posible deternos en cada unha delas, referiremonos brevemente á familia.

III. A FAMILIA EN CUESTIÓN

O liberalismo feminista non comparte a defensa da neutralidade liberal sustentada na dicotomía público/privado, entendendo que "o persoal é político" e aplicándoo á familia. Critican que o liberalismo non teña sido o suficientemente individualista no que atinxe ás mulleres e á familia e que privilexie un determinado tipo de familia, que se toma como natural, como algo dado e pre-político. Okin xulga que a xustiza como equidade, a concepción de Rawls, pode ser unha alternativa ás inxustizas que afectan ás mulleres, á estructura de xénero da sociedade, non obstante, para ser tal alternativa introduce modificacións. A posición orixinal pode ser unha ferramenta útil para a crítica das estructuras sociais e, en concreto, da familia. A familia e o matrimonio son institucións inxustas, fan vulnerables as mulleres, xeran desigualdade de oportunidades, dependencia, explotación e abuso. A familia tamén é onde se leva a cabo a socialización moral e é unha potencial escola de xustiza. Okin

1999, p. 130 e ss. Por outra banda, Cornell afirma a propósito do papel das feministas occidentais en relación coa mutilación xenital feminina: "Debemos comprender que as feministas do terceiro mundo non nos necesitan como salvadoras, sobre todo tendo en conta que Estados Unidos ten un dos índices de incesto e violación máis altos do mundo. [...] Tamén debemos lembrar que proxectar unha idea sobre o "salvaxismo que hai aí fora" é moitas veces máis fácil que enfrontarse coas flagrantes inxustizas da nosa propia cultura" en *Op. cit.*, 2001, p. 233.

sostén que a familia é parte da estructura básica da sociedade e, en consecuencia, que os dous principios de xustiza se lle deben aplicar. A súa visión pon de relevo certas inconsistencias na teoría da xustiza de Rawls, e xera unha discusión sobre a súa proposta de familia igualitaria, en tanto se refire á familia formada por pai e nai, á familia heterosexual. Posteriormente corrixirá na liña de que unha sociedade "libre de xénero" leva consigo a aceptación de relacións ou familias non tradicionais ou de homosexuais, mesmo indica que estas últimas poden ser un bó exemplo de que a familia está cambiando e que soen ser máis igualitarias que as familias heterosexuais[29].

A análise de Okin diríxese á división do traballo entre sexos propia da familia tradicional e que determina a estructura de xénero da sociedade. A súa proposta de que a familia ten que ser xusta significa que os dous principios de xustiza rawlsianos teñen que se lle aplicar. Tamén o principio da diferencia o que leva consigo certa redistribución interna e sería reforzada polo Estado. Esta visión suscita diferencias con outras feministas liberais, ben porque a xustiza na familia é un problema de aplicación de principios e de lexislación, non de configuración da posición orixinal[30]; ben porque consideran que a posición orixinal non é unha ferramenta útil, ou porque supón un ideal de xustiza máxima para a familia[31]. Ou, como mantén Cornell, porque Okin propugna medidas perfeccionistas e se colocamos a liberdade en primeiro lugar, non a igualdade de xéneros como aquela fai, o Estado non pode impor ningunha definición de familia ideal ou normal. Tampouco ve a posición orixinal como un instrumento útil para abordar este asunto. Desprega unha argumentación tendente a amosar que "a promoción da integridade do matrimonio monógamo heterosexual nunha sociedade políticamente liberal é ilexítima"[32]. Desde a súa comprensión da esfera imaxinaria, do "santuario da personalidade", do dereito á autorrepresentación como seres sexuados, tenta non reducir o valor da privacidade ó dereito negativo de que o deixen a un en paz.

Cornell salienta que a familia está mudando, que se están a crear novos tipos de familias, que "xa non se pode dar por suposto que a familia forma parte do que alguén herda ou transmite á seguinte xeración

29. Okin, S. M. "Sexual Orientation, Gender, and Families: Dichotomizing Differences", en *Hypatia,* vol. 11, 1996, pp. 30-48.

30. Putnam, A. "Why not a Feminist Theory of Justice?", en M. C. Nussbaum/ J. Glover. *Women Culture, and Development: A Study of Human Capabilities.* Clarendon Press, Oxford, 1995.

31. Amy R. Baehr, "Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas", en *Hypatia,* vol. 11, 1996, pp. 49- 66.

32. Cornell, D. *Op. cit.*, 2001, p. 76.

no transcurso da súa vida", o que ratifica que non é algo natural, que a familia exprese á natureza[33]. Coincide con Okin en que o Estado debe proporcionar unha forma xusta de familia pero isto esixe ser moi cautelosas con que non se viole o recoñecemento como persoas libres, acepta algúns dos programas propostos por Okin para protexer os vulnerables (mulleres, nenos) como programas explicitamente transitorios e, no que se refire ós fillos, tamén concorda en que se promovan esixencias legais para facilitar a súa crianza. Segundo Cornell "as feministas teñen un profundo interese político en insistir en que o dereito a formar unha familia e a promover a nosa propia vida íntima ponse por riba da imposición estatal de calquera ideal de familia boa"[34]. Daquela, do que se trata non é de rematar cunha forma de familia —a familia heterosexual— senón co seu privilexio.

Nussbaum igualmente reflicte a necesidade de non privilexiar unha forma particular de familia fronte a outros grupos de afiliación que fomenten as mesmas capacidades. O funcionamento humano pleno, segundo a visión aristotélico/marxiana que suscribe, require afiliación e reciprocidade cos outros pero, subliña, hai unha variedade de formas de afiliación que cumpren cos requirimentos das capacidades humanas importantes. Así mesmo entende que a familia é parte da estructura básica da sociedade, non existe por natureza, hai unha gran variabilidade histórica e cultural. Ningunha forma particular de familia é necesaria ou inevitable. A familia occidental moderna non é senón unha variante máis. Agora ben, a cuestión non é vivir xuntos en formas variadas, o que se chama "familia": a súa estructura, os dereitos e os privilexios dos seus membros, está determinada pola acción do Estado, está determinada legal e políticamente, e restrinxe o acceso á mesma, ó matrimonio. O Estado está presente desde o principio, a diferencia doutras asociacións como as universidades ou as igrexas, e tamén a diferencia destas non ten vida fóra do Estado. A familia, pois, é un constructo legal e social, ten unha profunda influencia no desenvolvemento, non é unha asociación voluntaria no sentido daquelas outras, e inflúe decisivamente nas oportunidades de vida dos cidadáns. Fronte a Rawls que asimila a familia as devanditas asociacións, sostén que é parte da estructura básica da sociedade e que os principios da xustiza baseados na capacidade debe aplicarse directamente en tanto que forman parte dela, o cal leva ó liberalismo a un dilema —e no que ficaría prendido Rawls— que ela resolve apelando a que ó tomar a familia como obxecto de xustiza non se sacrifiquen valo-

33. *Ibidem*, p. 82.

34. *Ibidem*, p. 148. Un aspecto interesante da súa visión e analise da familia, no que non podemos deternos, é o da adopción.

res importantes de elección persoal. O problema coa visión de Rawls non é só que equipare a familia a outras asociacións voluntarias senón tamén que toma a familia nuclear como algo dado, pre-político, que a política regula desde fora máis que constituíla desde a súa base. Nussbaum chama así mesmo a atención sobre a necesidade de repensar a división do traballo na familia para garantir a igualdade das mulleres, argumenta que non se pode comtemplar a familia como un todo orgánico, hai que aplicarlle o principio da capacidade de cada persoa.

Estes apuntamentos son unha boa mostra de que a crítica á familia é unha crítica radical desde o recoñecemento da liberdade e igualdade dos individuos. O que se agocha trala neutralidade e a privacidade é a familia heterosexual moderna, occidental. Todas defenden unha forma de familia máis xusta e igualitaria, ou que a familia tradicional é inxusta, e a necesidade de programas de acción e de intervención do Estado nunha liña máis ou menos transitoria cara á súa consecución, todas recoñecen que a familia é política e que a familia occidental moderna nin é a única forma nin a máis ideal ou "normal". Cómpre, xa que logo, redefinir a neutralidade e a privacidade en aras, precisamente, da liberdade e da igualdade liberal. É importante salientar que, a pesar das diferencias, as feministas liberais interpelan ó liberalismo contemporáneo con cuestións que son de vital importancia: ¿quen ten dereito a formar unha familia? ¿debe o Estado privilexiar un determinado tipo de familia ideal? ¿é a familia parte da estructura básica da sociedade? ¿deben aplicarse principios de xustiza á familia? ¿debe o sexo ou o xénero ser irrelevante nunha sociedade máis xusta? É obvio que estas preguntas non se suscitan como un exercicio teórico ou académico, aínda que requiran dunha boa teoría, responden a un problema social e político práctico diante do que o liberalismo feminista aporta unha seria e consistente argumentación para orientar as demandas políticas e lexislativas.

IV. CODA

Permitasenos tirar a penas unhas reflexións finais sobre este novo ou renovado liberalismo feminista. A primeira delas suscítase ó fío da crítica liberal radical que se persegue xunto coa crítica das institucións sociais que xeran inxustizas o que, seguindo a A. Phillips, implica unha sorte de liberalismo iliberal "que resulta da combinación da énfase liberal sobre a elección coa comprensión feminista do poder social inxusto"[35]. Phillips estase a referir a Nussbaum pero o mesmo se lle pode

35. Phillips, A. *Art. cit.*, 2001, p. 250.

aplicar a Okin ou a Cornell. Sen entrar na súa proposta de substituír a noción de autonomía liberal pola de igualdade, queriamos chamar a atención sobre o que supón recoñecer a existencia de prácticas sociais opresivas, que as inxustizas son efectos sistémicos derivados de certas estructuras sociais ou da estructura básica da sociedade, máis que propiamente políticas no sentido liberal, isto é, abusos, arbitrariedades ou extralimitacións do poder político. Esta reflexión lévanos a preguntar se, esta vez da man de J. Hampton[36], non cabería falar mellor de posliberalismo. Esta autora apunta a unha nova forma de pensar, aínda por desenvolver, que denomina posliberal, o seu cerne é a capacidade de avaliar criticamente as institucións sociais, recollendo do liberalismo o compromiso coa liberdade e a igualdade pero cunha perspectiva distinta sobre a natureza e o papel do Estado, sobre como estructurar a sociedade ideal, o legado a ter en conta neste senso viría dos marxistas, dos defensores dos dereitos civís e das críticas feministas da sociedade liberal. En todo caso, a cuestión radica en como artellar o valor da elección e a avaliación crítica das institucións sociais nun novo esforzo por compaxinar ou reconciliar liberdade e igualdade.

M. X. A. R.

36. Hampton, J. "Liberalism, communitarism and postliberal theory", en *Political Philosophy*. Westview Press, Boulder, Colorado, 1999, cap. 5, pp. 169 e ss.

Individuo /comunidade: un falso dilema na filosofía moral (Unha autocrítica e unha proposta sobre o debate de liberais e comunitarios)

Carlos Thiebaut

No mes de maio de 2002, a Asociación Latinoamericana de Estudiantes e Graduados en Ciencias Políticas (capítulo Venezuela), no seu congreso de Caracas titulado "Avances e retrocesos da democracia en América Latina" propúxome como tema dunha intervención nese evento as seguintes preguntas: "¿Que tipo de suxeito exerce as prácticas públicas da nosa democracia, un suxeito individual ou un suxeito comunitario? O seu actuar, ¿profundiza ou debilita a democracia?"

Dadas as circunstancias políticas venezolanas naquel momento —cos acontecementos do mes de abril que levaran a unha momentánea substitución na presidencia do país, cunha crecente oposición ás políticas do presidente Chávez, e co que, cando menos desde un punto de vista externo, semellaba unha grave confusión no panorama político—, e dadas as revoltas augas do público en América Latina —a crise arxentina, a recente desaparición da "dictabranda" peruana, o proceso de guerra en Colombia—, esas preguntas enchéronme de dúbidas e dun certo malestar. Sospeitaba que dentro delas se agochaban diversos malentendidos: un malentendido teórico, que ten que ver coas concepcións que a filosofía moral e a filosofía política teñen do suxeito da acción e que atopa a súa raíz na oposición entre individuo e comunidade; mais tamén, e sobre todo, un malentendido práctico, que ten que ver co que facemos e temos que facer os que nos dedicamos á filosofía práctica. A distancia entre as demandas de razoamentos e de xuízos que todas as mencionadas circunstancias presentan e o nivel teórico da pregunta cuestionaba qué é o que facemos cando facemos filosofía moral e política: coma se aquilo que (algúns) facemos —como contestar a

esas preguntas— estivese fóra de lugar, espacial e temporalmente, respecto ós contextos dos conflictos e das prácticas institucionais daquel mesmo espacio no que se presentan. Se nas circunstancias da vida democrática o pensamento teórico pode fornecerse na comodidade da abstracción do discurso académico, aínda que saiba que o seu obxecto é a fluída vida social, en momentos de manifesta inquietude ese mesmo pensamento teórico debe recoñecer —cando menos— un certo sinal de desasosego.

Semellaría que, dada a oposición entre "suxeito individual" e "suxeito comunitario" que contén o enunciado da pregunta, e dado que dediquei algúns dos meus esforzos no pasado a falar da polémica entre liberais e comunitarios[1], esa pregunta se dirixe, de novo, ós termos académicos nos que ese enfrontamento se presentou. Quixera intentar despexar eses malentendidos: referireime, sen afondar, nestas liñas á mencionada polémica, porque non a considero agora relevante, e rematarei propoñendo a cuestión de por qué non é adecuado que pensemos o presente en teoría moral —mais, sobre todo, tampouco en filosofía política— nos termos académicos no que aquel debate se desenvolveu na academia anglosaxona hai máis de dúas décadas.

Ó fío diso, e porque aínda dos seus erros o pensamento tira consecuencias, poderemos estimar —e agardo producir algunha aprendizaxe— sobre o valor do pensamento teórico e académico e dos seus avatares polémicos. Podería ser bo facelo a xeito dunha autocrítica: contar historias de nós mesmos, narrar a historia de por qué fixemos o que fixemos, e dos erros que cometemos, é unha maneira de comprender como o pensamento é parte da vida que facemos e, quizais, unha das formas máis eficaces de ensinar. Trátase de amosar qué se fixo, e por qué, e incitar a outros para que, desde a súa propia circunstancia, desde as súas propias urxencias e necesidades, pensen —é dicir, apliquen a súa racionalidade á súa vida e atopen, ó facelo, o sentido que ten ese pensamento, mesmo aínda que sexa, ou precisamente cando é, pensamento filosófico. O pensamento, e tamén o pensamento filosófico, ten encarnadura, e precisar en qué modos se realiza esa encarnadura na vida e na acción é probablemente o tema da filosofía práctica.

Quixera, pois, comezar tratando de entender en qué erramos os que nos anos oitenta, como parte do noso traballo académico en filosofía moral e política, en distintas linguas e culturas, nos dedicamos a aquela polémica de liberais e comunitarios. Entrelazarei nesta autocrítica algunhas das reflexións que actualmente me ocupan —nas que espero

1. Refírome, entre outros traballos, a C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad (las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, e a *Vindicación del ciudadano*. Paidós, Barcelona, 1998.

non errar tanto como naquelas que representaron algúns dos meus libros anteriores—. Falarei, así, acerca do que estamos facendo cando pensamos teoricamente, cando facemos filosofía, da maneira na que temos que tecer os implícitos culturais dos que partimos naquilo co que explicitamente esteamos debaténdonos, das formas e efectos políticos da memoria, do suxeito público da acción política que é un suxeito de diferentes voces, das obrigas que temos ó pensar ese tipo de voces e de rexistros e entender o que esas voces fan. En concreto, e como algo que sobrevoa á maneira na que entendín a pregunta que o congreso me formulaba, intentarei poñer en práctica aquela proposta de Hegel que sostiña a filosofía é a interpretación do propio tempo histórico no pensamento. O noso tempo histórico estivo marcado —no tempo longo do século, no amplo espacio do mundo, e no tempo curto e do espacio restrinxido da memoria de cada país— pola negatividade: por experiencias de horror, de barbarie, de violencia inxustificada e inxustificable —a esas formas da negatividade chamarei, na segunda parte do meu escrito, "danos"—. Mais tamén estivo marcado por erros e fracasos de comprensión —a filosofía non foi nada inocente no século XX—. Quizais partir de un deles sexa aleccionador.

En efecto, cando nos anos oitenta do século pasado, hai vinte anos, algúns europeos nos interesabamos pola polémica entre liberais e comunitarios que daquela se producía entre os filósofos e politólogos norteamericanos, fixémolo por bos motivos, mais con certa torpeza —ou, cando menos, eu fíxeno con torpeza—. Comezarei cunha consideración, aparentemente indirecta, deses motivos que tiñan relación, como se verá, con algunhas carencias da filosofía española e co seu illamento da discusión internacional. En efecto, os bos motivos teñen que ver, directamente, coa historia cultural e política dos nosos lugares de orixe, no meu caso o español. A longa noite negra dos anos escuros da dictadura franquista produciu en España moitas feridas. Algunhas, sobre as que regresarei máis adiante, foron feridas nas vidas das persoas —outras eran feridas no tecido moral e intelectual dunha cultura—. Cando a miña xeración, formada aínda nos anos da dictadura, concluía os seus estudios, accedeu a unha discusión filosoficamente devaluada, illada. Non é que non houbese —tanto agora coma antes— bos intelectuais en España. Mais, nin a distancia dos exiliados —en Venezuela, en México, en Colombia, en Arxentina— nos permitía o acceso ás súas obras nin, sobre todo, o silencio das censuras permitía que se escoitasen as voces dos exilios interiores ou, nin sequera, que se escoitasen as nosas propias voces. Facer a historia intelectual de España ata hoxe sería, en gran parte, facela deses silencios. Mais, España era tamén unha sociedade xa inmersa nos desenvolvementos do capitalismo europeo e xa avanzara decididamente cara a un estado de benestar que, parado-

xalmente, se atopaba xa sometido a crises e fortes rectificacións. Se como cidadáns viviamos xa nunha sociedade que reclamaba as formas democráticas do estado constitucional moderno para poder satisfacer as demandas normativas da forza económica e social, careciamos de todos os recursos conceptuais necesarios para poder facelo. Nin o noso dereito, nin as nosas ciencias sociais (á parte do pequeno reducto dalgunhas universidades), nin a nosa filosofía estaban á altura das demandas que unha nova vida democrática ía reclamarnos. En concreto, pois é o que nos importa, a filosofía estaba —como antes sinalei— absolutamente illada, ferida de silencios. A falta de modernización da nosa filosofía facía que os que sentiamos fame de teoría (unha fame que, como acabo de dicir, estaba xustificada) procurasemos fóra das nosas fronteiras os espacios e os temas que dentro non podiamos atopar. Francia, Alemaña, Gran Bretaña ou Estados Unidos foron algúns deses lugares e espacios e as discusións teóricas que alí tiñan lugar eran os temas que, pensabamos, podían axudarnos. Durante dúas ou tres décadas, poñer ó día o pensamento teórico español supuxo un arduo esforzo. E iso, fique claro, era un bo motivo e, estimo, aínda o é; e era unha boa tarefa e, estimo, aínda o é. O pensamento filosófico carece de patria —porque a reflexión do pensamento sobre o pensamento ten un grao de xeneralidade que, a pesar de modulacións culturais ás que hai que estar sempre moi atento, fai imposible contelo nos límites dunha nación ou dunha lingua—. Cómpre que, cando sentimos o abafo do silencio alí onde estamos, procurarmos noutro lugar, real ou imaxinario, os espacios de expansión e de traballo. Porque estas liñas comezan cunha autocrítica que ten que ver co tema da pregunta que o congreso me formulaba, quero deixar claro que a miña dedicación a algúns elementos da polémica entre liberais e comunitarios se inscribía nesta procura de novos espacios, mais que, ó tempo, o fixen —como outros moitos da miña xeración— cun elemento de cegueira. Pois en todo iso hai un efecto perverso: non é un erro buscar e aprender noutros lugares o que dentro non se atopa. Éo, claramente, o non saber traducir —e non me refiro á traducción lingüística, mais á traducción dos tipos de problemas, das súas implicacións teóricas, dos seus niveis de problematicidade.

A disputa académica entre liberais e comunitarios que se desenvolve desde os anos setenta do século pasado na academia norteamericana trala publicación en 1971 desa obra colosal de John Rawls que é *Unha teoría da xustiza*, é unha polémica con moitos niveis. En primeiro plano, parece só unha discusión sobre os elementos e as estratexias teóricas da filosofía política. Rawls semellaba partir dunha pregunta: ¿como debemos deseñar a estructura, a arquitectura, dun argumento sobre a inxustiza das nosas sociedades? Como o seu era un traballo de filosofía normativa, acudiu á tradición liberal moderna —a Locke, a Kant,

a Mill, segundo os seus propios termos— e suxeriu que nos razoamentos e nas accións que teriamos que seguir os cidadáns das nosas inxustas sociedades deberiamos partir de tres ideas básicas que serían como os esteos nos que se basear para poñer orde nas nosas sociedades. Esas ideas básicas, argumentaba, estaban na mesma tradición democrática e só a elas podiamos acudir para pensar a desorde e a inxustiza se queremos —e a cláusula é crucial— pensalos coa vista posta nalgún programa de acción política. Non faltaban, nin faltan, certo é, moitas outras formas de crítica da inxustiza. Mais, semellaba soster Rawls, ningunha propuña un conxunto de principios e propostas de acción. A primeira indicaba que deberiamos concibir a sociedade como un sistema xusto de cooperación —é dicir, non como un espacio de distribución de bens (como o mercado), nin como o resultado dunha coordinación funcional de actividades (como moitas ciencias sociais tenden a concibila). A sociedade na que vivimos —na que entramos polo nacemento e abandonamos pola morte— é unha complexa armazón de actividades, de crenzas, de institucións e de pautas que coordina proxectos e accións humanas e ten no seu centro —esa era a aposta da teoría— a pregunta pola xustiza. A segunda idea rezaba que, a eses efectos, tiñamos que concibir os cidadáns como persoas libres e iguais, en situación simétrica e dotados de idénticos tipos de capacidades e, xa que logo, protexidos por un idéntico sistema de garantías para o seu exercicio. A terceira propuña que unha sociedade ben ordenada sería aquela que estivese efectivamente regulada por unha concepción pública da xustiza, é dicir, aquela na que as interaccións dos cidadáns e as institucións nas que teñen lugar estivesen rexidas polo principio de recoñecemento da lexitimidade desas institucións e dos principios desas interaccións[2]. Esa proposta rawlsiana ía ó centro normativo das democracias modernas e establecía diversas propostas en diversos campos. Interésame, ós efectos que logo se verán, salientar dúas: en primeiro lugar, pretendía desentrañar as implicacións dun entendemento constitucional das sociedades democráticas; en segundo lugar, pretendía propor unha forma de igualitarismo radical, a saber, e como reza o seu principio de diferencia, que só poden semellar aceptables —é dicir, lexítimas— aquelas desigualdades de recursos que estean xustificadas porque favorezan os menos favorecidos. Rawls pretendía, en resumo, establecer un marco teórico de argumentación que se dirixise a dous dos problemas centrais das sociedades desenvolvidas (e, con prudencia teórica, limitábase a ta-

2. Esta formulación do proxecto de Rawls está tirada do seu *Justice as fairnees. A restatement.* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001. Acudir a unha reformulación da teoría de 1971, como a que esta obra realiza, tralas polémicas e tralas propias rectificacións teóricas, indica, aquí, a marca de temporalidade histórica dos debates teóricos.

les sociedades) —ás formas constitucionais da vida política das mesmas e a deseñar unha "utopía realista" das súas distribucións económicas.

Ora ben, o debate xirou máis, lamentablemente, arredor do primeiro problema que do segundo. E ademais fíxoo aínda máis lamentablemente, non sobre o esquema arquitectónico que nos propuña, senón só sobre algúns dos seus supostos teóricos. Non repetirei agora a letra desas críticas, mais indicarei un eixe das mesmas que ten que ver coa segunda idea fundamental que mencionei e segundo a cal, os cidadáns débense concibir como persoas libres e iguais. Tal vez unha desafortunada confusión entre distintos significados de "liberalismo" —que na cultura económico-social dos anos oitenta significaba só libre mercado e desmantelamento das fráxiles estructuras do estado social— levou a pensar que concibir os cidadáns como libres e como iguais significaba, só e sinxelamente, concibilos como mónadas illadas, titulares de dereitos abstractos, insolidarios nos seus comportamentos e desvencellados da súa cultura. Coma se se reiterase aquela vella crítica do xove Marx, as ideas de liberdade e de igualdade entendíanse, por parte dos comunitarios, como mera ideoloxía dos sempre tortos camiños da interesada man do mercado. ¿Que se estaba debatendo? Certamente esas cuestións teóricas —mais, sobre todo, estábase debatendo o autoentendemento que a cultura norteamericana tiña de si mesma—. E non debe estrañar, por iso, que moitas desas discusións empregasen o espello da sociedade norteamericana para compulsar moitos dos conceptos e dos supostos dos que a teoría nos falaba. Ese espello fala, de maneiras específicas, de quebras do seu tecido histórico e social —dunha sociedade atravesada polo racismo, pola ausencia de estructuras de protección social (como a sanidade), coa lexitimación dun individualismo dos méritos para os accesos ós bens sociais, unha sociedade que atopou desarticuladas as linguaxes valorativas densas do seu autoentendemento—. A carga da crítica comunitarista estaba equipada con estas razóns. E tamén o estaban moitas das defensas do programa moderno e liberal: tamén ese espello fala, ou debería de falar, dunha sociedade cunha vida constitucional activa polos procedementos de revisión xudicial, cun vigoroso (aínda que simplificador) debate público, cunha tradición republicana que se apoia sobre o eixe da participación local e voluntaria dos cidadáns. Toda tradición cultural é contradictoria, ou está chea de luces e sombras, e en toda crise social ou de autoentendemento —como a que sufriu Estados Unidos, e aínda sofre— entran moitos factores. Hai que acudir a Tocqueville ou a Max Weber para comprender, se cadra, como toda sociedade que explícita e claramente se define a si mesma en termos normativos (por exemplo, acudindo a unha determinada tradición política do republicanismo cívico e democrático) faino tamén sobre o transfondo dun determinado entendemento cultural implícito, sobre unha ética. E

o que os comunitarios discutían, máis que sobre os ladrillos da arquitectura conceptual da teoría da acción e das institucións políticas que propuñan os liberais, sobre o que insistían era sobre as esgazaduras nese tecido cultural implícito: unha ética da solidariedade que desaparecera, ou que se quebrara, sobre o malestar cultural dunha sociedade complexa que non pode acudir inxenuamente a un entendemento común e compartido sobre si mesma. As propostas terapéuticas que propuñan foron diversas: desde un regreso ás fontes relixiosas ata un retorno ás tradicións políticas emancipadoras. Mais, en calquera caso, había un reclamo de regreso á eticidade, por dicilo con Hegel, á vida moral concreta dos grupos e das tradicións, fronte á estilizada argumentación normativa que os liberais —Rawls— nos propuñan ou que propuñan, no mesmo lado teórico, as nacentes reflexións sobre o compoñente deliberativo do programa democrático e que desenvolverían outros autores, como en español fixo marabillosamente o arxentino Carlos S. Nino[3]. O que os comunitarios estaban criticando ós liberais era que estaba errado o seu intento de establecer a proposta da argumentación pública, racionalmente controlada e constitucionalmente modulada, a partir das ideas que propuñan e que era outro o terreo no que se dirimían os males das sociedades contemporáneas. Non había que fixarse no problema da xustiza; máis ben había que facelo no ámbito dos bens e dos fins, colectivamente deseñados, nos que se constituían, segundo o seu argumento, as identidades sociais.

E aquí está o efecto perverso ó que antes me referín como o fado dos que non soubemos traducir adecuadamente os termos do debate. Pois se, certamente, cando facemos filosofía non podemos non acudir a discusións teóricas internacionais, corremos o risco de non saber traducir os seus implícitos, os contextos nos que xorden as dúbidas e os problemas, o sistema de inferencias que cómpre extraer de todo iso. Cando os comunitarios debatían ós liberais a comprensión que tiñan do argumento constitucional e do argumento igualitario estaban, quizais, apuntando que os malestares da sociedade norteamericana non se resolvían no nivel normativo das institucións, mais no tecido moral ferido desa sociedade. E aínda que os termos teóricos da discusión non teñen por que ter patria (estrictamente, non a teñen), si a teñen os implícitos culturais nos que opera. O argumento comunitario de regreso á eticidade tradúcese de maneiras diversas —por exemplo, en España ou en Latinoamérica—. En España, o debate constitucional (¿que é unha constitución?, ¿como opera como argumento normativo na vida pública e no entendemento que os cidadáns teñen de si mesmos?) e o reclamo comunitario

3. Santiago Nino, Carlos. *La constitución de la democracia deliberativa.* Gedisa, Barcelona, 1998.

tivo nos últimos decenios un terreo específico de discusión: o do nacionalismo ou os nacionalismos, moitos dos cales acudiron, para formularse, a explícitas teorías comunitarias. Non é que no meu país non se teña discutido deses temas, e que se siga facendo. O terrorismo de ETA, a política dos nacionalistas vascos democráticos, a diferente axenda do nacionalismo catalán, seguen sendo un dos eixes centrais do debate público. O que non fixemos (aínda que eu o indicaba no meu primeiro libro sobre o comunitarismo[4], pero non tan explicitamente como debería de telo feito) foi amosar que as sociedades democráticas deberían afrontar os seus problemas no terreo constitucional —máis claramente, que chegar a comprender qué é unha constitución é establecer o único marco lexítimo, non violento e fructífero, para dirimir cales son os fins e os valores que constitúen os parámetros das grandes decisións colectivas—. O que non fixemos foi dicir que o que implicitamente se dirimía no debate entre liberais e comunitarios tiña que ser traducido a outro ámbito de problemas, ás cuestións relevantes da outra beira do Atlántico. O comunitarismo norteamericano cuestiona unha forma de liberalismo que, en España, é equivalente ó cuestionamento que os nacionalistas, ou algúns nacionalismos, fan ó entendemento constitucional democrático. Determinadas formas de nacionalismo cuestionan, precisamente, ese entendemento: antepoñen a identidade cultural (real ou suposta, máis ben esta última) dun grupo ó marco de argumentación e de institucións nas que os cidadáns dirimen os seus propios cuestionamentos de identidade. Dan por sentada a construcción da súa identidade —imaxinaria, como toda construcción cultural— e propóñena como axioma facendo depender dela as condicións normativas da súa elaboración. Como veremos de seguida, o problema teórico é o mesmo do debate entre comunitarios e liberais (a saber, como os dereitos individuais e políticos son condicións normativas do exercicio da vida política mesma) —pero son diversos o seu contexto, os seus implícitos e as súas inferencias—. O esforzo de traducción —no que creo que fallamos— non está en non ter explicado a Rawls, ou a Taylor, ou a Walzer, o que máis ou menos torpemente se fixo, mais en non ter visto eses implícitos e en ter pedido a ocasión para pensar, por exemplo, os problemas do nacionalismo, coas potentes estructuras argumentativas como as que no debate se esgrimían. Para iso —para o que estou chamando traducción— fai falta algo máis que dominio de linguas. Fai falta, concretamente, tino e lucidez, que cheguemos a pensar a realidade e o tempo que vivimos, a nosa circunstancia, con radicalidade teórica e desde nós mesmos, con autonomía —pois por contra non aprendemos daqueles espacios de liberdade ós que puideramos acudir; importamos mais non entendemos,

4. Thiebaut, Carlos. *Op. cit.*, 1992, pp. 173 e ss.

non pensamos. A presentación do debate entre comunitarismo e liberalismo —como o que está trala pregunta que me formulaba o Congreso— é unha ocasión perdida para a reflexión, filosófica e política, é estrictamente inútil e é un erro se non é capaz de operar desde un marco de implícitos diferentes ós que historicamente estaban latentes nese debate. O interese que sempre pode ter a discusión teórica perde gravemente se, ó converterse en uso práctico da razón, en filosofía moral e en filosofía política, se esquece quén pregunta e en qué contexto pregunta. E, ó tempo, tratar de entender a realidade política presente —por exemplo, os debates sobre a constitución, sobre o seu sentido na mesma ordenación da vida cotiá— sen os instrumentos da discusión teórica conduce a malentendidos e a un camiño sen saída.

Ese puido ser un erro de traducción. Pensemos agora nas maneiras nas que ese debate norteamericano puido estar presente en América Latina, en cada unha das súas moi diferentes culturas públicas. Seguindo no mesmo eixe constitucional, cómpre dirixir ós cidadáns e ós teóricos latinoamericanos a pregunta sobre cáles son os implícitos que deberían estar latentes no debate sobre cómo pensar a arquitectura normativa das súas discusións acerca da súa vida pública e cómo pensar as institucións nas que pode ter lugar. E cómpre dirixirlles a pregunta non só porque é doado descoñecer a letra pequena dos seus debates e dos seus problemas, senón porque o que teoricamente podemos facer —mostrar as condicións que algo ha ter, como no noso exemplo, as condicións de lexitimidade dunha institución ou a forma de vida válida dunha argumentación— só deseña un razoamento; pero os que razoan e han razoar (e, por conseguinte, compulsar qué é válido e cómo) son os cidadáns. Como teóricos ou como filósofos políticos temos todos, aquí e alí, dous roles diferentes que convén non confundir, aínda que teñamos que relacionar sempre un con outro, facéndoos ambos os dous reflexivos: a nosa voz de cidadáns, que en actitude de primeira persoa do singular e do plural definen qué deben debater, qué fins ter e qué accións realizar, e a nosa voz de analistas, que, en actitude obxectiva, disecciona os supostos argumentais que empregamos como cidadáns e explica qué estaba implícito no que facemos. Daquela, a pregunta que cómpre dirixir é: ¿cales son os temas relevantes da vida pública latinoamericana e como establecer, ante eles, argumentos válidos par abordalos?, ¿como construír institucións lexítimas para afrontalos? Sospeito que nón son os mesmos que en Estados Unidos ou en España. A desconfianza ante a cultura política propia é diferente en cada país; as súas formas e os seus motivos son tamén diversos. Tamén son diferentes os déficits institucionais, as carencias e os fracasos desa cultura política, as feridas dos tecidos públicos. Serán, daquela, distintos os mecanismos e os recursos de traducción dos debates e dos seus

implícitos que é mester empregar —distintas, por así dicir, as maneiras de entender qué é necesario facer como reflexión teórica sobre a vida pública.

Concretemos en dous tipos de problemas a pregunta que formulei. O primeiro tipo de problemas ten que ver coa forma de cultura pública e política, cos déficits e carencias desa cultura. O segundo, cun tema que indiquei que era central nas propostas de Rawls desde os anos setenta: a cuestión da xustiza distributiva. Daquela, a pregunta é: ¿que está fallando nas culturas públicas en cada un dos países latinoamericanos? ¿Por que en moitos países de América Latina se producen procesos recorrentes de perda de lexitimidade dos instrumentos e das institucións da acción política, como é o caso dos partidos, as constitucións, os parlamentos, as formas de discusión político-pública e que tipo de demandas de urxente resolución cuestionan, de maneira reiterada, a mesma vida pública? Non pode ser satisfactoria unha resposta que indique, sinxelamente, os fracasos deses instrumentos ou desas institucións, porque sobre iso é sobre o que nos estamos facendo a pregunta, e esta reiteraríase: ¿por que fracasaron? Se podemos definir algunhas das pautas deses fracasos —por exemplo, a ineficacia, a corrupción—, a pregunta reitérase: ¿como é, como foi e como chegou a ser unha cultura pública que permite ou potencia a ineficacia ou a corrupción? ¿Como é posible, e como chegou a ser posible, que a vida pública funcione sobre unha recorrente sospeita de si mesma e que acuda a poñerse a si mesma nun estado de excepción recorrente? ¿Que urxencias —de novo, urxencias, sobre as que volverei— impón esa reiterada sospeita que conduce moitas veces, de maneiras diversas en distintos países, a que os cidadáns abdiquen da súa maioría de idade política e deleguen en quen se arroga a voz do colectivo, de esa entidade á que se chama perigosamente "o pobo"? Todas esas preguntas —inmensas preguntas— requiriría n, para poder comezar a contestalas, análises lentas e difíciles axustes de contas coa propia historia. Son preguntas que, quizais ante todo, requiran un exercicio nada obvio de lucidez non compracente. Mais, sobre todo, e dado que son preguntas difíciles, rara vez poden atopar respostas unanimemente aceptadas, son preguntas que reclaman unha forma de discusión e de abordaxe das que podemos establecer as condicións quizais con meirande claridade. Para poder contestar a esas preguntas, como para poder debater as preguntas inmediatas máis obviamente políticas —como ¿que facer agora con este problema urxente de violencia diaria, de vivenda, de recursos enerxéticos ou de sanidade?—, necesitaremos reinventar os mesmos instrumentos institucionais dos que nos preguntabamos polas súas quebras. Necesitaremos unha forma de debate público no que estean presentes distintas análises, distintos intereses e distintas perspectivas, necesitaremos un sistema de liberdades que

garantan a expresión pública deses intereses e desas voces, necesitaremos que as grandes opcións respecto a qué e cómo facer estean ordenadas e presenten con claridade as súas propostas, necesitaremos mecanismos de resolución dos conflictos. Semella, pois, que a pregunta que formulaba —¿que falla na nosa vida pública?—, e dado o complexo que é respondela, e mesmo presentala con claridade, reclama condicións normativas para ser abordada e para que nos leve a algunha resposta satisfactoria. Quero indicar con isto, o mesmo que pretendía indicar coa anterior reflexión sobre España, que a discusión dos nosos implícitos —do que está implícito no que motiva as nosas discusións de filosofía política, naquilo da nosa cultura política que, se non estamos atentos, nos producirá erros de comprensión e de traducción— reclama condicións normativas específicas de posibilidade, é dicir, institucións, procesos, garantías, procedementos; e que poñer en relación unha cousa coa outra, aínda que sexa en forma crítica, é poñer en práctica aquela forma de argumentación reflexiva á cal nos empezou a incitar Rawls nos anos setenta. Por exemplo, entendendo a constitución non só como unha plasmación da norma fundamental —que nos dixo Kelsen—, nin como un espacio xurídico de arbitraxe, nin como instrumento dun (novo) poder político —as cartas outorgadas da patética historia constitucional española do século XIX e de tanta historia irmá de América Latina—, mais como a explicitación, en todos os niveis da vida pública, das normas de argumentación e de acción que podemos pensar como lexítimas. Este problema central do suxeito da acción política non é o de se é o individuo ou a comunidade, é máis ben o de qué carácter normativo ten que ter a vida pública mesma, o de cáles son as súas condicións e cáles son os seus requisitos; é o problema, por volver á pauta constitucional que seguín nestes últimos tramos da miña argumentación, da lexitimidade das institucións públicas.

Un segundo tipo de problemas que puidesen facer máis explícita a pregunta —¿cales son os temas relevantes que operan como implícitos na pregunta que nos facemos sobre a vida pública?, ¿que fallou ou está fallando nela?— refírense quizais á consecuencia máis importante que se tiraba das análises de Rawls e que, sorprendentemente, se obviou naquel debate de hai vinte anos, un debate que aínda persiste e que, no que agora nos ocupará, debería estar máis vixente do que o está. Refírome neste momento á súa proposta dun tipo especial de liberalismo: o igualitarismo. Mencioneino antes brevemente e non me deterei moito máis en analizalo: Rawls propuña que para que unha sociedade moderna e desenvolvida puidese ordenarse lexitimamente tiña que operar sobre a máxima de que as desigualdades no acceso ós recursos (por medio, por exemplo, dunha política de rendas e de ingresos) estivesen rexidas por un principio, que chamou principio de diferencia, que estipulaba que

só serían aceptables aquelas desigualdades que favorecesen ós máis desfavorecidos. É este un principio estricto e esixente que cuestiona gran parte das nosas institucións e acordos económicos e que vai moito máis lonxe do que inicialmente se pensou —é tal vez o núcleo máis "utópico" da utopía realista que Rawls propuxo—. E é un principio que responde, ou tenta responder, ó tipo de demandas máis urxentes que presentan sociedades fortemente desiguais.

A desposesión crecente de cada vez máis amplas capas da cidadanía, o crecente diferencial entre os máis ricos e os máis pobres, o abismo na capacidade de control de recursos, é dicir, o diferencial de poder, son trazos aterradores que, ademais de condena moral, producen imposibilidades de funcionamento real en moitas sociedades. E non só en América Latina, pois o sistema de desigualdades crecentes mundialízase de múltiples maneiras: os abismos reprodúcense en todas as sociedades máis ricas e entre estas e as máis desposuídas. Chegar a entender como iso foi posible, pero sobre todo, chegar a pensar como pode deixar de ser posible, non é fácil nin obvio. Non temos moitas —máis ben poucas— teorías da igualdade e cómpre suxerir que o problema da xustiza distributiva segue a ser un terreo no que nos vemos reducidos a ter só incoadas teorías morais ou moi esquematizadas reflexións en teoría política e económica. Tal vez, neste caso, as preguntas teóricas —¿que é desigualdade e de que están feitas as desigualdades?, ¿que tipo de desigualdades nos parecen xustificables?— ás que Amartya Sen, John Rawls ou Ronald Dworkin intentan responder gañarían moito se todo o sistema de implícitos culturais e sociais fosen feitos explícitos e analizados. De novo, a pregunta regresa a nós como cidadáns que se ven forzados a ser reflexivos: ¿en que ámbitos, por que procesos, as nosas vidas públicas están danadas por desigualdades que non podemos concibir nin como comprensibles nin como aceptables? ¿Que carencias —de toda orde, desde a alimentación, a vivenda, a saúde, ata a cultura— radicalmente ilexítimas pesan como determinantes dun acceso desigual ós recursos por todos producidos e a todos debidos? A proposta de Rawls e dos liberais igualitarios é só unha das posibles. Non me interesa tanto defendela agora como acordar con eles que ou ben a acción política ten no seu centro a idea de xustiza distributiva ou ben a busca dun autoentendemento normativo das nosas sociedades —as de aquí e as de alá, ó norte e ó leste— estará cega e será contradictoria. Considerar seriamente os dereitos de cada un a decidir na vida pública de todos, considerar seriamente —por dicilo agora con Habermas— que a autonomía individual dos cidadáns é coorixinaria coa autonomía pública da súa soberanía política, require poñer no centro dese autoentendemento normativo as condicións materiais para facelo posible. Mais tamén, daquela, esta pregunta non semella poderse contestar nos termos dunha

contraposición entre individuo e comunidade. ¿Quen é o suxeito da xustiza: o individuo ou a comunidade? A pregunta semella mal formulada, porque están mal formulados os seus termos. Os suxeitos serán os individuos —pois eles sofren as marxinacións, as carencias e a eles lles está debida a xusta distribución e o xusto acceso a recursos—. Pero, o acordo de qué é debido a quén, cómo e por qué, é un acordo público. No público non desaparece, como pode e tende a facelo na comunidade, a voz do cidadán —é a súa caixa de resoancia e o espacio no que se constitúe como tal cidadán—. Mais o público, que é aquel espacio no que se busca e se realiza a xustiza, non é un agregado de cidadáns illados.

No que estiven indicando —e lembrese que partía dun erro— quixen ir amosando qué é o que non debemos preguntarnos e qué o que si debemos cando nos interrogamos polo suxeito da acción política. Empreguei recorrentemente a idea do público —en concreto, dun autoentendemento público e normativo— como o lugar adecuado para pensar o problema da acción política. A idea do público resístese a reducirse á idea de individuo ou á idea de comunidade —semella requirilas a ambas, mais tamén semella superalas a ambas—. E a idea do público, dun espacio público, ten unha virtude fronte a elas: os individuos que participan no público son, como tamén estiven indicando, os cidadáns, é dicir, suxeitos que son recoñecidos como titulares de dereitos, mais tamén como axentes —como constructores nos que toda soberanía reside, todo poder reside—. A lexitimidade dunha orde normativa, como da que temos estado falando, diríxese a esa dobre dimensión. A lexitimidade é a validez publicamente articulada dunha orde normativa. Isto quere dicir que os cidadáns son de dereito os que poden definir qué é lexítimo e cómo e que os cidadáns son os que teñen as capacidade e o poder de dicir "isto é lexítimo" e "isto non é lexítimo", por exemplo no debate e na decisión pública de cómo debe ser a súa vida política ou, por exemplo, na definición de cáles son e por qué as condicións materiais das que todos deben dispor para poder ser cidadáns.

Utilicei, hai un momento, a metáfora de que o público é unha caixa de resoancia e un espacio no que o cidadán se constrúe. Quixera apurar, no último tramo da miña intervención, un pouco máis estas metáforas espaciais e auditivas. Porque quero suxerir, agora, que a parella de conceptos público-cidadanía é máis potente que a de individuo-comunidade nos termos desas metáforas. Quixera explorar, como proposta, as maneiras nas que o público se constitúe nun exercicio de distintas voces: a voz en primeira persoa cando cada un de nós pode dicir "penso", "quero", "decido"; a voz en segunda persoa, que se dirixe ó outro e lle fala; a voz en terceira persoa, que analiza e adopta unha actitude obxectiva ante o mundo; e a voz en plural, na que dicimos, precisa-

mente, "nós". Para facelo darei agora un xiro á reflexión para iniciala, de novo, de alí de onde partía. Faremos, pois, unha segunda quenda que comeza onde comezaba a miña anterior reflexión autocrítica: contando unha historia e tratando, ó fío dela, de ir máis alá da anécdota particular de que sexa hoxe un español quen lles fale.

Como se lembrará, mencionei algúns dos bos motivos que nos levaron a algúns en España a preocuparnos polo debate entre comunitarios e liberais, e ó facelo falei das feridas de illamento, de silencio, de falla de eco, que a longa noite escura da dictadura realizou sobre o noso tecido cultural. Para quen sufriu a dictadura, esas feridas, aínda que duradeiras, son, non obstante, de segunda orde. Máis determinantes foron as feridas reais nas vidas e na súa dignidade. Permítanme, pois, retornar a aquela historia como punto de partida para falar do público de maneira distinta —e para pensar desde outro punto de vista moito do dito—. A represión, as torturas e as mortes non diminuíron, aínda que variaron de intensidade, nos corenta longos anos da dictadura fanquista; no seu final houbo procesos e mortes de militantes políticos —como os houbo nos inicios—. Esa ferida é, coido, a principal —máis importante que os silencios que se nos impuxeron e dos que comecei falando—, e sobre ela a nosa transición política —que se chamou modélica— botou un manto de silencio, producindo unha falsa amnesia colectiva da que os españois aínda non valoramos os seus efectos perniciosos. Non se sabe moi ben por qué, mais moitos actores principais da transición política operaron sobre o suposto de que a nosa saída da dictadura e o noso proceso constituínte constitucional dotaron a España do privilexio do esquecemento. Certamente, e creo que iso é moi importante, as xeracións da transición non querían, por riba de todo, o regreso da violencia e da fonda esgazadura de corpos e de almas que supuxo a Guerra Civil de 1936 a 1939. Certamente, non tiña sentido pensar a xustiza da nova situación —a lexitimidade da nova orde publicamente construída— en termos de axuste de contas e de vinganzas. Certamente, non hai forma de vida pública que non se constitúa, dalgunha maneira, baixo a idea dun novo comezo que non quere reiterar o pasado, sentirse o seu escravo. Mais sospeito, tamén —sospéitoo, non o sei; ningúen o sabe—, que ningunha das víctimas e ningún dos represaliados terían aceptado e aceptaron que a súa existencia se cubrise de silencios e de esquecementos. Mesmo hoxe en España se tratan co silencio, a indiferencia ou cunha calada vergoña os esforzos que no cine, na literatura, na reflexión, intentan lembrar esa historia de dor e de inxustiza. Toda transición das dictaduras ó espacio libre da democracia é difícil, como ben saben os latinoamericanos —e en toda transición hai un delicado equilibrio das políticas da memoria: qué lembrar e cómo, qué esquecer e cómo; pois tan importante é saber lembrar como saber esquecer. Esa

política debe ser consciente e pública, e aberta sempre a revisión, a re-elaboración. Os alemáns, por exemplo, mantiveron silencio ante si mesmos e ante o mundo polo arrepiante drama do Holocausto durante máis de vinte anos —mais desde o final dos sesenta deron exemplo dun esforzo de medirse co seu pasado en formas diversas, moitas delas exemplares—. A pesada herdanza do horror agachado ergue a súa voz de entre os mortos e os silenciados e é de xustiza —é dicir, é un dos parámetros da xustiza— escoitala. Non xustiza cos mortos (pois a xustiza é sempre dos vivos cos vivos, e só como metáfora éo cos por sempre xa ausentes ou cos que aínda non existen): é xustiza cos vivos, ós que ese silencio os magoa, os lesiona, arrebátalles elementos importantes da súa identidade. Aínda que pasen decenios, os fillos dos silenciados teñen dereito a reclamar un espacio de recoñecemento da súa propia historia e do seu propio presente. Mais non só. Unha sociedade xusta, que é unha sociedade sen dano para os seus cidadáns, debe ser sensible ás formas anteriores de danar, saber cómo se fixo e cómo non se observaron eses danos, para estar ó asexo e que ese dano non se reitere nin se reproduzan as condicións de aquel danar —e a iso temos dereito todos: os que sufriron os danos e os que non os sufriron—. A memoria do pasado, se é tarefa de xustiza, serao se atopa o seu motivo, no que en cada momento os cidadáns dun país atopen formas de organizar a súa convivencia de maneira que toda identidade, que toda historia, poida encontar o seu espacio, de xeito que non se reiteren os danos e non se produzan outros, pois a todos magoa que alí onde vivimos estes se produzan. Somos menos libres, e menos dignos, se alí onde vivimos hai escravitude ou exclusión, aínda que nós non sexamos nin os escravos nin os excluídos. A memoria do pasado é, se é de xustiza, unha lembranza que está abocada, que está dirixida, á tarefa política de construír un presente e un futuro no que aqueles danos non se repitan e, máis precisamente, a construír un espacio de estado de alerta e de protección.

Estou falando agora de memoria dos danos, e aí está de novo presente o noso problema: ¿quen lembra, o individuo ou a comunidade? ¿Quen define os danos, o individuo ou a comunidade? Como estivemos preguntando de xeito reiterado nesta intervención: ¿ten sentido, e que sentidos ten esa pregunta? ¿Como pode lembrar unha comunidade se non lembran os seus cidadáns? ¿Como poden lembrar os cidadáns —cada un deles— se non hai un espacio público que faga posible a rememoración e que fixe o sentido desa lembranza? Se a acción da lembranza é unha acción política —como o é a memoria dos danos e das feridas que unha sociedade causou no pasado a algúns dos seus membros— e se, por iso, a definición de qué é dano é, tamén, unha acción política, ¿podemos privilexiar os individuos nesa tarefa ou teremos que

facelo coa comunidade? ¿Quen é o suxeito da acción política de lembrar os danos e de estar vixilantes para que non se repitan? Aínda máis: se a lembranza é unha demanda de xustiza e incorpora demandas de xustiza, por exemplo, en forma de pedir responsabilidades a quen danou ou en forma de reparación a quen sufriu, ¿quen fará esa xustiza? Estas preguntas que estou facendo agora —que están dentro das que me formulaba o Congreso— semellan non ser académicas, semellan ser urxentemente prácticas e non é difícil poñerlles nomes propios en cada relato histórico, e político, dos danos que sufriron individuos e colectividades. Podemos falar dos nomes propios das víctimas da represión franquista, dos nomes propios das víctimas do Holocausto, dos nomes propios das dictaduras latinoamericanas dos anos setenta, dos nomes propios das exclusións crecentes de agora mesmo. Necesitamos facelo para entender cáles foron eses danos, pois a experiencia do dano, da dolor e da privación ten a forza dunha inmediata esixencia moral e dunha inmediata esixencia política. Tamén podemos poñer nomes propios ás instancias da lembranza, ás maneiras nas que se lembra e ás maneiras nas que se cura e se repara, mais tamén necesitamos aclarar o sentido político da lembranza —e iso require un espacio público no que teñan lugar a gran cantidade de procesos de lembranza e de definición política do dano, da súa evitación e da súa cura. Necesitamos a voz das víctimas, do pasado e do presente, a voz da análise deses danos —das súas causas, dos seus procesos— e a voz que defina qué non facer xa, e qué facer, para que aqueles danos non se produzan e que outros novos non aparezan. O suxeito da acción política —por exemplo, da acción política do lembrar e do advertir, o suxeito da acción política que define qué debe ser evitado, o mesmo que o suxeito político da lexitimidade e da xustiza distributiva— non pode definirse, polo tanto, nos parámetros dunha contraposición entre individuo e comunidade. Ten que definirse, máis ben, acudindo ós procesos públicos no que os individuos e os grupos cheguen a ter voz e expresar qué houbo de erro, de dano, de fracaso, e qué haberá que ter e que facer para evitalos. Non podemos nin moral nin politicamente pensar a acción en termos dunha oposición —falsa, por abstracta— entre individuo e comunidade; temos que pensala en termos dos procesos públicos nos que individuos sempre diferentes, sempre particulares, e grupos sempre diferentes e particulares, enfrontan algo: no caso que comentamos agora (e quizais en todos os casos) unha lembranza que é unha tarefa, unha tarefa que require da lembranza.

Mais medirse co propio pasado non é doado. Está flanqueado, por unha banda, pola tentación do victimismo e pola tentación de atopar nalgunha das feridas acontecidas o único motivo da xustiza no presente. Sabemos de moitas políticas da memoria que son sacralizacións ce-

gas ante o presente —hai formas de lembrar a memoria do Holocausto que son cegas ás inxustizas e ós danos do presente, como hai formas de non querelo lembrar que, nun escandaloso exercicio de inversión da responsabilidade, fan dos que foron verdugos víctimas e, fornecidos con tal estatuto, queren reescribir a historia das exclusións—. Hai formas de uso político do sionismo e de uso político dun disfrazado antisemitismo que acoden ó victimismo, como hai formas de lembrar a represión franquista —unha represión que os testemuños das víctimas e as análises da historia fan evidentes— que queren converter aqueles danos en xustificacións de cegueiras actuais. Lembrar implica ter un inmenso respecto ás víctimas e evitar o sacrilexio de usurpar a súa voz para inflinxir novos danos: a memoria das mortes da represión franquista, por exemplo, non pode nunca converterse nun argumento para producir novas mortes, como fai o terrorismo en España. A historia é materia perigosa, e a única maneira de controlala é establecendo unha política controlada da lembranza, unha política rexida pola idea de recuperar os danos coa intención (a única que é coherente coa idea mesma de dano) da súa non reiteración. As políticas da memoria reclaman, sempre, a súa outra faciana: a xustiza do presente que impida que a forza explosiva do pasado fique en mans ilexítimas e indignas. Mais, cando a forza do pasado se establece no espacio da xustiza, ese espacio descóbrenos unha dimensión agachada, que non vemos, que tendemos a non ver, e que a fai poderosa.

Vexamos un exemplo que pode, tamén, servir para equilibrar o —quizais excesivo— acento sobre a negatividade na comprensión da vida pública. A Declaración Universal dos Dereitos Humanos de 1949 estipula, comezando polo dereito á identidade, un sistema de dereitos que as lexislacións constitucionais dos Estados foron facendo efectivos e controlables. En moitas das discusións dos anos setenta e oitenta entre liberais e comunitarios argumentouse que pensar a vida política en termos de dereitos, ben fosen do individuo ou de carácter social, producía unha mala compresión da vida moral e da vida política. Os individuos, dicíase, non poden definirse polos dereitos dos que se fan titulares como cidadáns: constitúense, máis ben, polos fins que se propoñan na súa acción e na súa vida. Soster que os individuos se definen en virtude de algo que posúen, os dereitos, leva a esquecer —seguíase dicindo— que nos facemos como persoas, como suxeitos, polas accións que realizamos, polos fins e valores que temos. De aí xurdiu toda unha tendencia a pensar a vida política como algo que ocorre á marxe, ou nos intersticios, da definición normativa de qué se nos atribúa en tanto proteccións e garantías e en tanto capacidades e responsabilidades para facernos, precisamente, cidadáns. Certamente, ter determinados dereitos —e telos constitucionalmente garantidos— pode ter implicado que fixe-

semos pasiva a nosa concepción do cidadán —pois este defínese como un receptáculo que posúe, non como un suxeito que fai— e que teñamos un concepto administrativo da vida pública —pois o Estado defínese como un administrador, máis ben ineficaz, de recursos—. Pero pensemos a titularidade de dereitos de maneira distinta: preguntémonos qué danos pretendían evitar a súa promulgación, a súa lexislación, a súa instauración. Preguntémonos qué danos produce a súa violación, a súa lesión, a súa desaparición. Non o fagamos en abstracto, fagámolo en concreto: por exemplo: ¿que significa restrinxir a liberdade de expresión? ¿Que danos produce hoxe? ¿Que danos produce o desprestixio do sistema de partidos en América Latina? ¿Que danos producen mermadas culturas e prácticas constitucionais? A reflexión histórica de como, desde o século XVIII, se foron formulando eses dereitos de expresión e de reunión —que é unha reflexión que incorpora os danos e que, desde séculos atrás, se tece coa liberdade de conciencia, cos danos producidos na vida das persoas por teren adscricións relixiosas e de crenzas diferentes— pode semellarnos distante no tempo. Pero faise inmediatamente próxima cando pensamos qué nos falta hoxe cando unha forma de política, unha forma de organización dos poderes públicos e mediáticos non nos deixa pensar, non nos permite expresarnos, non deixa espacio á nosa voz.

Igualmente, o ser titulares de dereitos como cidadáns centra a atención da protección nos individuos. Somos todos nós, cada un de nós, os cidadáns que habitamos en Estados que garanten constitucionalmente eses dereitos, os que somos protexidos por eles. Ó igual que a sospeita comunitarista se ergueu contra a idea mesma dos dereitos, ergueuse contra a idea da súa universalidade que, dicíase, é baleira. Ó predicarse a universalidade dos dereitos, argumentábase, como Marx argumentou hai máis dun século, predícase algo de todos no público que non é ninguén, que non é de ninguén. Mais, pensemos nesa universalidade en termos do dano. ¿Contra que exclusións de antes e de agora se ergue a idea de que a todos lles está garantido o crer o que queiran crer, o reunirse para expresalo, o poder ser escoitados? ¿Que danos e que exclusións reiteraría hoxe a ausencia deses dereitos? Certamente, sabémolo, o programa normativo e político da universalidade dos dereitos aínda está nos inicios, porque son millóns, centos de millóns os excluídos. Pero ¿que pide a súa exclusión, o seu dano? ¿que se supriman eses dereitos ou que se estenda a súa protección e a súa posibilidade real? A universalidade dos dereitos é unha forza explosiva que demanda acción política, que a motiva, que lle dá forza normativa e dirección.

Concluirei coa suxestión que anticipei e segundo a cal o público —que agora vin como un espacio normativo de dereitos que xorden do rexeitamento de danos e que se formulan como fráxiles barreiras

fronte a eles— é un espacio de voces diversas. Como tamén indiquei, definir un dano require a voz das víctimas, que falan en primeira persoa, que se dirixen a nós e nós a elas en segunda persoa, por exemplo, na reparación e a cura, e require o delicado momento da análise. Todas esas voces exprésanse en singular, pois singulares foron os danados e singulares teñen que ser as reparacións e a cura. Mais o suxeito da xustiza, iso ó que estivemos aludindo como "o público", é unha voz plural, constituída por aquelas voces, pero tamén debe expresarse en primeira persoa, "nós". Ese é o suxeito da acción política. E ¿quen é "nós? "Nós", certamente, non ten un único rostro, mais semella que se demanda que si teña unha voz —unha voz que posibilita mil voces, mil voces que se expresen, en plural, como unha—. A peculiar dinámica das mil voces que fai o público está chea, como a memoria e a acción, de perigos: pode ser usurpada por unha soa voz, que acala as outras e di falar por todos —é a dinámica que leva a que alguén se atribúa a voz de todo "o pobo"—; pode non chegar a articularse e converterse en algarabía. O público é, pois, fráxil; probablemente, a máis necesaria das nosas construccións e tamén a máis fráxil.

C. T.

Individuo, comunidade, cidadanía

Antoni Domènech

A tríade de conceptos do título semella invitar, por de pronto, ás seguintes preguntas: ¿Somos "liberais" cando damos preeminencia ó "individuo"? ¿"Comunitaristas", cando o noso foco de atención é a "comunidade"? ¿E "republicanos", se a nosa clave é a cidadanía?

Como é natural, case ninguén está disposto a declarar categoricamente que algún dos tres conceptos carece de interese normativo. Unha filosofía política interesante debe de ser capaz de manexarse cos tres. Diso decátase hoxe case todo o mundo. De aí que asistamos nos últimos tempos ó espectáculo, tipicamente académico, das "terceiras vías", é dicir, a intentos de presentar o republicanismo como un compromiso entre liberalismo e comunitarismo, ou a buscas de síntese republicano-liberais, ou a ensaios de mixtos republicano-comunitaristas, e mesmo a manifestacións de republicanismo comunitarista e liberal. Agora ben, aínda que non se pode negar que as terceiras vías e as excursións irénicas son unha forma tan a propósito como outra calquera para gañar votos, aplausos entusiastas e, claro está, cátedras, desgraciadamente me conto entre os que pensan que non serven para aclarar nada, nin por suposto para facer avanzar discusións interesantes.

Hai unha tensión entre o socialismo e a eficiencia económica. Non se adianta nada coa mera declaración enfática de que un está a favor dun "socialismo economicamente eficiente", ou de que o socialismo é eficiencia,

* Beneficieime das críticas que Jordi Mundó, Javier Peña e Daniel Raventós fixeron dunha primeira versión deste texto.

ou de que eficiencia é socialismo, ou dalgunha consigna dese estilo. Hai unha tensión entre a democracia e os dereitos humanos (entre a regra de maioría da democracia e a esixencia de unanimidade incoada nos dereitos humanos), e non serve de nada saír ó paso desa tensión coa encantadora proclama de que queremos unha democracia con dereitos humanos, ou de que a democracia presupón os dereitos humanos, ou de que os dereitos humanos presupoñen a democracia, ou con algún slogan deste tipo. Un socialista intelectualmente honrado, e que queira propugnar de verdade a súa causa (é dicir, honrado tamén na acción), ten que tomarse en serio a tensión entre socialismo e eficiencia, e elaborala como tal tensión, non liquidala, poñamos por caso, co expediente retórico dun "socialiberalismo" ou dun "liberalsocialismo". Un demócrata intelectual e practicamente honrado ten que tomarse en serio a tensión entre a regra de maiorías e os dereitos humanos, non apresurarse a componendas consignistas. O consignismo —como a afectación— mata o pensamento e, polo mesmo, esgota a acción.

Non hai que ter lido de rapaz os irmáns Grimm ou a Andersen para saber que está na natureza do existir humano —e non só da vida política— o feito de que cousas que semellan moi desexables por separado, resultan ás veces moi difícil de cohonestar. Eu entendo que o liberalismo e o republicanismo (a penas falarei do comunitarismo, que non me parece unha gran tradición histórico-política que entrañe consecuencias prácticas e institucionais, como as outra dúas[1], senón máis ben unha moda académica anglosaxona, efémera e episódica, segundo se está observando), que liberalismo e republicanismo, digo, cando son serias, son visións, concepcións que tratan de compor honradamente, entre outras cousas, valores que asociamos ós tres grandes conceptos dos que hoxe nos ocupamos: individuo, comunidade e cidadanía. Que o republicanismo democrático e o liberalismo de esquerda poidan percorrer na práctica un longo camiño xuntos, como a min me parece desexable, depende en boa medida de que, no plano doutrinal ou filosófico, ambos fagan exercicios de composición sen componendas.

O que eu tratarei de facer aquí, por tanto, é un exercicio republicano de composición de ideas axiolóxicas que normalmente asociamos ás nocións de individuo, comunidade e cidadanía.

1. Sobre as ruínas de tronos e altares tardomedievais, e inspirado nos ideais políticos do Mediterráneo antigo —como palinxénese, pois, da antigüidade clásica—, o republicanismo fixo o mundo moderno; e o liberalismo, que veu rectificándoo desde o segundo tercio do século XIX, podería rematar desfacéndoo.

1. INDIVIDUOS: EXISTENCIA E MOTIVACIÓNS

Na perspectiva normativa republicana, ningún individuo existe *ab initium et ante saecula*. O logro da identidade individual hai que velo, para comezar, como un logro, isto é, como un estadio dun complicado proceso que combina os programas ontoxenéticos cognitivos do organismo cos distintos estímulos e fracasos procedentes da vida social e institucional, da cultura na que medra e prospera. O mesmo que un medio ambiente sen calcio trunca no organismo humano o programa ontoxenético que habería de levalo ó desenvolvemento normal da dentición, unha vida social inexistente produce un Gaspar Hauser, un ser sen articulación lingüística e sen autoconsciencia, sen vida interior articulada; unha arquitectura cognitiva deserta de *memes*, non un individuo no sentido que asignamos correntemente a esta palabra.

A existencia secular e o mutuo modelamento na vida social producen individuos. O recoñecemento do outro vai conxuntamente co recoñecemento do eu. A capacidade para autointerpretarnos vai da man da adquisición da capacidade para interpretar a outros, para ler as súas mentes, para entendelos, e para entendernos a nós mesmos, como seres intencionais. A función propia do fabuloso desenvolvemento neocortical do *homo sapiens* é precisamente a de facilitar a interpretación propia e allea, a intelixencia social. A orixe biolóxica das nosas máis extraordinarias capacidades cognitivas —como en todos os grandes homínidos— é de todo punto social[2].

Sen vida social nada é posible para o individuo, nin sequera o individuo mesmo, o seu existir á parte. Na vida social, en cambio, todo é posible: o mellor —se o houbese— e, por suposto, o peor. Todo é tan posible na vida social, que mesmo é posible nela a declaración de inexistencia individual, o certificado de defunción social dalgúns humanos: a escravitude é a morte do "individuo" a todos os efectos do trámite social, a súa deshumanización total pola vía da reducción do suxeito a mero *instrumentum vocale*, segundo a célebre formulación do dereito romano[3].

Para existir como individuo é, pois, e cando menos, necesaria a liberdade, é necesario non ser escravo, non ser tratado como un instrumento, mais coma un fin en si mesmo[4]. E para ser completamente indi-

2. Resulta útil ó respecto a pequena xoia de Nicholas Humphrey, *La mirada interior*, traducción de María Victoria Laa Velayos, Alianza, Madrid, 1994.

3. O "instrumento animado" —εμψιχον οργανων—, como di Aristóteles (*Et. Nic.* 1161b4; *Pol.* 1253b32).

4. Pérdese habitualmente de vista que cando Kant formula a esixencia de tratar os demais como fins en si mesmos, non está dicindo nada radicalmente novo e "moderno", senón que está repetindo o mesmo que sostiveron todos os filósofos morais e todos os xuristas republicanos, cando menos desde Aristóteles, e é, a saber: que ós seres libres non se lles pode tratar como a escravos, é dicir, como instrumentos ("vocais" ou "animados").

viduo, para gozar dunha completa existencia individual, separada e autónoma, é necesaria a liberdade completa. A liberdade (plena) non presupón a (plena) existencia *ab initium et ante saecula* de individuos (plenamente) separados e autónomos, senón que a (plena) existencia separada e autónoma deses individuos presupón a (plena) institucionalización histórico-secular da liberdade.

A liberdade é o contrario da escravitude. (O mundo mediterráneo antigo descubriu a liberdade republicana por contraste radical, se así se quere dicir; porque chegou a fundar a súa civilización, como ningunha outra antes, durante ou despois, na existencia institucionalizada dun inmenso continxente de escravos. Tamén para a liberdade política, pois, vale o demoledor aforismo de Walter Berjamin: "Todo documento de cultura é, ó tempo, un documento de barbarie"). É libre quen non pode ser arbitrariamente interferido por outros. Non é libre, neste sentido republicano tradicional, quen, podendo ser interferido por outros, non se ve interferido de feito (por pura casualidade, ou por ter un amo pouco rigoroso, etc.). Nin está minguado na súa liberdade, nesa mesma acepción da palabra, quen se ve interferido por outros de maneiras que *non* son arbitrarias. A liberdade republicana, a diferencia da liberdade liberal, puramente negativa, é un concepto disposicional: son libre cando non estou baixo a man ou a potestade[5] de ninguén, cando ninguén poida —fágao de feito, ou non— interferir ó seu arbitrio nos meus plans de vida. E non carezo de liberdade, mais ó contrario, promóvese a miña liberdade, cando outros seres libres poden interferir na miña vida de xeito non arbitrario. O modelamento do meu carácter, a formación da miña identidade individual ó longo do tempo, a constitución da miña existencia separada e autónoma, acontece pola vía da mutua interferencia non-arbitraria entre libres[6], e polo mesmo, presupón a miña liberdade.

Agora ben, a miña existencia separada e autónoma, o ser eu in-dividuo, non só é o posible resultado do impacto que unha determinada vida social produce no meu programa de desenvolvemento ontoxenético cognitivo. Non é que agora nos limitemos a dicir, con especular oposición á formularia sentencia da *Vulgata*, que o individuo se constitúe "*despois* do inicio e no *transcurso* do século". É que a formulación de existencias separadas e autónomas non é cousa de si ou non: si a

5. *Inst. Just.*, I, título 5º: "... porque mentres un é escravo, está baixo a man e a potestade doutro..."

6. Que unha interferencia de A en B é arbitraria quere dicir que A pode restrinxir ó seu arbitrio o conxunto de oportunidades de B sen ter para nada en conta os xuízos, as preferencias ou os intereses críticos de B; hai, pois, unha desigualdade radical entre A e B, sendo a autoridade de A sobre B incontestable ou indisputable. En cambio, a interferencia non arbitraria presupón unha parigualdade de base entre A e B.

partir dun determinado punto que, despois do inicio, se acada ineluctablemente no transcurso do século; non, antes dese punto. A cristalización dunha existencia individual, separada e autónoma é cousa moito máis complexa, procesal e de grao que iso. A caracterización da identidade individual ó longo do tempo é unha empresa filosófica particularmente ardua, que consumiu ríos de tinta nos últimos anos[7]. Limitareime a dicir aquí que temos bos motivos para supoñer no esencial correcta a afirmación dos escritores antigos, segundo a cal os individuos están, á súa vez, atravesados por conflictos e disputas interiores. Que temos, como se di agora, tal vez con pouca fortuna, eus múltiples, estendidos no tempo e no espacio.

Abondo é coñecido que, para Aristóteles, por exemplo, a existencia separada e autónoma, a formación do individuo, é dicir, do seu carácter, é un logro ético de primeira orde na que intervén en moito o propio individuo, que se automodela e se fai a si mesmo, na medida en que é capaz de elixir os seus desexos e resolver os seus conflictos interiores, integrando máis ou menos harmonicamente os seus distintos eus, facéndose máis e máis *encrático*. Só del se pode dicir que é "un e indivisible", é dicir, individuo. Mentres que, en cambio, o home *acrático*, incontinente ou perverso "non é un, mais múltiple, e no mesmo día é outra persoa e inconstante"[8]. Iso leva ó home vicioso a enfrontarse a si mesmo, pois ó estar disociados os seus desexos e os seus sentimentos, faise posible "que un home sexa o seu propio inimigo"[9].

Por iso para Aristóteles —e para a maioría dos filósofos antigos— hai unha simetría entre o modo como nos tratamos a nós mesmos e o modo como tratamos ós demais: "A disposición que un ten para consigo, tena tamén para o amigo"[10]. A nosa existencia separada e autónoma constrúese no modelamento mutuo entre seres libres, mais ese modelamento inclúe o automodelamento. Non se pode entender doutro xeito a concepción aristotélica da virtude e da amizade. A amizade dáse entre seres libres que procuran a αρετη, a virtude ou excelencia, a formación dun bo carácter, acuñándose mutuamente, e así autoacuñándose[11].

7. Tinta moi ben empregada, sen embargo, na recente tese de doutoramento de Jordi Mundó, *Identitat personal i ciència social normativa*, Universidad de Barcelona, abril de 2000. Agradézolle moito a oportunidade que me brindou a súa lectura de repasar a literatura filosófica máis recente sobre a identidade persoal.

8. *Et. Eud.*, 1240b.

9. *Ibidem.*

10. *Et. Nic.*, 1171b.

11. *Cfr.* Domènech, "... e fraternidade, en *Isegoría* 7, 1993, pp. 49-77; Domènech, "Individualismo ético e identidad personal", en R. R. Aramayo, J. Muguerza e A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 29-42; Miguel Candel e Antoni Domènech, "Sobre el Aristóteles de Osvaldo Guariglia", manuscrito no prelo, 2000.

Por iso na ética antiga non só a amizade desempeña un papel político de primeira orde, senón que as relacións cun mesmo están construídas tamén "politicamente". A declaración aristotélica, segundo a cal a alma domina —e debe dominar— despoticamente o corpo, e a intelixencia gobernar os apetitos republicanamente[12], é máis que unha metáfora. Ou non é menos metafórica que a famosa afirmación, no libro I da *Política*, de acordo coa cal na vida doméstica o cabeza de familia debe tratar os escravos despoticamente, mandar os fillos monarquicamente e gobernar republicanamente a muller. Tendemos hoxe a ver esas declaracións como puras metáforas, porque o liberalismo do século XIX —non hai liberalismo propiamente dito antes do século XIX— nos acostumou a ver a esfera privada como unha esfera completamente despolitizada, é dicir, como unha esfera na que non se dan relacións de poder de tipo ningún. Mais iso é o que está agora de novo en disputa, que a relación entre o varón e a muller, entre o patrón e o asalariado, entre as institucións bancarias e os receptores de hipotecas, entre o magnate oligopolista e os inermes consumidores; o que está agora de novo en disputa, digo, é que todo iso sexan relacións puramente privadas no sentido liberal, é dicir, baleiras de poder, e polo tanto, impolíticas, insubsceptibles de transformación e intervención política[13]. O republicanismo distingue, claro está, a esfera privada da pública (el inventou a institucionalización desa distinción e forxou os primeiros instrumentos xurídicos para defendela e promovela)[14], mais non admite que a esfera privada estea libre de política. Nin sequera, coma vimos, a máis íntima e privada das esferas: a do autogoberno psíquico.

Temos aquí, daquela, o sentido máis profundo da celebérrima sentencia de Aristóteles, trivializada ata volvela incomprensible: que o home é un "animal político" quere dicir que todas as súas relacións sociais —incluídas as relacións consigo mesmo— son potencialmente políticas, son relacións de poder, de autoridade, de goberno. Quere dicir que o home é un animal social, que só socialmente se constitúe como individuo separado e autónomo, e que a vida social —parte da cal é a vida intrapsíquica— está chea de asimetrías e desigualdades, de relacións de poder. Os seres libres deben autogobernarse libremente, é di-

12. *Pol.*, 1254b.

13. Tal vez a idea foucaultiana dos "micropoderes" pode atopar aquí, na crítica da despolitización liberal da sociedade civil, unha vía de vizosa reelaboración. Agradezo a María José Guerra (A Laguna, España) e a Diego Tatián (Córdoba, Arxentina) senllas indicacións neste sentido, realizadas en conversación persoal, e de xeito completamente independente o un do outro.

14. Non fará falta lembrar a categórica distinción entre dereito civil privado e dereito público na tradición xurídica romana. Mais quizais non estea de máis refrescar a memoria sobre a orixe etimolóxica de "privado" e "público": *publicus* vén de *populus*, de "pobo"; *privatus*, de *privare*, isto é, de privar, de separar (e aínda de roubar).

cir, republicanamente (así a propia intelixencia ós propios apetitos; así o home libre a outro home libre), e gobernar despoticamente os non libres (o amo ó escravo, a psique ó corpo)[15] ou monárquica ou oligarquicamente ós non plenamente libres (o pai ós fillos; os notables e ricos, os βελτιστοι, ós libres pobres, ós απορoι). A liberdade política de gobernar e ser gobernado, a liberdade —"política" tamén— de gobernar a propia vida, son condición necesaria da individualidade, dun existir separado e autónomo (do que, dito sexa de paso, carecen, na visión do patricio Aristóteles, os farrapentos, os miserables, e en xeral, os desposuídos ou empregados en oficios "envilecedores")[16].

¿E cales son os móbiles dos individuos así entendidos?, ¿que motiva a súa acción? Neste punto, a principal diferencia da tradición republicana coa tradición liberal paréceme esta: os republicanos tenden ó pluralismo motivacional; os liberais, ó monismo motivacional. Tense dito ás veces que a diferencia entre ambas as dúas tradicións ten que ver cos seus respectivos optimismo e pesimismo antropolóxicos. Iso é verdade só en parte. Certamente, o liberalismo é herdeiro do extremo pesimismo antropolóxico paulino do cristianismo reformado (o protoliberal Hobbes foi un devoto da lectura luterana da *Epístola ós romanos*; e de tronco evanxélico son os máis xenuínos representantes do liberalismo propiamente dito —do decimonónico— mesmo nos países católicos: protestante foi Benjamin Constant, protestante Guizot). É, en cambio, falso que a tradición republicana sexa optimista antropoloxicamente. Nin sequera o manido exemplo de Rousseau sería aquí convincente: para desmentilo, abondaría con citar a dous republicanos, afervoados devotos de Rousseau, ós que os liberais contemporáneos consideran —quén sabe con qué dereito— coma seus: con cauta morneza a un: Kant; con ignorante avilanamento ó outro: Adam Smith[17].

15. Hai que observar que ó comparar o dominio da alma (ψυχη) sobre o corpo (σωμα) ó do amo sobre o escravo (δουλος), Aristóteles está xogando co feito de que no grego coloquial ó escravo se lle chama habitualmente "corpo" (σωμα). En cambio, cando Aristóteles observa que a intelixencia (νους) debe gobernar "politicamente" —republicanamente— ó desexo e ás paixóns, está dicindo que non debe interferir arbitrariamente nelas, que debe prestarlles a debida atención e ter en conta os seus reclamos. De aquí a outra gran definición aristotélica do home: "Sen intelixencia e sen reflexión e sen disposición ética non hai elección. [...] a elección é ou intelixencia desexosa ou desexo intelixente, e tal principio é o home" (*Et. Nic.*, 1139a-b). A idea kantiana da "autolexislación" do home moral —con todas as súas enormes diferencias respecto da aristotélica— implica tamén a idea dun goberno non arbitrario das propias preferencias.

16. Que os pobres deberían estar excluídos do goberno porque non poden gobernarse a si mesmos, por carecer, pois, de virtude, é unha idea recorrente en Aristóteles, e o fundamento normativo da súa —relativamente moderada— hostilidade á democracia, que el, como todos os escritores antigos e modernos deica ben entrado o século XIX (Kant incluído), considerou como goberno potencialmente despótico dos pobres libres.

17. Para Kant: Domènech, *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989, caps. VI e VII; María Julia Bertomeu, "Kant, el contrato social y la República", en Guariglia *et al.*

Por iso é mellor ver a diferencia así: os liberais tenden a presentar o individuo como animado única e primordialmente polo seu propio interese egoísta, ou como se di agora con feo anglicismo, polo "autointerese". E iso pode facerse de dúas maneiras: ou descritiva ou normativamente. Pódese dicir —no plano descritivo— que os individuos, de feito, só ou primordialmente están motivados polo seu propio interese, máis ou menos ilustrado. Ou pode sosterse —no plano normativo—, e sen dúbida con meirande refinamento, que sexan cales for de feito as motivacións dos individuos, á hora de deseñar institucións sociais e políticas é mellor aceptar, segundo suxeriu Hume no seu día, o suposto universal de corrupción e vileza para facer institucións duradeiras a proba de viláns e corruptos.

Ambos monismos motivacionais —o descritivo e o normativo— andan errados. Se iso é pesimismo antropolóxico, hai que dicir que ese pesimismo é irrealista na consideración dos feitos e irrealistamente contraproducente no deseño institucional.

No plano descritivo: a tradición republicana non negou nunca a importancia e aínda a lexitimidade do motivo do interese propio na acción humana (desde o συμφερον de Aristóteles ata o *amour de soi* rousseauniano e o *selfinterest* de Adam Smith, pasando pola *conservatio sui* spinoziana)[18]; o que negou, ben realistamente, por certo, é que ese motivo teña o monopolio da motivación humana.

E no plano normativo: a tradición republicana non negou que haxa que construír institucións a proba de viláns e corruptos; o que negou é que iso se poida facer realistamente deseñándoas a partir do suposto de vileza e corrupción universais[19]. A tradición republicana partiu sempre, e explicitamente desde Montesquieu, do suposto de que todos son corruptibles —non corruptos—, crendo, a diferencia de Hume, que a máis realista maneira de deseñar institucións duradeiras e a proba de corruptos é deixarse guiar pola idea que o mellor Robespierre —o que

(comps.), *Democracia y Estado de bienestar*, Centro Editor de AL, Bos Aires, 1993; María Julia Bertomeu, "El pensamiento de Kant en algunas teorías recientes de la justicia", manuscrito inédito, 2000. Para Adam Smith: John Rae, *Life of Adam Smith*, Cambridge, 1895, 3 vols., reeditado na colección Reprints of Economic Classics, Augustus M. Kelley, Nova York, 1965. (É político-culturalmente significativo que este *opus magnum* non se teña reeditado desde hai moitos anos.).

18. Ou, para chegar deica hoxe mesmo, a "acción estratéxica" de Jürgen Habermas.

19. O sentido común aceptou desde sempre a mundana realidade dos viláns e os corruptos, e é sentir moral común tamén a necesidade de enfrontalos como tales: "A fuerza de villano, hierro en mano", ensina o refraneiro castelán. Mais a máxima protoliberal de Hume vai moito máis alá diso: o que recomenda é enfrontarse activamente a todo o mundo ferro en man, por se fosen viláns. Para unha excelente discusión deste punto *vid.* Pettit, *Republicanismo*, trad. A. Domènech, Paidós, Barcelona, 1999, cap. 7.

reintroduciu, por vez primeira na Europa moderna, o sufraxio universal característico das *poleis* democráticas do mediterráneo oriental antigo— expresou así: "Le peuple est bon, et le magistrat corruptible"[20].

2. COMUNIDADE E INDIVIDUO

Se o monismo motivacional anda errado, ¿que motivos adicionais, ademais da promoción do interese propio, hai para a acción? ¿En que consiste o pluralismo motivacional republicano? ¿Temos —e queremos ter— relacións sociais de distintos tipos, ademais de relacións que promovan a nosa utilidade? Podemos comezar a responder a iso vendo qué pasa coas relacións de comunidade.

Poñamos que un determinado grupo de individuos forman unha comunidade. O primeiro que hai que ter claro é que non todo grupo de individuos forma unha comunidade. ¿Que quere dicir que un grupo determinado forma unha comunidade?, ¿que quere dicir que os seus membros teñen relacións de tipo comunitario entre si?

Hai un incendio nun dos campos que arrodean a miña localidade. Avisados os veciños, todos, vellos, novos e nenos, mulleres e homes, ricos e pobres, todos acoden a sufocalo, aportando cada un os medios de que boamente dispón. Diremos que este grupo humano, cando menos a este respecto, constitúe unha comunidade.

No meu Departamento, todos os seus membros, veteranos e mozos, ordinarios, interinos, axudantes, o director —un servidor— e o último bolseiro que acaba de chegar, todos, polo mero feito de ser membros do Departamento, poden sacar do armario de Secretaría todo o material de escritorio que necesiten, ata que se remate. Cando menos a este respecto, no meu Departamento hai relacións de comunidade entre os seus membros.

Imaxinemos que na miña localidade os incendios se apagasen doutra maneira. Imaxinemos que, declarado un, o alcalde organizase unha poxa pública entre os veciños para ver quen se dedicaría a apagar o incendio e con que gratificación. Ou imaxinemos que o alcalde mesmo, nun xesto de autoridade, decretase sen máis quen ía apagar o lume. A este respecto cando menos, a relación de veciñanza non sería unha relación comunitaria. Sería unha relación de mercado e proporcionalidade no primeiro suposto; unha relación de tipo xerárquico, no segundo.

20. "Toute institution qui ne supose pas le peuple bon, et le magistrat corruptible, est vicieuse". Robespierre, *Discours et Rapports à la Convention*, Union Générale d'Editions, París, 1965, p. 125.

Se no meu Departamento se poxase entre os seus membros o material de oficina —papel oficial, rotuladores, cartuchos de tinta, disquetes, etc.—, ou se eu decidise a quen se asigna, como se asigna e canto se asigna a cada un, tampouco a este respecto habería relación de comunidade. Habería unha relación de proporcionalidade ou intertroco "egoísta", no primeiro caso; de autoridad xerárquica, no segundo.

Cando nun grupo se dan relacións comunitarias entre os seus membros, rexe nelas algo moi semellante ó vello principio distributivo saint-simoniano —que Marx fixo seu—: a cadaquén segundo as súas necesidades, de cada cal segundo as súas capacidades. Nas relacións comunitarias a penas nos importa a contribución do outro; ó que atendemos é ás súas necesidades. (Obsérvese, en cambio, que nunha relación de proporcionalidade ou intertroco egoísta, rexe máis ben o principio de: a cadaquén segundo a súa contribución. E nunha de autoridade: de cadaquén e a cadaquén segundo estipule quen teña recoñecida autoridade para iso.)

É doado decatarse de que en case todos os grupos humanos se dan con moita frecuencia entre os seus membros, en distintas proporcións, os tres tipos de relacións: de comunidade, de autoridade e de proporcionalidade. (E aínda se dá outro tipo de relación, ó que nos referiremos no seguinte apartado). É difícil atopar un grupo de individuos humanos, unha organización ou unha institución que encarne o "tipo ideal" de grupo puramente comunitario, ou puramente xerárquico, ou de puro intertroco proporcional egoísta. Pensen na súa familia, no seu ambiente de traballo, na súa asociación favorita: facilmente descubrirán alí vostedes a presencia simultánea de relacións dos tres tipos. Na familia hai comunidade —¿onde, se non?—, mais tamén hai xerarquía —por laxa que sexa—, e non exclúe por principio un ámbito de relacións de proporcionalidade entre os seus membros (un irmán pode adquirir a prezo de mercado unha parte da herdanza inmobiliaria a outro irmán; un pai, aínda que sexa con fins educativos, pode asalariar ó seu fillo a cambio dalgún traballo doméstico).

As relacións de comunidade son marabillosas: quen carece delas ten un baleiro imposible de encher na súa vida. Saibámolo ou non, todos os humanos necesitamos pertencer a algunha(s) comunidade(s).

E son perigosas tamén: o mesmo que, segundo a feliz expresión de Ortega, ocorre coas tradicións —a saber: que non se "teñen", mais que "se está" nelas—, ocorre tamén que non se "teñen" vínculos comunitarios, senón que, en xeral, se "está" neles[21]. Non podemos, pois, "elixir"

21. De aí que comunidade e tradición vaian a miúdo xuntas.

eses vínculos facilmente[22]. E tentalo pode ter consecuencias nada desexables; non outra é a amarga verdade contida no tradicional dito castelán: "A quien de los suyos se aleja, Dios le deja".

Ó potencial perigo que supón que a necesidade de pertenza a unha comunidade teña unha tanxencia moi precaria coa órbita da decisión consciente e racional, hai que engadir aínda o feito de que o sentido de pertenza vai necesariamente vencellado ó sentido de exclusión.

Se pensamos un momento na estructura lóxico-formal das relacións de comunidade, veremos iso con certa claridade. Unha relación comunitaria determinada, R, tal e como a definimos, entre unha colección de individuos, $K = \{x_1, x_2, \ldots, x_n\}$, para $K \subset U$ (onde U pode interpretarse, por exemplo, do modo máis amplo, como o conxunto da humanidade, é unha relación:

1. *Transitiva* [se x_1 ten esta relación comunitaria con x_2, e x_2 ten esa mesma relación comunitaria con x_3, daquela x_1 e x_3 están tamén nesa mesma relación comunitaria: $[(Rx_1x_2 \wedge Rx_2x_3) \rightarrow Rx_1x_3]$;
2. *Simétrica* $(x_1Rx_2 \longleftrightarrow x_2Rx_1)$; e
3. *Reflexiva* (x_iRx_i).

Unha relación que ten estas tres características formais (transitividade, simetría e reflexividade) define unha clase de equivalencia —a clase K, no noso caso—, é dicir, parte matematicamente os individuos de U en clases de equivalencia. Unha comunidade, vista lóxico-formalmente, é unha clase de equivalencia, pechada respecto das demais clases de equivalencia. Que nós pertencemos a unha comunidade quere ineluctablemente dicir que outros non pertencen a ela: as clases de equivalencia son excluíntes[23].

22. Neste punto insistiu particularmente Alan Fiske no seu importante libro *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations*, Free Press, Nova York, 1992. Polo demais, na caracterización dos catro tipos de relacións sociais (comunidade, autoridade, parigualdade e proporcionalidade) sigo as súas innovadoras propostas, que me parecen non só de boa calidade formal, senón tamén dunha abafante riqueza empírica.

23. Naturalmente, hai un gradiente de intensidade nos vínculos comunitarios. Nun extremo dese gradiente estaría o grande ideal do *Weltbürgertum* (a cidadanía universal) dos ilustrados Kant e Goethe (que, dito sexa de paso, non ten nada que ver co filisteo cosmopolitismo burgués do século XIX): podemos ver aquí individuos *allkräftigen* —non *einkräftigen*—, que teñen moitos e variadísimos vínculos de comunidade —e doutras clases—. Eu podo ter vínculos comunitarios dun tipo cos meus familiares, vínculos comunitarios doutro tipo cos membros do meu Departamento, vínculos comunitarios doutro tipo cos membros da asociación de pescadores de Palamós á que pertenzo, vínculos comunitarios doutro tipo cos membros dunha sociedade filosófico-política alemana á que tamén pertenzo, etc., etc. Ademais podo ter moitos outros tipos de relacións non comunitarias con estas e con moitas outras xentes. No outro extremo estaría o que Simmel, nun estudio inxustamente ignorado, chamou a "comunidade total": un grupo pechado de individuos que non teñen ningún outro vínculo comunitario fóra dese grupo, e que ademais, dentro do grupo, practicamente non teñen outra relacións que as de tipo comunitario. *Cfr.* Sim-

Pódese conxecturar que a nosa capacidade para procesar información relacional deste tipo (é dicir, para dividir o mundo en clases de equivalencia) vai estreitamente vencellada no noso programa ontoxenético ó desenvolvemento da facultade, e mesmo da necesidade emocional, de trabar relacións sociais de comunidade con outros. A información procesada aquí é relativamente pequena, e non é sorprendente que esa capacidade cognitiva —e varias emocións vencelladas ó sentido comunitario de pertenza— aparezan no neno a unha idade moi temperá: antes do ano de vida.

Procesar información relacional xerárquica resulta algo máis complicado, e por iso tampouco é sorprendente que ningún neno teña a menor noción do que é unha "autoridade" antes dos dous anos de vida[24]. As relacións sociais de autoridade teñen tamén o seu lado claro e o seu lado fusco, e mesmo, se así se quere dicir, a súa face risoña e a súa face torva[25]. O lado eticamente interesante das relacións sociais de autoridade é o recoñecemento da excelencia, da virtude allea, que vai vencellado, entre outras cousas, á admiración que a excelencia do outro esperta en nós, en particular —mais non só—, a excelencia moral[26]. Quen é incapaz de admirar e mesmo de recoñecer a excelencia allea, non pode ser el mesmo excelente: a envexa, o resentimento ou a perversión chocalleira do gusto —un, non por indirecto menos feo, dos derivados da perversión cainita— son outros tantos obstáculos atravesados no sendeiro que conduce á automodelación virtuosa do propio carácter, á nosa autoconstitución como existencias separadas e autónomas, ó noso mu-

mel, "The Sociology of Secrecy and Secret Societies", un ensaio que escribiu por encargo de *The American Journal of Sociology*, vol. 2 (1906), pp. 441-98. O único especialista que coñezo que leu —e apreciou— este esquecido estudio de Simmel é Salvador Giner, con quen, polo visto, estou condenado a formar unha magra comunidade de a dous na afección por estas rarezas.

24. A estructura lóxica da relación de autoridade é unha orde lineal parcial. Presupón a estructura formal das clases de equivalencia e complícaa convertendo a simetría nun caso particular da antisimetría: $(x_1Rx_2 \wedge x_2Rx_1) \longleftrightarrow x_1 = x_2$. Un neno non pode antes dos dous anos ordenar linealmente o mundo e, en consecuencia, é incapaz de procesar e de almacenar información relacional social de tipo xerárquico.

25. ¿Reparouse o suficiente en que as cousas que se condenan moralmente son sempre o lado fusco, a esaxeración de algo que máis ben resulta apreciable no seu xusto grao? Pénsese nos pecados capitais: *a ira, a luxuria, a soberbia, a gula*, ¿que son, senón demasía, hipertrofia de disposicións humanas en todo punto estimables mesmo para a deóntica cristiá? A ética aretaica de Aristóteles, particularmente a súa doutrina das μεσοθαι, admitía ademais, dito sexa de pasada, a crítica normativa da hipotrofia desas disposicións, do quedarse curtos no seu despregamento: a hipertrofia da valentía é a temeridade; a súa hipotrofia, a covardía. Tamén o odio ten a súa hipertrofia e a súa hipotrofia, e Aristóteles recomendaba, unha vez máis, o punto medio, odiar rectamente —non poñer sempre a outra meixela.

26. Aurelio Arteta está preparando un libro sobre este importante asunto da admiración moral. Agradézolle moito que me teña incluído na comunidade de lectores do seu manuscrito.

tuo modelamento —e automodelamento— no proceso de intertroco social, é dicir, á nosa individualización propiamente dita. De aquí a certeira maldición que botou Marcial sobre o envexoso: "Omnibus invideas, livide, nemo tibi"[27].

Mais, como dixen, as relacións sociais de autoridade teñen tamén a súa face torva. E é esta: nelas sempre está aberta a posibilidade de que alguén reclame, para si e para os seus, o monopolio da excelencia, ou —tamén— de que alguén se arrogue a facultade de restrinxir ó seu antollo o abano das excelencias humanas.

Se, por exemplo, repasasemos o repertorio léxico grego-clásico sobre a bondade, a virtude, a excelencia e a rectitude moral, atopariámonos, case que sen excepción, con voces das que a súa orixe etimolóxica apunta directamente ó odio, ó prexuízo e ó desprezo dos pobres, a trazos inequivocamente patricios: dunha banda, βελτιστοι (os grandes), γνοριμοι (os notables en posición elevada), αγαθοι (os de bo berce), αριστοι (os excelentes, os mellores, os que están en posición destacada), etc., etc.; da outra, γαυλοι (egoístas, pobres, nugalláns e pestilentes: todo iso está na etimoloxía desta palabra, que inxenuamente se traduce sempre por "malos")[28], κακοι ("malos", certamente, mais: a orixe onomatopeica do vocablo o di todo), os πονεροι (que vén de estar en mal estado, podre), πλεθοι (os máis, o vulgo), etc., etc.

Os filósofos e os escritores "respectables" gastaron ríos de tinta en criticar e lamentar o que o discípulo serodio de Clalicles e Trasímaco, Nietzsche, chamou o "resentimento", a envexa e a mesquindade dos pobres, os traballadores e o groso do que Aristóteles consideraba clases ruíns e incapaces de virtude[29]. Mais ata onde eu sei, está por escribir a historia do odio, do prexuízo, do desprezo e, por suposto, do pánico que, documentado cando menos desde o Tersites de Homero e o cal-

27. "Ti, que todo envexas, envexoso, ninguén che envexará nada a ti". A envexa é tamén un pecado capital, e tal vez o único que semella desafiar a idea de que os pecados capitais son esaxeración, hipertrofia de algo valioso (véxase nota 25). Mais, se se pensa ben, a envexa é hipertrofia da afirmación da individualidade. O envexoso é sempre un pobre home, que sente permanentemente ameazados os lindeiros da súa existencia separada e autónoma, e sobreactúa na súa defensa.

28. Para o uso e o significado clasista de γαυλοι nas éticas e na *Política* de Aristóteles, *cfr.* Domènech, "Apestosos, perezosos, pútridos y egoístas: los *phauloi*, la tangente ática y la democracia antigua", manuscrito inédito, 1999.

29. Que son: campesiños, xornaleiros, comerciantes, artesáns e proletarios (*Pol.* 1318b), é dicir, todos os que traballan coas súas mans. *La rebelión de las masas* (1929), de Ortega, é tal vez último gran libro nesa tradición de indignado pánico ante os —supostos— avances da democracia en sentido clásico, como participación real dos pobres no goberno e na vida pública. O seu interesante diagnóstico era que a vida democrática moderna rompera o que el consideraba a *pièce de résistance* de toda sociedade: a dialéctica "exemplaridade/docilidade" (é dicir, autoridade gañada coa propia excelencia / submisión a esa autoridade polos que, non sendo eles mesmos excelentes, son sen embargo capaces de recoñecer, e pregarse, á excelencia allea).

dereiro-filósofo de Platón[30], viñeron suscitando entre os ricos, os poderosos e os chamados intelectuais aqueles ós que, dunha ou doutra forma, teñen estes "baixo a súa man".

Non só hai, pois, envexa, incapacidade de recoñecer as excelencias alleas. Tamén hai impostura e abuso de poder so pretexto de excelencia. E esa é a beira terrorífica da relación social de autoridade. Por esa beira —non pola outra— ráchanse vínculos comunitarios globais, escíndese e polariza unha sociedade, e chégase, ó cabo, ó que o *tory* Disraeli describiu como as "dúas nacións", ó que o monárquico orleanista Guizot bautizou como "loita de clases" (tal vez lembrándose da στασις de Aristóteles) e ó que Marx chamou "a non-existencia política" dos que viven das súas mans.

3. CIDADANÍA

¿Que é "existir politicamente"? É ter cédula de plena cidadanía, é ter voz e voto na deliberación común[31], é ter capacidade para resistir a interferencia arbitraria de outros, e ademais para resistir a interferencia arbitraria do "inimigo" que todos levamos dentro: por iso na tradición republicana non hai cidadanía sen virtude, sen autogoberno persoal; o simple *bourgeois* fica aínda moi lonxe do *citoyen*[32].

30. No libro V da *República*, como tal vez se lembrará, Platón presenta ó horror dos seus lectores a imaxe dun posible filósofo (posible, é claro, na aborrecida democracia) que é caldereiro de oficio e, naturalmente, un pouco feo, baixo, barrigudo e calvo. Vintetantos séculos despois, no elegante salón dunha gran *madamme* do París dezaoitesco, e tal vez lembrando este paso de Platón, Voltaire deixou caer entre displicentes suspiros de afectación *parvenu*: "Ah! Madamme, quand la canaille se mêle de penser, tout est perdu".

31. Como parte do *revival* académico do republicanismo, renaceu a curiosidade filosófica pola noción de cidadanía. Tres interesantes mostras diso entre nós son: Félix Ovejero, "Tres ciudadanos y el bienestar", en *La Política* 3 (outubro, 1997), pp. 93-116; Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998; e José Rubio Carracedo, José María Rosales e Manuel Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2000.

32. Unha república é unha "república de razóns", e iso implica que todos os participantes na deliberación común deben de estar dispostos a mudar as súas preferencias como resultado da deliberación. Todos deben ter, pois, e cando menos, a preferencia de segunda orde de mudar as súas preferencias de primeira orde en caso de que os argumentos contrarios resulten concluíntes. E deben ter tamén a forza de vontade para logralo, isto é, para conseguir que cando menos esta metapreferencia se impoña ás súas preferencias de primeira orde. Para a noción dunha "república de razóns" e para as metapreferencias dos cidadáns republicanos, *cfr.* Cass Sunstein, *The Partial Constitution*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1993, cap. 1. Non se crea que este ideal de cidadanía implica tanto como ás veces se suxire. Case se converteu nun lugar común —falso, por suposto, como a maioría dos lugares comúns— dicir que a esixencia republicana de virtude cidadá implica perfeccionismo moral. De primeiras, hai que observar que o moi republicano Kant distinguiu nitidamente entre o bo cidadán e o home moralmente bo —é dicir, entre a virtude cidadá e a virtude moral—. Iso é cousa de abondo coñecida. Non faltará, por

A relación social de concidadanía é distinta da relación social de comunidade; é distinta tamén da relación social de autoridade; e é distinta da relación social de proporcionalidade. A relación de concidadanía é unha relación de parigualdade, de igualdade entre pares. Pénsese por un momento nas implicacións de algo tan sinxelo como a divisa: "Un home, un voto". Esa divisa apunta a un modo de resolver unha determinación colectiva, dando a cadaquén, independentemente de calquera dos méritos que se lle poidan recoñécer (riqueza, instrucción, suposta excelencia moral, etc.), exactamente o mesmo peso á hora de inclinar a balanza da decisión común. Hai outros modos de resolver ese problema de decisión colectiva.

Por exemplo: por consenso unánime (un modo conxenial co *éthos* dos vínculos comunitarios).

Ou por exemplo: autoritariamente, por decisión dos superiores xerárquicos.

Ou por exemplo: dando a cadaquén, non o mesmo peso, mais un peso proporcional a algún dos seus méritos, á súa riqueza, poñamos por caso. Imaxinemos cómo podería ser unha vida política así: poderiamos organizar un verdadeiro mercado político (un de verdade, non esa broma metafórica coa que a "teoría económica da democracia" trata de representar os procesos políticos actuais): unha poxa de votos. Venderíase daquela o dereito de sufraxio ó mellor licitador. Sería este un xeitoso mundo, no que Mario Conde, Jesús Gil y Gil, Javier de la Rosa, Ruiz Mateos, Silvio Berlusconi e outros empresarios modelo dese estilo poxasen publicamente por mercar votos cidadáns.

¿Votos cidadáns? ¿Seriamos "cidadáns", se a lei nos permitise vender o noso dereito de sufraxio?

Non; non seriamos cidadáns, en ningún sentido serio da palabra. Como tampouco o seriamos se o dereito consentise a transferencia da nosa liberdade, se, poñamos por caso, recoñecese validez pública a un contrato civil privado, "libremente" subscrito —*coacti volunt*—, polo que unha parte se vendese á outra en calidade de escrava, participando

suposto, quen replique que precisamente iso fai de Kant un liberal *á moderna* e non un republicano *á antiga*. Para sacar a ese alguén do *assylum ignorantiae* en que evidentemente se atopa a súa consciencia histórica, habería daquela que recomendarlle urxentemente a lectura do libro III da *Política* (1276b-1277b) de Aristóteles, que é a orixe da distinción posterior —tamén kantiana— entre virtude cidadá e virtude moral. Na miña opinión, unha das principais feblezas do polo demais moi estimable libro de Pettit (*Republicanismo, op. cit.*) e a de ter construído, de bo comezo, a noción de liberdade como non-dominación dun modo que exclúe case por completo o autocontrol psicolóxico. De aquí as dificultades coas que se atopa ó final, á hora de defender a noción de virtude cidadá.

do prezo[33]. Hai dereitos de ningún xeito alienables, como estes dous, o dereito de sufraxio e o dereito a non ser propiedade de outro. E son inalienables porque non son dereitos puramente instrumentais, senón dereitos constitutivos do individuo mesmo como ámbito de vontade soberana: dereitos que habilitan publicamente a existencia dos cidadáns. Certamente, que o dereito limite a nosa capacidade de elección, prohibindo a alienación voluntaria do sufraxio e da propia persoa é unha interferencia. Mais xa dixemos que ó republicanismo non lle molestan as interferencias como tales, senón só as interferencias arbitrarias. As interferencias non arbitrarias non só non diminúen en nada a liberdade, senón que a protexen e aínda a aumentan, como claramente se observa aquí. Sen inalienabilidade do sufraxio e da propia persoa, non hai liberdade, nin hai cidadán, nin, se se nos apura, existencias políticas individuais, autónomas e separadas. Esas dúas restricciόns xurídicas características das nosas democracias son un dos testemuños máis patentes do feito de que a base do mundo político moderno foi sentada pola tradición republicana. Representan o núcleo duro republicano das nosas democracias, resistente deica agora[34] á "deconstrucción" que o liberalismo operou na modernidade. Porque, se un se atén á concepción puramente negativa da liberdade como non-interferencia, daquela esas dúas restricciόns teñen que verse como intromisiόns na "liberdade" dos "individuos", intromisiόns xustificables (Nozick) —ou non (Ayn Rand)— por outros valores que compiten co da liberdade liberal puramente negativa.

Así pois, en resumo, a de concidadanía é distinta da —e máis complexa ca— relación social de comunidade, distinta da —e máis complexa ca— relación social de autoridade, e distinta da —e menos complexa ca— relación social de proporcionalidade. O pluralismo motivacional republicano enténdese ben co recoñecemento da necesidade e a importancia desas catro formas de vida social, irreductibles entre si. Mais non só é que a tradición republicana sexa capaz de recoñecer esta pluralidade das motivaciόns da vida social humana, o que xa é unha enorme vantaxe de partida

33. Precisamente, no dereito romano, o consentir en ser vendido a outro particular participando do prezo ocasionaba a perda automática de cidadanía (*Inst. Just.*, I, Título 3º, 4). Nas repúblicas antigas, as débedas non saldadas podían levar a un ser libre á condición de escravitude (de aí a orixe do "venderse para participar do prezo"). A maioría das *póleis* democráticas helénicas —non as oligárquicas— aboliron ese uso, que ameazaba permanentemente e fatalmente ós libres pobres.

34. Deica agora. Nalgún periódico deste verán (2000), que agora —22 de setembro— non logro localizar (¿tereino soñado?), podía lerse que, de cara ás próximas eleccións presidenciais, unha empresa estadounidense trataba de organizar unha poxa a grande escala con compravenda de votos por Internet. A chispa truculenta desta noticia —se noticia é, e non pesadelo dunha noite de verán— era a dificultade de organizar a poxa a través da rede, sorteando a prohibición constitucional norteamericana. Se gaña Bush, saberei dúas cousas: que era unha noticia de verdade, e que a audaz iniciativa empresarial foi un éxito.

respecto do monismo motivacional —aberto ou vergonzoso— da tradición liberal. É o caso, ademais, que na tradición republicana podemos atopar vías de articulación desas formas de vida social: modos adecuados de combinalas, de potenciar e cultivar os seus mellores lados, e de mitigar ou xugular os seus lados destructivos e perigosos.

A idea de cidadanía é central na perspectiva republicana porque permite enfrontarse ás hipertrofias dos distintos vínculos sociais relacionais: ós excesos e defectos, isto é, das relacións de comunidade, de autoridade, de proporcionalidade e aínda dos mesmos vínculos sociais de parigualdade nos que se insire a propia relación de concidadanía. E porque permite enfrontarse tamén á fagocitación dun tipo de vínculo social por outros: as restriccións antialienatorias e antiacumulatorias ó uso da propiedade privada, por exemplo, tratan de evitar que os vínculos sociais de proporcionalidade (o mercado) socaven tanto as bases da vida social comunitaria como a eficacia mesma da cidadanía[35]; as restriccións antialienatorias e antiacumulatorias ó uso do dereito de sufraxio, como xa vimos, tratan de evitar a corrupción da relación de parigualdade cidadá por contaxio dos vínculos de proporcionalidade. E a famosa "eterna vixilancia cidadá" republicana trata de evitar que o abuso de autoridade por parte dos maxistrados rache os vínculos da parigualdade cidadá e degrade a *res publica* a *imperium*.

Na noción republicana clásica, o cidadán, como individuo plenamente libre, é *sui iuris*, dono ou señor de si mesmo, segundo a célebre fórmula do dereito romano, recuperada polo republicanismo moderno, desde Marsiglio de Padua ata Kant. Iso quere dicir que non depende de

35. Tal era o sentido da *lex agraria* proposta polos irmáns Graco: restrinxir a acumulación da propiedade da terra, limitando as condicións da súa alienabilidade. Esa proposta custoulles a vida, como se sabe. Mais tal vez a morte dos tribunos da plebe custou á súa vez a vida á República romana: *latifundia perdidere Italiam*, tronou séculos despois o nada republicano Plinio. Unha vida social polarizada, con extremas desigualdades, leva ó faccionalismo, á destrucción de toda posibilidade deliberativa, e finalmente —como acabou acontecendo en Roma—, á completa desvigorización da cidadanía. Por iso incluso Maquiavelo —que era un republicano de tradición latina, isto é, non democrática— deixou advertido que a viabilidade da vida civil "republicana" —ó revés que a "monárquica"— esixe certas doses notables de igualdade na estructura básica da propiedade: "O que queira facer unha república onde existan bastantes xentilhomes, non poderá facer nada se primeiro non os despide a todos, e o que queira facer un reino ou un principado onde exista bastante igualdade non poderá facelo se non extrae de entre os iguais moitos homes de ánimo cobizoso e inquieto e os converte en xentilhomes de feito, se non de nome, dándolles castelos e posesións e favorecéndoos con bens e con homes, para que así, posto en medio deles, se sirva, para manter o seu poder, dos que, á súa vez, se apoian para sustentar a súa cobiza, mentres que os demais son obrigados pola forza a soportar este xogo que, doutro modo, non consentirían" (*Discursos*, trad. Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 1987, p. 162). Para unha sólida defensa, non histórica, senón normativo-sistemática do concepto social-republicano de propiedade, véxase William H. Simon, "Social-Republican Property", en *UCLA Law Review*, vol. 38 (1991), pp. 1335-413.

ninguén, no sentido republicano de "dependencia", é dicir, que non pode ser arbitrariamente interferido por ninguén (por ningún outro particular, nin tampouco polo Estado).

Agora ben; a tradición republicana occidental recoñeceu que na sociedade civil abondan os suxeitos que están lonxe de ser "donos de si mesmos", ou dito doutra maneira, que a sociedade civil é un espacio cheo de asimetrías, de dependencias e de relacións sociais "alienadas" (na versión que o xove republicano Hegel deu da "dependencia de outro"). De Aristóteles a Marx, pasando por Marsiglio, Maquiavelo, Harrington, Montesquieu, Rousseau, o groso das Ilustracións escocesa (Ferguson, Adam Smith) e alemana (Kant, o xove Hegel), a tradición republicana veu e analizou a sociedade civil como un espacio de todo punto político, isto é, atravesado por relacións de poder.

A conclusión que o republicanismo non democrático tirou da súa ollada "política" sobre a sociedade civil é esta: os "dependentes", os "alienados"[36], os non plenamente libres na sociedade civil, os que, en suma, non poden ser considerados *sui iuris* (os escravos, por suposto, mais tamén os criados, os asalariados, as mulleres, os forasteiros e os nenos), non poden ser tampouco cidadáns: o seu propio lugar na sociedade civil condénaos á "inexistencia política". En apoio desta conclusión viña, naturalmente, a empregarse todo o arsenal da artillería axiolóxica republicana: un "dependente" non pode gobernarse a si mesmo, non pode, pois, ser virtuoso, arelar a excelencia; un "dependente", sen propiedades que aseguren a súa autonomía de xuízo, non pode ingresar na deliberación pública sen inxectar nesta nesgos temibles; un "dependente" desposuído non ten ningún interese persoal na preservación da república; non pode, pois, ser un bo patriota, etc., etc.[37] O republicanismo tradicional, desde Aristóteles ata Kant, viu na democracia un intento de subversión antirrepublicana por excelencia, un despotismo dos pobres libres[38]. E os dous

36. No dereito romano, o contrario do *sui iuris* é o *alieni iuris* (*Inst. Just.*, I, Título 8º).

37. Nótese que a relación de concidadanía é unha relación básica entre pares. A súa estructura lóxico-matemática é un grupo abeliano: presupón a estructura das clases de equivalencia e a estructura da orde lineal parcial, complicándoas ulteriormente mediante a introducción dun operador de suma, dun elemento neutro e da definición das propiedades de conmutatividade e asociatividade. De acordo con esa estructura, pódese "sumar" e "restar", mais non multiplicar ou dividir (para o que se necesitan ulteriores estructuras, que son as que permiten relacións de proporcionalidade). As relacións de amizade, como as de concidadanía, son relacións encarreiradas neste tipo de estructura de parigualdade. Por iso non é de estrañar que na tradición republicana resulte fundamental este tipo de vínculos sociais de parigualdade, porque neles se xoga basicamente o proceso de modelamento mutuo —e de automodelamento—, e, polo tanto, a parte nuclear do proceso de correcta formación do carácter persoal e da "boa" individuación (*cfr.* Domènech, "... y fraternidad", *op. cit.*). A posición republicana non democrática de exclusión dos "dependentes" acepta como un dato inamovible, e traduce a termos político-xurídicos, o feito de que o *alieni iuris* non é libre e igual na vida civil, e en certa maneira, nin sequera un "in-

proxectos políticos máis característicos do republicanismo democrático moderno, o de Jefferson en América e o de Robespierre en Europa, fracasaron, como é abondo coñecido[39].

Temos aquí, xa que logo, o gran problema do que nace historicamente o "liberalismo" no primeiro tercio do século XIX. Entre Kant e Adam Smith, dunha banda, e Benjamin Constant, da outra, media a Revolución Industrial. Os "criados", os "dependentes" que tan expeditamente Kant puido deixar fóra da cidadanía, convertéranse mentres nunha porcentaxe inmensa da poboación. O traballo asalariado (a "escravitude moderna", na formulación de Adam Smith) medraba sen cesar. ¿Como excluílo, como privalo de toda existencia política, sen arriscar a "orde social" mesma, aquilo que para Locke era o único fin lexítimo do goberno?[40] A solución liberal decomonónica consistiu en despolitizar completamente a esfera privada da sociedade civil. E o novo concepto liberal de cidadanía xorde desa nova ollada, despolitizada, da sociedade civil.

O liberalismo, historicamente considerado, é a resposta ó reto representado pola conxugación simultánea de dúas esixencias políticas: a esixencia democrático-republicana de universalizar a cidadanía (unha longa tradición que, partindo de Ephialtes e Pericles vén dar en Robespierre e Jefferson); e, pola outra banda, a esixencia republicano-tradicional (o republicanismo, digamos, de marca latina) de excluír de existencia políti-

dividuo". Privado de igualdade, está privado de liberdade e de existencia separada e autónoma. Pois na tradición republicana, neste preciso sentido, in-dividualidade, igualdade e liberdade cidadás son indivisibles.

38. Para Aristóteles, sobre todo *Pol.* 1290a-b, paso no que declara expresamente que "democracia quere dicir goberno dos pobres libres; para Kant, *Werke* (edición da Academia Prusiana), VI, p. 128s: a democracia é "ein Despotism, weil sie eine executive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht miteinstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschliessen; welches ein Widerspruch...", etc. etc. Máis fiel que Kant á aguda análise clasista aristotélica do goberno foi Adam Smith: "O goberno civil, en canto é instituído para a seguridade da propiedade, é instituído en realidade para a defensa do rico contra o pobre, ou daqueles que teñen algunha propiedade contra aqueles que non teñen ningunha" (*Wealth of Nations*, Edición Cannan, Nova York, 1937, p. 674).

39. Para Robespierre, véxase a clásica, e na miña opinión insuperada, colección de ensaios de Albert Matthiez, *Robespierre*, reeditada por Messidor, París, 1988. Para Jefferson, véxase o clásico, e na miña opinión insuperado, estudio de Charles Beard, *Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, reeditado por Free Press, Nova York, 1965. Para a comparación de Jefferson e Robespierre segue sendo espléndido o capítulo I do gran libro de Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus*, Europäische Verlaganstalt, Fráncfurt, 1962.

40. "O goberno non ten outro fin que o de preservar a propiedade", parágrafo 94 do Segundo Tratado (*Two Treatises of Civil Governement*, Ed. Laslett; Dutton, Nova York, 1977, pp. 163-64).

ca non só ós escravos, senón a todos os αποροι, ou como dixo Cicerón, á *abiecta plebecula*, isto é, ós que viven das súas mans. A satisfacción da primeira esixencia levaba á subversión da "orde social", ameazaba a estructura vixente da propiedade; ceder á segunda, era tanto como provocar a *secessio plebis*.

A resposta liberal a esas dúas esixencias atopadas é: universalización da cidadanía, mais non dunha cidadanía republicana. No novo concepto liberal de cidadanía cabían potencialmente todos, tamén os que na sociedade civil son "dependentes" ou están "alienados": os criados, os aprendices, os xornaleiros, os asalariados e, en fin, as mulleres e o δεμος todo. E poderían caber, porque o liberalismo foi construíndo, entre outras cousas mercede á reintroducción a grande escala do dereito civil romano[41], a ficción xurídica de presentar como esencialmente despolitizada a xigantesca esfera privada da sociedade civil. Esta podía ser mostrada agora —a partir da segunda metade do século XIX—, e en expresa ruptura co tronco republicano —¡tamén con Adam Smith!—, como un espacio de intertroco e tráfico social entre libres equipotentes, como un lugar sen asimetrías nin lances de poder, como o inmenso ámbito dos problemas apoliticamente solubles mediante contratos privados entre libres e iguais[42]. As chamadas democracias liberais son en boa medida o resultado histórico dese proceso de longo alcance, que desembocou na separada cristalización dunha esfera privada despolitizada, supostamente sen relacións de poder, por unha banda, e, pola outra, dunha esfera pública propiamente política.

Non fará falta insistir aquí en que esa separación estricta resultou fallida. Por un lado, máis alá de toda *fictio iuris*, a sociedade civil está atravesada de relacións de poder e subalternidade, está chea de suxeitos, de grupos e de clases sociais vulnerables á interferencia arbitraria doutros; a ficción liberal non serve máis que para deixar aquí as cousas como están, e ás veces, para impetrar do Estado o puntual respecto do

41. Tralas victorias a domicilio dos exércitos napoleónicos, viña a introducción do Código de Napoleón, gran nivelador e disolvente de estructuras civís, estamentais e gremiais. Só encistado Moscú, non se resolveu o Emperador a implantalo. Este erro político do xeneral corso foi en realidade o seu peor erro como militar: os campesiños rusos así liberados do seu odiado réxime de servidume terían probablemente tolerado e mesmo sustentado activamente a intendencia das tropas francesas ocupantes.

42. A teoría económica neoclásica tradicional (a de primeira e segunda xeración) foi en boa medida a análise sofisticada, non da vida económica histórico-real, senón desa ficción xurídica. No manual máis lido por xeracións enteiras de estudiantes de economía, o de Samuelson (Premio Nobel en 1970), pódese ler isto: "Nun mercado perfectamente competitivo, realmente non importa quén aluga a quén; así pois, supoñamos que o traballo aluga o capital". *Cfr.* Paul Samuelson, *Economics* (primeira edición de 1948), McGraw-Hill, Nova York, 1958, p. 894. A relación capital-traballo, unha relación de todo punto asimétrica e *política* para a vella economía *política* (de Adam Smith a Marx), facíase agora, coa teoría neoclásica tradicional, una relación simétrica e impolítica.

statu quo ante[43]. Polo outro, a ficción de que as esfera civil —"apolítica"— e a esfera pública —"política"— están separadas como compartimentos estancos vese reforzada polo novo concepto liberal dunha cidadanía uiniversalizada á que se permite a participación na vida política con total independencia do nivel de ingresos (sen considerar, isto é, a posición ocupada na sociedade civil). Mais, como todo o mundo sabe, esa ficción é aldraxada a diario, en todas as democracias liberais do mundo, polo xigantesco bombeo de recursos que desde a plutocracia da "apolítica" esfera civil manan en dirección ós esforzados competidores por un posto baixo o sol na esfera "política"[44]. A suma de ambas as dúas cousas: relación de dependencia, alienación e subalterinidade na sociedade civil "apolítica", e invasora influencia dos plutócratas na vida política, converten o pobo soberano, como agudamente observou Clarín hai xa máis dun século, nun soberano *in partibus infidelium*[45]. Esas son as queixas

43. Cass Sunstein (*The Partial Constitution, op. cit.*, Cap. 3; *After the Rights Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990) insistiu dun xeito especialmente agudo neste punto para os Estados Unidos de América. Na interpretación liberal —pre New Deal— do Estado de dereito, a medida da neutralidade do Estado considerábase o *statu quo ante* "impolítico" da sociedade civil. De maneira, por exemplo, que en casos de discriminación racial no mercado laboral, a Corte Suprema tendía a considerar que era un "feito" da sociedade civil o que houbese empresarios que non quixesen contratar a traballadores de color en igualdade de condicións salariais. Ese "feito" era impolítico, resultado de intertrocos privados entre os empresarios e os traballadores de color que aceptasen os contratos laborais ofrecidos. E considerábase unha interferencia impropia, violadora da neutralidade e a imparcialidade do Estado, que os tribunais se inmiscisen nun sentido ou noutro. O New Deal mudou isto radicalmente, reintroducindo na xurisprudencia norteamericana un auténtico refacho de aire fresco republicano. Iso é o que hoxe está de novo ameazado coa contrarrevolución liberal.

44. O liberalismo de esquerda (os *liberals à la* norteamericana e o groso da socialdemocracia europea actual) reacciona a iso con gran viveza, tratando de selar e facer de verdade estancos os dous compartimentos e criticando a transferencia masiva de recursos desde a sociedade civil privada ata a vida política pública (*cfr.*, como exemplo sinalado, Rawls, *El liberalismo político*, trad. de A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1996, cap. VIII). Naturalmente, as vías de "contaxio" entre a esfera "impolítica" e a "público-política" son numerosas, e non se esgotan na dexeneración plutocrática das democracias de cuño liberal. Nunha orixinal crítica do liberalismo de esquerda, George Lakoff, por exemplo, chamou a atención sobre o papel crucial que desempeñan na retórica da argumentación política pública as metáforas procedentes da vida privada familiar. Cfr. Lakoff, *Moral Politics. What Conservatives Know that Liberals don't*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

45. En efecto, Clarín —excelente filósofo do dereito, eclipsado pola súa fama de grande escritor— foi un crítico severo das graves limitacións democráticas do daquela aínda incipiente liberalismo: "Pero aínda máis triste (e a mellor proba do que afirmo) que a ausencia de leis que dean ó dereito da autonomía todo o que en xustiza lle pertence, moito máis triste é a ausencia do sentido xurídico da autonomía nos pobos; case que ninguén se queixa... da especie de *escamoteo* do dereito propio, que con habelencia dubidosa, pero con descaro admirable, nos dan en espectáculo continuo os poderes constitucionais que equilibrados ben ou mal entre si, conspiran con perfecta harmonía co fin de facer ilusoria a chamada soberanía popular. É o pobo un soberano *in partibus infidelium*. E sen embargo, partidos liberais enteiros, que ofrecen mil benandanzas, nin sequera como lambetada de dereito ofrecen un remedio para impedir este xogo no que o pobo sae sempre perdendo. E é que eses partidos liberais non senten a necesidade de converter en real

principais que, no que atinxe á democracia, seguimos tendo os republicanos democráticos contra a rectificación liberal do ideario antigo-moderno da Ilustración[46].

O liberalismo, sexan cales fosen os seus outros méritos, non pode considerarse o lexítimo herdeiro histórico da noción —antiga e moderna— republicana de cidadanía (que esixe virtude, independencia e unha liberdade máis proteica que a pura non interferencia), nin, por suposto, da noción antiga de δεμοκρατια. Como moito pode reclamar para si a herdanza do Edicto de Caracalla (*anno domini* 212), polo que se concedeu unha esluída "cidadanía" romana ós súbditos de todos os recantos do Imperio.

A. D.

esa soberanía tan decantada, para crer na cal se necesita unha fe non menos cega que para crer na eficacia das relacións que a Igrexa mantén co ceo". Leopoldo Alas, "Prólogo de la traducción española de R. von Ihering", *La lucha por el derecho*, reimpresión da edición orixinal (1881) en Porrúa, México, D. F., 1998, pp. LXI-LXII.

46. Hai máis queixas, por suposto. Varias delas poden verse agudamente expostas nos intelixentes traballos que Andrés de Francisco está dedicando ultimamente á crítica republicana da democracia liberal: "Republicanismo y modernidad", en *Claves de Razón Práctica* 95, setembro, 1999; "Democracia, ley y virtud", manuscrito no prelo; "El mundo feliz del liberalismo", manuscrito no prelo. Xa rematado este texto, tiven tamén ocasión de ler o interesante traballo de Javier Peña, "El futuro del republicanismo", manuscrito en proceso de publicación.

Vindicación do político en Hannah Arendt

Jorge Álvarez Yágüez

Como outros autores, ós que lle unía unha relación co pensamento heideggeriano, H. Arendt xulgaba que coa Modernidade as condicións de posibilidade do político como tal quedaban fondamente mermadas. O político perdía a súa autonomía converténdose en algo meramente instrumental, o que para Arendt significaba sinxelamente a súa desaparición. A perda das categorías clásicas, expresivas dun momento, o da polis grega e o do mundo romano, sen dúbida estilizados pola autora, nos que a acción, isto é, o actuar conxuntamente no espacio público, deliberar, debater e decidir, ocupaban un lugar prominente dentro da *vita activa*, pode rastrexarse no plano teórico desde o primeiro liberalismo ata Marx. Plano teórico que resultaba, a súa vez, expresivo doutro mundo, dominado pola irrupción do fenómeno do social, é dicir, do incremento das poboacións, de aparición aberta no público das necesidades, da economía; e dominado tamén, co paso do tempo, polo desenvolvemento, e invasión de todas as esferas, do fenómeno tecnolóxico. O resultado sería unha inversión da situación respecto a Antigüidade, se alí era o *homo faber* o ausente, na Modernidade o sería o *zoon politikón*.

O pensamento de H. Arendt caracterizouse por tratar de rescatar as categorías clásicas do político, ou, sen máis, as categorías propiamente políticas, o que implicaba unha crítica desa conversión moderna das categorías da *prâxis* ás do ámbito da *poiesis*, a conversión das categorías ligadas a *phrónesis* en categorías vinculadas á *téchne*. A crítica da lóxica da instrumentalidade no terreo do pensamento político constitúe o lazo de unión coas críticas civilizatorias tanto frankfurtianas como heideggerianas.

Para comprender a concepción que Arendt tiña do político sería preciso facer dous tipos de análises: un que examinase a xénese da Modernidade e os seus efectos no político; e outro que abordase a definición arendtiana do político seguindo catro liñas: a súa delimitación respecto a toda filosofía da historia, a especial relación co xurídico, a diferenciación respecto do moral, e a separación nidia respecto da violencia. No marco dun artigo como este é evidente que non nos podemos propoñer abordar todo isto, ímonos centrar nunha análise dos dous últimos puntos, esperando que a pesar da limitación, quede con certa claridade perfilado o terreo do estrictamente político. Imos, pois, referirnos á crítica arendtiana de dous enfoques: o enfoque moralista, que concibe o político desde a moral; e o enfoque pragmático, que se centra na cuestión do poder. A este fin veremos como as categorías políticas se delimitan tanto respecto da esfera da moral como respecto da forma tradicional de entender o poder.

I. A AUTONOMÍA DA PRAXE POLÍTICA RESPECTO DA MORAL

A enérxica diferenciación do político respecto da lóxica instrumental e do concernente á categoría de *poiesis* por parte de Arendt non supoñía unha menos nidia delimitación fronte a outro dominio como é o moral que nun principio tamén cae baixo a mesma categoría de *prâxis* que acolle a acción política. As diferencias entre unha e outra (política e moral) fan referencia ás condicións intelectuais comprometidas en cada caso, á distinta situación do suxeito, así como os seus distintos fins. A confusión entre unhas categorías e outras, a non distinción de campos, a acomodación da política á moral, a moralización do político era considerada por Arendt como moi negativa.

En primeiro lugar hai que dicir que Arendt non perfila un modelo moral de xeito que poidamos facer unha confrontación clara coa súa persoalísima idea do político. É máis, tampouco neste terreo a referencia ó seu aristotelismo é pertinente, pois non é cara ó autor grego cara a quen mira cando fai observacións ó respecto senón sobre todo a Kant; e cando Aristóteles está presente, entón non resultan sempre coherentes as distintas observacións morais feitas ó longo da súa obra[1]. Arendt extrae as súas observacións tomando pé en heteroxéneos ele-

1. Un lugar común no tratamento do pensamento de Arendt é o de cualificalo de aristotélico ou neoaristotélico. A corrección do cualificativo debera precisar dous puntos: a relación crítica de Arendt con respecto á presencia da instrumentalidade no autor grego; e a peculiar mediación doutras categorías procedentes de autores moi diversos, como, en particular, Kant. R. Bernstein. "¿Qué es juzgar?- el actor y el espectador", en R. Bernstein. *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, Madrid,1991, trad. M. Mur, pp. 253 e ss.

mentos, do cristianismo, da literatura (Dostoievski, Melville), da actuación dos xacobinos na Revolución (Robespierre, Saint-Just), de Sócrates, Kant, etc. É a partir de aí que se esboza unha fragmentaria fenomenoloxía da moral e se traza a súa conflictiva relación co político. Nin que dicir ten que esa fenomenoloxía pode ser discutida, especialmente ó identificarse sen máis co moral, pois sempre se poden formular enfoques morais, por exemplo, os que se sitúan nunha liña intersubxectiva, que quedarían fóra dela, ó menos nalgúns aspectos importantes, e que, en consecuencia, nos levarían a unha aproximación ó político.

Se hai un eixe que delimita o campo da moral respecto da política este sería o definido segundo os polos interior/exterior. A moral, ante todo, fai referencia á relación dun consigo mesmo, mentres que a política está comprometida co "mundo". Esta distinta orientación esencial (eu/mundo) explica, a ollos de Arendt, a distinta natureza da reflexión moral e da reflexión política. O discurso moral ten lugar en soidade, é un diálogo interior do suxeito consigo mesmo, nel o home busca a coherencia, o estar a ben consigo mesmo. Pode prescindir das consecuencias, dos efectos no mundo, pois o que importa é a pureza das intencións, pode buscar o absoluto, rexerse pola incondicionalidade da verdade ou do universal xa que o refuxio da conciencia parece menos exposto ás aparencias do mundo, á relatividade dos diversos pareceres do home en sociedade, ás continxencias, etc. A política, sen embargo, é necesariamente intersubxectiva, ten que ter en conta a diversidade de perspectivas, os puntos de vista dos outros, os seus pareceres; desenvólvese ontoloxicamente no ámbito do que aparece, do que a todos se nos amosa, con independencia de que se supoña outra realidade máis fonda oculta. O que importa é o que se fai visible para todos, e tamén de nós mesmos o que amosamos ós demais, o que dicimos, o que publicitamos. Por iso nela non caben absolutos, e máis que a verdade tan só caben opinións; nela a pluralidade é por natureza irreductible. Na política non conta o home, insistirá unha e outra vez a nosa autora, senón os homes.

II. VERDADE E XUÍZO

A facultade propia da política é o *xuízo*, a capacidade de discernimento na variabilidade das situacións. Arendt considera que esta é unha facultade esquecida na tradición filosófica, e curiosamente remítenos non a Aristóteles, senón a Kant para considerar o seu desenvolvemento teórico. Outra cousa é que Arendt lea aristotelicamente a Kant, ou que tente casar os dous enfoques, como explicitamente fai en "A

crise na cultura"[2]. Sexa como fose, sería na *Crítica do xuízo* onde atopariamos ese desenvolvemento. Na primeira parte desta obra é onde deberiamos buscar, en realidade, a verdadeira teoría política kantiana. Aquí é onde Kant trata realmente dos homes, en plural, en sociedade, e non desde un punto de vista de natureza ou de especie como o fai na segunda parte desta mesma obra, ou como puros entes de razón como ocorre na *Crítica da razón práctica.* Sen dúbida a liña de interpretación que atopa no Kant estético a panca cara a unha lectura social dos conceptos kantianos non foi Arendt, nin moito menos, a primeira en sostela, pois en certo modo é a mesma que seguiu o kantismo romántico e o xove Hegel, pero a interpretación de Arendt segue un camiño distinto, pode dicirse que, en puntos esenciais, antirromántico; a súa, diriamos, é máis ben a lectura dunha republica ciceroniana.

Se nos atemos, pois, a aqueles textos nos que Kant analiza o xuízo estético atopariamos un modelo do que é a que Arendt denomina a máis política das facultades. O xuízo estético víría ser un tipo do que Kant denomina *xuízo reflexivo,* que se distingue do *xuízo determinante* en que afronta o particular sen subsumilo baixo unha regra ou lei xeral[3]. Nese sentido, ó modo de ver de Arendt, o xuízo estético é fiel á particularidade, que implica sempre continxencia. Por outra parte, na consideración do particular necesita asumir o punto de vista dos outros, ten que poñerse no seu lugar, por iso aquí non cabe outra obxectividade que a que se obtén nese exercicio de considerar os outros pareceres, na práctica do que Kant denomina *eine erweiterte Denkungsart,* un modo de pensar amplo, *enlarged mentality*[4]. A través desa consideración das outras perspectivas sobrepómonos ó noso idiosincrático punto de vista e gañamos obxectividade, imparcialidade. Aquí non podemos abstraermos dos demais homes. E, polo mesmo, está vinculado á liberdade, pois non se podería dar se todos non gozasen do dereito a falar libremente, a expresar as súas perspectivas. Unha liberdade eminentemente política, non, como di Arendt, a liberdade dos filósofos, que é algo interno, ligada á vontade, ó libre arbitrio, senón unha liberdade de actuación, de posicionarse, de acceder a e manifestar a propia perspectiva[5]. Daríase así un vínculo interno entre a posibilidade dun acertado discernimento e o que Kant denominaba o "uso público da razón"[6].

2. En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro,* Península, Barcelona, 1996, trad. Poljak, A. p. 233.

3. Kant. *Crítica do xuízo* e Introducción IV.

4. Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Harvester Press, Brighton, 1982, p. 43; "La crisis en la cultura", en *Op. cit.,* p. 232.

5. Arendt, H. "¿Qué es la libertad?", en *Op. cit.,* 1996, pp. 155-84.

6. Arendt, H. *¿Qué es la política?,* Paidós, Barcelona, 1997, trad. R. Sala, p. 112.

Como no gusto, que non esquezamos se refire sempre á aparencia, a obxectividade do xuízo radica nesa referencia ós outros. De onde a súa relación co *sensus communis*, un concepto tamén recorrente na teoría política arendtiana, e que, avanzando un caro tema gadameriano, a Modernidade poñería en crise ó romper con aquilo no que o sentido común fragua e se forma, as tradicións, pois sen ese medio socio-cognitivo quedariamos desvalidos para efectuar ese discernimento que afirma "isto é fermoso, isto é feo", "correcto ou incorrecto". O sentido común presupón un vivir xuntos, un mundo compartido, nel axustamos os datos sensibles ós dos outros[7]. A sociabilidade está inserta nesta capacidade de xulgar; non somos dependentes dos outros tan só polas nosas necesidades, como apunta Arendt, senón tamén polas nosas facultades[8]. O xuízo sempre apela ós outros, xúlgase como membro dunha comunidade. Pero, ademais, nesa vinculación á colectividade que no xuízo se expresa nesta comunicabilidade que implica a asunción das outras perspectivas dos posibles interlocutores, hai unha compoñente normativa ou idea regulativa, a dunha comunicación xeral, a idea dunha humanidade dialoxicamente harmonizada, punto este que a nosa autora deixou sen desenvolver. Xulgamos, en efecto, sempre como membros dunha comunidade determinada, pero guiados pola idea regulativa de ser cidadáns do mundo[9].

Dado este contexto, a conclusión que extraemos dos nosos xuízos non pode aspirar ó convencemento dos outros mediante unha demostración inapelable, senón, como di Kant, tan só "galantear na busca do consentimento do outro"[10]. Arendt quere sempre evitar o estricto universalismo e o carácter definitivo da Verdade. Só na representación que me fago das outras perspectivas podo estar en situación de asegurarme de que os demais darían o seu asentamento á miña conclusión. A persuasión que nestas condicións practico non exerce coacción ningunha sobre o outro, non xa ningunha derivable de factores externos ó discurso, ou asociados a unha instrumentalización deste, senón nin sequera a coacción da verdade, que se acada en soidade e non require do parecer dos outros, imponse por necesidade sen apelar ó asentimento dos demais. O xuízo, ademais, incorpora sempre un elemento de experiencia, unha compoñente persoal, a posición dun suxeito determinado, por iso tamén no modo de xulgar non só pode descubrír-

7. Arendt, H. "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona, 1995, trad. F. Birulés, pp. 29-46, pp. 35 e ss.; cfr. co tratamento deste concepto por parte de Gadamer en *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984; trad. A. Agud, R. Agapito, pp. 48 e ss.

8. Arendt, H. *Op. cit.*, 1982, pp. 14 e 74.

9. Kant. *Crítica do xuízo*, 4. Arendt, H. *Op. cit.*, 1982, pp. 74-75.

10. Arendt, H. "La crisis en la cultura: su significado político y social", *Op. cit.*, pp. 209-238, p. 235; Kant. *Op. cit.*, 6, 7, 8.

senos algún aspecto da realidade, a través súa revélase tamén o propio suxeito que xulga.

Isto que podemos denominar terrenalidade ou humanidade do xuízo (fondo social, dependencia dos outros, perspectivismo, implicación persoal, continxencia) é o que, a ollos de Arendt, poñía en proximidade a cultura e a política en tanto que ambas non se vían rexidas pola categoría de verdade. "A cultura e a política, pois, van xuntas porque non é o coñecemento ou a verdade o que nelas está en xogo, senón máis ben o xuízo e a decisión"[11]. A verdade, ó menos nun sentido forte, o que ás veces Arendt chama "verdade filosófica", quedaría segundo todo isto excluída do campo político —onde só cabería como verdade de feitos— toda vez que remite a todo aquilo que se opón ás propiedades consubstanciais a este campo: á unidade do home, non á pluralidade, ó incondicionado, non ó relativo e continxente, etc[12].

Todo este enfoque, sen embargo, non está presente no Kant da filosofía moral, da *Crítica da razón práctica*. Aquí nos confrontamos non co home real, senón cun home abstracto, un ser intelixible e, por outra parte, desvinculado dos demais. A pregunta "¿que debemos facer?" non é pois, apostila Arendt, política, non se refire á acción, senón á conducta do eu á marxe dos outros. A capacidade cognitiva que nese illamento opera xa non é o xuízo, senón unha razón lexisladora que non depende dos demais e que extrae os seus imperativos, como di Kant, dun "pensamento coincidente consigo mesmo"[13].

A comunicación, a intersubxectividade serían, pois, vitais na esfera da estética, da política na interpretación arendtiana, pero non así no campo da moral. Arendt non se formula a posibilidade de ler tamén nun sentido intersubxectivo o imperativo categórico kantiano como o faría despois, nunha sorprendente proximidade, hai que dicir, ó trazado da lectura arendtiana da *Crítica do xuízo*, Habermas[14]. Non cabe esta posibilidade para Arendt na esfera da moral toda vez que a publicidade sería constitutivamente oposta ás virtudes morais: a nosa boa acción non pode ser proclamada sen desvirtuarse; a luz da sociedade distorsiona a autenticidade do amor; a virtude é negativamente transformada

11. Arendt, H. *Op. cit.*, 1996, p. 235.

12. Arendt, H. "Verdad y política", en *Op. cit.*, 1996, pp. 239-77, p. 258; "La crisis en la cultura", en *Op. cit.*

13. Arendt, H. *Op. cit.*, 1996, p. 112.

14. Sobre este punto, e en particular en relación coa interpretación arendtiana do xuízo, *vid.* S. Benhabib. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage, Londres, 1996; "Judgment and the moral foundations of politics Arendt's thought", en *Political Theory*, vol 16, nº 1, feb. 1988, pp. 29-51; Wellmer. "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", en *Finales de partida*, Cátedra, Valencia, 1993; *vid.* tamén: R. Bernstein. *Op. cit.*, 1991, pp. 253-71; e R. Beibner. "Hannah Arendt on Judging" en H. Arendt. *Op. cit.*, 1982, pp. 89-156, 164-74.

pola exterioridade da palabra, co seu ingreso no mundo das aparencias. A santidade estrictamente non pode ser deste mundo. Necesariamente ten que manterse na sombra da conciencia, a luz do agora pervértea. O criterio kantiano da publicidade, que delimitaba o aceptable do rexeitable en política adquire aquí unha nova función de diferenciación entre política e moral. O criterio da publicidade, esencial no ámbito político, sería corruptor no moral[15].

III. VIRTUDES E SENTIMENTOS MORAIS

A non-mundanidade da moral aparece tamén nas virtudes ou sentimentos que promove dado que tende sempre á eliminación do espacio, da distancia, dese "entre" que, como apuntamos máis arriba, separa á vez que relaciona os homes; trata de constituír unha unidade sen mediacións e sen a relatividade que introduce a idea, a perspectiva. En xeral é xulgada por Arendt como negativa cando se traslada sen máis ó ámbito político, introduce nel as formas propias do privado.

Arendt referiuse algunha vez á "Caritas" cristiana, proposta polo que consideraba o mellor pensador político cristián, santo Agostiño, como base para todas as relacións da comunidade[16]. A *caritas* pretendía ser substitutiva da mediación representada polo "mundo", o que sen dúbida podía resultar eficaz para aglutinar os homes nunhas épocas sombrías nas que precisamente o mundo parece crebarse; tal como o era a época do africano, de crise das vellas institucións romanas. Un nexo entre os homes que vai ben coa idea cristiá de que a comunidade ha de formar unha especie de *corpus*, no que os homes se manteñen en *communio*, constituíndo unha especie de gran familia. Pero fóra desas situacións, xa non só pola imposibilidade da súa xeneralización, senón pola exclusión da pluralidade que supón, non pode senón reportar males á polis.

Algo semellante nos di Arendt respecto do sentimento de *fraternidade*, que tanto atraera ó ilustrado Lessing, e que igualmente é estimado como positivo en "tempos de escuridade", en que mantén a calor humana, a cohesión, e intensifica as relacións entre xente que por algún motivo se ve obrigada a pregarse sobre si polo sufrimento ou a represión; así, por exemplo, entre a comunidade xudía baixo a persecución,

15. Arendt, H. *Sobre la revolución*. Alianza, Madrid, 1988, trad. P.Bravo, pp. 82, 98, 104.

16. Arendt, H. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993, trad. R. Gil. pp. 62 e ss.; *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001a, trad. A. Serrano, pp. 36 e ss., 108 e ss.

pero que xa non sería bo se se estendese a outras situacións polo que supón de desocupación no mundo, de eliminación das mediacións entre os homes[17]. A reivindicación da fraternidade sería a traducción do descubrimento rousseauniano da compaixón como elemento natural de unión entre todos os homes. Arendt non quere confundila coa *amizade* e, fiel a Aristóteles, resalta o seu valor político. A amizade non incorporaría o elemento de intimidade, persoal, aniquilador do espacio de distanciamento; polo contrario, iría ligada ó discurso, á conversa dos homes sobre o mundo mesmo, e polo tanto implicaría a presencia deste, a súa consideración[18].

Nesa mesma liña oposta á traslación das relacións e estructuras subxectivas propias do privado ó ámbito do público teriamos que situar toda a crítica política dirixida por Arendt xa desde os seus primeiros traballos, como o seu libro sobre Rahel Varnhagen[19], ó romanticismo, ó seu alimento da intensidade das relacións, do cultivo dos sentimentos, da subxectividade, moi propios de cenáculos pechados, que na retirada do mundo real, do coidado do cal podían sentirse descargados, perfilaban unha forma de comunidade de natureza fondamente antipolítica, aínda que pretendesen proxectala sobre a sociedade en conxunto. Arendt vía aí, nese establecemento, tan moderno como máis atrás apuntamos, no mundo do eu, unha nova forma de erosión do que era propio do político. O romanticismo viña a ser a continuación do cartesianismo, unha nova forma de instalación no enclaustramento da subxectividade.

Especialmente negativa considerou a introducción da *compaixón*, tan presente como elemento básico nas diversas codificacións morais, no medio político. Tivo especial incidencia na Revolución Francesa e, segundo a nosa autora, no seu fatal destino. Sería da man de Rousseau que se introduciu na teoría política, e de Robespierre que se levaría á area do combate revolucionario. Para o xinebrino, a capacidade para sufrir con, sentirse afectado polo padecedemento alleo era a mostra da bondade natural do home, algo que xa non atopaba na aristocracia do seu tempo. A compaixón era, pois, o vínculo "natural" entre os homes. A ela opoñíaselle a indiferencia, o egoísmo, a dureza de corazón. O problema da súa introducción en política facíao Arendt residir no carác-

17. Arendt, H. *Hombres en tiempo de oscuridad.*, Gedisa, Barcelona, 2001b, trad. C. Ferrari; A. Serrano, pp. 23 e ss. *Vid.* sobre este punto: A. Domènech. "... y fraternidad", en *Isegoría* 7, 1993, pp. 49-78; M. X. Agra. "Fraternidad, un concepto político a debate" en *RIFP* 3, 1994, pp. 143-66.

18. Arendt, H. *Op. cit.*, 2001b, pp. 34 e ss.

19. H. Arendt. *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía.* Lumen, Barcelona, 2000, trad. D. Najmias.

ter absoluto, sen límites dos sentimentos, o que por forza tiña que traducirse na realidade en violencia. Arendt opoñíalle a solidariedade, que xa estaría mediada por ideas (dignidade, honor, grandeza), e que en virtude desa mediación racional, que esquiva o ámbito pechado do corazón, pode sen contrariedade ser referida á multitude, a todos. O intento de desvincular o lazo político respecto da particularidade, por un lado, pois non é posible sentir con todos, incluídos os que descoñecemos e, por outro, respecto da irracionalidade dos sentimentos, dos que non somos donos, amósase cando Arendt recorda a distinta estima que da compaixón tiñan os antigos, e entre outros cita a Cicerón: "¿Por que sentir pena en lugar de axudar se se pode? ¿Ou somos incapaces de ser xenerosos sen piedade", e a nosa autora engade "¿os seres humanos serían tan viles que son incapaces de actuar humanamente a menos que sexan inquedos e polo tanto obrigados pola súa propia dor cando ven sufrir ós demais?"[20].

A infinitude dos sentimentos inviste dun poder que entra en contradicción co sentido do límite, coa distancia que esixe a intervención nos conflictos sociais, á concesión, a mediación, o compromiso propio do político; fai o home insensible ó sacrificio de todo aquilo que se lle opón.

Arendt gustaba de citar os tratamentos que fixeran Melville en *Billy Budd*, e Dostoievski no texto de *O grande Inquisidor*[21] de esa aparición da Bondade na sociedade, isto é, no mundo do relativo, do condicionado, da finitude. Ambos os dous autores viñan a mostrar o non-lugar dun valor infinito, que, en realidade, está máis alá da virtude, ó menos no noso mundo. Especialmente Melville, viña a soster como a consecuencia violenta da introducción de tal valor no mundo se daba a man co seu contrario, a maldade. No mundo das leis humanas, dos pactos, das institucións a irrupción da Bondade sen mácula tiña un efecto igual de inhumano que o seu contrario. Melville lería así o Terror xacobino. Esta vez era o home cargado de boas intencións e proxectos, Abel quen viña a matar a Caín. Sobre o absoluto, aínda que sexa a bondade, non podía establecerse ningunha institución duradeira. A virtude non encarna na bondade case inhumana de Budd senón na ecuanimidade, comprensión e sentido do límite do capitán Vere. A virtude que esixe a política, como veremos, ten un carácter distinto do da moral, ó menos desta descrición da moral que fai Arendt, dunha moral da convicción, para dicilo cos termos de Weber, un autor pouco disimuladamente presente en todos estes enfoques.

20. Arendt, H. *Op. cit.*, 2001b, p. 25.

21. Arendt, H. "Sobre la violencia", en *Crisis de la República*. Taurus, Madrid, 1973, trad: G. Solana, p. 164.; *Op. cit.*, 1988, pp. 83 e ss.

Nas distorsións da comunicación, o hermético balbucir de B. Budd ou a compaixón muda de Xesús se amosaba esa pertenza do seu sentir a outro ámbito, a súa contrariedade co mundo social exterior, onde reina o discurso, e polo tanto a necesidade de xustificarse, de razoar, de discutir e, nesa medida, de chegar a transaccións, acordos, etc. Aquela mudez do sentimento era fácil que agromase na sociedade en forma de acción directa, sen atallos, violenta.

A introducción rousseauniana dos recursos do corazón en política non podía ser máis negativa. O corazón pertence a un dominio sempre sombrío. Xa sinalamos o prexuízo causado ós sentimentos pola luz pública, agora referímonos á imposibilidade de chegar ó fondo das nosas intencións, dos últimos motivos da nosa actuación, á perdida inevitable ó tratar de penetrar lonxe no labirinto da nosa interioridade. O home nunca poderá alcanzar certeza, poñer claridade nese espacio. A identificación, pois, da virtude coas cualidades do corazón converte en fin político a persecución de todo aquilo que o perverte, a calumnia, a hipocrisía, a dobrez, etc., unha persecución que por definición non ten fin, é inesgotable, e estende sobre todos os homes a sospeita continua. Tanto no período dos xacobinos, como baixo o stalinismo[22] nas dúas revolucións, tal política amosaría as súas fatais consecuencias.

A convicción arendtiana, e maquiaveliana, de que a política é o espacio da aparencia, desterraría dela ese proxecto, característico da moral, de busca da autenticidade, do verdadeiro ser do home, o seu intento de cambiar a natureza dos homes, o seu transfondo, máis alá das formas que brillan na luz e sobre as que fai recaer a sospeita continua da súa non verdade.

Se recollemos o dito sosteriamos que as categorías da moral e as da política non poden ser máis contrapostas: interioridade/exterioridade; unidade/pluralidade; escuridade/claridade; absoluto/relativo; intimidade/distancia; eu/mundo... E, en función desa contraposición, as consecuencias non desexables do traslado do propio dun campo a outro.

IV. VIRTUDES DA POLÍTICA

¿Habería, pois, que concluír que a política exclúe a moral, que o pragmatismo a absorbe por enteiro, que é un dominio anormativo? ¿Onde queda a exaltación republicana da virtude en relación coa política? En primeiro lugar hai que dicir que a delimitación de campos, a necesidade de non confundir as súas distintas categorías, nin tampouco

22. Arendt, H. *Op. cit.*, 1988, p. 100.

proxectar na realidade dun a estructura do outro, non implica que a acción moral teña que ter efectos negativos na esfera política, o que queda claro é que nin a súa arquitectónica nin a súa pauta poden ser a regra en política. Pero o que nos interesa sobre todo é sinalar que o intento extremo de Arendt de vindicar a autonomía estricta do político non exclúe o papel da virtude, pero trataría dun determinado tipo de virtude que poderiamos dicir é inherente ó político. Algo xa se pode deducir ó falar do valor político da amizade, da primacía da solidariedade fronte á compaixón ou piedade; ou ó referirnos á contraposición entre Budd e o capitán Vere. A teoría da acción desenvolvida por Arendt incorpora un conxunto de virtudes feitas necesarias para conxurar os perigos inherentes a aquela: a promesa, o perdón, a moderación, etc. Son virtudes que esixe a acción, isto é, que non proceden de ningunha instancia externa a ela. Poden ser cualificadas de morais se se quere pero a diferencia con respecto a outras reside na súa ligazón intrínseca ás condicións da política.

Unha característica da acción, a diferencia do traballo, é a súa *irreversibilidade*, non podemos desfacer o feito, como non podemos volver o tempo atrás. A facultade de *perdoar* permítenos, sen embargo, liberarnos, uns ós outros, do que doutro xeito sería unha carga fatal e insoportable, as consecuencias indesexables e incesantes dunha decisión pretérita que, na medida en que nos segue facendo sentir toda a súa gravidade, impídenos un novo comenzo. E, precisamente, a capacidade de iniciar, de emprender algo novo, non meramente de reaccionar determinados polo encadeamento dos feitos pasados é unha das cualidades da acción, que Arendt facía corresponder coa condición agustiniana da natalidade, a nosa irrupción no mundo. Foi, certamente, Xesús de Nazaret quen formulou o perdón como virtude principal, mais non por iso, apunta Arendt, hai que pensar que é unha virtude ligada á doutrina cristiá. Incluso, cabería pensar que a propia experiencia política de Xesús podería estar na súa base. Por outro lado, non temos que vincular necesariamente tal virtude ó amor, pensar que só o amor ó outro pode levar ó perdón dos males que nos inferiu. A Arendt interésalle este punto pois o amor sería un exemplo máis de sentimento que disipa toda distancia ou espacio "entre" e desa maneira oporíase ó máis característico do medio político, "o amor, pola súa propia natureza, non é mundano, e por esta razón máis que pola súa rareza non so é apolítico senón antipolítico"[23]. Non ocorrería o mesmo co *respecto*, que se ben, ten a cualidade similar ó amor de consideración cara ó outro, e por iso capaz de perdón, non supón a eliminación do espacio de distancia en-

23. Arendt, H. *Op. cit.*, 1993, P. 261.

tre as persoas, a aniquilación do elemento mundo, "é unha especie de 'amizade' sen intimidade nin proximidade; é unha consideración cara á persoa desde a distancia que pon entre nós o espacio do mundo"[24].

A *promesa* está articulada a outra propiedade esencial da acción, á súa *impredicibilidade*, á incerteza respecto ás consecuencias do proceso que inicia, respecto ás accións que poida desencadear. A promesa atenúa esa incerteza; ademais, proporciona continuidade ás nosas accións e, nesa medida, dótanos dunha identidade, evita que nos dispersemos nos feitos. De aí que Arendt a vincule ó revelador do suxeito, do quen da acción, toda vez que esa identidade permite a narración da nosa particular historia. O carácter político da promesa foi considerado tradicionalmente pola teoría política na forma de alianzas, pactos ou contratos. Para Arendt é unha virtude de capital importancia dado que constitúe o lazo que nos pode manter xunguidos, e así actuar conxuntamente, que é o mesmo que dicir, como veremos máis adiante, condición posibilitadora da emerxencia do poder[25]. É condición de posibilidade da organización política mesma. "Toda organización humana, sexa social ou política, baséase en definitiva na capacidade do home para facer promesas e cumprilas"[26]. A cultura dos pactos, das promesas sería esencial, segundo as análises de Arendt, na Revolución americana, e peza clave para entender o seu éxito; unha cultura que estaría igualmente presente na tradición de loita polos dereitos dos movementos americanos posteriores[27].

Perdón e promesa están asociados á *pluralidade*, á presencia dos outros, implican sempre unha relación, non unha remisión a nós mesmos. Tamén nese aspecto estribaría a súa dimensión política[28]. Precisamente é esta relación intrínseca ós outros o que levaba a Arendt a interpretar o fenómeno da desobediencia civil, a miúdo considerado como un movemento moral, como esencialmente político. En efecto, en xentes como Thoreau podía presentarse como moral, pois el o xustificaba como unha obxección de conciencia, cómo unha cuestión decidida individualmente, *in foro conscientiae*. O seu fin, pois, non era un compromiso co mundo, unha pretensión de atender as súas condicións para cambialo, senón un responder ante si mesmo, e conservar a coherencia interna. Pero tal non era a característica do movemento, que en canto tal acudía ás relacións cos demais, apelaba, na mellor tradición revolucionaria americana, á lei e ós pactos non cumpridos, ás promesas frustradas. O

24. *Ibidem*, p. 262.
25. *Ibidem*, p. 264.
26. Arendt, H. "Desobediencia civil", en *Crisis de la República*, o. c., p. 99.
27. Arendt, H. *Op. cit.*, 1973, pp. 101 e ss.
28. Arendt, H. *Op. cit.*, 1973, p. 257.

movemento resolvíase *in foro publico*, no contraste de opinións, na preocupación non por salvarse un a si mesmo senón polos valores do propio país. Esa proxección ó publico é o que distinguía, a ollos de Arendt, o home bo, como Thoreau, do bo cidadán; así o estimaba tamén Lincoln, ou Maquiavelo cando dicía: "Amo a miña cidade natal máis que a miña propia alma"[29].

Non imos seguir espigando as distintas virtudes que Arendt vería intimamente asociadas ó político. Citemos sen máis a importancia da *moderación* dado o carácter ilimitado da acción, isto é, a súa productiva tendencia a crear relacións e superar fronteiras, non conterse dentro dos contornos trazados por leis, institucións, convencións, etc.[30]; ou a virtude igualmente celebrada polos antigos, e por Maquiavelo, do *valor*, da coraxe necesaria, entre outras cousas, para saír do ámbito protector familiar e privado e expoñerse ós avatares do público, da loita polos proxectos emprendidos en común[31]. A estas virtudes habería que engadirlles as máis arriba referidas: a solidariedade, a amizade, e a que academicamente denominariamos "virtude intelectual": o xuízo.

O mundo da polis ten, a vista de todo o anterior, as súas propias condicións que non dependen da moral. Arendt sempre combateu a tendencia habitual a achacar os males do público á maldade, egoísmo, perversión, vicios morais dos individuos, e, en consecuencia, reclamar unha moralización da vida pública como o seu remedio. O deterioro da polis non provén, segundo Arendt, senón das condicións que, como as que vimos nos primeiros apartados referidas á modernidade, fan difícil a emerxencia da acción (imperio do social; pautación do actuar; hexemonía da labor; invasión do privado, atomización dos suxeitos, imperio do instrumental, etc.

Incluso cando Arendt afrontou o problema do "mal radical" ou "extremo" como foi a experiencia do nazismo evitou o seu tratamento en termos morais que remitisen ós códigos coñecidos (Dez Mandamentos) ou ós vicios da alma (egoísmo, perversión). O mal extremo cifrábao na destrucción da humanidade dos homes, "facer que os seres humanos sexan superfluos como tales seres humanos"[32], o que entendía xustamente nun sentido fondamente político como a aniquilación das posibilidades da acción, isto é, de iniciar algo, do imprevisible, da espontaneidade, o

29. Arendt, H. *Op. cit.*, 1973, pp. 70.
30. Arendt, H. *Op. cit.*, 1993, p. 214.
31. *Ibidem*, p. 47.
32. Carta de H. Arendt a Jaspers, citada en R. Bernstein. "¿Cambió H. Arendt de opinión?: Del mal radical a a la banalidad del mal", en F. Birulés (comp.). *H. Arendt, el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 241.; *vid.* H. Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974, Trad. G. Solana, pp. 556-57.

que implicaba de feito a destrucción da individualidade. Isto era o que pretendera o nazismo, a través dos seus múltiples mecanismos, de atomización da sociedade, de instauración da ideoloxía do "todo é posible", do racismo, do aproveitamento da crise do Estado-nación, etc.

Non temos que supoñer que o proxecto nazi foi acometido por seres demoníacos ou monstruosos, aínda que utilicemos cabalmente tales adxectivos para os seus actos. O que pode resultar máis alarmante é que fose, en xeral, obra de homes normais... Arendt tratou, con motivo do seu proceso, o caso do dirixente das SS Eichmann, e facía residir a súa insensible dispoñibilidade para os peores actos na súa irreflexividade, na súa incapacidade para pensar[33]. Non, pois, na fondura dun corazón malvado, atopábase o mal. De aí a polémica afirmación de Arendt acerca da banalidade do mal.

Certamente que Arendt relacionaba esa capacidade de pensar, de diálogo consigo mesmo, ben exemplificada pola figura de Sócrates, coa sensibilidade moral, tiña "efectos" morais[34]. O pensar, en tanto que desdobramento do suxeito en dous, posibilita a conciencia, a confrontación dun consigo mesmo. Esta non se daría sen un certo grao daquel diálogo interior. O que non teme o home malvado, como o Ricardo shakesperiano, é a presencia dese outro, que non é senón si mesmo, que o xulga. Pero como di Arendt, "isto non é unha cuestión de maldade ou bondade"[35] non é no fondo unha cuestión moral senón, diriamos nós, pre-moral.

E tamén é certo que en "situacións límite" (Jaspers), de rotura de todas as condicións políticas, as que permiten a acción, ese pensar de efectos morais, ou, se queremos, o exemplo do home bo, ten un *efecto político* indubidable na medida en que ese home que pensa, que non soporta a testemuña dos seus actos materializado na súa conciencia, non se presta a colaborar no mal, prefire, como Sócrates, sufrir o mal a cometelo. Pero en ningún caso podería considerarse nesa actitude o remedio ó mal político, toda vez que, en primeiro lugar, esa actitude é meramente negativa, non postula liñas de acción e, por outra parte, só adquire relevancia precisamente no momento de desastre, cando do que se trata é de previr este, pero esta xa non é a súa tarefa; unha vez máis hai que recordar que o home bo, a diferencia do bo cidadán, está comprometido co eu, e non co mundo. "A resposta política á proposi-

33. Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem.* Penguin, Nova York, 1977; *La vida del Espíritu.* C.I.C., Madrid, 1984, trad. R. Montero, Introducción. F. Vallespín.

34. Arendt, H. "El pensar y las reflexiones morales", en *Op. cit.*, 1984, pp. 109-38; *Op. cit.*, pp. 196 e ss.

35. Arendt, H. *Op. cit.*, 1984, p. 222.

ción socrática sería: o que importa no mundo é que non haxa inxustiza... Non importa en absoluto quen a sufre; a súa tarefa é previla"[36].

A resistencia a ese mal non habería que buscala en medios morais, ou relixiosos, ou de calquera outra caste senón en medios políticos, na renovación das condicións do republicanismo herdeiro das revolucións, por exemplo, como afirmaba unha das mellores coñecedoras da obra da pensadora xudía, Margaret Canovan[37].

V. POLÍTICA E PODER

A delimitación da esfera política respecto da moral, non significa en absoluto por parte de Arendt unha comprensión daquela en termos "realistas" como o dominio do uso da estratexia ou da violencia. Por todo o que vimos no primeiro apartado deste traballo non cabe esperar tal cousa, unha comprensión da política ó modo de Weber como pacto co diaño, encarnado no poder, entendido como imposición, coacción, dominio, violencia[38]. A delimitación que fai Arendt da política respecto da violencia non foi menos definida que respecto da moral. A política, ó seu modo de ver, ten en efecto directa relación co poder, pero este concepto é entendido por Arendt de forma moi distinta á da tradición hexemónica na historia da teoría política, que é a que se explicita de forma maxistral no mencionado Weber. Esa historia sería herdeira do concepto hebreo de lei, disposto en torno ó eixe mando-obediencia; tamén da instauración do Estado-nación tal e como se reflicte nas teorías do contrato, etc. Mais non é a única tradición; outra sería a presente na concepción da organización política da polis como isonomía..., ou na idea dos revolucionarios americanos de que o poder se sustenta na opinión, no asentimento das xentes.

En torno a esta segunda liña de pensamento quere situar Arendt o seu particular concepto de poder[39]. Habemos de entendelo como articulado internamente coa categoría central da política, a categoría de acción. O poder é un efecto da acción, do actuar conxuntamente. Só se dá cando os homes se unen, e, nesa mesma medida, desaparece cando se separan. Só se dá, pois, en exercicio; non é unha cousa que se poida acumular, ou intercambiar. Non cabe consideralo como unha pro-

36. Citado por M. Canovan en: *Hannah Arendt: A reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge U. P., Cambridge, 1992, p. 178.

37. *Ibidem*, p. 161.

38. Weber, M. "La política como vocación", en *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 1988, trad. F. Rubio, pp. 165 e ss., 173.

39. Arendt, H. "Sobre la violencia". *Op. cit.*, 1973, pp. 138 e ss.

piedade dun individuo, sempre é referido a colectividades. Só subsidiariamente podemos falar de que un individuo ou institución, ten poder, significando con iso que ten capacidade de convocar a xentes ou verse por elas respaldado. O poder implica sempre pluralidade, depende dos acordos, dos pactos, compromisos, promesas entre individuos. A pluralidade élle consubstancial. Nin no illamento, sexa do tirano, ou, por atomización, das masas hai poder. Onde falta liberdade, onde o individuo non ten a posibilidade de participar, achegar a súa opinión ou decisión á de outros, non hai poder. Non o hai na xuntanza non libre, coactivamente lograda. Aí o que se daría, en todo caso, sería forza ou violencia, pero non poder. De feito tal situación de violencia emerxe cando aquel está ausente e na medida en que mingua ou desaparece. Entre poder e violencia habería, pois, unha relación inversa: a maior presencia dun implicaría a merma do outro.

De feito o poder está xunguido constitutivamente ó espacio da liberdade, ese espacio que na polis grega transcorría entre dous espacios dun carácter distinto: o da familia, onde reina a unidade sen fisuras e organizada naturalmente de forma xerárquica; e o do exterior da polis, onde non rexe o dereito de cidadanía, o do estraño, dominado a miúdo pola violencia. Só naquel espacio "entre" protexido pola polis podían os iguais debater e decidir. Os espacios que quedaban máis alá (estranxeiro) ou máis acá (familia) permanecían rexidos dun modo ou outro pola coacción[40].

Que a pluralidade sexa esencial á noción de poder, como o é á de acción, distancia criticamente a teoría arendtiana das teorías que colocan o político baixo a categoría de *vontade* (Rousseau), e que tenden, en consecuencia, a eliminar o elemento deliberativo e de discusión e, polo contrario, se inclinan a subliñar a unanimidade. A articulación, xa apuntada, do concepto de acción co de mundo, aparencia, e opinión (fronte a verdade) evitarían transitar por esa senda. Polo mesmo, habería que delimitar a posición arendtiana da comunitarista, toda vez que o poder non sería expresivo dunha comunidade unitaria e homoxénea[41]. Este mesmo plexo de conceptos ligados á noción de poder delimitaríano igualmente da categoría de soberanía, tan presente na tradición da teoría política. Esta noción estaría asociada, á parte de a unha idea de liberdade entendida como propiedade da vontade, punto sobre o que agora non imos entrar, a dous elementos rexeitados polo enfoque que estamos a expoñer: un sería o de unidade; a noción de soberanía remite a un punto último e indiviso de localización do poder (o rei, o pobo,

40. Arendt, H. *Op. cit.*, 1997, pp. 113-14.

41. Passerin d'Entrèves, M. *The Political Philosophy of Hannah Harendt.* Routledge, Londres, 1994, pp. 1-2, 144-47.

a nación); e, en segundo lugar, é debedora dunha visión instrumental, poder como dominio de obxecto polo que se vincula máis á noción de fabricación que á de acción. Nese distanciamento respecto do concepto de soberanía Arendt situaríase non na liña de Hobbes ou de Rousseau, senón na do seu sempre loado Montesquieu.

A violencia, a diferencia do concepto de poder, está sometida á lóxica instrumental de fins e medios, sen embargo, o poder, como a acción, é *ateleis*, non ten máis fin que si mesmo, ou, dito doutra maneira, non ten máis fin que o de posibilitar a acción, o xuntarse e contrastar pareceres e vontades, situación da que xorde o mesmo poder[42]. A sorprendente circularidade non deixa de ser coherente desde o momento en que se intenta desligar radicalmente as categorías políticas de toda lóxica instrumental, incluíndo nela a lóxica estratéxica; sen dúbida aquí radica tanto o punto central na discusión crítica con todo o pensamento político arendtiano, como, hai que dicir, o seu elemento máis fértil. A pesar das paradoxais consecuencias que tal intento supón, a virtude del habería que xulgala á luz dos rendementos eurísticos, por exemplo, en canto reveladora da lóxica conceptual do político. En calquera caso, hai que ter presente sempre, se non se queren cometer erros de interpretación, a non separación no plano real, isto é, a combinación na empiria das distintas lóxicas, instrumental e autotélica. O poder, segundo isto, serviría tamén a outros fins, a políticas concretas, instrumentais, pero isto non sería o esencial na súa definición. "O poder pertence á mesma categoría"; é, como din, "un fin en si mesmo". Isto, desde logo, non é negar que os gobernos realicen políticas e empreguen o seu poder para lograr obxectivos prescritos. Pero a estructura do poder en si mesmo precede e sobrevive a todos os obxectos, de maneira que o poder, lonxe de constituír os medios para un fin, é realmente a verdadeira condición que permite a un grupo de persoas pensar e actuar en termos de categorías medios-fins"[43]. Convén deterse un momento neste punto. A política, dicimos, refírese á acción, á constitución de espacios que a posibiliten, nos que os homes poidan xuntarse, deliberar e decidir libremente. Dirase que se trata de deliberar e decidir *sobre algo* e, en efecto, así será: haberá que tratar dos impostos, do desemprego, da sanidade, etc., pero a dimensión política non reside nestes *contidos*, senón en dous aspectos, esquematicamente: 1) no feito *existencial* mesmo do reunirse e deliberar, participar na orientación dos asuntos comúns; 2) na atención á preservación e mellora das condicións posibilitadoras dese actuar, reunirse, deliberar..., *id est*, do poder. Tan só neses dous

42. Arendt, H. *Op. cit.*, 1973, p. 153.
43. *Ibidem.*

aspectos topamos co político. O problema xorde cando cremos que o esencial da política é o contido sobre o que recae o actuar e non, diríamos, a forma, e entón, considerámola como instrumento, medio. O que Arendt quere facer ver é que non é mero instrumento, aínda que indubidablemente, se vexa acompañada por esa dimensión, é unha en si mesma como o é a paz ou a liberdade. Mellor, ela mesma é a liberdade[44] ou o ámbito onde os homes se expresan, e distinguen, onde se recoñecen e alcanzan a gloria, obteñen a "felicidade pública"[45]. Aí se atopa o esencial do seu republicanismo. Arendt non entendía a política ó modo liberal, como medio para garantir as condicións da "felicidade privada".

Quizais o problema ó respecto podería cifrarse en dous puntos: a) a obsesión antidialéctica de Arendt, o seu gusto polas contraposicións analíticas, que a levan a establecer unha contraposición radical entre os elementos en vez de tratalos como dimensións ou facetas dun mesmo fenómeno. Incorre así nunha especie de cosificación ou hipóstases dos mesmos. Tal sucede coa separación político/social; poder/violencia; opinión/verdade, etc. b) A crenza en que o social ten unha resolución meramente técnica que non corresponde, pois, o campo do saber incerto, da doxa, que é por definición o da política.

A combinación no plano empírico de ambas as dúas lóxicas, instrumental e autotélica, non leva a Arendt a establecer unha especie de dialéctica entre elas. Polo contrario mantén ata o final a separación[46]. O poder non é unha especie de violencia contida; a política, non é, invertendo o *dictum* de Clausewitz, unha continuación da guerra por outros medios. O poder non xorde, como polo contrario afirmaba Mao, da punta do fusil, de aí só xurdiría unha relación coactiva e instrumental. Non quere isto dicir que non poida ter efectos positivos, mais en tanto medio non pode de si e por si facer que abrolle poder ningún. É mais, deixada a si mesma só resultaría destructiva de poder, xa que tendería a transformar as relacións entre individuos libres en relacións de obediencia. A violencia faise tanto máis necesaria canto de menos poder se dispón. O que, segundo Arendt, fai triunfante a unha revolución non é a contraposición dunha violencia maior a outra, senón a súa capacidade para quebrar a estructura de poder inimiga. Todo goberno necesita de poder, non se mantén tan só con violencia. Tanto máis doses de vio-

44. Wellmer, A. "Hannah Arendt y la revolución", en AA. VV. *Hannah Arendt, el legado de una mirada.* Sequitur, Madrid, 2001, pp. 85-100.

45. Arendt, H. *Op. cit.*, 1988, pp. 131 e ss.

46. Arendt, H. *Op. cit.*, 1973, pp. 158.

lencia necesita canto menos poder ten. En última instancia sen poder só quedaría o imperio do terror[47].

A guerra, en si mesma, debido á súa condición instrumental, tampouco sería susceptible de ser considerada como política. Non era estimada así entre os gregos, para os que como xa dixemos esta acontecía no espacio exclusivo da polis, onde se daba a relación entre iguais, a actuación por convicciónS, e non a xerarquía e subxección a unha cadea de mando. Nese sentido non cabía entre eles unha especie de política "exterior"[48]. Serían, certamente, os romanos os que lle darían unha dimensión política en canto que a poñían ó servicio do establecemento de tratados, ou novos espacios de entendemento, o que Arendt denomina, de creación de *mundo*, espacios nos que aparece o político[49]. Mais, en canto desaparece ese aspecto de dar paso a unha paz creativa como sucede coas guerras de aniquilación desaparecía con el toda dimensión política, e nesa medida xa non cabía a consideración clausewitziana de ser unha prolongación da política.

Precisamente, para Arendt, que o noso tempo estivese marcado polas experiencias de dous acontecementos nos que domina a violencia, a guerra, obviamente, pero tamén as revolucións tal e como as coñecimos trouxo como consecuencia unha dexeneración das categorías políticas, cortadas agora polo patrón da lóxica instrumental[50].

O distanciamento do concepto de poder de toda lóxica instrumental afectaría tamén ás razóns da súa posible aceptabilidade en termos normativos. Arendt pensa que non é atribuíble ó poder o concepto de *xustificación*, entendido como validación en función das consecuencias, xa que tal formulación só podería corresponder a unha relación entre medios e fins. Tal é o que lle correspondería á violencia, pero non así ó poder. Non cabería tampouco una validación moral. Xa antes expuxemos a diferenciación estricta que se facía das categorías dun campo e doutro, o que leva a Arendt a excluír a posibilidade dunha fundamentación moral do político, a pesar das Declaracións de dereitos das revolucións, que buscaban ese principio inamovible en que arraigar a nova orde creada. Nin pragmatismo consecuencialista, nin principios morais. Nin tampouco, como, sen embargo, sostiveron algúns bos estudiosos como G. Kateb, esteticismo baseado nun concepto expresivista de acción[51]. Arendt quere extraer da propia autonomía do político a súa validez.

47. *Ibidem*, pp. 156.
48. Arendt, H. *Op. cit.*, 1997, p. 109.
49. *Ibidem*, p. 129.
50. *Ibidem*, p. 132 e ss.
51. Kateb, G. Hannah Arendt: *Politics, Conscience, Evil*, Robertson, Oxford, 1984; "Arendt y el juicio" en *Hannah Arendt el legado de una mirada*, *op. cit.*, pp. 9-33.

Afirma que ó poder máis que xustificación o que se lle esixe é *lexitimidade*, que xa non se dá en función das consecuencias senón das condicións da xuntanza inicial en que os homes deliberan e deciden; remite neste sentido máis ó pasado que ó futuro[52]. Isto é, serían as propias condicións da acción as que establecen o criterio de validez: a pluralidade de individuos que se unen, a liberdade, o contraste de opinións rexidas por un xuízo, que, recordemos, abriga no seu seo unha idea regulativa de humanidade, as promesas... A Revolución americana, como non, sería o mellor exemplo; máis alá da explicitude das súas Declaracións, a súa forza lexitimadora sempre remitiría ó seu comezo, rexido polo "principio combinado da promesa mutua e a deliberación en común"[53]. Diriamos, entón, que é na estructura comunicativa, á que remite o poder onde reside a súa lexitimidade.

Entre o silencio inherente á moralidade e a mudez sórdida dos distintos mecanismos da violencia, a política está asociada conceptualmente a un espacio comunicativo libre de toda instrumentalidade.

J. Á. Y.

52. *Op. cit.*, 1973, p. 154.
53. *Op. cit.*, 1988, p. 221.

O problema do poder na teoría política do republicanismo

Ramón Máiz

Guillermo Domínguez, in memoriam

A diferencia entre as teorías normativas republicanas e as liberais adoita construírse en derredor dun dobre eixo argumental e conceptual: a liberdade e a virtude. Así, dunha banda o republicanismo postula con maior ou menor intensidade, segundo se trate dun republicanismo democrático ou dun republicanismo liberal, un concepto de *liberdade positiva* e non meramente "negativa"[1]. Neste sentido, sublíñase a implicación e participación activa dos cidadáns nas institucións, fronte á reductiva defensa dun espacio de privacidade, a salvo de toda interferencia do Estado, propia da "liberdade dos modernos". Por outra banda, o republicanismo defende a *centralidade* da *virtude cívica*[2] no seo da teoría normativa da democracia. E deste xeito introduce —mediante diversos argumentos: a vía política da autonomía, a *civilidade* e tolerancia no republicanismo liberal; a cidadanía en sentido forte e a deliberación no republicanismo democrático; a autenticidade e a identidade colectiva no republicanismo comunitarista— a discusión sobre a vida boa individual, a vida que paga a pena ser vivida e o ben común, na cerna mesma das institucións. Desbótase, así, unha quimérica "neutralidade" estatal perante as ideas de ben ou vida boa presentes na cidadanía.

Senllas dimensións da tradición republicana en sentido lato, liberdade positiva e virtude cívica, aliméntanse ademais reciprocamente e non

1. Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1988.

2. Dagger, R. *Civic Virtues*. Oxford University Press, Oxford, 1997. Béjar, H. *El corazón de la República*. Paidós, Barcelona, 2000.

constitúen senón dúas caras da mesma moeda. Se, por unha parte, se sostén que o Estado debe fomentar o impulso moral e pedagóxico-político que fomenta a vida democrática da cidadanía; por outra, a supervivencia da república faise depender da virtude cívica dos seus cidadáns e a súa entrada na esfera pública desde a sociedade civil, alén da periódica selección das elites gobernantes.

Agora ben, existe, así e todo, por detrás de ambas as dúas dimensións capitais de liberdade e virtude, unha sorte de punto cego, de indiscutida asunción subxacente que pouco se ten en conta no debate do republicanismo contemporáneo, pero que posúe, como tentaremos amosar nestas liñas, decisivas consecuencias, ateigadas de efectos problemáticos para a plausibilidade mesma das teses republicanas. Referímonos á cuestión do poder, máis en concreto ó *concepto unidimensional do poder* ó que se remiten, dun xeito ou doutro, dimensións claves de todo republicanismo como a relación Estado/Sociedade Civil, a tensión consenso/conflicto, a delimitación da esfera pública, os límites da inclusión, ou o alcance mesmo da participación e deliberación democráticas.

Imos soster a seguir que unha unilateral e reduccionista formulación do concepto de poder político orixina moi serios problemas ó argumento republicano, ata o punto de erosionar, alomenos parcialmente, un terceiro postulado (ademais dos devanditos: liberdade positiva e virtude cívica) irrenunciable para todo republicanismo que se precie; a saber: o valor autotélico da política como actividade valiosa en si mesma e non soamente de xeito instrumental polos obxectivos que procura e eventualmente alcanza. En efecto, ante todo, o concepto de liberdade positiva republicana implica, entre outras, as seguintes dimensións: 1) a *non dominación*, isto é, a ausencia de interferencia arbitraria, pública ou privada, sobre a vida dos cidadáns; 2) a *intervención lexítima* das institucións por mor de garantiren as condicións de igualdade, autonomía e *civilidade* do proceso democrático; e 3) a *mobilización*, participación e inclusión na esfera pública dos diferentes grupos, preferencias e doutrinas comprehensivas presentes na sociedade.

Pero ademais, esta complexa e multidimensional liberdade positiva debuxa, á súa vez, unha concepción do *político*[3] que, alén da democracia de mercado pero tamén do mito da Ágora, se articula en derredor de tres eixos fundamentais: 1) o exercicio do *poder*, isto é, a acción co-

3. Mouffe, Ch. *El retorno de lo político*. Paidós, Barcelona, 1999. Warren, M. "What is Political", *Journal of Theoretical Politics* 11 (2), 1999, pp. 201-31. Laclau, E. *New Reflections on The Revolution of Our Time*; Verso, Londres. Do mesmo autor: "Democracy and the Question of Power", *Constellations* 8, 1, 2001.

lectiva na que se decide o control dos recursos de coerción, dos medios materiais de vida e benestar, e dos medios interpretativos de creación de identidade dos cidadáns; b) a emerxencia do *conflicto*, isto é, a contestación cidadá ás decisións, ás interferencias arbitrarias públicas ou privadas, o antagonismo derivado das relacións de poder, dos seus medios, dos seus fins, así como a disputabilidade da delimitación do ámbito mesmo do público e do privado; e c) a natureza *endóxena*, isto é, non meramente expresiva, senón intrinsecamente constitutiva de intereses, valores e identidades da acción e das institucións políticas.

Agora ben, as teorías republicanas, confrontadas ó desenvolvemento deste triple reto do seu esixente programa, corren moi desigual sorte, e as razóns disto residen en boa medida, como agardamos probar no que segue, no concepto, por diversas e aínda opostas razóns, unidimensional do poder con que operan de xeito explícito ou implícito.

I. RAZÓN PÚBLICA E PODER LEXÍTIMO NO LIBERALISMO REPUBLICANO

Resulta de interese, así e todo, comezar, brevemente, a nosa análise pola obra de Rawls, pensador que non só ten fixado coa súa obra os termos do debate da teoría política contemporánea senón que, mediante a postulación normativa dun esixente concepto de cidadanía desde a liberdade e a igualdade, se ten situado na fronteira mesma entre liberalismo e republicanismo[4]. En efecto, Rawls intenta no ámbito da filosofía política algo semellante ó que Skinner[5] na historia do pensamento político: abandonar a escisión que desde Constant a Berlin separa a liberdade positiva e a negativa, a "liberdade dos modernos" da "liberdade dos antigos". Así e todo, este intento de superar a solución de continuidade entre republicanismo e liberalismo, fracasa en boa medida, da man dunha problemática distinción entre "republicanismo clásico" e "humanismo cívico", e remata por devolver a este autor á problemática da liberdade dos modernos.

A razón disto podemos atopala, entre outros argumentos, na presencia dun concepto de poder como suxeición/subxectivación, isto é, poder lexítimo actuando verticalmente desde o Estado sobre os individuos, o que erosiona a súa condición de cidadáns no sentido republicano para tornarse, alomenos parcialmente, e no dobre sentido da expresión, "suxeitos". Este concepto de poder se prolonga nunha moi descompensa-

4. Rawls, J. *El liberalismo político.* Crítica, Barcelona, 1996, p. 239. *La justicia como equidad: una reformulación.* Paidós, Barcelona, 2002.

5. Skinner, Q. "The idea of Negative Liberty", en Skinner Q. *et al.*, *Philosophy in History.* CUP, 1984.

da sobrevaloración do *consenso*, como "consenso superposto" que xera unha deducción dos principios de xustiza á marxe das doutrinas comprehensivas. A conexión entre a Razón Pública e a idea política da xustiza supón o devecemento daqueloutra súa idea da razón pública como as razóns "que cada un pondera razoablemente esperar que os demais aceptaran como consistentes coa súa propia liberdade e igualdade" [6]. Isto é, semella que en Rawls prevalece unha concepción na que se recoñece a presencia do pluralismo razoable de diversas *doutrinas comprehensivas*; pero desbótase a posibilidade de que existan diversas *concepcións políticas* mediante as que os cidadáns expoñan as súas razóns de modo plural, o que erosiona a dimensión deliberativa da cidadanía[7]. Todo isto deriva nunha reinstrumentalización da política, a cal, perdido o seu valor autotélico, da man dunha concepción restrictiva da cidadanía, devén nunca sorte de liberdade dos modernos corrixida, de liberdade negativa ampliada.

Rawls reitera unha e outra vez, mesmo nas súas últimas obras onde semella abrirse ó pluralismo da razón pública e á democracia deliberativa, alén da concepción da xustiza como equidade[8], unha reducción do poder político ó *poder do Estado*. Así, en *Liberalismo político* saliéntase que "O poder político é sempre poder coercitivo respaldado polo uso estatal de sancións, pois só o Estado ten autoridade para empregar a forza en salvagarda das leis" [9]. E en *La Justicia como equidad* afírmase que "O poder político sempre é o poder coercitivo aplicado polo Estado e o seu aparello executivo" [10].

Certo que, para Rawls, nun sistema liberal "o poder político é en última instancia o poder público, isto é, o poder do corpo colectivo formado por cidadáns libres e iguais"[11], habida conta de que "nun réxime constitucional o poder político é tamén o poder dos cidadáns iguais considerados como un corpo colectivo" [12]. E non menos certo resulta que para este autor o principio liberal de lexitimidade implica que este poder do Estado se exerce de acordo cunha constitución, os elementos esenciais da cal se aceptan por parte de todos os cidadáns, libres e iguais, ó consideraren que outros cidadáns poden aceptar razoablemente estas nosas razóns[13].

6. Rawls, J. *Op. cit.*, 1996, p. 252.
7. Laden, A. S. *Reasonably Radical*. Cornell University Press, Ithaca, 2002, p. 117.
8. Rawls, J. *El derecho de gentes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 165.
9. Rawls, J. *Op. cit.*, 1996, p. 168.
10. Rawls, J. *La justicia com equidad*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 70.
11. Rawls, J. *Op. cit.*, 1996, p. 168.
12. Rawls, J. *Op. cit.*, 2002, p. 243.
13. *Ibidem*, p. 169.

Pero isto non impide que na teoría "política, non metafísica" do último Rawls, o poder político sexa considerado unilateralmente como "o poder político ó que estamos suxeitos" [14]. Deste xeito: 1) o poder político é sempre un poder "imposto ós cidadáns *como individuos*"[15]; e 2) o ámbito do político, a "relación política", *constrúese*, como "distinto" e "separado do asociativo, o familiar e o persoal", pechado no seo do "foro político público" residenciado en exclusiva nos poderes do Estado: lexislativo, xudicial, executivo, administración[16], e esgallado da "cultura de base" da sociedade civil[17], ámbito este último, por antonomasia, do disenso e do debate.

Esta reducción do poder político e a "relación política" co Estado, e a correlativa exclusión da razón pública do ámbito da sociedade civil, escenario dos meros usos non públicos da razón, cohonéstase coa posibilidade dun *consenso superposto* que, alcanzado mediante o dispositivo teórico neocontractualista da "posición orixinal", priorizando a Xustiza sobre o Ben, deduce os principios rectores dos "esenciais constitucionais", á marxe das diversas doutrinas comprehensivas e razoables en presencia. Pero deste xeito, as relacións verticais entre Estado e Sociedade Civil, prolóngase nunha escisión de esferas: a do consenso (Estado, poder lexítimo) e a do conflicto (Sociedade civil, cultura de base, pluralismo). Esta desconexión implica un serio empobrecemento do *político*, e a conseguinte reserva do dominio distintivo da *Política* ó Estado e a súa lexitimación, ora procedemental constitucional (*Political Liberalism)*, ora finalmente deliberativa (*The Idea of Public Reason revisited*).

Agora ben, esta concepción do poder político como "limite externo da nosa liberdade"[18] e o correlativo "contraste entre razón pública e razón non pública"[19], devólvenos de xeito inexorable á liberdade "negativa", e ó esquecemento da liberdade como participación, mobilización e deliberación. En definitiva, á consideración complexa do poder, non só como inesquivable suxeición lexítima ó Estado social e democrático de dereito, senón *tamén* como poder que se xera pola cidadanía que se organiza e actúa colectivamente introducíndose na esfera pública, construíndo mediante a mobilización as súas preferencias e identidades plurais, e xerando así non só consenso, senón, inevitablemente, conflicto.

14. Rawls, J. *Op. cit.*, 1996, p. 168; 2002, p. 243.
15. Rawls, J. *Op. cit.*, 2002, p. 243; 1996, p. 168. A cursiva é nosa.
16. Rawls, J. *Op. cit.*, 2001, p. 158.
17. *Ibidem*, p. 158.
18. Rawls, J. *Op. cit.*, 2002, p. 135.
19. Rawls, J. *Op. cit.*, 2001, p. 167.

II. ALGÚNS EQUÍVOCOS PRELIMINARES

A diferencia do liberalismo republicano de Rawls, o republicanismo *democrático* teima na recuperación dos argumentos históricos do humanismo cívico, ampliando o ámbito da esfera pública, a liberdade positiva e a cidadanía en sentido forte[20]. Para darmos conta dos seus logros e limitacións ós efectos que aquí interesan resulta preciso proceder con carácter previo a unha revisión das concepcións do poder que, procedentes das ciencias sociais modernas, están presentes nos desenvolvementos da teoría normativa republicana, a cal, debedora en moitos aspectos desas asuncións subxacentes, a penas, así e todo, as ten abordado substantivamente.

A análise do poder nunha teoría normativa da democracia, habida conta do mutuo entrecruzamento e mutuos préstamos conceptuais e argumentais, debe ser articulada coa teoría política de orientación empírica. Só deste xeito será posible, para comezar, a crítica de dúas indistincións conceptuais subxacentes nos usos contemporáneos do propio termo "poder". En primeiro lugar, e a partir dunha traducción máis que discutible que se remonta a Parsons e Henderson, a contraposición dos dous conceptos de Max Weber en *Economía e sociedade*, *Macht* e *Herrschaft*, como, respectivamente, poder ("Power") e Autoridade ("Authority"). Así, mentres Herrschaft, *dominación lexítima,* tradúcese como *authority* (Parsons) ou *autoridad* (na traducción española de Ferrater Mora); Macht, *poder*, adopta un significado de *coerción ilexítima*, isto é, de uso de recursos ilexítimos cara á obtención de non menos ilexítimos fins, coaccionando e manipulando a conducta doutros. Deste xeito introdúcese un concepto unilateralmente negativo de poder político, unha identificación entre poder e dominación ilexítima que, por unha parte, escurece o feito de que mesmo a liberdade entendida como non dominación supón o necesario exercicio de poder (lexítimo) e, por outra, impide dar conta de que o poder político lexítimo non só se exerce xerarquicamente desde o Estado e os seus procedementos xuridicamente regulados, senón que xorde democraticamente, así mesmo, como resultado da acción colectiva dos cidadáns, na articulación entre sociedade civil e esfera pública, como control político, participación e autoproducción de preferencias e identidades.

En segundo lugar, e en estricta relación co anterior, a política considérase coextensiva coas relacións de poder, o que leva a ignorar o feito capital de que, en rigor, só parte das relacións sociais de poder resul-

20. Viroli. *Por amor a la patria*. Acento, Madrid, 1997. Domènech, A. *De la Ética a la política*. Crítica, Barcelona, 1989

tan, de feito, *politizadas*, isto é, obxecto de conflicto e contestación. Precisamente, constitúe obxectivo normativo esencial da democracia "politizar" as relacións de poder existentes na sociedade (traballo, familia, xénero, etc.), ou dito doutro xeito, "desnaturalizar", extraer da privacidade e introducir na esfera pública e evidenciar o conflicto de intereses e valores, substantivar o pluralismo, situar o (ant)agonismo e non só o consenso na cerna das prácticas e das institucións.

Agora ben, dar conta normativa deste dinámico proceso require alomenos dúas operacións. En primeiro lugar, despedirse dun legado da teoría decimonónica, por mor do que esta tendía a reducir o político ó social, de tal sorte que as identidades políticas (clase, nación, etc.) se daban como preconstituídas na sociedade (relacións de producción, etnicidade, etc.). Deste xeito a emancipación deviña, en última instancia, preanunciada senón mesmo garantizada pola solidez cristalizada do seu fundamento social, e a universalidade da comunidade asumíase como fornecida de modo inevitable (Marx, Fichte). Fronte a isto precísase unha teoría política normativa da democracia que sexa quen de poñer a punto un concepto articulado e multidimensional de poder que permita dar cumprida conta dese ámbito ontolóxico, en rigor constitutivo, non meramente vicario, da política como interacción conflictiva, agonística, entre actores inseridos en marcos institucionais específicos.

En segundo lugar, resulta preciso así mesmo distanciarse da teoría posmoderna radical, para a que, ó fío da noción de *diferencia*, a fragmentación das identidades sociais alumbra unha inevitable dispersión molecular do político, que bloquea a aparición de actores colectivos que poidan operar como puntos nodais para a expansión e consolidación das prácticas democráticas. Pois o fin de certos metarrelatos da emancipación non ten por qué levar á disolución da lexitimidade no ámbito do puramente local, faccional e inmanente[21]. Pola contra, a pluralidade de suxeitos, valores e demandas urxe unha teoría política que sexa quen de dar conta normativa da articulación hexemónica e a reformulación de preferencias e identidades colectivas, cara a unha nova síntese democrática, na esfera pública tanto como na sociedade civil.

A tal efecto, así e todo, o labor é dobre: darmos conta da dimensión empírica das relacións de dominación estructural, poder lexítimo e conflicto; así como elaborar en conexión con aquelas unha teoría normativa que permita pensar unha sociedade sen dominación e ó tempo que o poder *tamén* como agromando da acción concertada dos cidadáns.

21. Lyotard, F. *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984.

III. O PODER COMO POTENCIALIDADE

O concepto de poder que ten dominado o pensamento clásico e ten sido posto novamente en primeiro plano na discusión moderna das ciencias sociais, posúe unha forte fasquía *causal*. Max Weber, por exemplo, entendía que "Poder significa a probabilidade de impoñer a propia vontade dentro dunha relación social, aínda contra toda resistencia e calquera que sexa o fundamento desa probabilidade"[22]. Podemos deixar polo de agora a desigualdade á que alude esta definición, isto é, a desigualdade entre quen emprega o poder para o propio beneficio e aqueles que están sometidos ós seus efectos. Centrarémonos aquí no xiro causal que este tipo de concepto ten asumido co tempo, especialmente tralo impacto do positivismo lóxico nas ciencias sociais na metade do século XX. Así, os teóricos pluralistas do poder como Dahl e Polsby, guiados polo operacionalismo propugnado pola "behavioral persuassion", isto é, a asunción de que todas as institucións e pautas de conducta deberían ser definidas nos termos das manifestacións visibles mediante as que resultan aprehendidas, adoptaron unha definición explicitamente causa do poder. De Simón a Polsby, pasando por Dahl, a aserción "A ten poder sobre B", pode ser substituída por esta outra: "A conducta de A *causa* a conducta de B". Deste xeito, a atención exclusiva ás regularidades empíricas, a pretensión de que nada pode ser asumido sobre a distribución do poder nunha sociedade con anterioridade á análise dos acontecementos, conduce a un concepto empiricista-causal do poder político: a conducta observable dun actor devén causa da conducta observable doutro. Desta sorte soamente existe poder na medida en que a) este resulta exercido e b) de modo empiricamente constatable[23].

Pero isto implica, así e todo, asumir como autoevidente unha moi cuestionable "falacia de exercicio", que renuncia a priori a detectar as capacidades dos suxeitos nun determinado contexto de relacións de poder e se centra só nas relacións de poder actualizadas e efectivamente realizadas por aqueles, o que posúe efectos en extremo problemáticos para a análise do poder político.

Ante todo, tradúcese nunha concepción superficial e reduccionista da política como política oficial, isto é, articulada exclusivamente en derredor dos temas da axenda (*key issues*) fixados polos políticos e os medios de comunicación no ámbito público, ou dito doutro xeito, filtrados e seleccionados polos que controlan o acceso a aquela. Esta po-

22. Weber, M. *Economía y sociedad*. FCE, México D. F., 1922, p. 77; 1944, p. 45.
23. Dahl, R. *Who Goberns?* New Haven, Yale University Press, 1961. Polsby, N. *Community Power and Political Theory*. New Haven, Yale University Press, 1980.

sición conduciría a estes autores da man dunha significativa distinción entre *homo civicus* (cidadáns politicamente inactivos, do que se infire que se atopan satisfeitos coas políticas públicas) e *homo politicus* (cidadáns que participan regularmente en política, do que se infire posúen demandas insatisfeitas) —a unha patente desconsideración das desigualdades e exclusións da esfera pública, así como dun fardel de tensións latentes que non acadan a entrada na axenda.

O problema reside en que o elemental empirismo que subxace na análise inicial do behaviorismo inicial impide dar cumprida conta de que o poder é unha propiedade *potencial*, e que o feito de que sexa exercido depende da presencia de determinadas circunstancias, entre elas, por exemplo, dos recursos materiais, morais, persoais e organizativos que fornecen de maior ou menor capacidade de acción ós individuos. O que nos traslada desde un concepto causal cara a un concepto *diposicional* do poder[24], isto é, un poder que pode ou non realizarse dependendo da concorrencia de diversos factores, pero que constitúe unha posibilidade real habida conta que existen actores que dispoñen desa potencial disposición pronta a ser actualizada sobre outros. Agora ben, isto require unha concepción postempirista do poder, unha concepción *teórica* en sentido estricto, allea á falacia do seu exercicio empírico observable, que poida en suma analizar o poder como recurso dispoñible para os actores. Soamente así resulta posible pensar a distinción, clave no pensamento político republicano, entre *non interferencia* e *non dominación*; a saber: a diferencia da primeira, nesta última está bloqueada estructuralmente a posibilidade mesma (en potencia e acto) do exercicio de interferencia arbitraria duns actores sobre outros.

En definitiva, fronte ás asuncións do positivismo, sen teoría non poderemos descubrir disposicións de poder que son, en rigor, *teóricas* por natureza, isto é, contrafácticas, pois sexan ou non actualizadas polos actores, constitúen propiedades substantivas do repertorio de acción dos mesmos, fundadoras de desigualdade de recursos políticos entre os cidadáns. Agora ben, agroma aquí o problema do estatuto teórico da estructura subxacente que dota con diferentes recursos ós actores. ¿Quere isto dicir que precisamos dunha concepción *estructuralista* do poder, concibido como propriedade das "estructuras", que confiren diferentes capacidades ós individuos, desbotando o poder como propriedade dos actores mesmos?

24. Dowding, K. M. *Power*. Minnesota University Press, Minneapolis, 1996.

IV. ESTRUCTURA E ACCIÓN

Os esforzos por superar as patentes limitacións da concepción comportamentalista do poder político resultan patentes no debate en derredor das "tres caras do poder". Así, os introductores da "segunda dimensión" criticaban as devanditas formulacións no só porque a súa perspectiva de elemental empirismo convertese a presencia de poder en algo aproblemático, simple cuestión de observación; senón porque a perspectiva comportamentalista inicial suprimía a asimetría e a exclusión da análise do poder[25]. Tan importantes como as decisións serían as chamadas, con escasa fortuna, "non decisións", isto é, as eleccións que resultan da supresión ou distorsión do desafío, latente ou manifesto ós valores e intereses de quen posúe o poder de decisión. De feito, os sistemas políticos posúen un rumbo (*mobilization of bias*), un conxunto de valores e procedementos dominantes que constitúen as regras de xogo e operan sistematicamente en beneficio de determinados grupos e a expensas doutros. Ábrese así a posibilidade de dar conta dos problemas potenciais que non acadan entrada na axenda pública e os conflictos ocultos que isto pode xerar no sistema político.

Á súa vez para os que propoñen a "terceira dimensión" do poder, as preferencias mesmas dos actores poden ser resultado do exercicio do poder, de tal sorte que a mera atención ás preferencias reveladas no mercado político pode dicir ben pouco sobre os intereses reais do actores[26].

O que se apunta nestas teorías ó fío do debate sobre as tres caras do poder é a necesidade de abordar substantivamente as súas dimensións socialmente estructuradas e culturalmente pautadas do mesmo. Pero para isto cómpre desbotar a exclusiva atención ás regularidades comportamentais observables e atender as condicionantes estructurais do poder ás que Bacharch, Baratz e Lukes apuntan sen desenvolver substantivamente. Isto é, recoñecer que o poder que un axente exercita sobre outro en interacción é debedor dun xeito ou doutro da dispoñibilidade estructural que cada axente posúe.

Pensar en termos de axencia humana estructurada non implica, polo demais, negar que o poder sexa unha *capacidade* —exercida ou non— dos actores que se desenvolven baixo condicionantes sistémicos e estructurais. Certo que o estructuralismo clásico, da man da súa metáfora xeolóxica de fondo/superficie, determinaba ("en última instancia") explicativamente o comportamento dos actores ata o punto de converte-

25. Bachrach e Baratz. "Two faces of Power", *American Political Science Review* 57, pp. 947-52.

26. Lukes, S. *Power: a radical view.* MacMillan, Londres, 1974.

los en meros portadores ou "soportes" de estructuras. Pero o concepto de estructura elaborado polo realismo contemporáneo[27] postula pola contra: 1) o desprazamento do foco da análise desde o descubrimento de regularidades empíricas no mundo observable, cara ós mecanismos subxacentes que propician a aparición de fenómenos empíricos; e 2) o rexeitamento da escisión entre estructura e axencia humana, de tal xeito que as estructuras se consideran como condicionante material (momento realista) e, á vez, producto (momento constructivista) da axencia humana[28]. Deste xeito, o obxectivo das ciencias sociais é, entre outros, aportar mecanismos explicativos que non son reductibles ós seus efectos empíricos, mecanismos, en suma, que son *reais* sen ser por isto empiricamente observables.

Prodúcese así unha conexión de relevo co argumentado no apartado anterior: o poder resulta considerado como unha capacidade, unha propiedade disposicional, realícese ou non se realice na práctica, unha propiedade dos actores que se traduce no potencial de realizar actividades intencionais e participar en actividades normativamente constituídas. Unha capacidade, en suma, que os axentes posúen en virtude das relacións subxacentes e duradeiras nas que se atopan inmersos. Así, a relación entre estructura e acción unhas veces conduce ó seguimento por parte dos axentes da pauta marcada e, por conseguinte, á reproducción ampliada do contexto estructural, outras de distanciamento e contestación, con modificación do devandito contexto.

En canto o poder é unha propiedade disposicional dun axente, a súa natureza deriva da relación entre certas propiedades e recursos do actor e as propiedades do entorno social. Neste sentido circunscrito, o poder é unha propiedade estructural, unha capacidade derivada das relacións sociais (pautadas, estructuradas) entre os individuos. Por iso o poder resulta considerado, desde alomenos Spinoza (*obedientia facit imperantem*) e Hegel (Dialéctica do Amo e do Escravo), como unha capacidade *relacional*, porque articula estructuralmente a poderosos e desapoderados, porque, como Foucault subliñara: "o poder non está enteiramente en mans de ninguén que poida exercelo por si só e totalmente sobre outros. Constitúe un dispositivo no que todo o mundo se atopa implicado, tanto aqueles que exercen o poder como aqueles sobre os que é exercido"[29].

Agora ben, a noción de estructura que se emprega recentemente na ciencia social contemporánea designa o conxunto de incentivos que

27. Bhaskar, R. *The possibility of Naturalism*. Harvester, Londres, 1979.
28. Giddens, A. *New Rules of Sociological Method*. Hutchinson, Londres, 1976.
29. Foucault, M. *Power / Knowledge*. Harvester, Brighton, 1980, p. 178.

enfrontan os actores na súa interrelación, isto é, o conxunto de custos e beneficios que se derivan de seguir un curso de acción ou outro. As estructuras, así, en canto pautas estables de incentivos, condicionan máis que determinan ferreamente o abano de posibilidades de acción a disposición dos actores, potenciando unhas e disuadindo doutras. Pois os actores se comportan non só segundo os seus intereses, senón ó fío da apertura ou peche da estructura de oportunidade política na que se desenvolven. Deste xeito o poder dos individuos varía acorde coas circunstancias da estructura social na que se atopan. A estructura condiciona mesmo a identidade dos actores, pois os seus intereses e preferencias resultan debedores da interrelación na que se inscriben. A pasividade dos dominados pode expresar, non o consenso coas regras de xogo e as políticas, senón a percepción de peche de horizontes, impotencia e fatalismo, da inutilidade de calquera esforzo dirixido a cambiar o estado actual de cousas.

Agora ben, que o poder dos actores se derive das capacidades e recursos que lles confire a súa posición nas estructuras, ten dúas consecuencias decisivas para a argumentación da teoría política normativa do republicanismo: 1) as estructuras sociais e políticas contribúen de xeito decisivo ó apoderamento ou desapoderamento dos axentes. Velaí a primeira cuestión republicana: ¿como organizar o Estado para que a interferencia estatal, lexítima e non arbitraria, xere as condicións de liberdade, igualdade e inclusión necesarias para a democracia? 2) Son os individuos e non as estructuras os que teñen poder, pois este é unha capacidade ou disposición dos actores e non das estructuras. Velaí a segunda cuestión republicana: ¿como xerar unha cidadanía en sentido forte, dotada das virtudes cívicas e liberdade positiva, que encha de contido participatorio as institucións democráticas?

Ademais, a crítica do realismo estructuracionista ás teorías positivistas e estructuralistas resulta clave para a elaboración dos conceptos de interferencia e dominación. En efecto, non se sostén soamente que as estructuras dotan de recursos e capacidades ós actores senón que: 1) estas dotacións son asimétricas en beneficio dos actores e en prexuízo doutros; e 2) como queira que as estructuras, en canto relacións entre individuos e entre estes e o contexto, son resistentes, tenden a durar no tempo, os que posúen máis recursos tenden a reproducir a situación de asimetría que lles beneficia[30]; e, á súa vez, os dotados con menos recursos posúen grandes dificultades, isto é, escasos incentivos positivos, aínda que compartan intereses comúns, para actuar colectivamente

30. Giddens, A. *Op. cit.*, 1976.

e tratar de mudar o estado de cousas que lles prexudica. Pero todas estas consideracións lévanos á necesaria distinción entre o poder sobre outros e o poder para facer algo.

V. PODER "SOBRE" E PODER "PARA"

Para os participantes no frustrado debate sobre as tres caras do poder, este último formúlase sempre como "poder sobre" alguén, como coacción dun actor A sobre outro actor B, de tal xeito que B se ve forzado a facer algo que doutro xeito non faría. Con ser esta faceta certamente de relevo, con esta formulación colápsanse, así e todo, diversas modalidades de poder nunha soa amálgama indiferenciada.

Dous tipos alomenos deben ser analiticamente distinguidos; a saber: o poder dun actor para facer algo —*poder "para"*— e o poder dun actor sobre outro —*poder "sobre"*—. Un risco recorrente da teoría normativa do republicanismo, sen embargo, é a fusión, moitas veces implícita, non elaborada, de ambos os dous conceptos. E, se ben é certo que se trata dunha distinción analítica, de difícil concreción ontolóxica, a súa aceptación acrítica tradúcese en moi negativas consecuencias para a argumentación dunha teoría normativa da democracia. Entre elas, como de contado imos ver: 1) a incapacidade última de distinguir entre *poder* e *dominación*; 2) a impensabilidade do poder xerado polos cidadáns mediante a acción colectiva; e 3) o endémico déficit de elaboración normativa da articulación entre o poder procedente da mobilización dos cidadáns e o poder lexítimo exercido desde as institucións do Estado.

O *poder "para"* é a capacidade dun axente de actuar, de conseguir algún resultado do seu interese. Agora ben, o caso é que este poder "para" increméntase de xeito notorio na medida en que diversos individuos son capaces de cooperar, de actuar de consuno a prol dos seus intereses comúns. Agora ben, actuar de consuno require, como a teoría da acción colectiva desde Olson en diante ten subliñado, algo máis que a mera posesión de intereses comúns. Pois é perfectamente posible que un grupo de individuos posúan intereses compartidos e que, así e todo, non se produza mobilización ningunha na súa defensa, e non apareza así o tipo de poder xerado mediante conducta cooperativa. A razón é que resulta preciso para esta, ademais, a cumprida resolución dos problemas varios da acción colectiva, problemas que en boa medida se derivan da específica estructura na que os individuos en cuestión se atopan inseridos. Pois, como xa temos recordado, a estructura de incentivos que os actores enfrontan poden condicionar, cos mesmos intereses iniciais, moi diferentes cursos de acción. De feito, se ben o poder "para" pode

verse reforzado mediante a acción cooperativa, cando cooperar se produce no seu beneficio, así e todo, este poder varía segundo as circunstancias nas que aqueles se atopan, e a estructura de incentivos que contextualiza a súa acción é unha delas.

Resulta dabondo coñecido, nesta orde de cousas, como desde o ámbito da teoría política positiva, a teoría de xogos, aportando unha explicación simultaneamente individualista, atenta contra os actores e contra as súas estratexias, e estructural, atendendo ás relacións pautadas entre os actores en presencia, amosa cómo diferentes tipos de xogo, isto é, de estructura de incentivos a que se enfrontan os actores, poden conducir a diferentes capacidades e poder dos mesmos[31]. Así, por exemplo, o coñecido Dilema do Prisioneiro (na súa variante non iterada) amosa que, malia os beneficios da acción cooperativa para os actores, esta tende a non producirse, habida conta de que se ben a cooperación universal entre os actores resulta preferible á defección universal, resulta inestable desde o punto de vista de cada individuo, dada a imposibilidade de acordos vinculantes entre os actores, e mesmo inaccesible, pois require a colaboración altruísta do outro actor.

Agora ben, conxuntamente cos incentivos selectivos, a teoría de xogos considera así mesmo os incentivos *expresivos*: morais, identitarios, etc., que da man de normas, valores, pretensa comunitaria, ideoloxía, etc., xeran mecanismos conducentes á cooperación. Así, a diferencia da desconfianza propia do dilema do prisioneiro, onde cada xogador pensa que o outro actuará unilateralmente procurando a súa utilidade egoísta no curto prazo, a reiteración dos encontros pode xerar as condicións para a construcción dunha norma estable de mutua cooperación e con isto meirandes posibilidades de reciprocidade[32]. Así mismo un contexto comunitario de valores compartidos pode aportar a información e confianza imprescindible para que se produza a cooperación[33]. Mesmo podería producirse a xénese, non de altruísmo incondicional dunha cidadanía entregada ó ben común, senón dun máis modesto altruísmo condicional que transforme o dilema do prisioneiro nun Xogo de Seguridade[34]. Neste último, os actores movidos pola racionalidade, pero unha racionalidade ampliada, non meramente económica, que os volve condicionalmente altruístas, toman en consideración os intereses dos demais sempre que posúan información e confianza na reciprocidade cooperativa dos demais[35].

31. Hardin, R. *One for All.* Princeton University Press, Princeton, 1995. Dowding, K. *Power.* Minneapolis, Minnesota University Press, 1996.
32. Axelrod, R. *La evolución de la cooperación.* Alianza, Madrid, 1986, p. 172.
33. Taylor, M. *Community, Anarchy and Liberty.* CUP, Cambridge, 1982.
34. Sen, Amartya. *Inequality Reexamined.* Russell Safe, Cambridge, Massachusettes, 1992.
35. Elster, Jon. *Ulyses and the Sirens.* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Finalmente, en canto a incentivos expresivos se refire, temos que incluír os mecanismos identitarios, axiolóxicos, culturais, etc. que transforman, alomenos de xeito parcial, os custos da mobilización en beneficios (*in process benefits*), mediante os que a participación devén algo valioso en si mesma, independentemente da consecución dos obxectivos[36]. O relevo destas consideracións para a teoría republicana no que atinxe a como xerar confianza mediante institucións, valores e virtudes cívicas, cara ó apoderamento da cidadanía, resulta incontestable[37].

Pero isto lévanos á segunda modalidade de poder antes apuntada: o *poder "sobre"*, isto é, a capacidade estratéxica e relacional dun actor para conseguir obxectivos modificando a conducta doutros. Agora ben, habida conta de que o poder é unha capacidade dos actores, pero que depende da doŧación relativa de recursos e dos incentivos que fornecen as estructuras, temos que conceptuar o poder "sobre" como a facultade dun actor de alterar deliberadamente a estructura de incentivos doutros para conseguir unha conducta en beneficio do primeiro deles. Deste xeito, un actor con capacidade de subir ou baixar os custos dunha acción, de aumentar ou diminuír os beneficios doutra, pode incentivar ou desincentivar de modo decisivo a conducta doutros actores. Agora ben, cambiar deliberadamente —isto é, non como mero efecto colateral do poder "para"— a estructura de incentivos doutros pode resultar prexudicial ou beneficioso para aqueles. Pois pode realizarse en contra dos seus intereses e opinións (por exemplo, reducir a súa capacidade de mobilización e protesta elevando o seu custo mediante represión), e constituír unha interferencia arbitraria (dominación). Ou ben realizarse no seu favor (por exemplo, facilitando a mobilización mediante dereitos políticos constitucionalmente garantidos, promovendo a igualdade, etc.), mantendo aberta a posibilidade de avaliación e contestación dos interesados, e constituír, entón, unha interferencia sen dominación[38].

Unha vez chegados a este punto, cómpre subliñarmos a conexión interna entre o poder "para" e o poder "sobre"; en efecto: a acción colectiva é problemática, pero non imposible e, se ben os actores se atopan inmersos en situacións que condicionan estructuralmente a súa capacidade e dotacións de recursos, poden actuar de modo cooperativo, dadas certas condicións, unhas veces endóxenas (homexeneidade de intereses e integración do grupo, lazos culturais comunitarios, etc.), outras esóxenas (institucións republicanas, organizacións, líderes, etc.), e modificar deste xeito

36. Hirschman, A. *Shifting involvements*. Blackwell, Oxford, 1982.
37. Dagger, R. *Op. cit.*, 1997, p. 113.
38. Pettit, Ph. *Republicanismo*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 56.

a estructura previa de incentivos, abrindo unha lóxica de apoderamento dos cidadáns.

A teoría republicana ten abordado, así e todo, con perspectivas moi diferentes, pero en xeral unidimensionais, as modalidades de poder que vimos de establecer: poder "para" e poder "sobre", e dominación, interferencia lexítima e poder concertado. As obras de Arendt, Heller, Habermas e Pettit, servirán de exemplo ilustrativo desta manifesta diversidade de posicións pero un mesmo déficit endémico de multidimensionalidade.

VII. INTERFERENCIA E DOMINACIÓN

Resulta perentorio, ante todo, recordar que a confusión entre o poder entendido como capacidade estratéxica de conseguir obxectivos, poder "sobre", e o poder como expresión de autonomía individual e colectiva, como acción cooperativa, poder "para", tense traducido moitas veces, nos debates contemporáneos, na hexemonía dun concepto unilateralmente *estratéxico* de poder que, por cabo, fai equivaler poder e dominación, o que leva a concibir a liberdade como liberdade negativa, fronte ó poder, ó que xera graves problemas normativos.

O argumento posúe unha longa tradición na teoría social e política, pois desde Hobbes a Parsons, pasando por Max Weber, tal é a perspectiva dominante: homoxeneizando a adquisición e afirmación do poder político coa súa xestación, tense confundido a totalidade do fenómeno do poder co potencial dunha estratexia competitiva con éxito. Así, Max Weber parte dun modelo teleolóxico de acción mediante o cal un actor se propón un fin e dispón dos medios precisos para alcanzalo e, se o obxectivo depende do comportamento doutro actor, o axente debe dispor dos medios que forcen ó outro a realizar a acción requirida. Parsons, pola súa banda, repetirá no plano da teoría de sistemas, a mesma idea teleolóxica que Weber formulara no plano da teoría da acción, a saber, o poder como potencial para a realización de fins: a capacidade dun sistema social para mobilizar recursos en interese dos fins colectivos[39].

Pero será na obra de Foucault onde, no vieiro de Nietzsche, a colusión do poder coa dominacion acade o seu grao máis alto. Pois malia que mérito indisputable, entre outros, das análises de Foucault está o de sublimar a cualidade productiva e non meramente negativa, represora do poder, non debe esquecerse que o *poder disciplinario*, concibido como "estructura total de accións" se manifesta nos instrumentos,

39. Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid, 1975, p. 218.

técnicas e dispositivos que condicionan as accións dos suxeitos. A relación intrínseca entre suxeición (dominación) e subxectivación (individuación), derivada da constitución dos réximes de poder/saber, produce unha concepción do poder como ubicua "acción sobre a acción doutros" (*agir sur les possibilités d'action d'autres*)[40]. De aí que unha concepción do poder concibido como fluxo circular, que penetra as almas e os corpos dos individuos, hipostatiza ata tal extremo o poder "sobre" como "estratexia sen estratega", que agosta normativamente toda acción colectiva, eventual fonte de poder "para", en canto fatalmente bebedora, por cabo, da "gaiola de ferro" do réxime de poder/saber[41]. Perante este concepto de poder omnímodo, mesmo nas formulacións derradeiras mais relacionais, como a de "poder pastoral", a penas queda espacio, non desde logo para o concepto de liberdade, nin positiva nin negativa, para poder lexítimo sen dominación, senón para un residual criptonormativismo[42] sen fundamento: "donde hai poder hai resistencia".

A obra de Hannah Arendt supuxo un desprazamento radical verbo desta tradición de equiparación entre poder e dominación. Ó fío do seu novo léxico da política, e postulando fronte ó dualismo suxeito/obxecto o ámbito da intersubxectividade suxeito/suxeito, Arendt formula unha noción de poder enraizado na acción colectiva, isto é, o poder como capacidade humana de actuar de consuno: "O poder xorde da capacidade que teñen os individuos non soamente de actuar para facer cousas, senón tamén de concertarse cos demais e actuar de acordo con eles" [43]. A partir do feito da pluralidade e diversidade constitutivas de toda comunidade, constátase por parte de Arendt que a súa unidade non está garantida por unha esencia previamente dada e obxectiva, senón que debe de ser construída politicamente. Deste xeito, fronte ó *Zoon Politikon*, a política nace "fóra do home", "entre os individuos e como relación" [44], de tal xeito que a acción colectiva máis que un proceso de descubrimento devén proceso de creación[45].

De aí a distinción clave entre *Macht*, poder xerado mediante interacción comunicativa dos membros da comunidade para o logro de fins colectivos; e *Gewalt*, disposición de recursos e medios de coacción

40. Foucault, M. "Pourquoi étudier le pouvoir?", en Dreyfus, H. e P. Rabinou, en *M. Foucault, un parcours philosophique*. Gallimard, París, 1984.

41. Máiz, R. "Postmodernidad e Ilustración: ontología social y reflexividad del sujeto en el último Foucault", en P. López e J. Muñoz, *La impaciencia de la Libertad. M. Foucault y lo político*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

42. Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989, p. 242.

43. Arendt, H. *Crisis de la República*. Taurus, Madrid, 1973.

44. Arendt, H. *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 1997, p. 46.

45. Benhabib, S. *The Reluctant Modernism of H. Arendt*. Sage, Londres, 1996.

para impoñer decisións por parte dunha autoridade política[46]. Desvencéllase así o concepto de poder do modelo de acción teleolóxica e configúrase como un efecto colectivo e grupal da fala, na que o entendemento se converte para os participantes nunha actividade autotélica, un fin en si mesma. Ningunha autoridade política pode substituír o poder (*Macht*) pola coacción (*Gewalt*), habida conta de que o verdadeiro poder soamente pode proceder dun espacio público exento de coaccións[47]. Por iso, para Arendt, o poder non pode ser apropiado individualmente: "o poder non o posúe ninguén, en realidade xorde entre os individuos cando actúan xuntos e desaparece cando se dispersan de novo" [48].

A aportación de Arendt resulta de todo punto clave, pois dá conta do pechamento estratéxico do político nas sociedades contemporáneas, así como da unilateral remisión do poder cara ó Estado. Pero, a súa vez, escórase pendularmente en demasía cara á modalidade de poder "para" como acción colectiva e comunicativa, ó moi alto prezo subliñado no seu día por Habermas: 1) a supresión das dimensións estratéxicas e teleolóxicas do político; 2) a desconexión da política das súas relacións económicas e sociais, nas que se insire a través do sistema administrativo; e 3) a incapacidade de dar conta dos fenómenos de dominación estructural[49].

A radicalización da teoría do poder de Arendt como poder "para" superpón de feito interferencia e dominación, habida conta de que toda dimensión sistémica resulta considerada estratéxica e, por defecto, incluída no ámbito da dominación. E se ben é certo que a política non pode reducirse á competencia polo poder "sobre", tampouco pode sintetizarse no seu só momento xenerativo, como era de discusión pública, concibida segundo o modelo do debate filosófico, e a concertación para a actuación común.

Algo semellante atopamos na formulación normativa da "Gran República" de Agnes Heller. Tamén aquí asistimos a unha valoración do poder como agromando da participación cívica e a acción colectiva: "o poder está na rúa, homes e mulleres participan activamente no exercicio da súa liberdade"[50]. Esta centralidade do poder "para" non se cingue en exclusiva ós momentos fundacionais da República, ó *status nascendi* do período constituinte, senón que se debe prolongar na vida política

46. Arendt, H. *Crisis de la República.* Taurus, Madrid, 1973, p. 146. Do mesmo autor: *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 1997, p. 51.
47. Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos.* Taurus, Madrid, 1975.
48. Arendt, H. *La condición humana.* Paidós, Barcelona, 1993, p. 223.
49. Habermas, J. *Op. cit.*, 1975, p. 205.
50. Heller, A. *A theory of Modenity.* BlacKwell, Oxford, 1999, p. 114.

ordinaria: "os cidadáns sempre poden abrir espacios republicanos nos que tomar a iniciativa e facer política"[51]. Esta concepción do poder en Heller permite, de xeito máis matizado, así e todo, que Arendt, por mor da experiencia das transicións á democracia no Leste europeo, postular un principio de soberanía dual, síntese de democracia directa e representativa, na que hai un lugar para o poder institucionalmente exercido polo Estado democrático e lexítimo canda o poder da cidadanía mobilizada da man da súa liberdade positiva. Este xiro permite a Heller alomenos dúas cousas: 1) modular un republicanismo democrático que asume como irrenunciable o legado liberal dos dereitos individuais da tradición constitucionalista, se ben o amplía da man da participación non compulsiva nas esferas social e política[52]; e 2) conectar as demandas e os valores republicanos cos seus portadores, os actores colectivos: "o carácter utópico desta utopía fica esmorecido polo feito de que cada certo tempo houbo movementos sociais que o consideraron unha e outra vez como obxectivo realista"[53].

En suma, por vez primeira en Arendt e máis recentemente en Heller, cos seus innegables problemas, temos a formulación normativa republicana dun concepto de poder como acción concertada, isto é, como apoderamento colectivo. De feito, veremos como en derredor da corrección en exceso sistémica das teses de Arendt por parte de Habermas, ou nunha concepción limitadamente "positiva" da liberdade republicana de Pettit, radican problemas non cativos para senllas teorías da democracia.

Resulta preciso, así e todo, recuperar e reelaborar teoricamente a dimensión de poder "sobre" como capacidade lexítima de incidir, mediante decisións que alteren a estructura de incentivos, na conducta dos cidadáns, distinguindo entre *poder* e *dominación*, así como elaborar a capital distinción entre *interferencia* e *non dominación*.

Xa temos visto 1) como só un concepto *disposicional* de poder consegue dar conta teórico-normativa da posibilidade de dominación sen interferencia, isto é, de dominación que eventualmente non se actualiza por razóns diversas, pero que, así e todo, está *estructuralmente* presente como potencial interferencia arbitraria. Así mismo, tamén amosamos 2) cómo só un concepto *realista-estructuracionista*, ó conxugar a dimensión condicionante das estructuras coa capacidade de acción colectiva e a contestación por parte dos actores, pode dar conta do poder como non dominación. Isto é, do poder lexitimamente exercido desde

51. *Ibidem*, p. 115.
52. Heller, A. "Citizen Ethics and Civic Virtues", en Heller, A. e F. Feher. *The Postmodern Political Condition*, Polity, Cambridge, 1988.
53. *Ibidem*, p. 78.

as institucións democráticas, no que está bloqueada estructuralmente a posibilidade de interferencia arbitraria.

En razón do devandito estamos agora en condicións de fornecer un concepto de *dominación,* caracterizado polos riscos seguintes: 1) a capacidade potencial real, 2) dun actor individual ou colectivo, 3) de exercer influencia intencional, isto é, non como resultado colateral da súa acción, 4) de modo arbitrario, 5) para condicionar o comportamento doutros actores.

Pero tamén estamos agora en disposición, a partir da distinción e articulación entre poder "para" e poder "sobre", de construír unha teoría do republicanismo para que non só e posible 1) elaborar a posibilidade de interferencia non arbitraria, *lexítima* no sentido que logo se verá, isto é o poder "sobre" como non dominación; senón 2) formular a imprescindible acción do poder "sobre" lexítimo como fornecedor das condicións de igualdade, inclusión e apoderamento precisas para a xénese de poder "para" colectivo entre os cidadáns.

Pero isto require elaborar normativamente non só a posibilidade de poder sen dominación (aquel que impide estructuralmente a interferencia ilexítima, mediante institucións apropriadas), senón mesmo o poder como catalizador básico da liberdade positiva, como *articulador* das dúas dimensións necesarias do apoderamento democrático dos cidadáns; a saber: desde o *Estado republicano,* como creador das condicións dunha cidadanía participativa e mobilizada pluralmente; pero así mesmo desde a *sociedade civil,* como poder que nace da acción concertada autónoma e se introduce na esfera pública, ensanchándoa, politizando o social, reformulando na dimensión pública dimensións antes privadas, pero así mismo modificando preferencias e identidades previas mediante o proceso de institucionalización e deliberación.

Agora ben, esta dobre tarefa normativa urxe un necesario ensanchamento da lexitimidade democrática, alén da súa sólita conceptualización como consentimento dos cidadans ó poder do Estado.

VIII. PODER E LEXITIMIDADE DEMOCRÁTICA COMPLEXA

Tanto Weber como Parsons introducen unha noción de lexitimidade como *consentimento* ó poder por parte daqueles sobre os que é exercido. Pero ambos os dous rexeitan a consideración non estratéxica do acordo, isto é, a súa concepción, alén de mero fin instrumental cara a outros fins, como fin en si mesmo: a formulación dunha vontade común orientada ó entendemento, un consenso básico no que se refire as regras de xogo, alcanzado sen coaccións como marco do pluralismo, a

diferencia e o conflicto. Chegados a este punto, a cuestión suscitada por Habermas resulta en extremo pertinente: ¿como xerar poder lexítimo sen a producción do recoñecemento que agroma de convicciónscomúns mediante comunicación libre de coaccións?[54].

Pois ben, recentemente Beetham ten recuperado os criterios normativos que permiten distinguir, na tradición clásica, entre a orde dun bandido e a lei do Estado. Entendendo os actores que prestan aquiescencia ó poder como axentes morais, á vez que como actores dotados de intereses, este autor ten postulado tres condicións de lexitimidade: 1) a conformidade ás regras establecidas; 2) a xustificabilidade das regras por referencia a crenzas compartidas; e 3) o consentimento expreso dos cidadans ás particulares relacións de poder. Deste xeito a legalidade constitúe unha dimensión, necesaria pero non suficiente, da lexitimidade: as normas mesmas requiren, á súa vez, xustificación, consideracións morais que as trascenden. A xustificabilidade do poder por mor de crenzas compartidas implica un principio de diferenciación entre gobernados e gobernantes, unha fonte autorizada de valores compartidos para o fundamento das normas, e un interese común entre gobernantes e gobernados, ó servicio do cal está o sistema político[55].

Faltan en Beetham, así e todo, alomenos dúas dimensións adicionais da lexitimidade que amplían de xeito notorio o alcance da legalidade, consenso e consentimento; a saber: 1) o acordo sobre a *dimensión territorial do poder do Estado*, isto é, a correspondencia ou non entre Estado e nación ou, no seu caso, nacións (en Estados plurinacionais), dimensión que aquí non nos ocupa[56]; e 2) a *contestabilidade* do poder político por parte dos cidadans e os grupos sociais non maioritarios[57], ou o que é o mesmo a lexitimación por vía de *conflicto* democraticamente institucionalizado, e non soamente do *consenso* nas regras do xogo.

Centrándonos nesta segunda dimensión, cómpre subliñar que o *disenso* respecto a valores, preferencias, formas de vida, etc. non pode ser elidido no consenso en torno os "esenciais constitucionais" (Rawls), e moito menos no que se refire as políticas debedoras da regra da maioría. A lexitimación democrática complexa require *deliberación* e *inclusión* que, conectando o pluralismo da sociedade civil e a esfera pública, e impulsando cambios nas políticas e mesmo nas institucións, se configuran como auténticas precondicións da disputabilidade democrática[58].

54. Habermas, J. *Op. cit.*, 1974, p. 206.

55. Betham, D. *The legitimation of Power*. MacMillan, Londres, 1991.

56. Máiz, R. "Nacionalismo, federalismo y acomodación en Estados plurinacionales", en Máiz, R. e W. Safran. *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*. Ariel, Barcelona, 2002.

57. Shapiro, 1990, p. 226.

58. Petitt, Ph. *Op. cit.*, 1994, p. 244.

A estes efectos, a obra de Habermas supón unha aportación de relevo, se ben presenta un saldo moi desigual. Ante todo, mediante unha relectura crítica de Arendt, Habermas elabora o poder xerado mediante acción comunicativa, orientada cara ó acordo intersubxectivo, como a única fonte normativamente xustificable de lexitimación da toma de decisións. Esta perspectiva ilumina unha análise das institucións da esfera pública na lexitimación do Estado liberal, así como a despolitización do ámbito público dos Estados contemporáneos da man da colonización por parte do sistema do mundo da vida, desde onde parte toda posibilidade de acción concertada. Agora ben, deste xeito Habermas establece un forte contraste entre a coordinación normativa da acción ancorada nos procesos de racionalización, e a coordinación funcional da acción xerada nos medios sistémicos. Dominación sistémica e coordinación normativa constitúen, de feito, o resultado da conceptualización do mundo moderno como radicalmente escindido entre sistema e mundo da vida[59].

Agroman así dúas concepcións de opinión pública, enfrontadas unha a outra: 1) desde a teoría da acción e a xeración do poder, a opinión pública que emerxe dos actores políticos, asociacións e grupos, resulta concibida como o primeiro paso da formación da vontade política e a base da lexitimación; 2) desde a perspectiva sistémica, a opinión pública é o resultado da producción xerárquica de lexitimación, último elo da cadea de xeración sistémica da lealdade de masas, que consagra a desconexión do sistema fronte ó mundo da vida.

Pois ben, na complexa evolución da súa obra, é esta última dimensión a que prevalece na análise de Habermas[60]. Pero na perspectiva sistémica, a cidadanía resulta inexorablemente masificada e empobrecida en canto pasiva provedora de lexitimidade a cambio das políticas do Estado de benestar e a resultas da sistémica exclusión de moitos temas da discusión pública. Velaí a fasquía paradoxal dos Estados contemporáneos: as políticas públicas do Estado de benestar garanten, por unha banda, a liberdade dos cidadáns, por outra, a recortan xerando unha cidadanía feble e desmobilizada e un fluxo vertical e xerarquizado de recursos.

Por cabo, a crítica ó unilateralismo do poder concertado de Arendt, se transforma en Habermas nunha volta a Parsons, e a adopción da teoría de sistemas, como paradigma central da *Teoría da Acción Comunicativa*, tradúcese nun tratamento estatalista do problema do poder e da lexitimidade. De feito, Habermas só se refire ó sistema político can-

59. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa.* Taurus, Madrid, 1987, p. 346.
60. Stewart, A. *Theories of Power and Domination.* Sage, Londres, 2001, p. 160.

do trata problemas de lexitimación na democracia de masas do Estado de Benestar, o que a resitúa como función política centrada no papel específico dos gobernantes de tomar e implementar decisións que posúan obrigatoriedade colectiva[61]. Así, a ampliación do espacio para a mobilización planificada da lealdade da poboación, facilita o emprobecemento político participativo e deliberativo da cidadanía: "a desconexión das decisións respecto ós aportes de lexitimación procedentes dos contextos concretos do mundo da vida formadores de identidade"[62].

Nesta perspectiva predominantemente sistémica, a Habermas cóstalle amosar que o poder político precisa dunha lexitimación complexa e require "un fundamento normativo mais esixente que o diñeiro", pois os cidadáns teñen que ser capaces de "examinaren os fins mesmos e de determinar se son lexítimos". O entendemento comunicativo e intersubxectivo da lexitimación redúcese, por cabo, á *integración sistémica,* mentras a *integración social,* o punto de vista dos cidadáns como actores pasa a segundo plano, habida conta de que os mecanismos socialmente integradores resultan neutralizados naquelas organizacións nas que a acción comunicativa perde a súa base de validez. A inadecuación teórico-normativa dos conceptos sistémicos —incluída a propria teoría normativa da democracia profesada por Habermas ó fío da súa *Teoría da acción comunicativa*— para caracterizar a complexidade da lexitimación do poder político nunha sociedade democrática contemporánea, faise patente ó illar o sistema —o Estado— como poder "sobre", da sociedade civil, co que se cortocircuíta a autonomía, a participación e a deliberación dos cidadáns, isto é, o poder "para" xerado mediante a acción concertada, e a súa inclusión na esfera da toma de decisións. Deste xeito, e de modo moi semellante ó que acontecía con Rawls, ben que por unha vía diferente de universalismo, os conflictos dos actores sociais en torno a valores e intereses diverxentes carecen de vía de acceso a ese ámbito pechado e autonomizado da integración sistémica das institucións do Estado.

En *Facticidade e validez,* Habermas reelabora este tema e postula, fronte ó pesimismo anterior de, por exemplo, *Problemas de lexitimación do capitalismo xerodio,* que resulta posible discernir, no que atinxe á lexitimación, entre aspectos autoritarios e democráticos do Estado de Benestar, segundo as decisións e as normas sexan ou non o producto dunha xénese democrática, institucionalizada mediante esferas públi-

61. MacCarthy, Th. *Ideales e ilusiones.* Tecnos, Madrid, 1992, p. 173.
62. Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa.* Taurus, Madrid.
63. Habermas, J. *Facticidad y validez.* Taurus, Madrid, 1998.
64. Cohen, Jean e A. Arato. *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, Massachusetts, M. I. T. Press, 1992.

cas autónomas e os procedementos formais. Isto é, segundo o proceso de producción de normas se efectúe, ou non, nas condicións dunha política deliberativa, que son as que en rigor "fundan a lexitimidade"[63].

Así e todo, o peso da omnipresente lóxica sistémica e a preocupación por deslindar unha e outra vez as fronteiras entre sistema e mundo da vida, en orde a evitar o desbordamento ou sobrecarga daquel, a resultas da achega de pluralidade de valores, preferencias e conflictos, tradúcese en Habermas —a diferencia doutros teóricos que elaboran modelos normativos de democracia asociativa desde a interacción entre Estado e Sociedade Civil[64]— nunha reducción última das varias dimensións das *normas* e o seus procedementos democráticos de elaboración. Así, evitando con acerto "unha concepción da política polemicamente dirixida contra o aparato Estatal" ó estilo de Arendt, propíciase, non embargante, unha "comprensión da política centrada no Estado, que renuncia ó suposto pouco realista dunha cidadanía capaz de acción colectiva"[65].

Ó mesmo tempo, a exclusiva atención "a institucionalización dos correspondentes procedementos e presupostos comunicativos", reemprazando a "unha cidadanía capaz de acción", dificulta extraordinariamente a elaboración normativa e consecución dos propios obxectivos da teoría de Habermas; a saber: "a interacción das deliberacións institucionalizadas con opinións públicas desenvolvidas informalmente"[66]. De feito, a única resistencia comunicativamente argumentada á colonización do mundo da vida polo sistema é, en última instancia, a *lei* democraticamente xerada mediante deliberación institucionalizada e, só en canto tal, lexítima. A decisiva aportación de Habermas para a teoría política do republicanismo radica na súa capacidade de dar conta normativa da "autonomización ilexítima" do poder administrativo e o poder económico, fronte ó poder comunicativo xerado democrático-institucionalmente desde o Estado de dereito. Así e todo, os problemas da lexitimidade do poder desde a pluralidade de valores, intereses e formas de vida en conflicto, así como a construcción plural do consentimento e a inclusión, resultan abandonadas, como testemuña a recorrente contraposición entre "a lexitimación" e "a constitución do poder". Deste xeito o poder como acción colectiva se reduce á súa dimensión de "poder non lexitimado", aínda máis, "ilexítimo olladas as cousas normativamente"[67]. Pero en tanto en canto a deliberación se erosiona, ó formularse exclusivamente no ámbito do proceso lexislativo, xerando unha

65. Habermas, J. *Op. cit.*, 1998.
66. Habermas, J. *Op. cit.*, 1998, p. 374.
67. *Ibidem*, p. 407.

xuridificación consensualista da vida política, os cidadáns perden un modo mutuamente xustificable de vivir en común desde o desacordo moral[68].

A inadecuación científico-social da teoría de sistemas na súa escindida versión habermasiana —isto é, sistema e mundo da vida considerados como esferas, respectivamente, da integración funcional e a coordinación—, devén inadecuación normativa, promovendo un estreitamento da esfera pública e o desapoderamento do mundo da vida, a marxinación da acción política non formalmente institucionalizada. O que, malia as pretensións normativas do autor, reforza o "encapsulamento autopoiético" do sistema, "a circulación autoprogramada do poder"[69]. Deste xeito, o influxo político das opinións públicas só se pode transformar en poder lexítimo, a través dos filtros dos procedementos formais lexislativos ou, o que é o mesmo, fóra do Estado só hai "influencia" que non lexítimo poder concertado. En definitiva, para Habermas o poder comunicativo só reside no sistema, como poder "sobre" fornecido dunha adelgazada *lexitimidade procedemental*, que devén, de feito, *legalidade*. E desta sorte a lei sobredimensiónase como única democracia en acto, ó amparo dunha formalista "soberanía popular exenta de suxeito".

Nesta perspectiva sistémica pérdese sen remedio o punto de vista, plural e conflictivo, dos participantes, pois se, por unha parte, o concepto de *soberanía* resulta prescindible, habida conta de que no seo do Estado constitucional non hai lugar para soberano ningún, a elaboración normativa da inclusión e articulación da pluralidade de suxeitos que se crean nas sociedades complexas resulta, pola contra, de todo punto necesaria para a construcción dunha esfera pública ricaz e ampliada por novos temas e demandas de inclusión e deliberación. Sen unha tal esfera pública permeable ás experiencias, intereses e valores dos diferentes actores colectivos da sociedade civil, e concibida como ámbito de articulación e producción dunha nova equivalencia cidadá, a "interacción" postulada por Habermas entre deliberacións institucionalizadas e opinións públicas informales resulta, por cabo, unha quimera.

68. Gutmann, A. e D. Thompson. *Democracy and Disagreement.* Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 18.

69. Habermas, J. *Op. cit.*, 1998, p. 414.

IX. A SÍNTESE REPUBLICANA DE NON DOMINACIÓN E ACCIÓN COLECTIVA

A concepción unilateral sistémica habermasiana resulta desaxeitada para dar conta de alomenos dúas cuestións clave: 1) a xénese de suxeitos no ámbito das relacións de poder, alén da visión diádica de dominantes/dominados. Pois se o poder é relacional e productivo, como subliñara con acerto Foucault, os complexos escenarios relacionais nos que se xesta non se limitan a servir de mera canle expresiva de intereses e suxeitos socialmente preconstituídos, senón que producen endoxenamente preferencias[70] e identidades[71]; e 2) os efectos últimos da dominación estructural, isto é, da interferencia arbitraria que, desde o Estado ou a Economía, restrinxe en diversa medida segundo os casos a participación e deliberación dos actores. Pois a liberdade positiva non consiste só en ausencia de coacción, senón que constitúe o producto da interacción entre estructura e acción, isto é, entre institucións democráticas axeitadas que resultan propiamente constitutivas dunha nova síntese, e os procesos de mobilización mediante os que se xeran actores colectivos, preferencias e identidades.

De feito, en Habermas, a decantación sistémica do poder determina a forma na que se conceptualizan os subsistemas institucionais e organizativos, volvendo imposible vencellar a análise institucional e estructural coa análise en termos de actores, en especial dos actores colectivos. De feito, a pregunta polo *¿quen?,* a cuestión do suxeito, desaparece ou fica marxinada.

En efecto, en tanto que se vencellan, por unha parte, os subsistemas parsonianos de integración e latencia co mundo da vida, e os subsistemas de adaptación e obtención de fins co sistema, escindindo un de outro, resulta imposible fornecer unha axeitada síntese axencia-institucións. Así como tamén se fracasa á hora de dar conta de como nas tensións entre os varios subsistemas institucionais se xeran actores colectivos e conflictos varios[72].

Neste sentido, os procesos de colonización do mundo da vida preséntanse como procesos estructurais, en alleidade ó conflicto entre actores, así como a eventuais resistencias e loitas. Non é, xa que logo, casual que nin en *Teoría da acción comunicativa* como tampouco en *Facticidade e validez,* se aporte análise substantiva ningunha de actores como os novos movementos sociais que, sen aludidos puntualmente, se dan simplemente por supostos á marxe da esfera sistémica, a cal, así e todo,

70. Sunstein, C. R. "Democracy and Shifting Preferences", en Coop, Hampton e Roemer. *The Idea of Democracy.* Cambridge, C. U. P., 1993, pp. 195-230.
71. Melucci, A. Challenging Codes. CUP, Cambridge, 1996.
72. Mouzelis, N. *Back to Sociologicaltheory.* MacMillan, Londres, 1991, p. 188.

tal e como se postula normativamente debe dispor de "sensores" para estar atenta ás súas demandas.

A teoría do republicanismo democrático ten que elaborar simultaneamente a dimensión institucional do Estado social e democrático de dereito, cara á eliminación da desigualdade e desapoderamento da cidadanía e a habilitación de accesos á esfera pública; e a dimensión normativa da sociedade civil onde se xera a mobilización da man de actores colectivos, grupos e movementos sociais. A estes efectos resulta perentorio aprehender a interacción mediada polo poder lexitimado como integrada tamén socialmente e non só sistemicamente; e, ó propio tempo, renunciar á diferenciación exclusivamente sistémica do ámbito do poder lexítimo. Isto é, resulta preciso poñer normativamente en primeiro plano o poder xurdido da mobilización plural no ámbito da sociedade civil como apoderamento colectivo, isto é, politizar a sociedade civil en lugar de filtrala xuridicamente.

O republicanismo ten oscilado pendularmente concedendo ó ámbito dos actores e o poder concertado, unhas veces demasiado, outras demasiado pouco. *Demasiado*, pois, por exemplo desde unha "política da diferencia" tense formulado por Young e outros unha "cidadanía de grupo diferenciado", na que os actores colectivos da sociedade civil se consideran preconstituídos nos seus intereses e identidades, de tal xeito que a súa entrada na esfera pública se limitaría a expresar e obter resposta ás súas demandas. Deste xeito desconsidérase a necesaria transformación das preferencias e identidades previas, ó fío das regras de xogo deliberativamente fixadas e dos procesos de articulación e compatibilidade das diferentes e heteroxéneas demandas unha vez introducidas na esfera pública[73]. *Demasido pouco,* pois por parte de autores como Habermas ou Pettit, se ten desatendido a esa dimensión inesquivable da liberdade positiva que son os procesos de formación dos actores colectivos e as súas loitas. Non é suficiente con invocar a súa capacidade de soerguerse en eventuais puntos de resistencia comunicativa fronte á racionalización burocrática[74], ou a súa funcionalidade para manter abertas as canles de disputabilidade das políticas públicas[75].

Ademais, esta desconsideración normativa do poder xerado colectivamente mediante a mobilización política e a súa articulación institucional, prolóngase nun insostible dualismo: os actores tradicionais (partidos, sin-

73. Young, I. M. *Justice and the politics of difference.* Princeton University Press, Princeton, 1990. Do mesmo autor: *Inclusión and Democracy.* Oxford University Press, Oxford, 2000.

74. Habermas, J. *Facticidad y validez.* Trotta, Madrid, 1998, p. 274.

75. Pettit, Ph. *Op. cit.*, 1999, p. 252.

dicatos, etc.) son tratados en perspectiva exclusivamente sistémica, en canto mecanismos de lexitimación vertical, de arriba a baixo, e xa que logo mergullados por enteiro na esfera institucional do poder, en alleidade ó mundo da vida e as súas demandas emerxentes. E, paralelamente, os novos actores colectivos en formación (novos movementos sociais, grupos, etc.), resultan circunscritos ó mundo da vida como meros suscitadores de valores, necesidades, vencellados sempre a contextos societario-comunicativos, e excluídos, por definición dos ámbitos da toma de decisións e da conseguinte corresponsabilización.

A esfera pública aberta á sociedade civil, como Young e outros teñen argumentado, constitúe o principal conector entre os cidadáns e o Estado desenvolvendo funcións capitais como contestabilidade do uso arbitrario do poder, ou influencia nas políticas públicas[76]. Pero constitúe ademais factor de cambio da propia sociedade mediante deliberación e mobilización xeradora e novas preferencias. Pois a esfera pública inclusiva non debe ser concibida normativamente no seu rol meramente limitativo das tendencias expansionistas do Estado, senón como ámbito privilexiado de fala interpretativa a partir de experiencias derivadas de compromisos e corresponsabilidade, acertos e fracasos previos[77].

Ás limitación derivadas da desconexión entre sistema (poder lexítimo) e mundo da vida (espacio sen poder), debe engadirse unha visión da acción colectiva, moi perceptible en Pettit, de carácter puramente reactivo e normativamente desubstantivado. Pola contra, a mobilización e o conflicto prodúcense en diversos niveis: cognitivo, afectivo e organizativo, ó fío da apertura ou peche da estructura de oportunidade política[78]. A acción concertada que agroma nun determinado contexto institucional e social xera actores colectivos, grupos e movementos de varia índole, constrúe identidades colectivas. Estes actores colectivos, por unha banda, deveñen indispensables non só para a entrada de novos temas e demandas na axenda pública, senón para a propia contestabilidade mesma das decisión políticas públicas e institucións, disputabilidade na que se xoga, politicamente, a existencia ou non de dominación, de interferencia arbitraria. Aínda máis, malia que existan valores valiosos en si mesmos, como a igualdade ou a liberdade, non pode sosterse, como fai Cohen levado da súa epistemoloxía funcionalista, que "a forza moral dos valores nunca dependeu da forza social que os sostiña"[79]. Pola contra, os valores son interpretados e reinterpretados ó fío dos antagonismos, loi-

76. Young, I. M. *Op. cit.*, 2000, p. 170.
77. Flores, Spinosa e Dreyfus. *Abrir nuevos mundos.* Taurus, Madrid, 2000, p. 164.
78. Eder, 1993. Melucci, A. *Op. cit.*, 1996
79. Cohen, G. A., *If you're an Egalitarian, how come you're so rich?* Harvard University Press, Harvard, 2000, p. 158.

tas e mobilizacións mediante as que se constrúen así mismo os suxeitos colectivos no decurso de conflictos argumentativos e experiencias práctico-discursivas. Así, actores colectivos como os novos movementos sociais emancipadores constitúen exemplos de apoderamento, desafiando as existentes estructuras de dominación e desigualdade a partir de lecturas contradictorias do potencial da modernidade[80].

Por outra parte, estas identidades e estes conflictos non remanecen intactos unha vez que entran no ámbito do político, pois a acción, a deliberación e o (ant)agonismo de demandas plurais e diverxentes debe albiscar unha nova síntese, unha nova articulación que permita superar a dispersión[81]. Esta nova hexemonía non se pode conseguir sen unha modificación das preferencias e identidades colectivas previas: velaí a radical insuficiencia das "políticas do recoñecemento"[82] ou da "política da diferencia[83], unhas e outra dan por fixadas as identidades e as preferencias con anterioridade ó proceso político. Ademais, alén de calquera fundamentalismo innegociable, os novos actores colectivos emerxentes, como os movementos sociais, mesmo desde a lexítima disrupción do pluralismo agonístico que introducen na esfera pública, deben asumir os mínimos requirimentos de cidadanía, razón pública deliberativa[84], razonabilidade e respecto básico[85] etc. que fan posible a comunicación política que tende a resolver os problemas colectivos e a promover a xustiza.

Nesta orde de cousas resalta a limitación da análise republicana da liberdade como non dominación de Pettit: pois a súa argumentación, remanecendo nunha óptica liberal, vérquese na dimensión institucional que bloquea a interferencia arbitraria e desconsidera a vertente positiva, a "conexión definicional" do apoderamento, isto é, o acceso ós mecanismos de control democrático, participación e deliberación da cidadanía[86]. Por iso, o republicanismo democrático, a diferencia do sostido por Pettit, si debe estar comprometido co igualitarismo material, porque a desigualdade económica se traduce en exclusión, dificultade de acceso e asimetría de poder que hipotecan de raíz a "liberdade real para todos", e urxe unha intervención estatal en defensa estructural dos dereitos dos menos dotados, cara a unha irrenunciable radical igualdade de oportunidades.

80. Stewart, A. *Op. cit.*, 2001, p. 219.
81. Laclau, E. *The Making of Political Identities*. Verso, Londres, 1994.
82. Taylor, Ch. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton, 1992.
83. Young, I. M. *Op. cit.*, 20002.
84. Laden, A. S. *Op. cit.*, 2001, p. 216.
85. Young, I. M. *Op. cit.*, 2000, p. 48.
86. Pettit, Ph. *Op. cit.*, 1999, p. 50.

Pois pensar a liberdade como ausencia de coerción non dá cumprida conta normativa do complexo proceso de articulación entre o poder lexítimo das institucións, que xera coa súa intervención as condicións de liberdade, igualdade e inclusión nunha esfera pública ampliada, e o poder lexítimo da acción concertada que agroma da multiplicidade de actores colectivos, as súas preferencias e as súas demandas. Velaí, en fin, as razóns últimas da necesidade de radicalizar normativamente o carácter estrictamente constitutivo e non meramente expresivo das institucións e da mobilización política: porque nel se decide o valor autotélico da política.

R. M.

Aristóteles revisitado

Luís G. Soto

DIFERIR E (RE)COMEZAR[1]

O interese contemporáneo pola filosofía moral de Aristóteles cabe atribuílo só en parte a un desencanto e/ou unha reacción fronte á modernidade. Moi ó contrario, non poucas veces, a volta ó pensamento do estaxirita obedece á necesidade de atopar claves para, precisamente, avanzar na modernización.

Desde estoutras perspectivas, non se trata, pois, de reaccionar contra o presente, lamentando e denunciando a onde nos levaron as filosofías ilustradas, e de virar os ollos para o pasado, pretendendo relanzar, con aires de retorno mais a modo de utopía, algunha arcadia pasadista, normalmente, a vida moral (ética e/ou política) propia do *ancien régime*. Pola contra, o que é procurado é salvar as insuficiencias e as deficiencias do pensamento ilustrado, para pensar resolutivamente o presente e encarar decididamente o futuro, en fin, para seguir e cumprir mesmo proxectos e programas da axenda moderna. Conseguintemente, non se trataría, por exemplo, en ética, de rexeitar o ideal (ilustrado) de autonomía, senón de conseguir que esta, a autonomía, fose, alén de ideal, así mesmo real... nin tampouco, por exemplo, en política, de rexeitar a idea (ilustrada) de cidadán, senón de lograr que este (o cidadán) fose, non só súbdito, senón tamén soberano. Para estas e outras cuestións, vén sendo de grande utilidade o recurso ó aristotelismo.

1. Formulo este encadramento seguindo as pesquisas e propostas de J. Blanco Regueira, *Diferir y comenzar*, Ed. do Castro, Sada-A Coruña, 1987.

LINGUAXES E SUXEITOS

Se se me permite unha analoxía, poderiamos dicir que, das escolásticas saídas da Ilustración, as dúas principais[2] son análogas a dúas linguaxes[3] que, na nosa experiencia cotiá, todos coñecemos: a dos economistas e a dos xuristas, a linguaxe do mercado e a linguaxe do estado. No occidente contemporáneo, todos somos, máis ou menos, falantes desas linguaxes. Pois ben, nelas, non é difícil sinalar, entre outras, un par de insuficiencias (ou, mesmo, deficiencias), que moitos, por aquí e por alá, non deixan de detectar, contestar e combater, en termos éticos e políticos, na práctica do día a día.

Dunha maneira abstracta, estas dúas pexas poderían indicarse, e resumirse, dicindo que estas linguaxes (a do mercado e a do estado) conciben os seus "falantes", os seus suxeitos, dunha forma herdada, e dun modo próximo, do suxeito ético e político do *ancien régime*. Neste, no antigo réxime, ser suxeito é, para os individuos e para as colectividades, "estar suxeito". A subxectividade é, fundamentalmente, unha relación de obediencia, establecida a respecto dunha autoridade imperativa (que é o auténtico suxeito), que remite, en sucesivos reenvíos, para unha outra que vén sendo, ó cabo, a única e suprema (e que é, ademais, o suxeito por antonomasia)[4].

Sen dúbida, estas cousas mudaron coa pasaxe ó *nouveau régime*. Ser suxeito, aquí e agora, é algo diferente, aínda que non tanto como parecería, do que era no antigo réxime. Para comezar, no novo réxime, as autoridades imperativas mudaron: sendo múltiplas, non son xa reductibles a unha única e, ademais, non teñen xa unha índole persoal, senón un carácter impersoal. E, por outra parte, a relación de obediencia que se establece non é xa categórica, senón hipotética, é dicir, que depende nalgunha medida, ben que sexa pouca, do consentimento do obrigado.

2. Refírome, claro está, ás correntes utilitaristas e deontolóxicas, elas mesmas diversas e plurais, que arrancan das filosofías de Bentham e de Kant.

3. Na proposta, e exploración, desta analoxía, sigo a Barthes. Non fago máis que adoptar, e adaptar, un expediente analítico (e recurso constructivo) manexado destramente ó longo da súa obra. En concreto, penso máis nas formulación que, ó respecto, aparecen en *Le plaisir du texte* (1973) e en *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975), e noutros textos afíns, do que noutros anteriores, e máis coñecidos, como os expostos en *Mythologies* (1957).

4. Que, nun derradeiro reenvío, acha o seu fundamento nunha autoridade outra: a divindade. Con ela, sen embargo, o suxeito humano (isto é, aquel que o é por antonomasia) ten unha relación de analoxía e, mesmo, de participación. Non é de estrañar, pois, que a filosofía política, no antigo réxime, sexa de seu "teoloxía política". Unha mostra, que é ademais unha achega esencial á problemática ético-política da "obediencia", é o único libro que, en vida, publicou Espinosa, o seu *Tractatus theologico-politicus* (1670).

Todo isto se traduce en que, nas nosas linguaxes, a do mercado e a do estado, o suxeito é entendido, fundamentalmente, como suxeito pasivo: traballadores-consumidores, electores-subscritores. Con outras palabras, somos falantes, da economía e da política, en réxime de audición e dicción case-forzosas e semi-forzadas: inducidas, suxeridas, en calquera caso, preparadas e esperadas.

Sen embargo, como suxeitos pasivos non nos inclinamos diante de autoridades, substantivamente senón formalmente, contrapostas. Hoxe e aquí, as autoridades imperativas teñen unha definición impersoal, ata o punto de que, en teoría e no límite, un tipo ou un grupo calquera pode devir autoridade: máis exactamente, pode ocupar e detentar a posición de autoridade. E o característico desta é, prescindindo de toda subxectividade, adoptar o punto de vista do sistema, asumir a súa obxectividade. En suma, *inter nos*, a autoridade tende a identificarse co sistema, mais non como outrora corporeizando este nela senón, ó contrario, arestora diluíndose ela nel. En síntese, a autoridade toma a forma e é unha función do sistema. Por esta razón, nestas linguaxes e, en xeral e por iso mesmo, na nosa cultura occidental contemporánea, o(s) suxeito(s) por antonomasia non existe(n) ou, cando menos, parece(n) non existir[5].

De todo isto, dúas son as consecuencias que se seguen para o suxeito moderno: a pasividade e a vacuidade. Así, confrontado ó sistema e conformado polo sistema, o suxeito non pode ser senón pasivo. Mais, alén diso, como é definido, á imaxe da autoridade, pola súa formalidade e funcionalidade, o suxeito resulta ser, igualmente, vacuo. Ou, máis ben, "case" vacuo ou, aínda máis exactamente, "practicamente" vacuo. Porque, a vacuidade é, ademais e sobre todo, consecuencia da pasividade: designadamente, das dificultades (se non a imposibilidade) que o suxeito experimenta na súa práctica para devir activo. En resumo, a pasividade e a vacuidade ou, máis exactamente, a pouca entidade son trazos esenciais da condición de suxeito nas nosas linguaxes do mercado e do estado. Pois ben, estes dous trazos marcan, grandemente, a autocomprensión e auto-realización posibles dos suxeitos, ora individuais ora colectivos.

Na nosa época e nos nosos pagos, moldeados por estas linguaxes do mercado e do estado, ser suxeito é, fundamentalmente, "ter suxeitó": ou, simplemente, "ter". Ou sexa, a propiedade, como título econó-

5. O que remite, en última instancia, para o tema teolóxico da "morte de Deus". Culturalmente, en termos morais (e por tanto tamén políticos), esta morte toma unha forma paradoxal: seguindo libremente a Nietzsche, poderiamos dicir que é un acontecemento "ignorado mais efectivo" (ou, á inversa, efectivo mais ignorado, porque a orde dos factores non altera o producto, esa súa conxunción paradoxal).

mico e xurídico, constitúe agora a subxectividade. Ora, esta propiedade é, polo xeral, precaria: escasa e/ou menoscabada polas débedas e as obrigas. Remedando estas linguaxes económicas e xurídicas, podemos dicir, en termos das filosofías ilustradas contemporáneas, que ser suxeito é selo de intereses e de dereitos. Mais, cómpre precisar: é ser suxeito, antes de nada, de intereses "crediticios" e de dereitos "pasivos": é dicir, ser suxeito de débedas (económicas) e de obrigas (xurídicas). Por iso, nas nosas coordenadas, ese suxeito, antes de nada, por/ó "poder" realizar, satisfacendo as débedas e as obrigas, unha apropiación. Do que se trata, pois, é de lograr efectuar unha auto-apropiación, liberando das súas cargas a propiedade habida[6] para obter o seu pleno dominio.

Pois ben, esta empresa, realizar esa auto-apropiación, constitúe unha tarefa ardua para individuos e colectivos. Ó meu ver, o que sucede é que as linguaxes (e filosofías) dominantes, as dos intereses e as dos dereitos, proporcionan "o cadro en que" realizar esa empresa, mais non fornecen "o modo como" (e/ou "os medios para") levar a feito esa auto-apropiación. Obviamente, para pórse á tarefa e lanzarse á empresa, é necesario ter posibles e contar con posibilidades. Mais, son moitos os individuos, e non son poucos os colectivos, que reúnen esas condicións. Nesta situación é onde aparece, oportunamente, o aristotelismo, que, na filosofía, non constitúe, nin moito menos, o único recurso, mais que si é, efectivamente, un recurso socorrido.

TEMPLOS, FOGARES, RUÍNAS

Fronte a outras filosofías, o aristotelismo presenta algunhas vantaxes: unha, constituír unha escolástica (ou, mellor dito, varias); e outra, conectar con linguaxes amplamente coñecidas, pola súa propia experiencia, por parte dos suxeitos. Que unha filosofía sexa escolástica ten, xunto con aspectos negativos, innegables atractivos: basicamente, contar cun acervo (de) persoal e material, máis ou menos, ricos. En consecuencia, adherir unha tal posición significa non pensar en solitario e, tampouco, non partir de cero (ou case cero). Pola contra, o gregarismo e o anquilosamento, riscos do escolasticismo, son, na actualidade, menos gravosos e máis evitables. De maior importancia, aínda, goza a

6. Como mínimo (e, moitas veces, como máximo), a propiedade de cada un sobre si mesmo. Na efectiva posibilidade de usufructuar a propia forza de traballo estriba a hipotética posibilidade de liberar, das cargas que a menoscaban, esa propiedade. A chave, a diferenza do *ancien* ó *nouveau régime*, está, pois, no recoñecemento, económico e xurídico, do traballo. Un texto crucial, para detectar e avaliar esta pasaxe e mutación, do antigo ao novo réxime, é a "dialéctica do amo e do escravo" exposta por Hegel na súa *Phänomenologie des Geistes* (1803).

outra vantaxe: o aristotelismo conecta, porque as impregna, con linguaxes coñecidas e experimentadas polos suxeitos. Refírome ás linguaxes da(s) igrexa(s) e da(s) familia(s), moi influídas, e ata mesmo mediatizadas, secularmente pola escolástica aristotélica cristiá, en xeral, e católica, en particular. Todo isto fai que as formulacións filosóficas aristotélicas resulten, á primeira vista, non descoñecidas, mesmo próximas e ata familiares.

Ademais, as linguaxes da igrexa e da familia presentan, respectivamente ás do mercado e do estado, algunhas características antitéticas. Non imos entrar nelas, aínda que lembraremos algunha. Por exemplo, a súa conformación netamente personalista, á imaxe e á medida do suxeito. Este e outros trazos poden facer aparecer estas linguaxes, a da igrexa e a da familia, como refuxio, e mesmo como alternativa, fronte ás do mercado e do Estado. O asilo que brindan os templos e os fogares pode conferir, ás súas respectivas linguaxes, un atractivo, do que, así mesmo, se beneficia o aristotelismo, posuidor dunha filosofía que partilla con elas, cando menos en aparencia, moitas das súas notas características.

Sen embargo, equivocarémonos se cremos que estas linguaxes, a eclesial e a familiar, e a filosofía aristotélica son revisitadas só por suxeitos expósitos e desamparados, invocando protección e demandando coidado. Ou sexa: os rebotados do/no mercado e do/no estado non procuran, nin sempre nin todos, nin aí nin así, a hipotética substancia (a entidade) da cal, supostamente, adoece a súa existencia (accidental). Sen dúbida, hai quen busca o abrigo do templo e o aconchego do fogar, mais hai tamén aqueles que neles só ven ruínas e achan niso, precisamente, a razón para revisitar esas linguaxes. É dicir, porque se encontra liberado delas, xustamente por iso lle resultan interesantes. Nesa situación atopa esas linguaxes arruinadas, prontas para a exploración, prestas para o coñecemento e, mesmo, para algunha eventual utilización.

Para algúns, a filosofía aristotélica ofrece unha ocasión semellante: é unha ruína pola que se pode pasear, recibindo algo do sol e o luar que iluminaban os pasos lentos e graves do estaxirita a camiñar[7]. E isto pódese facer sen a menor arela pasadista, gozando do presente e, mesmo, proxectando o futuro. Nesta perspectiva, o aristotelismo, tomado como un vestixio dun tempo e unha terra outros, pode sen embargo esclarecer o presente e orientar no futuro. Por iso, cómpre examinalo, explorar as súas virtualidades.

7. Estou a lembrar a Pessoa: designadamente, uns seus versos, citándoos case literalmente, atribuídos a Ricardo Reis.

De feito, a filosofía de Aristóteles contén abundantes e relevantes materiais a respecto de puntos, atinxentes a ética e política, neglixenciados ou escurecidos nas linguaxes do mercado e do estado e polas filosofías ilustradas dos intereses e dos dereitos. Ora, algúns destes puntos, como os que imos destacar, resultan neglixenciados e escurecidos, curiosamente, sen deixar de ser subliñados e, ata mesmo, de estar atendidos. É o que acontece con dous espacios, que a actual sociedade occidental di mimar: un preservándoo, o da vida privada; outro incentivándoo, o da vida pública. Mímaos, sen dúbida, mais non é difícil detectar deficiencias, insatisfaccións que acusan os suxeitos. Graficamente, cabe dicir que tamén o pleonasmo e a redundancia, e non só as elipses e os silencios, producen problemas de sentido. En concreto, estou a pensar en dous temas: un ético, a felicidade; e outro político, a democracia. Sobre eles, achamos en Aristóteles formulacións complexas, ás veces alternativas e ás veces complementarias ás habituais modernas.

A PRIVACIDADE E A FELICIDADE DOS MODERNOS[8]

Na nosa modernidade, a privacidade do individuo é un valor esencial, que se di recoñecer e respectar. Sen embargo, o Estado e o mercado non deixan de invadila, con regulamentacións directas e, sobre todo, indirectas. De tal modo que a privacidade é, cando efectivamente se ten, unha conquista do suxeito, non direi contra, mais si fronte ó mercado e ó estado. O espacio e o tempo libres, dun modo distinto ós destinados ó traballo, son e están, tamén, organizados. A privacidade individual, os lugares e momentos en que un pode pensarse e desde os cales proxectar a súa vida, fica baixo control social. Este, sen embargo, non é exercido por medio da violencia, senón baixo a forma da alienación. É dicir, a conducta é orientada, non pola férula da ameaza e o castigo, senón co engado do estímulo e a recompensa. Velaí a maneira de intervir, coutándoos, no terreo e as ocasións de que o individuo dispón para tentar apropiarse da súa existencia, imprimíndolle un sentido particular. Aquí aparece, por ambas as dúas partes, o suxeito individual e as instancias sociais, o fantasma da felicidade[9].

Como se sabe, a felicidade ten pouca cabida na linguaxe dos dereitos e, pola contra, é case omnipresente na linguaxe dos intereses. De

8. Tomando inspiración en Constant, nas súas disquisicións sobre a "liberdade dos antigos" e a "liberdade dos modernos", imos achegarnos á privacidade e á felicidade, primeiro, dos modernos e, nos dous seguintes epígrafes, ás dos antigos.

9. Neste punto, nesta rápida ollada sobre o individuo e a sociedade contemporáneas, estou a ecoar as clásicas análises da escola de Fráncfurt: Adorno, Horkheimer, Fromm, Marcuse. Un texto sinóptico e significativo: E. Fromm, *The Art of Loving* (1956).

maneiras diferentes, constitúe, nunha e noutra linguaxe, unha fantasmagoría. Quizais porque ambas as dúas partillan un fondo común: concibir a felicidade como unha secularización da beatitude delineada e prometida na linguaxe eclesial. Felicidade sería, así, o sumo ben, e a súa definición secularizada, polo menos a última e singular, ha descansar, por forza e de regra, na imaxinación de cada un.

De aí, o seu difícil encaixe na linguaxe dos dereitos, na cal a felicidade só acaba entrando, desprovista xa das súas formulacións imaxinarias (as máis tipicamente felicitarias), como benestar. E de aí, tamén, o seu fácil engaste na linguaxe dos intereses, na cal a felicidade encaixa á perfección, conservando a súa esencia (imaxinaria, aínda) mais mudando a súa existencia (agora, efectiva). A felicidade, o sumo ben, só se torna verosímil e, tendencialmente, asequible se é comprimida, e comprendida, atomisticamente. ¿Atomisticamente?: quero dicir: ó modo e coa forma dun átomo, mais así mesmo capaz dunha expansión atómica. En suma, a felicidade non é formulable como vida feliz, mais si que o é como instante feliz, que, iso si, pode, expansivamente, dar sentido a toda unha vida. Esta felicidade atómica toma, fundamentalmente, dúas formas: o éxtase, o acceso súbito e casual, experimentado no ámbito da festa; o éxito, a culminación lenta e causal, obtido no ámbito do traballo. Así é como é ofertada, na linguaxe dos intereses, ós individuos; e así é tamén como, en forzada homoloxía, é concibida polos suxeitos.

Quen, partindo destas perspectivas, ler Aristóteles, levará, coa ética do estaxirita, unha boa sorpresa, máis ben, unha serie de sorpresas. A primeira é achar, nas súas páxinas vetustas, unha indagación precisa e atinada sobre a privacidade. Tal achado supón un desconcerto para quen se achega a Aristóteles apondo ó seu pensamento, non sen ningunha razón, o gregarismo e paternalismo que coñece polas linguaxes que habitualmente (e non sen algunha razón, repetimos) lle son analogadas, as da igrexa e da familia. E non outro chasco, ou non moito distinto, leva quen se achegar desde a caricatura, que por certo ten eses trazos, que, sen dúbida refrendada pola tradición escolástica, dan, do aristotelismo, as filosofías ilustradas.

A FELICIDADE DOS ANTIGOS

Ó noso ver, sendo por suposto matizable e discutible esta nosa interpretación, hai na ética aristotélica unha exploración, polo miúdo e a fondo, do "ben do individuo", feita desde a estricta perspectiva do que

é (o) bo para un[10]. Que o propio Aristóteles presente este ben, o de "un", englobado no "ben da cidade" non significa outra cousa que este, o colectivo, constitúe o ineludible contexto daquel, o individual. É importante ter en conta que o ben da cidade é formado ora por agregación (suma, adición) ora por integración (producto ou cociente) ora por segregación (resta, substracción) dos bens particulares. O ben da cidade representa, pois, o necesario contexto para o(s) ben(s) de cada un. Así, o mellor réxime asume, explicitamente, esta tarefa: contextualizar e preservar o ben do individuo.

Ora, o ben de un, a chamada felicidade é, simplemente, o mellor dos bens. Con outras palabras, consistiría en ter, dos innúmeros bens posibles, o(s) mellor(es) dos bens. Neste punto, é importante salientar que o estaxirita está a pensar nun ben, que podería ser escollido como o mellor, entre aqueles de que efectivamente gozan os individuos. Feita esta salvidade (de non pequena relevancia), as súas formulacións, ata aquí, coinciden bastante coas nosas modernas. Mais, en seguida xorden as diverxencias. Aristóteles chama ben ó fin da acción e, nesta perspectiva, estes son innúmeros, tendencialmente infinitos. Mais, na súa pescuda na felicidade, contempla a acción, non molecularmente, como acto, senón reticularmente, como práctica. O que procura é un "ben de bens": algo, un ben, que ha permitir ordenar os bens e, con iso, ordenar as accións, integrándoas, ó integrar aqueles, nunha práctica (exactamente, nun modo de vida). E aí vén outra diferencia: os bens eses, en que residiría a felicidade, han ser internos, e non externos, á práctica: porque, do que se trata non é de, con ela (por medio desa práctica), obtelos finalmente, senón de, nela (no seo desa práctica), gozalos regularmente.

Por iso eses bens, os mellores, son, ó final, poucos: o pracer, a riqueza, a honra, a virtude. Estes catro, coas súas ramificacións, son os que Aristóteles toma en conta, entre outras razóns porque eses bens son os que, en maior ou menor medida, gozan, a escala social, da consideración de mellores. Á parte diso, mais na raíz diso, están outras dúas razóns: dun lado, que estes bens posúen a aptitude para fundar un "modo de vida"; e, doutro lado, que todos eles resultan, en maior ou menor grao, fundamentais para o individuo, imprescindibles para un en canto ser humano. Un modo de vida é a relación constante, dun suxeito, con algún deses bens, que serve, ademais, como medida para as relacións cos restantes bens e, inclusive, cos demais suxeitos. Designadamente, en torno a cada un deses catro bens, organízanse catro modos de vidas: a voluptuosa, a crematística, a política e a virtuosa.

10. Sobre o ben do individuo, Aristóteles versa esencialmente en: *Ética Nicomáquea* I/1- 2&4&6-7; *Política* VII/1.

Sobre isto[11], cómpre facermos un par de apuntamentos. O primeiro é que estas vidas non son entendidas ó xeito monogámico e de modo unidimensional, reducidas (aínda que sexa concentradamente e intensivamente) ó ben que constitúe o seu centro: os praceres, na voluptuosa; as riquezas, na crematística; as honras, na política; e as virtudes, na virtuosa. Non, en calquera xénero de vida, todos os bens, hexemonizados polo predominante, han ter o seu lugar. Precisamente, por resultaren esenciais, cada un deles á súa maneira, á natureza psico-social humana. O segundo, insistimos, é que esas catro vidas non son modos de conseguir acadar algo (un ben) de que se carece, senón, moi diferentemente, modos de manter unha relación con algo (un ben) que se posúe. Obviamente, tal non significa que esas relacións haxan de ser estables, progresivas e definitivas. Ao contrario, non fica excluída a surxencia de mudanzas, intensificacións ou degradacións oú ata mesmo curtocircuítos, nunha relación a respecto dun ben.

A PRIVACIDADE DOS ANTIGOS

Estas formulacións implican unha alta valorización do suxeito individual e a esfera privada. Así, ó individuo élle suposta a capacidade para escoller e conducir a súa propia vida. E, ademais, esta, a súa vida, pode adquirir todo e pleno sentido na estricta privacidade. Certamente, das catro vidas, só dúas son estrictamente, ou predominantemente, privadas: a dos praceres e a das virtudes. As outras dúas, a das riquezas e a das honras, han desenvolverse no espacio público, mais este é contemplado desde a perspectiva da subxectividade individual, aparecendo os ámbitos socio-económico e político-social, respectivamente, como campos para a realización subxectiva individual.

Certamente, eses bens, aqueles de que se trata na vida crematística (a riqueza) e na vida política (a honra ou, máis exactamente, o poder e a gloria), teñen unha cotización netamente social, que é a que lles dá a medida do seu valor. Sen embargo, desde esta perspectiva, o que é apuntado é o investimento que, neses bens, pode efectuar un individuo para facer a súa vida. Que se desenvolve no espacio público (e non no dominio privado), mais ten, con todo, un sentido propio individual (e non só común colectivo). As outras dúas vidas, a voluptuosa e a virtuosa, discorren na privacidade e baixo a férula da subxectividade. Os seus bens cotizan, sen dúbida, no mercado da sociedade: máis o pracer, me-

11. Sobre os modos de vida: *Ética Nicomáquea* I/4-5, VII/11-14, X/1-4; *Política* I/8-11, VII/2-3.

nos a virtude. Ambos os dous, con todo, son consumidos e consumados, eminentemente, na esfera persoal, no estreito ámbito das relacións interindividuais e, mesmo, das relacións intraindividuais.

Aínda máis, desas catro vidas, a que o estaxirita identifica coa felicidade[12], é a virtuosa. E a súa viraxe á privacidade e á subxectividade é aínda maior. Pois, habendo varias vidas virtuosas posibles, segundo a virtude en torno á cal xiren, considera que a máis feliz é a vida contemplativa, centrada na sabedoría, e secundariamente a vida práctica organizada en torno á xustiza. Ó seu ver, a sabedoría é a mellor das virtudes: é a que permite, ó individuo, o desenvolvemento psíquico (persoal) e a incardinación social (interpersoal) mellores. Pola contra, a xustiza, e a vida sobre ela fundada, adoece dunha necesidade de bens externos e unha dependencia respecto dos outros suxeitos moito maiores. Ora ben, a vida contemplativa, é claro, non constitúe un ideal político, senón que representa dunha opción, cando menos, apolítica e ata mesmo, tendencialmente, antipolítica.

En xeral, as virtudes[13] favorecen e reforzan, no individuo, a condición de suxeito: producen unha subxectivación, desenvolven a súa subxectividade. Con elas, o individuo gaña interioridade (capacidade de reflexión), mais tamén capacidade de realización (externalidade). En síntese, contribúen a que un sexa (máis) dono dos seus actos e (máis) orientador da súa conducta. Fan, pois, que o individuo gañe (en) autoconsciencia e auto-determinación. Mais, por outra parte, as virtudes favorecen e reforzan, neses mesmos termos, a imbricación cos outros: posibilitan unha interrelación, a amizade[14] fundada na virtude, en que o alicerce e o horizonte é a subxectividade. Nesta amizade, a diferencia do que ocorre nas amizades por pracer e nas amizades por interese, o amigo devén un ben, en si mesmo e como persoa, para o outro amigo. Só nesta amizade é establecido, alén de en torno ós bens en xogo, un vínculo entre os suxeitos. Trátase, claro está, de círculos moi estreitos: ligazóns interindividuais específicas da privacidade.

Pois ben, nese ámbito é onde ten (o seu) lugar a vida contemplativa[15]. Nela, ademais, o primordial é a relación do suxeito, o individuo, cun obxecto, o coñecemento... sendo esa relación, a súa resultante e a súa compoñente, a sabedoría, o que, despois, cataliza e capitaliza a amizade con

12. Sobre a felicidade, as súas achegas fundamentais: *Ética Nicomáquea* I/8-10, X/6-8; *Política* VII/13-15.

13. Sobre a virtude, nese noso sentido, véxase: *Ética Nicomáquea* II/1-7, III/7-12, VI/1-3.

14. Sobre a amizade, a súa doutrina básica: *Ética Nicomáquea* VIII/1-8.

15. Alén das pasaxes aristotélicas anteriormente indicadas, lembramos ó respecto: *Ética Eudemia* I, VIII.

outros, co-suxeitos nesa relación. Ora, se non fose polo teor da sabedoría, polo seu efectivo valor obxectivo e a súa potencial valorización social, a vida contemplativa, orixinando ó sumo unha comunidade de filósofos, tomaría unha deriva asocial e, mesmo, antisocial. Esta carga non é tan acusada na vida segundo a xustiza, pois esta ten en primeiro plano as relacións cos outros e os demais, estando por iso, alén de case obrigada a reflectirse, case chamada a proxectarse na vida política. Ora, "case" significa "case": esta vida, virtuosa segundo a xustiza, pode ficar só na privacidade. É o que acontece coa vida contemplativa: a súa contribución ó ben da cidade non vai moito máis alá de asegurar o ben do individuo (exactamente, o dalgúns dos individuos). Curiosamente, o máis perfecto encaixe é naquelas cidades en que o réxime é a democracia.

TRADICIÓN VERSUS REPUBLICANISMO

Se o que, na nosa prospección aristotélica, vimos de dicir sobre ética choca coas lecturas recibidas, máis o fai, aínda, o que imos dicir sobre política. No caso da ética, o impacto, con ser forte, é menor, por razóns aparentemente paradoxais. Primeiro, porque fronte ás lecturas feitas pola tradición (apoloxética) escolástica e, logo, polos seus herdeiros (contestatarios) ilustrados, a literalidade dos textos do estaxirita é inapelable: sen dúbida, permite e autoriza outras interpretacións. A segunda razón é que nesas concepcións, a escolástica e as ilustradas, a ética practicamente non existe: é reducida, na primeira, case só (á obediencia) ós imperativos relixiosos e, nas segundas, case só (á observancia) ós imperativos do estado e do mercado. Na política, sen embargo, a situación é diferente: por unha parte, a literalidade dos textos aristotélicos é máis enganosa; por outra parte, o aristotelismo é un elemento fundamental, definitorio e conformador, da filosofía política do *ancien régime*.

En consecuencia, resulta difícil ver, na teorización política aristotélica, unha crítica constructiva da democracia, a partir da(s), entón e aló, vixente(s). Que é no que, ó noso entender e sen prexuízo doutras interpretacións, substancialmente consiste. E, doutro lado, resulta difícil recoñecer os contributos, feitos desde o aristotelismo, ó e no *nouveau régime*, designadamente, na restauración e implementación da democracia, nas sociedades occidentais desde o século XVIII ata hoxe, sen abeirar eses aportes a aquilo que, en xeral, pode ser alcumado como concepción tradicional da política. Sobre o seu republicanismo, como tamén sobre o(s) republicanismo(s) aristotélico(s), soe pairar, case sempre, unha sombra de sospeita. Tal vez o primeiro que, con frecuencia,

é malentendido é a ollada complexa do estaxirita sobre a democracia... mais, antes cómpre aclarar cousas máis primarias, elementos fundamentais da súa filosofía política.

Para comezar, quen ler a Aristóteles, comprobará a pouca base da súa suposta doutrina da naturalidade da política. Que, ó noso ver, descansa nun inadvertido malentendido ou nunha propositada malinterpretación. Sen dúbida, para o estaxirita, o humano é un animal social, que tende a vivir en cidade[16]. Mais, ó seu ver, esa aptitude e tendencia naturais non levan, necesariamente, a facer unha cidade. Esta é unha forma social caracterizada pola complexidade e o desenvolvemento nos/dos ámbitos económico, político, xurídico e cultural. Para aparecer e perdurar, pois, require condicións obxectivas e subxectivas que, obviamente, non sempre, nin en toda parte, se dan. En suma, do feito de que o ser humano, para existir, precise da sociedade e que, naturalmente, exista en sociedade, non se segue que esta tome, agás rara vez, a forma da cidade. E, só moi rara vez, esta, a cidade, acada a súa forma plena, consistindo, entón, nunha comunidade autónoma de individuos autónomos. É o que acontece só con algúns réximes: designadamente, coa democracia que, para o estaxirita, é unha fórmula política historicamente serodia (e xeograficamente escasa).

O ben é a raíz e o nervio da cidade: exactamente, o propio ben e o ben da cidade. Con outras palabras, na procura deses dous bens, cun certo sentido de xustiza, radica a orixe (a fundación) e xorde a variedade (as constitucións) das cidades. Así, a partir da súa socialidade primordial, imprescindible para eles viviren, os humanos poden ter ocasión de faceren comunidades para, xa non só vivir, senón vivir ben. Logo, gradualmente, a súa asociación comunitaria pode deixar de formularse e proxectarse en negativo, como mera alianza, para facelo en positivo, como verdadeira cooperación. En consonancia, pois, o seu cometido e sentido irán mudando: de perseguir evitar males (o padecemento e a comisión de inxustizas) a, ademais, procurar conseguir bens (a realización da xustiza). Así xorde a cidade como unha comunidade instituída para vivir máis que ben: o mellor posible. O cal non significa que a cidade, nin de vez nin para sempre, se constitúa da mellor maneira: que adopte o réxime adecuado para dar esa satisfacción a todos, en xeral, e a cada un, en particular. É máis, non é doado, nin frecuente, conseguir conxeniar interese común e intereses particulares. Cabe experimentar diversas fórmulas, habéndoas logradas e malogradas: velaí a variedade dos réximes.

16. Sobre a xénese e organización da cidade: *Política* I/1-2, III/9, VII/8&13-14.

DEMOCRACIA E INTERESE COMÚN

Dentro dos réximes, a democracia ten un estatuto paradoxal: é unha das fórmulas malogradas, mais que, ó cabo, resulta ser o máis logrado dos réximes. Éo, en síntese, como mal menor, porque é o réxime que menos se desvía do mellor, a república, non sendo este moi posible. Esta avaliación indirecta e retorcida, cando non foi completamente posta de parte, ten ocultado a valorización explícita e eminente da democracia nas formulacións aristotélicas. Nelas, a proximidade da democracia á república vén dada porque esta é entendida como unha corrección daquela, un seu hipotético (e mesmo utópico) melloramento. En suma, a república viría representando unha posibilidade da democracia, practicamente coincidente coa(s) forma(s) mellor(es) das súas varias clases. De feito, a república coñecería a súa realización *sub specie* democrática. Mais, alén diso e sobre todo, é que a democracia é o réxime acaído á xustiza política, tanto segundo a idea simple canto segundo a concepción complexa, dela, que manexa, elabora e emprega Aristóteles[17].

A xustiza política preside a relación entre gobernados e gobernantes (ou sexa, entre os cidadáns e a cidade ou, nos nosos termos, entre a sociedade e o Estado) e, segundo o sexan o modo e o teor desas relacións, permite distinguir entre réximes "rectos" (ou sexa, xustos) e "desviacións" (ou sexa, inxustos) e permite, aínda, sinalar, entre os bos (é dicir, os rectos), o mellor deles (é dicir, o máis xusto). En Aristóteles, segundo dixemos, achamos dúas versións da xustiza política: unha idea simple e unha concepción complexa. Non son versións contrapostas, senón integradas, máis ou menos como a parte e o todo. En calquera caso, a avaliación da democracia, segundo unha e outra, leva a conclusións semellantes.

Na idea simple[18], as distincións son establecidas seguindo só dous vectores: o número dos gobernantes e, relativamente á súa acción, a procura do interese común. Nesta perspectiva, serán rectos (ou xustos) aqueles réximes que, gobernando ou un só ou poucos (unha minoría) ou moitos (a maioría), atendan ó interese común, a saber: a realeza, a aristocracia e a república. Pola contra, non cumprirían eses requisitos: a tiranía, a oligarquía e a democracia. Neles, gobernando ou un só ou poucos (unha minoría) ou moitos (a maioría), primarían os intereses particulares, paradigmaticamente e sobranceiramente, os seus respectivos intereses particulares, a saber: os de un, os dunha minoría, os da

17. A súa idea (xeral) de xustiza: *Ética Nicomáquea* V, VIII/9-12 (máis, quizais, aínda: *Política* I/4-6&12-13; *Retórica* I/10&13).

18. Basicamente: *Ética Nicomáquea* V/6, VIII/10; *Política* III/6.

maioría. A teor disto, por tanto, unha maneira, e quizais a única, de casar o interese común, da cidade, e os intereses particulares, dos gobernantes, sería facendo gobernar tamén, consecutivamente e alternativamente, ós gobernados.

Segundo esta idea da xustiza política, pois, é factible harmonizar interese común e intereses particulares, satisfactoriamente e efectivamente, baixo o goberno da multitude, ou sexa, na república e, mesmo, na democracia. Nos restantes réximes, as solucións, a conxugación e harmonización dos intereses común e particulares, son deficientes e/ou inestables. Pois, no goberno de só un ou duns poucos, só é posible atender ó interese común: se este é definido, exclusivamente, polos gobernantes (un só, eses poucos) e/ou se estes (un só, eses poucos) gobernan sacrificando, altruistamente, os seus intereses particulares. En consecuencia, realezas e aristocracias poden servir ó interese común, mais este é menos abranguente e máis inconsistente. Con outras palabras, nestes réximes dáse, rexe, unha interpretación restrictiva, restrinxida canto ós intérpretes e restrictiva canto ó interpretado, do "vivir ben" que está na orixe e no horizonte da fundación e a constitución da cidade. En suma, realeza e aristocracia non satisfán o interese común, da cidade e dos cidadáns, tal como o faría o mellor dos réximes. Cousa que si fai, sen embargo, a democracia. Aquí tocamos xa, a concepción complexa da xustiza política[19].

Desde esa óptica, o interese común, vivir ben, consiste na prosperidade da cidade e na felicidade do individuo, que representan dúas finalidades, constitutivas e constitucionais, para o mellor dos réximes. Este debe atender, de modo e por vías diferentes, a súa realización: así, a prosperidade procura atinxila, exercendo a súa propia axencia; mentres que a felicidade tenta garantila, preservando a axencia do individuo. Ou sexa, canto á felicidade, os individuos han estar en condicións, e ter as posibilidades, de seguir pola súa propia conta algunha desas catro vidas, en especial a vida contemplativa. E, por outra parte, a prosperidade da cidade radica, segundo o estaxirita, na paz, o ocio e o "ben-facer" (hoxe diriamos, fixándonos no resultado, o "ben-estar"): máis en concreto, sería subordinar a guerra á paz, orientar o traballo ó ocio e, na orde xeral da acción pública (isto é, a actuación gobernativa), encamiñar o necesario e conveniente á beneficencia. Estas finalidades só pode, efectivamente, satisfacelas, alén do mellor réxime, a democracia. Porque só esta e aqueloutro, a república, posúen as formas e reúnen os medios para atinxir eses fins. Que non se poden atinxir, desde o goberno (da cidade), sen a implicación ou coa exclusión dos cidadáns, n(o goberno d)a cidade.

19. Véxase *Política* III/6-18, IV, VI/8; *Retórica* I/4.

DEMOCRACIA E XUSTIZA POLÍTICA

Así pois, a xustiza política, nesta óptica, ten contidos non só materiais, senón tamén formais e funcionais. Sen ir máis lonxe, atender ó interese común supón, outrosí, asegurar a imparcialidade da gobernación. Precisamente, para que o interese común sexa, ó máximo e polo miúdo, o ben de todos e de cada un. Tornar isto realidade é, por certo, algo ó alcance de só algúns, ben poucos, réximes. Neste caso, aqueles que contan coas regras para proceder con igualdade. A relevancia, e prominencia, da democracia vaise mostrando, afianzando, segundo imos debullando a concepción complexa da xustiza política. Ou sexa, segundo se vai debuxando a arquitectura e o andamento do mellor dos réximes.

Designadamente, canto á estructura e o funcionamento institucionais, Aristóteles contempla dous principios esenciais: o da soberanía da masa e o do imperio da lei. Ambos os dous, ademais, están ligados entre si por un terceiro: o principio da reversibilidade da gobernación. A soberanía da masa é consecuencia de que, ó entender do estaxirita, a multitude é o suxeito político máis racional: a masa, por conseguinte, debe ter a soberanía. O seu fundamento reside na eficiencia racional da masa, seguíndose como consecuencia a igualdade. Ora, sendo todos recoñecidamente iguais, non parece posible, sen desfacer esa igualdade, levar a feito ningunha gobernación: isto é, que sexan os uns gobernantes e os outros gobernados. Mais, aí, para dar curso e tornar efectivas a igualdade e a gobernación, intervén o principio da reversibilidade da gobernación, que, mediante o procedemento da alternancia, regula o igual dereito de todos e cada un dos membros da multitude. Coa fórmula da alternancia, é introducido e entronizado o outro principio: o imperio da lei. Este é consecuencia do feito de constituír as leis o procedemento (a fórmula ou expediente) político máis racional. Exactamente, o principio do imperio da lei está fundado na racionalidade ordenadora das leis, tendo como consecuencia a (esixencia de) imparcialidade.

Este esquema abstracto, delimitado por eses principios, cobra precisión con novos elementos. Por exemplo, asociados e próximos ós anteriores, os principios de participación equitativa e de lexislación equitativa, que inciden, respectivamente, sobre a organización institucional e sobre a orientación gobernamental. Así, sumando regras e engadindo contidos, vai gañando corpo ese cadro xeral. Logo, todas esas fórmulas (contidos, regras, principios), presididas e vehiculadas polo principio de legalidade, proxéctanse e plásmanse, diversamente, na esfera da gobernación. Esta consta de tres elementos, tres "poderes", a través dos que se realiza: o deliberativo, o executivo e xudicativo. Os tres resulta-

rán, arquitectonicamente e operativamente, ben diferentes, segundo os réximes. Do que se trataría, a seguir, é de encontrar a súa mellor formulación, articulación e realización. En resumo, con todos eses trazos, é deseñado un cadro constitucional que non acae senón a algún dos varios réximes: á (hipotética) república e á (exequible) democracia.

Alén diso, mais ó fío diso, a supremacía da democracia[20] é debida, ademais, a que é, entre os varios réximes, o que permite unha maior e mellor integración da poboación. A cidade, non o esquezamos, ten unha dupla face: a do estado, en tanto que é organismo político, e a da sociedade, en canto que é entramado cívico. Conseguintemente, un réxime debe, non só ofrecer unha (boa) constitución estatal, senón tamén fornecer unha (boa) ordenación civil. En suma, ten que ser eficaz, alén de no nivel político, no plano social. Pois ben, a democracia faculta e propicia, con vantaxe sobre os demais réximes, a interpenetración, equilibrada e proveitosa, entre o Estado e a sociedade. Non esquezamos que a democracia é, para o estaxirita, unha conquista (histórica) do pobo e a resultante (política) da axencia da masa.

Nesta perspectiva, a democracia constitúe o mellor dos réximes, non só realizables senón mesmo realizados, porque permite conxugar, ó máximo, maleabilidade político-social e seguridade xurídico-política. Con todo, as máis comúns das democracias non soen ser os máis cabais dos réximes. De facto, moitas delas, á luz e baixo o filtro da xustiza política, son un auténtico desastre. Ora ben, a tarefa medular da xustiza democrática é a adecuada conxugación do principio de legalidade e a regra da maioría. É o que logran facer as mellores das democracias, que, ademais, adoitan desenvolver a xustiza en dous sentidos, o tributario e o social, moi raros noutros réximes. Materializar tales virtualidades é o labor, e o peñor, das mellores das democracias.

L. G. S.

20. A aposta pola democracia: *Política* V/1-4, VI/1-5, VIII/1-3; *Constitución de Atenas* 7, 41- 69.

Nacionalismo e modernidade

Charles Taylor

Falouse moito de nacionalismo estes días. Supoño que é obvio por qué. As masacres poscomunistas en la ex-Unión Soviética e a ex-Iugoslavia son razóns suficientes. E inesperadamente esta clase de espantosa explosión parece en perigo de chegar a ser máis a regra que a excepción. Para algunha xente o máis espantoso é que parece como un retorno. O salvaxismo bosnio chega a eses pobos como un retorno atávico, coma se resucitasen identidades primarias e odios mutuos sen idade na fin do século XX. Pero isto supón non considerar correctamente as cousas, por canto que o nacionalismo é quintaesencialmente moderno. As guerras serbo-croatas desconcértannos porque mesturan un discurso incuestionablemente moderno —autodeterminación, goberno do pobo, etc.— con outros elementos que nos parecen alleos á (o que nos entendemos por) modernidade.

¿Podemos esperar entender isto? ¿Hai incluso un "isto" que entender aquí? ¿Hai un fenómeno singular? Quizais esteamos facendo as cousas máis difíciles ó asumir que hai algo chamado "nacionalismo" que é o mesmo onde queira que haxa xente que formule demandas en nome da autodeterminación étnico/cultural, de modo que serbobosnios e quebequeses queden englobados na mesma categoría[1]. As diferencias explícan-

* Publicado orixinalmente en Robert McKim e Ieff McMahan (ed.). *Morality and Nationalism.* Oxford University Press, Oxford, 1997 (traducción de Jorge Álvarez Yágüez). ©Oxford University Press, Inc.

1. Podemos seguir a Gellner ó definir o nacionalismo como o "principio político, que sostén que a unidade política e nacional debe ser congruente" (*Nations and Nationalism,* Cornell U. Ithaca, Press, 1983, p. 1). A idea básica é que ó pobo, definido de antemán pola unidade de cultura, lingua, ou relixión, se lle debe permitir darse a si mesmo as súas propias formas políticas. Isto certamente identifica unha clase de movementos, sentimentos, *idées-forces* polí-

se porque os primeiros son máis "extremistas" que os segundos, do meso xeito que o whisky puro resulta forte, pero diluído resulta suave.

Quero argüír que hai grandes diferencias aquí pero tamén algunhas conexións. Solucionar isto requirirá pensar en máis dun rexistro. As teorías unilineais do nacionalismo son tan malas como o son invariablemente tales teorías en ciencia social. Vou intentar explorar as vías en que varios nacionalismos están vinculados á modernidade, tanto ós trazos centrais da súa cultura política como ás tensións e malestares a que deu lugar.

Algunhas explicacións toman este tópico desde esta última perspectiva. O nacionalismo é unha onda emocional que é comprensible cando a xente está baixo tensión, a causa, dise, dunha transición social e económica desconcertante, especialmente se vai acompañada de tempos difíciles. Así comprendemos por qué moitos rusos votaron por Zhirinovsky nas últimas eleccións, aínda que o lamentemos, do mesmo modo que entendemos por qué os alxerianos votaron pola Fronte de Salvación Islámica nas últimas eleccións. Agora ben, se as cousas foran indo mellor, se a xente se sentise máis segura, ou se non houbese tanto desemprego ou apuros, entón eses partidos extremos e perigosos non farían o que fixeron.

Hai a miúdo moito de verdade nesta última proposición contrafáctica. Pero non nos di o que interesa saber: ¿por que os nacionalistas ou os "fundamentalistas" islámicos son os candidatos a facerse cargo da fame, do desorientado voto de protesta? E isto ten moito que ver co progreso do que chamo "modernidade", incluso, quizais especialmente, onde parece adoptar formas "antimodernas".

Quero, en primeiro lugar, trazar os modos en que o nacionalismo xorde da sociedade moderna e da forma estatal moderna. Ernest Gellner ten unha interesante teoría a este respecto[2]. É en certo sentido unha explicación funcional. Concéntrase nas sociedades modernas en tanto que economías, que pola súa auténtica natureza necesitan seren servidas e (en certo grao) acondicionadas polo Estado.

Unha economía moderna é por definición crecemento e cambio. Como tal require unha poboación móbil, tanto ocupacional como xeograficamente. A xente non permanecerá necesariamente no mesmo oficio ó longo da súa enteira carreira, e en efecto non pode transmitirse en herdanza o oficio de pais a fillos de acordo co modo característico de moitas sociedades premodernas. Esta flexibilidade só pode ser alcanzada por un alto nivel de educación xeral, alfabetización e capacidade

ticas no mundo contemporáneo que están en relación con ese principio. A cuestión que estou a formular é se todos teñen as mesmas causas e son movidos pola mesma dinámica.

2. *Ibidem.*

numérica, algo inalcanzado por ningunha sociedade antes na historia. A moderna división do traballo é multiformal pero superficial. Isto é, dase por seguro que a xente ou ó menos os seus fillos pode ter que reciclarse. As vocacións xa non están unidas coas divisións de status que caracterizaron a moitas sociedades primitivas, das que o caso extremo é o sistema tradicional indio de castas.

Ademais, este xeneralizado e alto nivel de cultura ten que ser homoxéneo. Necesitamos xente que se poida comunicar e entenderse en xeral sen ter que contar cunha excesiva familiaridade con contextos particulares de familia, clan, localidade, proveniencia, etc. Para "facer negocios" uns cos outros, que opere un sistema de tribunais, que se organice un aparato estatal burocrático, etc., xentes que poidan comunicar sen dificultade dunha forma libre de contextos. Unha linguaxe estándar ten que substituír a todos os dialectos locais e de clase que abundaban anteriormente.

A sociedade necesita en certo sentido unha cultura homoxénea, na que a xente se instale para ser capaz de facer negocios con calquera a través de todas as particularidades de contexto e transfondo. ¿Pero como se instalan nesta cultura? Aquí é onde o Estado moderno xoga un papel importante.

Nas primitivas sociedades "agro-alfabéticas", a alta cultura estaba confinada a unha clase, os letrados e quizais algún outro alto estrato. O traballo de transmisión nesta cultura sería asumido por familias nalgúns casos ou por institucións especiais que puidesen estar a algunha distancia do Estado (por exemplo, a Igrexa na Europa premoderna). Pero no contexto moderno, a tarefa de educar a todos para cumprir cos requisitos é demasiado impoñente e vital como para ser deixada ó sector privado. Tanto a escala da empresa educativa como a súa esencial uniformidade dicta que sexa asumida polo Estado. As sociedades/economías modernas son todas servidas, inevitablemente, por un sistema público de educación.

Unha linguaxe e unha cultura homoxéneas son fomentadas e difundidas, en certo grao, definidas, polo Estado. As sociedades modernas teñen necesariamente linguas oficiais, e case culturas oficiais. Este é un imperativo funcional. Gellner está en desacordo con Elie Kedourie: non é en tanto que sentimento, en tanto que aspiración política que o nacionalismo impuxo a homoxeneidade. Máis ben a homoxeneidade é un requirimento do Estado moderno, e esta é "imperativo ineludible que eventualmente aparece na superficie como nacionalismo"[3].

3. *Ibidem*, p. 39.

Ata esta última cita penso que Gellner está basicamente no certo. Hai diferencias de detalle na explicación, pero paréceme un trazo innegable do mercado moderno, do crecemento-orientado, da economía industrial, encarnados como están en políticas burocráticas, que forcen unha especie de homoxeneidade de linguaxe e cultura, deseñadas tanto a través do sistema educativo como dos moitos camiños nos que elas operan, como a través dos seus medios de comunicación. E parece que isto non podía ser doutro modo. A demanda desta clase de sociedade de persoal cualificado —sobre todo de persoal *cualificable*, capaz de asumir tecnoloxías sempre novas e de operar con métodos sempre novos— e a necesidade de intercomunicación a través de redes cada vez máis vastas empurra inevitablemente á difusión de linguaxes estandarizadas, libres de contexto, encarnando dentro de si unha multiplicidade de "xogos de linguaxe" de expertos. Como consecuencia disto, as primitivas identidades en "rede", xunguidas á familia, clan, localidade, e de procedencia, tenden a declinar, e novas identidades "categoriais" que nos xonguen a unha multitude doutros, nacional ou globalmente —sobre a base de confesión, profesión, cidadanía— cobran cada vez máis importancia[4].

Comparada coas sociedades primitivas, que tendían a estar divididas entre unha "alta" cultura, e os atributos dunha clase restrinxida, e un conxunto de culturas "folk" parcialmente superpostas, esta forma moderna tende a universalizar unha especie de "alta" (letrada) cultura, poñendo a unha cada vez máis ampla proporción da súa poboación na educación terciaria, inculcando en moitos deles un "canon" que como "alta" cultura tendeu sempre a formar os seus iniciados. Como Gellner o formula, "unha alta cultura impregna a toda a sociedade, a define, e necesita ser sostida por esa comunidade política. *Este* é o segredo do nacionalismo"[5].

4. Tomei prestada esta terminoloxía de Craig Calhoun. Ver, por exemplo, o seu "Nationalism and Ethnicity", *American Review of Sociology* 19, 1993, p. 230. Afasteime moito da obra de Calhoun na miña caracterización das sociedades de "acceso directo".

5. Gellner. *Op. cit.*, 1983, p. 18. Estendinme amplamente aquí nunha única faceta da teoría de Gellner, a énfase na homoxeneización funcionalmente esencial para a economía moderna. Pero o movemento cara á sociedade moderna, homoxeneizada, foi impulsado tamén por outras cousas. O Estado burocrático europeo moderno foi ampliándose durante séculos, incrementando a súa extensión, invadindo as vidas dos seus cidadáns, administrando os seus territorios, lonxe e cerca, mediante principios uniformes. Non todo iso foi impulsado por motivos económicos (aínda que indubidablemente o foi en gran medida). Pero, á fin, prové esencialmente as bases das que a explicación de Gellner parte: ese desenvolvemento histórico deunos o Estado homoxéneo coa súa lingua e cultura oficial uniforme, indispensable tanto para a nosa clase de economía como para o noso tipo de goberno e procedementos administrativos. E é isto o que explica o nacionalismo.

Todo isto parece certo, pero ¿como explica o nacionalismo? A Gellner parécelle bastante evidente. Se unha sociedade moderna ten unha lingua "oficial", no máis pleno sentido do termo —isto é, unha lingua e cultura promovida, inculcada, e definida estatalmente, na que Estado e economía funcionen— entón é obviamente unha inmensa vantaxe para a xente se esa lingua e cultura son as súas. Os falantes doutras linguas teñen unha clara desvantaxe. Teñen que operar no que para eles é unha segunda lingua, ou poñerse en pé de iguais con falantes da lingua oficial mediante asimilación. Ou, confrontados desagradablemente a esta segunda perspectiva, demandar retrazar os límites do Estado e establecerse nunha nova comunidade político/económica na que a súa propia lingua deveña oficial. Naceu o imperativo nacionalista.

Formuláronse obxeccións á teoría de Gellner en numerosos planos, especialmente parece ter problemas de explicación en canto ó xurdimento do nacionalismo en contextos preindustriais, tales como no século XIX na Europa do Leste, e no século XX en África. Pero non quero estenderme nesas dificultades, para as que hai probablemente resposta. O que me concirne é a incompletitude da explicación.

Algunha xente asimílase, entra sen protestar demasiado no dominio mixto de escola e exército, e perden os seus dialectos rexionais. Entran como campesiños e saen como franceses[6]. ¿Por que algúns dan unha puñada e crean movementos nacionalistas mentres que outros non o fan? Ou, de novo, se hai dúas linguas amplamente faladas nun Estado dado, ¿por que é tan difícil chegar a un acordo en torno a unha forma de bilingüismo? Isto sucede, por suposto, pero desgraciadamente moito máis raramente do que debera, e está, a miúdo, cargado de loitas e dificultades incluso onde é adoptado. ¿Por que debe ser isto así?

Algunha xente podería pensar que a problematicidade do bilingüismo non necesita explicación. É máis fácil operar nunha soa lingua. A resposta é: ¿máis fácil que que? Se todos estivesen de boa vontade de acordo en operar nunha soa lingua, estariamos tolos en insistir en dúas. Pero se a alternativa é loita, resentimento, movementos separatistas, quizais incluso a disolución do Estado, entón o bilingüismo non é realmente o complicado. Na miña experiencia (admito que ictérica) de vivente nun Estado bilingüe, as defensas relativas ó problemático e caro do bilingüismo son xeralmente pretextos tecnolóxicos para un chauvinismo que non se atreve a declararse abertamente.

Pero se isto é así, entón o elemento aclaratorio crucial desapareceu da explicación de Gellner. A razón de por que algunhas minorías se asimilan e outras combaten ten que ser referida ó nacionalismo das úl-

6. Weber, Eugen. *Peasants into Frenchmen*. Stanford University Press, Stanford, 1976.

timas. A razón de que as solucións bilingües sexan difíciles non é que fosen tan complicadas e caras, senón que elas resistían (por exemplo, baixo o pretexto de mala fe de que eran complicadas e caras) sobre bases fundamentalmente nacionalistas. Isto é, o nacionalismo está a figurar na explicación como *explanans*, non como o exitosamente explicado, como *explanandum*.

O que Gellner fixo, que é moi valioso, é definir algunhas das moi importantes apostas da loita nacionalista. Así, dado que o Estado moderno sostén unha lingua/cultura oficial, outorga unha significación última ós que cunha forte identidade nacional exercen algunha especie de control dun Estado. O *focus* estatal de tal moderno sentimento nacional e identidade nacional, que Gellner fai cuestión de definición, é, pois, parcialmente explicado, e non é unha cuestión menor. Pero a orixinal enerxía que alimenta esas loitas queda por comprenderse. A menos que se adopte o punto de vista cínico (ó que se adheriu, por exemplo, Pierre Trudeau en relación ó independentismo de Quebec) de que a cousa enteira é impulsada pola ambición de elites sociais cara a establecer un monopolio de prestixio e traballos remunerativos. O rexeitamento do bilingüismo é entón facilmente explicado: baixo este réxime, os membros do noso grupo obteñen o 50 por cento dos traballos; baixo o unilingüismo obtemos o 100 por cento.

Unha vez máis, isto certamente explica algo, pero non todo. Non pode explicar, por exemplo, por que as non-elites son recrutadas tan facilmente na empresa nacionalista. Nin explica a solidariedade das elites mesmas. Se es un de eses que obteñen un alto cargo dentro do 50 por cento pertencente ó teu grupo lingüístico, ¿por que deberías trastornalo todo de forma que algo así como os compatriotas desfavorecidos tomasen o outro 50 por cento? Por suposto, ninguén o fai, pero unha cousa reseñable das presións morais do nacionalismo é que moitos senten que deberían facelo e moitos o fan. ¿De onde extrae o nacionalismo o seu empuxe moral? As explicacións cínicas son impotentes para aclarar isto.

Por último, pregúntome se deberamos facer do Estado o *focus* definitorio para o nacionalismo moderno como fai Gellner. Así, o nacionalismo franco-canadiano, do século XIX o XX, tivo dúas formas, das que a dominante deu a espalda ó Estado e promoveu institucións non estatais, especialmente a igrexa. O máis familiar modo centrado no Estado tamén se deu, ó menos desde a rebelión de 1837, pero seguiu sendo a liña menos poderosa —ata o xiro de 1960—, tralo que se apoderou de todo o campo, co xurdimento resultante do independentismo e o cambio identitario do "franco-canadiano" en "quebequés". Sen embargo, durante esas moitas décadas anteriores a 1960, houbo xente á que todos, incluídos eles mesmos, referían como "nacionalistas" que carecían

do *focus* do Estado. As fontes emocionais e morais sobre as que eles actuaban eran diferentes pero non totalmente distintas das que moven hoxe ós nacionalistas de Quebec. Non gañamos nada excluíndo este fenómeno do noso esquema por un *fiat* definitorio.

As fontes últimas do nacionalismo moderno aínda se nos escapan. (quizais sempre o fagan). Pero, ó menos, entendemos mellor algunha das cousas en cuestión nas loitas nacionalistas modernas, e polo tanto o seu *focus*, gracias a explicación de Gellner. Antes de que pola miña parte intente definir as fontes, gustaríame complementar a descrición de Gellner do que está en cuestión traendo a colación outros requirimentos funcionais do Estado moderno.

Os Estados nacionais modernos son "comunidades imaxinadas", en frase célebre de Benedict Anderson[7]. Poderiamos dicir que teñen unha clase particular de imaxinario social —isto é, modos compartidos socialmente nos que son imaxinados espacios sociais—. Hai dous trazos importantes do imaxinario moderno, que podo destacar para os contrastar en cada caso co que houbo anteriormente na historia europea.

En primeiro lugar está o cambio de sociedades xerárquicas, de acceso mediatizado a sociedades horizontais, de acceso directo. Na forma primitiva, xerarquía e o que chamo mediatización do acceso ían xuntos. Unha sociedade de rangos —"sociedade de ordes", para usar a frase de Alexis de Tocqueville— como a da Francia do século XVII, por exemplo, era xerárquica nun sentido obvio. Pero isto significaba tamén que se formaba parte desta sociedade vía pertenza a algún compoñente dela. Como un campesiño, que estaba vinculado a un señor que á súa vez sostiña o poder do rei. Un era membro dunha corporación municipal que tiña un nivel no reino ou exercía algunha función nun parlamento co seu status recoñecido, etc. Por contraste, a noción moderna de cidadanía é directa. A pesar dos moitos modos polos que estou relacionado co resto da sociedade a través de organizacións intermedias, penso amiña cidadanía como separada de todas elas. O meu modo fundamental de pertenza ó Estado non é dependente ou está mediatizado por ningunha desas outras pertenzas. Estou, a marxe de todos os meus concidadáns, en directa relación co Estado, que é o obxecto da nosa común lealdade.

Por suposto isto non cambia necesariamente o modo en que as cousas funcionan. Coñezo a alguén, o curmán do cal é xuíz ou parlamentario, e chámoo cando estou en apuros. Poderiamos dicir que o que cambiou foi o marco normativo. Pero subliñar isto, sen o que a nova forma non

7. Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed., Londres, Verso, 1991.

existiría para nos, significa un cambio no modo no que a xente imaxina a pertenza. Había certamente xente no século XVII en Francia e antes para a que a idea dun acceso directo sería moi estraña, imposible de captar con claridade. O educado tiña o modelo da antiga república. Pero para moitos outros, o único modo en que eles entenderían pertencer a un conxunto máis amplo, como un reino ou unha igrexa universal, era a través da imbricación no máis inmediato, unidades comprensibles de pertenza (parroquia, señorío) dentro da gran entidade. A modernidade implicou, entre outras cousas, unha revolución no noso imaxinario social, a relegación desas formas de mediación ás marxes, e a difusión de imaxes de acceso directo.

Isto produciuse de numerosas formas: o xurdimento dunha esfera pública na que a xente se concibe a si mesma como participante directamente nunha discusión nacional (ás veces internacional); o desenvolvemento de economías de mercado, nas que todos os axentes económicos son vistos como entrando en relacións contractuais con outros en pé de iguais; e, por suposto, o xurdimento da cidadanía estatal moderna. Pero podemos pensar tamén outros modos nos que a inmediatez do acceso impregna a nosa imaxinación. Vémonos a nós mesmos nos espacios da moda, por exemplo, asumindo e transmitindo estilos. Vémonos a nós mesmos como parte da audiencia mundial das estrelas mediáticas. E a pesar de que eses espacios son no seu propio sentido xerárquicos —céntranse en figuras case lendarias— ofrecen a todos os participantes un acceso inmediato en algunhas das súas outras lealdades ou pertenzas. Algo da mesma clase, xunto cun máis substancial modo de participación, sucede en varios movementos (sociais, políticos, relixiosos) que son un trazo crucial da vida moderna e unen á xente translocalmente e internacionalmente nun particular dispositivo colectivo.

Eses modos de imaxinado acceso directo están vinculados á —en realidade son distintas facetas de— igualdade e ó individualismo modernos. O directo do acceso suprime a heteroxeneidade da pertenza xerárquica. Fainos uniformes, e isto é un modo de chegar a ser igual. (Se é o único modo é cuestión discutida en moitas das disputas actuais sobre o multiculturalismo). Ó mesmo tempo, a relegación de distintas mediacións reduce a súa importancia nas nosas vidas; o individuo queda cada vez máis liberado delas e polo tanto adquire unha autoconciencia crecente como individuo. O individualismo moderno, como idea moral, non significa en absoluto deixar de pertencer —isto é o individualismo da anomia e a ruptura— senón imaxinarse a si mesmo como pertencente a entidades cada vez máis extensas e impersoais: o Estado, o movemento, a comunidade da humanidade. Este é o mesmo cambio —visto desde outro ángulo— que describín antes en termos prestados de Craig Calhoun: o cambio da identidade "rede" ou "relacional" a unha "categorial".

O segundo trazo importante do imaxinario social moderno é que xa non ve as máis grandes entidades translocais como baseadas nalgunha outra cousa, algo máis alto que a común acción nun tempo secular. Isto non era verdade no Estado premoderno. A orde xerárquica do reino era vista como baseada na Gran Cadea do Ser. A unidade tribal era vista como constituída como tal pola súa lei, que retorna "desde fóra do tempo da memoria" ou desde algún momento fundante, que tivo o status dun "tempo de orixes" no sentido de Mircea Eliade. A importancia nas revolucións premodernas —mesmo incluíndo a guerra civil inglesa— da mirada cara atrás, do establecemento dunha lei orixinal, vén deste sentido de que a entidade política é en certo modo acción-transcendente. Simplemente non se pode crear a si mesma pola súa propia acción. Polo contrario, pode actuar como unha identidade porque está xa constituída como tal, e isto é porque tal lexitimidade se asocia ó retorno á constitución orixinal.

A teoría do contrato social do século XVII, en canto que contempla un pobo saíndo enteiramente dun estado de natureza, pertence obviamente a outra orde de pensamento. Pero non foi ata finais do século XVIII que este novo modo de concibir as cousas entrou no imaxinario social. A Revolución Americana é, en certo sentido, o momento crítico. Foi emprendida cun espírito de mirada cara atrás, no sentido de que os colonos loitaban polos seus dereitos establecidos como ingleses. Máis aínda, pelexaban baixo a súa lexislatura vixente, asociados nun congreso. Pero a marxe do proceso enteiro emerxeu a ficción crucial de "nós, o pobo" en boca do cal foi posta a declaración da nova Constitución.

Aquí é invocada a idea de que un pobo ou, como era tamén chamado na época, unha "nación" pode existir antes e independentemente da súa constitución, de modo que ese pobo pode darse a si mesmo a súa propia constitución pola súa propia acción libre nun tempo secular. Por suposto, a época da acción creadora chega a ser investida de imaxes sacadas de vellas nocións de tempos máis altos. A "Nova Ordo Seculorum", tal como rezaba o novo calendario revolucionario francés, cala fondamente en crenzas apocalípticas xudeocristiás. A fundación da Constitución é investida con algo da forza dun "tempo de orixes", un tempo máis alto, cheo de axentes dunha clase superior, ós que debemos sen cesar intentar aproximarnos. Sen embargo, un novo modo de concibir as cousas está en camiño. As nacións, os pobos poden ter unha personalidade, actuar xuntos á marxe de calquera orde política anterior. Unha das premisas clave do nacionalismo moderno está en xogo, porque sen esta a demanda de autodeterminación das nacións carecería de sentido. Este é exactamente o dereito dos pobos de facer a súa propia constitución, non encadeados pola súa histórica organización política.

O que resulta inmensamente suxestivo da explicación de Anderson é que xongue eses dous trazos. Amosa como o xurdimento das sociedades de acceso directo estaba ligado ó cambio na comprensión do tempo e, consecuentemente, dos posibles modos de imaxinar os conxuntos sociais. Anderson subliña como o novo sentido de pertenza a unha nación era preparado por un novo modo de captar a sociedade baixo a categoría de simultaneidade[8]: a sociedade como o conxunto composto de a miríade de eventos sucedidos simultaneamente que marcan as vidas dos seus membros nese momento. Os eventos son os contidos dese segmento dunha especie de tempo homoxéneo. Este clarísimo, nada ambiguo concepto de simultaneidade pertence a unha comprensión do tempo como algo exclusivamente secular. Na medida en que o tempo secular é curtocircuitado con varias especies de tempo máis alto, non hai garantía de que todos os eventos poidan ser situados en relacións non ambiguas de simultaneidade e sucesión. A festa sagrada é por un lado contemporánea da miña vida e a dos meus peregrinos acompañantes, pero por outra é próxima á eternidade, ó tempo das orixes, ou, ó menos, os eventos prefigúrana.

A comprensión dun tempo puramente secular permítenos imaxinar a sociedade "horizontalmente", desligada de calquera "punto álxido", no que a secuencia ordinaria dos eventos toca o tempo álxido, e polo tanto non recoñece ningunha persoa ou axencia privilexiada —tales como reis ou sacerdotes— que se sitúan e median en tales supostos puntos. Esta radical horizontalidade é precisamente o que está implicado na sociedade de acceso directo, onde cada membro é "inmediato ó conxunto". Anderson está sen dúbida no certo ó argüír que esta nova comprensión non xurdiría sen desenvolvementos sociais como o capitalismo de imprenta, pero non quere dicir con iso que as transformacións do imaxinario social están suficientemente explicadas por eses desenvolvementos. As sociedades modernas tamén requirían transformacións no modo en que nós figuramos a nós mesmos como sociedade. Entre elas foi crucial esta habilidade para captar a sociedade desde un punto de vista descentrado que non é o de ninguén. Isto é, a busca dunha perspectiva máis verdadeira e máis autorizada que a miña propia non me leva a centrar a sociedade nun rei, asemblea sagrada, ou calquera outra, senón que asume o punto de vista lateral, horizontal que un observador non situado podería ter —a sociedade tal e como podería ser trazada nun cadro sen puntos nodais privilexiados—. Hai un lazo interno íntimo entre as sociedades modernas de acceso directo, a súa autocomprensión, a súa refracción en identidades categoriais, e os modos sinópticos de representación na "idade da imaxe do mundo":

8. *Ibidem*, p. 37.

sociedade como sucesos simultáneos, intercambio social como un "sistema" impersoal, territorio social como o que é cartografado, cultura histórica como o que se amosa nos museos, etc.[9]

¿Que luz poden esas consideracións sobre o imaxinario social arroxar sobre o nacionalismo moderno? Poden axudar a iluminar o que está en cuestión nas loitas nacionalistas, como o fixo a explicación de Gellner, unha explicación que esas consideracións en certo sentido complementan. Gellner amosou o fenómeno dunha lingua oficial fomentada estatalmente como un requirimento dun Estado e economía modernos. E dun modo análogo hai requirimentos funcionais que atinxen o imaxinario social moderno.

A sociedade horizontal, de acceso directo, conformada politicamente por un acto do pobo, forma o transfondo da fonte contemporánea do goberno lexítimo baseado na vontade do pobo. Este principio está resultando cada vez máis difícil de contradicir no mundo moderno. Está próximo a ser a única base aceptable para un réxime que se declare a si mesmo simplemente como temporal ou transitorio, coa excepción parcial dos así chamados réximes islámicos —aínda que iso non preveña de ser usado para xustificar as tiranías máis terribles—. Os réximes comunistas estaban tamén supostamente baseados na soberanía popular, e o fascismo emanaba da vontade unitaria dun pobo victorioso.

Agora ben, isto ten certos requirimentos funcionais. Primeiro de todo imos tomar o caso no que se intenta dar vida ó principio da soberanía popular a través dunha democracia representativa. A natureza desta clase de sociedade, como nalgunhas outras sociedades libres, é que iso require un certo grao de compromiso por parte dos seus cidadáns. Os despotismos tradicionais esixían da xente só que permanecesen pasivos e obedecesen as leis. A democracia, antiga ou moderna, ten que esixir máis. Require que os seus membros estean motivados para facer as contribucións necesarias: de facenda (impostos), ás veces sangue (na guerra); e espera sempre algún grao de participación no proceso de goberno. Unha sociedade libre ten de substituír a coacción despótica por un certo grao de autocoacción. Onde isto falla, o sistema está en perigo. Por exemplo, as sociedades democráticas onde o nivel de participación cae por debaixo dun certo umbral deixan de estar lexitimadas a ollos dos seus membros. Un goberno elixido nunhas eleccións cun resultado dun 20 por cento non pode afirmar ter o mandato do pobo. Só pode afirmar telo obtido formalmente, o que é unha defensa demasiado débil para afrontar unha crise permanente.

9. Calhoun, Craig. *Art. cit.*, pp. 234-35. Quero reiterar canto debe a discusión nesta sección á obra recente de Calhoun.

Así, as democracias requiren un compromiso relativamente forte por parte dos seus cidadáns. En termos de identidade, a cidadanía ha de estimarse como unha compoñente importante do que eles son. Falo en xeral, por suposto; en calquera sociedade haberá unha extensa gama de casos, estendéndose desde o máis unitario e motivado ata o máis desapegado exilio interior. Pero o punto medio desta gama cae máis próximo ó límite máis alto que ó máis baixo. Esta relación ha de estar nun deses casos. En particular, ten unha importancia maior que as cousas que poidan dividir os cidadáns.

Noutras palabras, o Estado democrático moderno necesita un alto grao do que acostuma ser chamado "patriotismo", un sentido forte de identificación coa comunidade política, e unha boa vontade para ofrecerse a si mesmo pola súa seguridade. Isto é polo que eses Estados intentan inculcar o patriotismo e crear un forte sentido de identidade común onde non existía previamente. E isto é polo que un desafío da democracia moderna foi intentar desnivelar o balance dentro da identidade do cidadán moderno, de modo que ser cidadán cobrase preeminencia sobre unha multitude doutros polos de identidade, tales como familia, clase, xénero, incluso (quizais especialmente) relixión. Isto pode ser promovido dun modo deliberado, sobre a base dunha ideoloxía expresa, como no caso do Republicanismo francés. Ou pode ser fomentado dun modo indirecto, como consecuencia do mandato de converter outros modos de descrición —xénero, raza, relixión, etc.— en irrelevantes para a actividade da vida pública[10].

Pero o efecto é o mesmo, e podemos ver que complementa os factores que Gellner subliña. Paralela á homoxeneidade de lingua e cultura que a economía estatal moderna non pode senón fomentar é a homoxeneización da identidade e lealdade que ten que alimentar para a súa supervivencia. En ambos os casos, os trazos que nos dividen, nos distinguen en subgrupos e sociedades parciais, esvaecen, xa completamente ou, ó menos, na súa importancia e relevancia.

10. Non discutín o caso dos réximes non democráticos baseados na vontade popular, pero empurran na mesma dirección, incluso máis lonxe e rápido. Posto que a súa emanación da vontade común é esencial para a súa lexitimidade, non poden deixar ós seus cidadáns só nunha condición de pasividade obediente, como facían os réximes despóticos antigos. Tiñan que mobilizar sempre os cidadáns mediante repetidas expresións de vontade inquebrantable e unánime: falsas eleccións, manifestacións, desfiles de May Day, etc. Esta é a esencia do "totalitarismo" moderno na súa distinción do despotismo antigo.

Calhoun en "Nationalism and Ethnicity" subliña, sen embargo, como a busca da identidade nacional, incluso en contextos democráticos, leva facilmente a un intento de inducir á xente a suprimir a súa outra identidade (de xénero, relixiosa, como minoría cultural) en favor da "nacional". A busca moderna do patriotismo está chea de perigos.

¿Como conecta isto co nacionalismo? Un lazo obvio é que o nacionalismo pode fornecer o combustible para o patriotismo. Ata o punto de que dificilmente podemos distinguilos. Pero é importante facer a distinción se queremos comprender a nosa historia. Se consideramos o patriotismo como unha identificación cidadá forte, entón o nacionalismo é unha base para o patriotismo pero non a única. Podemos falar de nacionalismo cando a base da lealdade política común é algunha identidade étnica, lingüística, cultural ou relixiosa que existe independentemente da comunidade política. Se son un nacionalista, debo lealdade a este Estado porque é o Estado dos X, onde X é a miña identidade nacional, e resistiría se nos non fosemos o bastante afortunados ou o bastante fortes ou virtuosos como para ter un Estado. A idea nacionalista na súa totalidade supón esta identidade prepolítica, como dixen arriba.

Pero o patriotismo pode ter tamén o significado que tiña para os antigos. Amo a miña patria, e o que a fai esencialmente miña son as súas leis. Fóra diso é desnaturilazada e xa non é realmente miña. Non hai aquí referencia a unha identidade prepolítica; polo contrario, a patria é politicamente definida. Agora ben, isto é importante porque foi a forma que o patriotismo tomou inicialmente nas dúas grandes revolucións inaugurais da idade liberal, a americana e a francesa. Ningunha foi inicialmente nacionalista. A nación foi tomada como dada pola historia anterior ou construída, no caso americano, a partir dunha alianza baseada nunha obvia comunalidade de dificultade histórica, e en ambos casos o patriota era alguén que demandaba a liberdade da nación. Foi máis tarde cando (as elites de) outros pobos comezaron a sentir que debían alcanzar a liberdade real simplemente revolucionando as estructuras políticas existentes (a miúdo imperiais) ou encontrando o seu lugar nun imperio liberal (o de Napoleón), que o nacionalismo asomou a súa cabeza.

Pero posteriormente, ata tal punto o nacionalismo chegou a ser a norma como base do patriotismo, que as sociedades prenacionalistas orixinais comenzaron a comprender o seu propio patriotismo en parecidos termos nacionalistas. En vez de ver as institucións liberais como un universal sen máis, o nacionalismo acreditou a idea de que cada sociedade ten que ser cortada conforme ó particular *genius* do pobo. Entón, incluso nos seus países orixinarios onde ó principio se comprendían de forma universalista, chegan agora a verse coloreados por circunstancias e historia particulares.

Sexa como for, o nacionalismo chegou a ser o motor máis dispoñible do patriotismo, de modo que cando os líderes queren unir un país e despegar un pobo das súas belicosas lealdades parciais apelan a unha máis extensa identidade nacional, contando unha narración que fai esta máis central na historia da súa sociedade que as identidades

parciais que intentan ser suplantadas. Así, Nehru, no seu *Descubrimento da India*, conta unha narración da identidade india a base dun nacionalismo secular pan-indio que precedería ás lealdades comunais potencialmente belicosas, hindú e musulmán.

Dáse así unha especie de dialéctica de Estado e nación. Non é exactamente que as nacións se esforcen en converterse en Estados; é tamén que os Estados modernos, coa finalidade de sobrevivir, esfórzanse por crear lealdades nacionais á súa propia medida. Este é un punto paralelo á corrección anterior de Gellner a Kedourie. O nacionalismo non é soamente o motor da homoxeneización das sociedades modernas; pode a veces ser tamén o resultado. Para ver isto temos que ter presente o requirimento funcional do patriotismo.

Pero isto aínda non "explica" o nacionalismo moderno porque moitos nacionalismo xorden fóra do proceso de formación do Estado[11], e temos que explicar aínda por qué algunhas empresas de patriotismo fomentadas polo Estado tiveron éxito e outras fracasaron respecto a invencibles identidades existentes. (¿Está o nacionalismo indio secular de Nehru entre as víctimas?). A perspectiva última aínda se nos escapa.

Isto, non obstante, define máis ben a forma das loitas nas que xorde o nacionalismo e clarifica o que está en cuestión nelas dun modo paralelo e complementario á explicación de Gellner. Esta amosou como a economía e o Estado burocrático modernos fomentaron unha lingua e cultura comúns, e así amosou que se un grupo minoritario dado non quería asimilarse e a maioría estaba pouco disposta a concederlle un lugar a través dun réxime de bilingüismo, entón a minoría se vía abocada a unha posición inevitable de permanente desvantaxe. Sentindo a presión asimilativa dos seus membros, inseparable desta situación, arriscábanse, á fin, ó resultado temido da asimilación. Problemas e loitas son o resultado dunha tal situación.

Da mesma maneira vemos que o Estado moderno ten que impulsar unha identidade forte común. E así, se un grupo sente que esa identi-

11. Moitos son "producidos", sen embargo, nunha fase primaria na que un movemento comeza a unir poboacións dispares baixo a mesma bandeira no nome dunha suposta historia común. Así, moitas linguas hoxe oficiais resultaron da imposición dun dialecto como "verdadeira" lingua en pobos enteiros que falaban similares dialectos dispersos. Neste sentido o idioma vernáculo nacional tivo que ser case sempre "inventado".

Demasiado fincapé se fixo quizais neste punto, co ánimo de desacreditar as teses nacionalistas. Moita historia do nacionalismo móvese entre o mito e a mentira. Pero como Calhoun argúe convincentemente, isto non invalida as afirmacións que os coetáneos poidan facer en termos do seu sentido compartido de identidade nacional: "as tradicións étnicas ou culturais son as bases do nacionalismo cando constitúen efectivamente a memoria histórica, cando a inculcan como hábitos... non cando (ou porque) as orixes históricas que eles sosteñen son exactas" ("Nationalism and Ethnicity", p. 222).

dade non o reflicte e a maioría non quere acomodalo mediante a modificación da definición da identidade común para incluír a ese grupo, entón os seus membros séntense como cidadáns de segunda clase e consecuentemente experimentan unha presión asimilativa. Problemas dalgún tipo han de seguirse de aquí.

O que isto non nos di é o que fai a esas afirmacións verdadeiras, se é que o son. O que nos axuda a ver é que unha vez que son verdadeiras, os escenarios angustiosos das loitas nacionalistas —movementos separatistas, políticas asimilacionistas, compromisos tensos, etc.— non son o resultado de gratuítas obsesións sanguinolentas, e menos incluso o resultado dalgunha regresión a identidades tribais premodernas, senón que son autenticamente o producto dunha situación de rivalidade que é quintaesencialmente moderna na súa estructura e apostas.

Unha palabra máis, baseada en reflexións sobre os requirimentos funcionais do goberno democrático, podería ser aquí de axuda sobre como ten lugar esta última caste de loita. O modelo de lexitimación democrática require que as leis baixo as que vivimos sexan dalgún modo resultado de decisións colectivas. "O pobo" a estes efectos é considerado como formando unha unidade colectiva de decisión. Pero facemos máis que decidir sobre cuestións que están xa ben definidas. Se ese fose o caso, o mellor modo de facer as cousas sería someter todo a referendum. Tamén temos que deliberar, clarificar cousas, abrir as nosas mentes. Así "o pobo" ten que ser concibido tamén como unha unidade de deliberación.

Agora ben, o significado de "o pobo" é tomado como formado por membros iguais e autónomos, pero en canto á extensión, isto non é así, xa que uns son dependentes doutros, a decisión emanaría da parte influente e non do pobo enteiro.

Se poñemos xuntos os dous aspectos, temos a idea dun proceso de deliberación e decisión en que todos poden ser escoitados. Por suposto, se fosemos moi esixentes, isto sempre resultaría utópico. De feito, as sociedades democráticas están normalmente satisfeitas con algunha aproximación de principio a esta norma. Pero se ocorre que, dun modo sistemático, hai obstáculos para que certas seccións da poboación sexan oídas, entón a lexitimidade do goberno democrático nesa sociedade é posta en dúbida.

Agora ben, hai un número de modos en que se pode dar un caso en que certo segmento da poboación é sistematicamente desoído. Un caso desta caste foi formulado noutros tempos en relación coa clase obreira, hoxe sería formulado con gran plausabilidade en relación co pobre marxinado que non traballa, e é a miúdo vigorosamente formulado en relación coas mulleres. O que me concirne aquí é o modo en

que un caso desta clase pode ser formulado en relación cun grupo étnico ou lingüístico.

Un grupo minoritario pode chegar a sentir que o seu modo de ver as cousas é diferente do da maioría, este non é polo xeral comprendido ou recoñecido pola maioría e, consecuentemente, a maioría non está disposta a alterar os termos do debate para acomodar esta diferencia, e polo tanto a minoría resulta sistematicamente desoída. A súa voz non pode penetrar realmente no debate público. Non forma realmente parte da unidade deliberativa.

A comprensión de como este sentimento xurdiu ten que emerxer da nosa sempre demorada investigación sobre as fontes do nacionalismo. Pero desde aquí podemos ver qué desestabilizante resulta este tipo de desafío na sociedade democrática moderna, porque pon en cuestión as auténticas bases da lexitimidade nesta clase de sociedade. Parte da comprensión do nacionalismo moderno está en ver qué vulnerables son as nosas sociedades respecto a el.

Dito isto, ¿podemos agora vir ás fontes do nacionalismo? Se escoitase a voz da prudencia, pretextaría agora falta de espacio e deixaría isto para algunha outra ocasión. Pero vou ignorar o tremor dos anxos e precipitarme de todos os modos. O nacionalismo, quixen dicir, non pode ser entendido como unha reacción atávica. É esencialmente un fenómeno moderno. Un podería pensar que a discusión anterior despexa o camiño para unha descrición del por ambos trazos. A tese de que o moderno, dado o sentimento nacionalista, sería o contexto das loitas nacionalistas, as apostas e predisposicións á loita, foi perfilada por Gellner, complementada polos meus comentarios (á vez inspirados en Anderson). O primitivo sería o sentimento mesmo, e así os dous poden ser inxeniosamente combinados.

Pero eu penso que incluso o sentimento é dun tipo que só podería xurdir na modernidade, e iso é o que quero explicar agora. ¿Por que xorde o nacionalismo? ¿Por que os alemáns non serían felices formando parte do imperio liberador de Napoleón, como a Hegel lle gustaría? ¿Por que ós alxerianos non demandaron a cidadanía plena francesa, á que terían dereito de acordo coa lóxica de "l'Algerie, c'est la France" en vez de ir cara á independencia? E así, a través dunha longa serie de cuestións similares.

En primeiro lugar, é importante ver que nunha gran cantidade de situacións o inicial rexeitamento xorde de certas elites, xeralmente aquelas que coñecen mellor a cultura da metrópole que rexeitan. E despois, nun movemento nacionalista exitoso, a masa do pobo é inducida dal-

gún modo a subirse ó carro. Isto indica que unha explicación das fontes dun tal movemento debe distinguir dúas fases.

Déixenme intentar abordar a primeira fase. ¿Por que as elites rexeitan a incorporación á metrópole, incluso, quizais particularmente, cando aceptaron moitos dos valores da metrópole? Aquí temos que mirar cara á outra faceta do proceso aberto da modernidade.

Desde certo punto de vista, a modernidade é como unha onda desbordándose e somerxendo unha cultura tradicional tras outra. Se entendemos por modernidade, entre outras cousas, os desenvolvementos discutidos antes —a emerxencia dunha economía industrial de mercado, dun Estado organizado burocraticamente, de modos de goberno popular— entón o seu progreso é, en efecto, como unha onda. Os dous primeiros cambios, se non o terceiro, son en certo sentido irresistibles. Calquera que rexeite aceptar estes ou algún recurso funcionalmente equivalente quedará tan atrás no poder como para ser dominado e forzado a sufrir eses cambios de calquera xeito. Hai boas razóns nas relacións de forza para a marcha progresiva da modernidade así definida.

Pero a modernidade vivida desde dentro é algo diferente. Os cambios institucionais descritos sempre sacoden e alteran a cultura tradicional. Fixeron isto no desenvolvemento orixinario en Occidente, e fano noutras partes. Pero fóra destes casos, alí onde a cultura orixinal é completamente destruída e os pobos desaparecen ou son forzosamente asimilados —e o colonialismo europeo, para o seu descrédito, ten un número de casos tales—, unha transición exitosa implica que un pobo atope recursos na súa cultura tradicional para asumir as novas prácticas. Neste sentido, a modernidade non é unha simple onda. Sería mellor falar de modernidades alternativas, na medida en que as culturas que emerxen no mundo para soportar os cambios institucionais resultan diferir de forma importante unhas doutras. Así unha modernidade xaponesa, unha modernidade india, e varias modulacións da modernidade islámica entrarán probablemente ó lado da gama das sociedades occidentais, que tamén están lonxe de seren totalmente uniformes.

Mirando á modernidade desde esta perspectiva, podemos ver que ela —a onda da modernidade— pode ser sentida como unha ameaza para a cultura tradicional. Manterase como unha ameaza externa para os que se resisten fondamente ó cambio. Pero outra é a reacción entre os que tratan de adoptar algunhas versións dos cambios institucionais. A diferencia dos conservadores, non tratan de rexeitar os cambios. Queren, por suposto, evitar o destino deses pobos aborixes que foron inmersos e dominados polos cambios. O que pretenden é unha adaptación creativa, redeseñando os recursos culturais da súa tradición que lles capacitaría para asumir exitosamente as novas prácticas. En resu-

mo, queren facer o que xa fixera Occidente. Pero ven, ou senten, que iso non pode consistir en copiar exactamente as adaptacións de Occidente. A adaptación creativa ó usar recursos tradicionais ten que ser, por definición, diferente de cultura a cultura. Adoptar sen máis a modernidade occidental non sería a resposta. Ou, formulado doutro modo, esta resposta estaría cerca da inmersión. Eles teñen que inventar a súa propia.

Hai así unha "chamada á diferencia" sentida por elites "modernizadoras" que corresponde a algo obxectivo na súa situación. Isto é parte do historial do nacionalismo. Pero hai máis. A chamada á diferencia sería sentida por alguén concernido polo benestar do pobo implicado. Pero o desafío é vivido polas elites afectadas sobre todo nun certo rexistro, o da dignidade.

A modernidade occidental foi unha cultura victoriosa porque os cambios descritos arriba confiren un poder tremendo ás sociedades que os adoptan. Na relación de conquista proliferan presupostos de superioridade e inferioridade que o vencedor acepta alegremente e o vencido resiste. Este é o desafío á dignidade. Ata o punto de que as elites tradicionais que poidan quedar illadas da relación, senten menos o desafío. Pero as implicadas na modernización, se están nunha colonia ou nun país eclipsado e ameazado, teñen ante si o que ven como un Estado retrógrado que están interesadas en cambiar. A cuestión é se poden.

Así, a urxencia por parte das elites de atopar o seu camiño é máis que unha cuestión de interese polos seus compatriotas. É tamén unha cuestión da súa propia dignidade. Mentres non poidan atopar a súa propia adaptación creativa e adoptar os cambios institucionais continuando sendo eles mesmos, a imputación de inferioridade contra a cultura coa que se identifican permanece irrefutada. E, por suposto, a imputación é feita abundantemente polos membros das sociedades dominantes. A súa palabra tende (irracional pero comprensiblemente) a ter peso precisamente debido ó seu éxito e poder. Convértense, nun sentido, en importantes interlocutores o recoñecemento dos cales valería moito se o desen. Polo que respecta ó non-recoñecemento, a súa importancia será frecuentemente negada, pero ás veces cunha vehemencia que fai sospeitosa a negación.

Estou intentando identificar a fonte do xiro nacionalista moderno, o rexeitamento —en primeiro lugar entre as elites— da incorporación pola cultura metropolitana, como un recoñecemento da necesidade de diferencia, pero sentida existencialmente como un desafío, non só como un ben común valioso que ten que ser xerado, senón tamén visceralmente como unha cuestión de dignidade, na que o valor mesmo dun está com-

prometido. Isto é o que dá ó nacionalismo o seu poder emotivo. Isto é o que o coloca tan frecuentemente no rexistro do orgullo e a humillación.

Así, pode dicirse que o nacionalismo é moderno porque responde a unha situación moderna. Pero o lazo é tamén máis íntimo. Dixen máis arriba que o nacionalismo xorde entre elites "modernizadoras". O lazo pode entenderse como máis que accidental. Unha faceta do nacionalismo, estiven argüíndo, é unha resposta a unha ameaza á dignidade. Pero a modernidade transformou tamén as condicións da dignidade.

Estas, en efecto, non serían senón un cambio no movemento de sociedades xerárquicas, "mediatizadas" cara a unhas "horizontais", de acceso directo. O concepto de honor, que estaba vixente nas formas primitivas, era intrinsecamente xerárquico. Supoñía "prioridades", en termos de Montesquieu. Para que eu tivese honor, tería que ter un status que non compartirían todos, como é aínda o caso hoxe cunha "lista de honor" nos premios. As sociedades de igual acceso directo desenvolveron a moderna noción de "dignidade". Esta está baseada na suposición oposta de que todos os humanos gozan desta de igual modo. Por exemplo, o termo tal como o usa Kant designa o que se supón ser o atributo de todos os axentes racionais. Podemos querer atribuír filosoficamente este status a todos, pero politicamente, o sentido da igual dignidade é realmente compartido pola xente que pertence en conxunto a unha sociedade de acceso directo[12]. Nesta situación tipicamente moderna, a súa dignidade pasa pola súa identidade categorial común. O sentido do meu propio valor non pode xa basearse principalmente na miña liñaxe, no meu clan. Unha parte importante del será investido nalgunha outra identidade categorial.

Pero as identidades categoriais poden tamén ser ameazadas, incluso humilladas. Canto máis instalados estamos na sociedade moderna, tanto máis esta é a forma en que se formulará para nós a cuestión da dignidade. O nacionalismo é moderno porque é un modo tipicamente moderno de responder á ameaza representada pola onda progresiva da modernización. As elites foron sempre susceptibles de experimentar unha perda dramática da dignidade fronte á conquista do poder. Un modo de responder é defenderse, ou chegar a acordos cos conquistadores á marxe da mesma identidade tradicional e o sentido do honor. Outro é forzar unha nova identidade categorial para que sexa o soporte da pretendida dignidade. É esta segunda reacción (unha subespecie dela) a que chamamos nacionalista. Pero é esencialmente moderna. A rebelión de

12. Esta non ten que ser unha sociedade política. Pode ser un conxunto disperso, como un grupo relixioso ou étnico.

1857 na India foi en parte un intento de borrar esta perda constante da dignidade nun contexto premoderno. Neste sentido, non foi un movemento nacionalista, como o foi o Congreso posterior.

O contexto moderno do nacionalismo é tamén o que torna a súa busca da dignidade cara ó exterior. Ningunha identidade humana é puramente formada cara a dentro. O outro sempre xoga algún papel. Pero pode ser como un resalte, un contraste, un modo de definir o que non somos, para mellor ou peor. Tal representaron os aborixes do mundo recentemente "descuberto" para os europeos poscolombinos. O "salvaxe", o outro da civilización, provía ós europeos un modo de definirse a si mesmos, ó mesmo tempo favorablemente (aplicándose "civilizados" a si mesmos, de modo autocompracente) e ás veces desfavorablemente (os europeos como corruptos en contraste co "nobre salvaxe"). Esta clase de referencia ó outro non require interacción. En efecto, canto menos interacción mellor, máis poderá resistir o estereotipo.

Pero o outro pode tamén xogar un papel directamente alí onde eu necesito o seu recoñecemento para estar seguro da miña identidade. Este foi o modelo para a nosa relación cos nosos íntimos, pero non foi significativa en relación con descoñecidos no período premoderno. As identidades eran definidas por referencia ó outro pero non á marxe das reaccións do outro. Onde isto último sucede, por suposto, o modo en que interactuamos é crucial. Quizais deberamos corrixir esta aseveración: posto que xoga un gran papel o malentendido, o modo en que a interacción sexa vista polas partes é crucial. Pero o punto clave é que a interacción sexa entendida como crucial para a identidade dos axentes.

Gustaríame argüír que as identidades no mundo moderno son formadas cada vez máis nestas relacións directas cos outros, nun espacio de recoñecemento. Non podo soster o caso xeral aquí[13], pero espero sexa evidente para o nacionalismo moderno. A política nacionalista moderna é unha especie de política da identidade. Claro é, a especie orixinal, as loitas nacionais son o lugar do que procede o modelo aplicado ó feminismo, ás loitas das minorías culturais, ó movemento gay, etc. A obra de alguén como Frantz Fanon[14], escrita no contexto da loita anticolonial, pero os temas da cal foron revividos noutros contextos, ilustra as conexións. O sentimento nacional forte entre elites xorde frecuentemente na primeira fase debido a que unha identidade é ameazada no seu valor.

Esta identidade é vulnerable ó non-recoñecemento, ó principio, na parte dos membros das sociedades dominantes, pero despois alí onde se

13. Taylor, Charles. "The Politics of Recognition", en *Multiculturalism and "The politics of Recognition"*, ed. Amy Gutmann, Princeton U. Press, 1992, pp. 25-73.

14. Especialmente Franzt Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Maspéro, París, 1975.

desenvolveu unha escena pública mundial, na que as xentes se ven a si mesmas situadas, e na que se ven estimadas ou postas en cuestión. Esta escena mundial é dominada por un vocabulario de relativa vantaxe, incluso ata o punto de ter que descubrir periodicamente neoloxismos en orde a eufemizar as distincións. De aí que o que se acostumaba a chamar sociedades "atrasadas" comece a chamarse despois da guerra "subdesenvolvidas", e incluso isto chegue a verse pouco delicado, e así temos a presente división: desenvolvido/en desenvolvemento. O pano do nacionalismo moderno, de que hai algo que ten que ser alcanzado, cada sociedade á súa maneira, inscríbese nesta linguaxe común, que a súa vez anima a esfera pública mundial. O nacionalismo moderno deste modo golpea en algo perenne. A conquista ou a ameaza de conquista nunca foi boa para o sentido do valor dun. Pero o contexto enteiro no que este nacionalismo xorde —de ondas sucesivas de modernización (institucional)— e o resultante desafío á diferencia —do crecemento das identidades categoriais— así como a creación da esfera pública mundial como un espacio de recoñecemento son esencialmente modernos. Estamos moi lonxe das reaccións atávicas e das identidades primarias.

En suma: a primeira fase do nacionalismo moderno, o rexeitamento da incorporación, xorde da necesidade sentida da diferencia no contexto de modernización, pero vivida no rexistro da dignidade, dunha identidade potencialmente ameazada no seu valor, e nun espacio crecente de recoñecemento.

Imos supoñer que esta é toda a verdade (unha proposición cunha moi baixa probabilidade antecedente); isto só explica aínda a primeira fase. ¿Como chega a xeneralizarse o nacionalismo e a galvanizar a poboación enteira? ¿Como brota máis alá das elites?

A resposta a esta cuestión será máis insatisfactoria incluso que á resposta a cuestión anterior. Non parece ser un mecanismo sinxelo. Ás veces un líder carismático cun gran poder imaxinativo pode facer do nacionalismo un movemento de masas vinculando a aspiración nacional a unha multitude de queixas existentes. Isto foi verdade no caso de Gandhi durante a Salt March, por exemplo. A miúdo o movemento brota lentamente cara abaixo, desde as elites orixinais cara a aquelas que intentan emulalas, acceder a elas, e tomalas como o seu modelo. E cando tomamos conta do feito de que a modernidade mesma, como vimos máis arriba, tende a xeneralizar unha transformación da alta cultura orixinal, podemos entender como cada vez máis estratos da poboación poden chegar a vivir a súa situación nos termos orixinalmente asociados ás elites.

Hai modos nos que o pobo pode chegar a compartir a aspiración nacionalista orixinal e o sentido de identidade vulnerable. Pero hai outros modos nos que o nacionalismo pode chegar a ser un movemento de masas, en que a xente corrente é recrutada sen necesariamente compartir o proxecto orixinal. Ás veces, minorías activas, elas mesmas movidas por temores e aspiracións nacionalistas, poden manifestarse discordes, desconfiadas, e con odio no seo de poboacións que ata ese momento vivían conxuntamente en amizade. O terrorismo asasino pode representar isto, ou as atrocidades cometidas por bandas armadas, identificadas cun grupo, contra os membros da outra comunidade. Entón a xente non implicada pode comezar a desconfiar dos seus veciños, incluso aínda que estes tampouco estean implicados. Cada comunidade aglutina os seus propios membros, por medo e protección. Pero o resultado é que comezan a condonar ou ó menos a non protestar pola acción das súas autodenominadas escuadras de "autodefensa", así como a desaloxar os agora non fiables veciños. O escenario é demasiado deprimentemente familiar desde os recentes acontecementos en Croacia e Bosnia.

E ó final, cada comunidade é aliñada contra a outra, quizais incluso xeograficamente separada en bolsas de "limpeza étnica", cheas de odio e medo alimentado polas historias de atrocidades e, a miúdo, sentíndose traizoadas e desconcertadas. Cada comunidade goza agora do pretexto dun nacionalismo poderoso, resolto na súa forma de autodeterminación etnicamente pura, pero para as masas a motivación pode ter pouco que ver cunha chamada á diferencia e un sentido de identidade ameazada. Este é un nacionalismo nado dun sentido de ameaza física, do medo ó desprazamento, incluso á exterminación, por outro hostil. Cada comunidade ten o sentido de que a outra se uniu primeiro en contra dos seus non sospeitosos membros e que a súa propia mobilización é secundaria e de natureza defensiva. A traxedia é que a miúdo non é verdade; a escisión foi en certo sentido organizada por determinadas minorías violentas, que xogan un xogo de provocación e contraprovocación, obxectivamente relacionadas por lazos de convivencialidade, incluso entre matrimonios, pouco a pouco indesliables, que poden durar séculos[15].

15. Afortunadamente esta táctica non sempre tivo éxito. Hai signos de que os lazos entre hindús e sijs no Punxab foron en moitos casos bastante fortes para resistir as atrocidades perpetradas por bandas asasinas apoiadas por Khalistan, aínda que o proceso de retroalimentación de desconfianza e división era o propósito claro deses actos terribles. De novo, tralas masacres da partición en 1947, as comunidades na India pareceron retroceder ata o límite. A secularización foi forte durante un período. Levoulles tempo ás forzas do chauvinismo hindú acadar o progreso que rexistraron recentemente.

Moitos dos nacionalismos de masas de hoxe son desta variedade secundaria defensiva, unha resposta á percepción de ameaza de expulsión ou de xenocidio. Os círculos infernais de asasinatos entre armenios, azarís, xeorxianos e abzaxos, e tantos outros, son desta caste. Pero isto non significa que tales nacionalismos sexan dunha caste totalmente diferente. Posto que en calquera parte na historia causal é usual a acción das elites minoritarias, que foron influídas pola clásica motivación a diferenciarse que describín arriba. O que as distingue, sen embargo, é que a difusión do movemento nacionalista non procede de que cada vez máis estratos cheguen a compartir a aspiración orixinal, a través dunha conversión á visión nacionalista, como con Gandhi e a Salt March, senón a través da (a miúdo manipulada) política de división e ameaza mutua —non unha ameaza respecto á identidade neste caso, senón unha ameaza física de exilio e aniquilación—. Quero chamar a esta caste de nacionalismo de masas defensivo, pero temos que recordar que normalmente subxace na súa orixe un minoritario nacionalismo de aspiración. E, por suposto, pode tamén suceder que co tempo, nunha terceira fase, un nacionalismo de masas defensivo poida gradualmente ser gañado por algunha versión da aspiración orixinal.

O xurdimento do "nacionalismo" comunal na India ilustra estes mecanismos. Antes da axitación de masas do século XX, hindús e musulmáns a miúdo gozaron dun grao de convivencialidade difícil de imaxinar hoxe. Ambas as dúas comunidades participaban nunha forma de sincretismo. Nalgunhas partes do subcontinente, os hindús atenderían a celebración do Moharram e os musulmáns atenderían as festas de Dussehra. En torno ó cambio de século comezaron a producirse protestas por parte das elites en ambas as dúas comunidades, que querían crear e propagar unha versión máis pura, máis consistente das súas identidades relixiosas respectivas.

As motivacións para a reforma relixiosa e a purificación son, por suposto, sempre plurais e complexas. Pero mantería que parte da motivación é a que describín arriba. A reforma hindú, por exemplo, de Rammohan Roy, foi parcialmente estimulada polo feito da dominación, por admiración polos poderes de disciplina e organización dos dominadores, e polo desexo de atopar fontes hindús para unha identidade que sostivese as mesmas prácticas reformadas. Foi un subproducto inevitable deste sincretismo popular, xunto con moitas outras prácticas de hinduísmo popular, o que xulgou inaceptables. En termos da Arya Samaj, era "idolatría".

Unha similar aproximación, formulada nos mesmos termos, procede do lado da reforma musulmana. Estes movementos de reforma, que viran cara a un Islam máis puro, a miúdo máis orientado a Sharia e de condena de determinadas prácticas populares, incluíndo ás veces varios aspectos do sufismo, foron unha característica do último século. Come-

zaron algo máis cedo se incluímos ós Wahhabi. De novo, sería unha simplificación salvaxe explicalo enteiramente como unha resposta a unha "chamada á diferencia". Pero a necesidade de responder ó Occidente conquistador e ás feridas á autoestima do Islam, el mesmo outrora unha civilización conquistadora, deu certamente estímulos a estes movementos.

O movemento de separación da convivencialidade sincrética, pois, procede de elites preocupadas, ó menos nunha parte importante, pola chamada á diferencia e a ameaza á identidade. E, en efecto, a Arya Samaj chamou ós hindús a deixar de participar en Moharram, e para completar a conexión, membros de Arya Samaj formaron parte do núcleo do que emerxeu a Rashtriya Swayamsevak Sangh, e máis tarde a Bharatiya Janata Party, soportes do comunalismo hindú contemporáneo.

Pero entre unha preocupación purista que chama a renunciar ó sincretismo e a presente violencia e desconfianza comunal téndese a segunda fase. O meu argumento é que, a diferencia do nacionalismo panindio de Gandhi, seguido por Nehru, que foi popularizado pola difusión da aspiración correspondente, o comunalismo fai irrupción na convivencialidade sincrética principalmente a través de choques e conflictos que dan lugar a reaccións defensivas cada vez máis fortes. Para Jinnah e os que están arredor del, o impulso a formar Paquistán ten moito que ver coa preservación dunha modernizada (e, no caso de Jinnah, máis ben secularizada) identidade musulmana en contra do perigo de ser somerxido nun Estado hindú. A súa propia "chamada á diferencia" corría o risco de ser anegada, temían pola resposta india á súa propia chamada. Pero cando a Liga Musulmana varreu nas áreas musulmanas da India nas eleccións de 1941, o slogan popular era "¡O Islam en perigo!" O que se conxurou aquí foi unha ameaza dunha caste máis directa e agresiva. A ideoloxía de Paquistán propagouse como un nacionalismo defensivo.

Por suposto, desde entón, nunha terceira fase, a aspiración positiva orixinal pode terse propagado en liña descendente na sociedade paquistaní. Non é fácil xulgar a extensión na que isto é así porque o defensivo e a ameaza parecen aínda piares importantes da unidade de Paquistán.

Intentei tapar o burato que vin na explicación de Gellner e complementalo coa miña inspiración en Anderson. Isto díxonos algo sobre o contexto das loitas nacionalistas modernas, incluso sobre o que pode facelas virtualmente inevitables. Pero as fontes das aspiracións nacionalistas escápansenos. Ofrécennos Hamlet sen o príncipe. Probei explicar a falta invocando o contexto dunha modernidade expandida e a chamada á diferencia que xorde entre pobos no camiño desa expansión.

Esta chamada, vivida polas elites no rexistro da dignidade, pode chegar a ser a base dun movemento de masas de distintos tipos, incluíndo algún máis ben sinistro e destructivo que ten pouco que ver coa chamada da mesma.

¿Que nos di isto sobre as clases de nacionalismo? ¿Podemos pensalo como algo homoxéneo? Aquí xorden montóns de dificultades, e podo ver xa a miña teoría a risco de ser desmontada porque sitúa fenómenos como os varios modos do "fundamentalismo" islámico no Terceiro Mundo (Irán, Arxelia) na mesma categoría do nacionalismo. Incluso, dado que estou tratando de explicar o nacionalismo como unha chamada á diferencia fronte á onda da "modernización", vivida no rexistro da dignidade ameazada, e constructora dunha nova identidade categorial como soporte desa dignidade, tería que falar tamén do xurdimento de partidos marxistas en certos contextos do Terceiro Mundo.

Isto non me preocupa en si mesmo. Como Liah Greenfeld argúe (e sinto que a miña explicación ten moito en común coa súa)[16], isto pode ser incluso un plus en favor da explicación. Non deberamos facer un fetiche do noso vocabulario preliminar de distincións. ¿E se as categorías que emerxen da explanación inclúen máis do que antes se chamaba "nacionalismo"? Se algún elemento común é iluminado, realmente entón teriamos gañado.

Coa importante reserva de que non quero reducir o integrismo islámico a un único modo de explicación, en tanto que tratamos cunha complexa, multifacética, sobredeterminada realidade, gustaríame argüír que as súas varias manifestacións teñen algunhas características do perfil que tracei. O sentido de operar nunha escena mundial no rexistro da dignidade ameazada está moi presente, como o está o vehemente rexeitamento de Occidente (ou da súa quintaesencia, América, o "gran Satán") e a susceptibilidade tremenda á crítica procedente desta rexión, por todas as declaracións de hostilidade e indiferencia. As sociedades islámicas son quizais algo máis vulnerables á ameaza á súa autoestima polo efecto de poder superior no que a autoimaxe do Islam, como indiquei arriba, converteu a revelación definitiva, destinada a estenderse sen fin. O sentido islámico da Providencia, se podemos usar a expresión cristián, pode casar co status de vencedor pero tende a ser desconcertado pola experiencia da falta de poder e de victoria.

De novo, malia todas as protestas de fideísmo ás orixes, este integrismo é nalgún aspecto moi moderno. Mobiliza a xente dun modo moderno en movementos horizontais, de acceso directo; e así non ten

16. Greenfeld, Liah. "Transcending the Nation's Worth", *Daedalus* 122, n 3, Summer, 1993: 47- 62. Unha explicación máis completa da súa visión é ofrecida en *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Mass, Harvard U. Press, Cambridge, 1992.

problema para usar o aparato institucional "moderno" de lexislaturas elixidas, Estados burocráticos, e exércitos. Aínda que rexeitase a doutrina da soberanía popular en favor dunha especie de teocracia, deslexitimou tamén todos os estratos tradicionalmente dominantes. A revolución iraniana foi conducida contra o Shah. Os que gozaban de especial autoridade eran exclusivamente os que o merecían "racionalmente", os que garantían a natureza e as metas do Estado, a saber, os expertos na lei de Deus (non falemos do abuso mediaticamente orientado por parte do Ayatollah Khomeini das formas xudiciais islámicas, ó establecer a súa *fatwa* contra Salman Rushdie).

Parece verdade para todos os fundamentalismos que paradoxalmente sexan máis modernos cando cren que son máis fieis á tradición, comezando coa orixe do termo, nas doutrinas das sectas protestantes da infalibilidade da Biblia. Esta é, de feito, unha doutrina só defendida en séculos recentes. Pero, o que é máis importante, pode dubidarse de que a cuestión fose claramente entendida polos cristiáns dos séculos primeiros. Supón unha concepción moderna da verdade literal do tempo secular que debe algo ó noso imaxinario social e á nosa ciencia. Os cristiáns dos séculos primeiros vivían nun mundo no que o tempo secular estaba interferido con varias ordes dun tempo máis álxido, as varias dimensións da eternidade. Dentro deste sentido do tempo pode ser difícil de explicar qué é exactamente o que está en cuestión na pregunta acerca de se "día" na Xénese significa "literalmente" as vintecatro horas entre sol e sol, quedamos sós tratando de convencer a alguén de que debe preocuparse por iso.

Máis aínda, contemplando o nacionalismo, o internacionalismo proletario e o fundamentalismo relixioso no mesmo rexistro pode axudarnos a entender a súa interacción, que a miúdo pelexen, de feito, polo mesmo espacio. O nacionalismo árabe abre o camiño ó integrismo islámico[17], exactamente como o falecido marxismo soviético abre o camiño ós nacionalismos virulentos. A busca dunha identidade categorial, para responder á chamada á diferencia e ser o soporte da salvación da dignidade, pode adoptar moitas formas. É comprensible que o descrédito dalgunhas force á chamada doutras.

Máis aínda, esta caste de diversidade e rivalidade pon sombra entre as distintas definicións de nacionalismo. En moitos países, identidades menos ou máis inclusivas compiten pola lealdade da xente: quebequeses e canadianos, eslovacos e checos, escoceses e británicos. Un clasifi-

17. Kramer, Martin. "Arab Nationalism: Mistaken Identity", *Daedalus* 122, n 3, Summer 1993, pp. 171-206.

caría a loita entre o nacionalismo nehruniano e "hinduísta" na India como outra rivalidade tal máis que como unha loita entre unha identidade relixiosa e unha nacional. En todas as loitas invocadas neste e no parágrafo anterior, habería un espacio á espera de ser enchido. É o que estou tentando iluminar.

Así, non estou excesivamente preocupado porque a miña explicación nos leve a poñer xuntos cousas que agora clasificamos baixo encabezamentos diferentes. Entender o nacionalismo en termos dunha "chamada á diferencia" permítenos unha gran variedade de respostas diferentes. A aspiración a apoderarse de certas formas da modernidade sobre a base dunha apropiación de recursos culturais pódese obviamente despregar en moi diferentes formas, dependendo do que se queira adoptar e de qué recursos culturais se espere soster con iso. As consideracións aducidas por Gellner, como tantas outras, explican certamente por qué unha das cousas que a xente quere tomar é o poder estatal; de aí a validez case-universal desta definición. Pero tamén podemos ver por qué en circunstancias especiais pode xurdir un fenómeno como o "nacionalismo" do Quebec anterior a 1960.

Pero paga a pena anotar aquí unha diferencia: a que hai entre o nacionalismo liberal como, por exemplo, o independentismo do Quebec contemporáneo dun lado, e o que vemos agora que se desencadea en Bosnia doutro. Hai algunhas raíces comúns, como quedan rexistradas no meu esquema, pero hai tamén claras diferencias cualitativas. A idea de que ambas as dúas son manifestacións da mesma forza pero de virulencia distinta é un serio erro. Non se trata de que a segunda fase fose en Bosnia puramente "defensiva", no meu sentido. Máis fundamentalmente, o nacionalismo difire, como dixen, en relación con aquilo que quere conquistar.

Nalgúns nacionalismos, parte do que se define como modernidade desexable é o réxime liberal de dereitos e a igual cidadanía, atribuídos a todos os membros da unidade política, sen contar as diferencias, incluso de etnicidade. Estes nacionalismos asumiron —podería mellor dicirse, nunca perderon— as aspiracións patrióticas das revolucións fundadoras anteriores ó nacionalismo. As "nacións" orixinais que esas revolucións debían liberar habían de compoñerse de tódolos homes libres habitantes en sociedades historicamente definidas. O feito de que "homes libres" excluíse ás mulleres nun lado, e noutro ós escravos afroamericanos, era máis cruel porque non embotaba totalmente a forza deste principio. Polo contrario, esta forza foi parte do complexo de factores que eventualmente conduciron á atenuación das exclusións.

A primeira onda de nacionalismos en Europa que creceu en oposición á Santa Alianza foi deste corte liberal. Eles retiveron o orixinal *Ver-*

fassunspatriotismus (patriotismo da constitución) das revolucións; incorporaron o seu sentido de nación ós principios constitucionais do liberalismo. O nacionalismo contemporáneo de Quebec é desta caste.

Por suposto, o nacionalismo liberal experimenta tensións. Todos son cidadáns sen distincións, e sen embargo o Estado ten a súa razón de ser nunha nación cultural á que non todos os cidadáns pertencen. Hai aquí tensións que han de ser encauzadas. Pero non é cuestión de sacrificar a universalidade no altar da nación, pois iso sería traizoar a identidade.

Completamente distintos son os modos de nacionalismo alí onde o que ten de ser conquistado non inclúe este patriotismo liberal, sobre todo nalgúns casos, como nos movementos proto-nazis, onde este patriotismo é rexeitado como un elemento alleo, un elemento de "Zivilisation" que é contrario á "Kultur" da nación, ou onde as políticas liberais nunca foron sostidas, como nos Balcáns. Poderían darse formas onde a aspiración inclúe o poder estatal, desenvolvemento económico, incluso algo como unha abolición das xerarquías tradicionais en nome da soberanía popular. Pero nada leva a definir a nación de forma puramente étnica ou racial. Onde isto é así, tomar os elementos de política moderna non é de axuda. Máis ben agravan as cousas. Ó menos as sociedades tradicionais recoñecían algúns límites morais, aínda que os transgredisen frecuentemente, no tratamento de foráneos. Pero fronte á soberanía nacional, fonte de todo dereito, nada máis pode prevalecer.

As sociedades premodernas incorporaban a miúdo diferentes grupos nunha especie de xerarquía de complementariedade, onde cada un tiña o seu nicho —como os gregos, por exemplo, que eran frecuentemente mercaderes no imperio otomano—. Isto estaba lonxe de clamar por dereitos iguais, pero confería un status semiseguro. Pero o foráneo non ten lugar nun réxime de soberanía popular, onde o pobo é etnicamente definido. Aínda máis, baixo regras de autodeterminación, os foráneos nun número suficientemente amplo poden contestar o dereito ó territorio. Engádase a isto o sentido de ameaza no nacionalismo defensivo e a escena está preparada para a limpeza étnica.

Está claro que este tipo de nacionalismo, aínda que ten raíces parcialmente similares ó liberal e medra e opera no contexto da modernidade, é un animal completamente diferente, obedece a unha dinámica distinta. A explicación que estou a ofrecer non debera só conducirnos a ver outros *Phenomena* (por exemplo, algúns "fundamentalismos") como moi similares ó nacionalismo senón tamén axudarnos a distinguir distintos modos dentro da categoría.

Non tratei moitas outras obxeccións. Pero xa é bastante. Intentei presentar unha explicación do nacionalismo en dous niveis, a saber:

nun nivel, intentei describir o contexto social e estatal no que as loitas nacionais se manifestan e no que se definen as apostas desas loitas; e nun segundo nivel, no que era máis temerario aventurarse, intentei dicir o que dá lugar ás aspiracións nacionalistas e ós movementos nacionais. Calquera que sexan as incorreccións das miñas consideracións neste segundo nivel (ou no primeiro), estou convencido de que o nacionalismo necesita ser abordado nesta dobre senda; e espero ter axudado a clarificar algunha das espiñentas cuestións que impiden a nosa visión dese absorbente, distorsionante e, polo que parece, inobviable distintivo do noso mundo moderno.

CH. T.

¿Máis alá do Estado nacional? Consideracións acerca das consecuencias problemáticas da globalización económica

Jürgen Habermas

I. ANTE A FIN DOS COMPROMISOS DO ESTADO SOCIAL

As sociedades desenvoltas de Occidente atópanse ironicamente, á fin do século XX, co retorno dun problema que, baixo a presión da competencia dos sistemas sociais, parecían xa ter resolto. O problema é tan vello como o mesmo capitalismo: ¿Como se pode aproveitar eficazmente a función de localización e descubrimento dos mercados autorregulados, sen á vez ter que conformarse con repartos e custos sociais desiguais, que non son asociables ás condicións de integración das sociedades liberais democraticamente entendidas? Na economía mixta occidental o Estado lograra, mediante a dispoñibilidade dunha parte considerable do producto social, unha marxe para a prestación de servicios e subvencións, e sobre todo para infraestructuras importantes, para emprego e política social. Podía influír sobre o marco da producción e distribución co fin de lograr crecemento, estabilidade de prezos e pleno emprego. Noutras palabras, o Estado regulador podía, mediante medidas estimuladoras do crecemento, por un lado, e unha política social, por outro, *simultaneamente* reclamar a dinámica económica e asegurar a integración social.

A clave para a solución do problema de como poden subsistir xuntas eficiencia económica e liberdade e seguridade social, así como capitalismo e democracia, demanda unha política que xunto a un alto nivel

* Relatorio pronunciado na Universidade de Oslo (25-IX-1997), publicado en U. Beck (ed.) *Politik der Globalisierung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1998 (traducción de Jorge Álvarez Yágüez). © 1998 Suhrkamp Verlag.

de ocupación se coide dunha difusión relativamente extensa do benestar e a seguridade social. A pesar das grandes diferencias, o sector político-social estendeuse, ata entrados os anos oitenta, en países como Estados Unidos, Xapón e Alemaña. A partir de aí estableceuse nos países da OCDE unha tendencia contraria: redúcese o nivel das prestacións, simultaneamente dificúltase o acceso ó sistema de seguridade social e refórzase a presión sobre os parados. A reforma e desmontaxe do Estado social é a consecuencia inmediata dunha política económica orientada á oferta, que tende á reducción de subvencións e á mellora das condicións de inversión, e que inclúe unha política monetaria antiinflaccionaria, así como a baixada dos impostos directos, a privatización de empresas estatais e medidas semellantes.

A ruptura dos compromisos do Estado social ten como consecuencia que se abran de novo as tendencias de crise que el mesmo amortecera. Iso orixina custos sociais que ameazan sobreesixir a capacidade integracional dunha sociedade liberal. Os indicadores do crecemento da pobreza e da inseguridade social, xunto ás disparidades crecentes dos ingresos son inequívocos, tamén son evidentes as tendencias á desintegración social[1]. Agrándase o abismo entre as condicións de vida dos ocupados, dos subocupados e dos parados. O status dos ocupados non se diferencia só, como ata agora, segundo o mercado de traballo, senón segundo a clase de contrato de traballo (no cadro de persoal ou temporal), segundo a estabilidade da praza (empresa matriz ou provedora), segundo a procedencia (natural ou inmigrante) ou a situación de traballo (legal ou ilegal). "Grupos de risco", que a miúdo se caen no paro e na pobreza ou serven como "dura mediación", configúranse segundo o xénero, idade, número de fillos, formación, procedencia étnica, minusvalías, etc., segundo características, pois, que fan claro que o destino colectivo de converterse en "sobrante" pode ser cada vez menos individualmente atribuído. Alí onde as exclusións —do sistema de ocupación e de formación, das prestacións estatais, de mercado da vivenda, recursos familiares, etc.— se entrelazan, xorden "subclases". Estes grupos pauperizados e segmentados amplamente respecto do resto da sociedade non poden xa utilizar a súa propia forza social[2].

Unha tal destrucción de solidariedade ten que destrozar de maneira visible unha cultura política liberal, respecto da autocomprensión universalista da cal as sociedades concibidas democraticamente son dependentes. A formación formalmente correcta de maiorías que reflicten tan só o temor de status e o reflexo autoafirmativo de capas ameazadas

1. Heitmeyer, W. (ed.). *Was treib die Gesellschaft duseinander?* Frankfurt, 1997.
2. Luhmann, N. "Jenseits von Barbarei", en Miller, M. e H. G. Soeffner (eds.). *Modernität und Barberei.* Frankfurt, 1996, pp. 219-30.

polo descenso, e por tanto un ánimo populista de dereitas, minan a lexitimidade dos procedementos e as institucións. Os neoliberais, que aceptan unha máis alta cota de desigualdade social, e que para iso cren na xustiza do "valor de posición" inherente ós mercados financeiros, teñen que estimar esta situación de maneira diferente á daqueles que están xunguidos á "época socialdemócrata", xa que saben que os dereitos sociais iguais son as vértebras da cidadanía democrática. Sen embargo, ambos describen o dilema de forma semellante. Os seus diagnósticos conclúen que os gobernos nacionais están metidos á forza nun xogo de suma cero no que as inevitables grandes metas económicas só poden ser alcanzadas *a custa* das metas sociais e políticas. No espacio dunha economía globalizada os Estados nacionais melloran a capacidade competitiva internacional das súas "posicións" só no camiño dunha autolimitación do poder estatal de intervención, e, por conseguinte, con axuda dun "desmonte" político, que prexudican a cohesión social e someten a unha dura proba a estabilidade democrática da sociedade[3].

Este dilema supón unha descrición ampla e plausible, que eu non podo nin argumentar detalladamente nin sequera documentar[4]. Pode concentrarse en dúas teses: 1) Os problemas económicos das sociedades de benestar explícanse desde unha transformación estructural dos sistemas económicos —deseñada coa palabra clave "globalización"—. 2) Esa transformación limita os actores estatais-nacionais na súa marxe de acción, de maneira que as súas opcións restantes non abondan para amortecer os indesexados efectos sociais e políticos dun mercado transnacional.

1) O discurso da "globalización dos mercados" ten que ser especificado; pois non hai naturalmente ningún mercado mundial universal. Trátase dun *proceso*, constituído principalmente por catro indicadores[5]:

a) A extensión xeográfica e a interacción crecente das transaccións internacionais, ante todo de bens industriais, converten a economía nacional, nos diversos mercados parciais, cada vez máis en dependentes dunha eco-

3. R. Dahrendorf denomínao "a cuadratura do círculo" (*Blätter für deutsche und internationale Politik*, H.9.1996): "Trátase de entrelazar tres cousas, que non se deixan enlazar sen rupturas: primeiro, conservar e reforzar a capacidade competitiva ante os duros ventos da economía mundial; segundo, non sacrificar con iso a cohesión social e a solidariedade; terceiro, todo ten que facerse baixo as condicións e mediante as institucións das sociedades libres".

4. Agradezo o permiso para examinar os seguintes manuscritos: C. Offe. *Precariousness and the Labor Market. A Medium Term Review of Avaliable Policy Responses*, Ms. 1997; J. Neyer, M. Seeleib-Kaiser. *Bringing Economy Back*, en *Economic Globalization and the Re-Commodification of the Workforce*, Zentrum für Sozialpolitik, Univ. de Bremen, Arbeitspapier 16/95; H. Wiesenthal. *Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordination eines unbekannten Terrorismus*, Ms. 1995.

5. Perraton, J., D. Goldblatt, D. Held e A. McGrew. *Die Globalisierung der wirtschaftlichen Tätigkeit*, pp. 136 e ss.

nomía mundial. O mesmo tempo transfórmase a composición das transacións: a introducción dunha nova tecnoloxía da comunicación permite as transacións intercontinentais de prestacións de servicios, que poden ser producidos, almacenados e consumidos en lugares afastados (véxase a saída de traballos de *software* nos países en desenvolvemento).

b) A rede global de mercados financeiros esixe investimentos a curto prazo e acelera os fluxos de capital, de modo que o capital máis móbil pode substraerse ó ataque dos impostos nacionais máis liviáns; os gobernos atópanse baixo a presión das bolsas internacionais, e reaccionan con decisións políticas en tributos e presupostos; a consecuencia da especulación de divisas e derivados se forma algo así como unha autodenominada "economía simbólica".

c) Os investimentos directos noutros países débense ó ascenso das corporacións multinacionais, que no que respecta ás súas decisións se fan cada vez máis independentes dos seus lugares nacionais de orixe, xa que poden aproveitar novas opcións de saída (e ameazar con elas); neste contexto discútese sobre a denominada "exportación de postos de traballo", claramente desde Europa occidental cara ós países de baixos salarios de Asia oriental, de Latinoamérica, así como de Europa central e do Leste; as sociedades desenvolvidas son víctimas, por iso, dunha forza de traballo peor cualificada, en industrias con equipos tecnolóxicos de máis baixo nivel.

d) O rápido crecemento da exportación de bens industriais dos "países neo-industrializados" reforza a presión competitiva sobre os países da OCDE e esíxelles esforzos para reformar a súa economía en favor das ramas de máis alto nivel tecnolóxico.

2) Se a descrición destas tendencias é exacta, a economía mundial non pode xa ser descrita como un sistema "internacional" de intercambios no que os Estados nacionais entran en escena como actores importantes, que apoian as súas respectivas economías e compiten uns con outros nas relacións comerciais. A globalización da economía descrita sitúanos ante a imaxe dun sistema económico mundial "transnacional", que mestura as fronteiras entre economía interna e externa, e que prescribe ós actores estatais nacionais unha nova perspectiva[6]. Na medida en que o poder estructurante pasa ós mercados desregulados e sen fronteiras territoriais, o espacio de acción dos Estados nacionais xa non é limitado polas decisións estratéxicas *doutros* Estados nacionais (ou por actores doutro tipo como grandes bancos e corporacións multina-

6. Neyer, J. "Globaler Markt und territorialer Staat", en *Zeitschrift für internationale Beziehungen* 2, 1995, pp. 287-315. Do mesmo autor: *Spiel ohne Grenzen,* Marburg, 1996.

cionais), senón de forma crecente por interdependencias sistémicas. A partir das consecuencias agregadas universalmente das decisións individuais de moitos participantes no mercado fórmanse contextos de límites calculables pero non precisamente influíbles como a conducta de xogadores estratéxicos. O modelo transnacional toma en conta a circunstancia de que os actores políticos máis poderosos son dependentes tamén dos mercados, sobre as condicións dos cales poden influír cada vez menos.

Exclúense dúas opcións: o proteccionismo e a volta cara a unha política económica orientada pola demanda. Na medida en que o movemento de capital puidese controlarse, os custos dunha barreira proteccionista da economía nacional baixo as condicións económicas mundiais dadas adoptan rapidamente unha dimensión inaceptable. E os programas estatais de emprego hoxe fracasan non só polos límites do endebedamento da economía pública, senón tamén porque xa non son efectivos dentro dos marcos nacionais. Baixo as condicións da economía globalizada xa non funciona o "Keynesianismo nun só país".

Máis prometedora é unha política de adaptación anticipante, intelixente e coidada das relacións nacionais á competitividade global —unha estratexia que tamén é seguida polo "New Labour"—. Ó respecto corresponden as medidas coñecidas dunha política industrial previsora, a esixencia de inversión e desenvolvemento, de innovacións de *futuro*, a cualificación das forzas de traballo a través dunha mellorada e continuada formación, así como unha oportuna "flexibilización" dos mercados de traballo. Estas medidas traen vantaxes a capas medias, pero non cambian nada no patrón de concorrencia internacional —e tampouco axudan ós mineiros e traballadores de estaleiros despedidos—. Estes terían que aproveitarse canto antes dunha desregulación do mercado de traballo, sobre todo cando un sector de baixos salarios só se abre baixo a condición de que os traballos creados sexan subvencionados (por exemplo mediante impostos negativos)[7].

Se estas reflexións se radicalizan, chégase a idea dun ingreso básico garantido polo Estado (A. Gorz). O desemparellamento de ingresos e ocupación colocaría a existente sociedade centrada no traballo retribuído sobre outras premisas e crearía un equivalente ó fragmentado Estado social, de modo que o ingreso básico estatal podería amortecer os efectos destructivos dos mercados mundiais capitalistas para o modo de vida persoal. Un programa radical de reparto desta clase esixe, en efecto, un cambio de valores, que raramente se produce de forma intencional. Independentemente de que se formule aquí tamén a cuestión de

7. Scharpf, F. "Die Malaise der deutschen Politik", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5-VI-1997, p. 35.

como pode ser desenvolto o programa dentro do espacio financeiro dado dun único país, se o ingreso básico planeado debe sosterse sobre o actual nivel de axuda social.

Por máis que se lle dea voltas, a globalización da economía destrúe unha constelación histórica que posibilitou temporalmente o compromiso do Estado social. Aínda que este non representa en absoluto a solución ideal a un problema interno ó capitalismo, mantivo os custos sociais existentes en límites aceptables.

II. MAIS ALÁ DO ESTADO NACIONAL

En Europa ata o século XVIII formáronse Estados, que se distinguían polo *dominio soberano* sobre un territorio e se mostraron superiores na súa capacidade fiscal a outras vellas formacións políticas como as cidades-estado ou os antigos imperios. O Estado moderno diferenciouse como *Estado administrativo* funcionalmente específico do tráfico mercantil xuridicamente institucionalizado; ó mesmo tempo fíxose tamén dependente da economía capitalista como *Estado recadador.* No curso do século XX abriuse como *Estado nacional* ás formas democráticas. Nalgunhas rexións privilexiadas, e baixo as condicións favorables da posguerra, o Estado nacional, namentres convertido en modelo universal, puido converterse —por medio da regulación dunha, por outra parte, intacta economía nacional en canto ós seus mecanismos fiscais— en *Estado social.* Esta exitosa combinación corre perigo na medida en que unha economía globalizada se substrae á intervención dese Estado regulador. Estas funcións do Estado social, na proporción habida ata agora, só se satisfarán se transmiten do Estado nacional cara a unidades políticas que certamente alcancen a unha economía transnacionalizada.

De aquí que se fixe ante todo un panorama de construcción de institucións supranacionais[8]. Isto explica as alianzas económicas continentais como NAFTA ou APEC, que permiten convenios de carácter vinculante, reforzados con sancións sensibles entre os gobernos. Maiores son os logros cooperativos en ambiciosos proxectos como o da Unión Europea. Con tales réximes continentais xorden non só zonas de unidade monetaria, que reducen os riscos das fluctuacións cambiarias, senón grandes unidades políticas con competencias xerarquicamente niveladas.

Segundo toda previsión, o proceso de Unión europea en tanto que se amosa como unha unión monetaria sen unha política económica e

8. Held, D. *Democracy and the Global Order.* Cambridge, 1995.

social común por parte de Estados, que renuncian á súa soberanía monetaria, pero manteñen a meirande parte dos outros dereitos soberanos, formula máis problemas dos que resolve[9]. Só a transformación dos Estados soberanos en socios dunha comunidade equipada con competencias lexislativas democráticas faría posible o establecemento de iguais niveis sociais e medioambientais. Unha unión crecente dos diversos Estados nacionais, que alcance o mesmo carácter estatal, poderá facer uso da súa estendida capacidade impositiva só se coa igualación dos niveis de vida logra un impulso integrativo doutra clase. A *solidariedade cidadá* ata agora limitada ó Estado nacional tense que estender á cidadanía da Unión de tal modo que suecos e portugueses, alemáns e gregos estean dispostos a responder os uns dos outros. Só entón se pode esixir salarios mínimos iguais, e sobre todo iguais condicións para os proxectos individuais de vida e para as diversas formas de vida colectiva[10].

Tamén un tal réxime, en razón da súa ampliada base económica e xeográfica, conseguirá no mellor dos casos vantaxes na concorrencia global e poderá reforzar a súa posición respecto a outros. A creación de unidades políticas maiores leva a alianzas defensivas respecto do resto do mundo, pero nada transforma no modo da competitividade como tal. *Per se* non conduce a un cambio no curso da *acomodación* ó sistema económico internacional cara a un intento de *influencia* sobre o seu marco[11]. Por outro lado, unións políticas desta clase satisfán unha condición necesaria para a recuperación da política respecto ás forzas da economía global. Con cada novo réxime supranacional redúcese o número dos actores políticos e énchese o club dos actores *capaces de acción global*, isto é, tamén capaces de cooperación, que estean en condición de chegar a acordos para a implementación das condicións-marco. Un exemplo sinxelo para unha tal cooperación na que a todos os participantes lles iría mellor que no caso de non-decisión ou de ir en solitario descoordinadamente, é un dos impostos ás ganancias especulativas discutidos desde hai tempo (a chamada taxa Tobin). Debido a que o sistema político mundial a pesar das orientacións supranacionais é dominado amplamente aínda por un gran número de actores estratéxicos, non se chega nin sequera a realizar un acordo tan fácil, que claramente está no interese común de todos os gobernos afectados.

Moito máis difícil para o acordo no proxecto dunha orde económica mundial que implementar o mercado transnacional con elementos

9. Streeck, W. "Neovoluntarismus: A New European Social Policy Regime?", *European Law Journal*, vol. I, nº 1, 1995, pp. 1-59.

10. Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt, 1996, cap. III, pp. 128-91.

11. Con este argumento defende tamén A. Gorz a necesidade dunha unión monetaria europea en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1-VIII-1997, p. 35.

como o Banco Mundial ou o Fondo Monetario Internacional, é introducir elementos dunha formación da vontade política internacional e garantir a vinculación das decisións políticas. En vista da sobreesixencia do Estado nacional por parte dunha economía globalizada que se impón en abstracto, burocraticamente, por dicilo así, unha opción pola transferencia cara a instancias supranacionais de funcións que ata agora defenderan os Estados sociais nos espacios nacionais. Pero neste plano fai falta un modo de coordinación política, que puidese guiar por camiños soportables, no que se refire ós efectos social e ecoloxicamente indesexables, o tráfico mercantil transnacional. Certamente os 180 Estados nacionais da ONU están obrigados uns respecto ós outros mediante unha rede espesa de institucións[12]. Ó redor de 350 organizacións, máis da metade das cales foron fundadas despois de 1960, cumpren funcións científicas, sociais e de aseguramento da paz. Pero son demasiado débiles para tomar decisións vinculantes politicamente e adoptar funcións reguladoras nos campos económico, de seguridade social ou ecolóxico.

Desde un punto de vista científico-social un "réxime global de benestar" aparece como unha idea exaltada. Isto vale tamén para as aportacións teóricas, que, a diferencia da teoría sistémica, pola selección dos seus conceptos fundamentais non exclúen a posibilidade dunha influencia política consciente por parte das sociedades complexas sobre si mesmas. Ninguén persegue gustosamente unha utopía, hoxe menos que nunca, despois de que todas as enerxías utópicas parezan estar esgotadas[13]. Sen esforzos científicosociais dignos de mención a idea dunha política *que alcance* os mercados ata hoxe nin sequera madurou nun "proxecto". De aí que só puidese ser discurso o que, en vista a unha formación política da vontade, permita recoñecer trazos mínimos de institucións axeitadas, e, en vista a un ordenamento político da economía mundial, modelos dunha igualdade razoable de intereses para todos os participantes.

A abstinencia científicosocial é comprensible se partimos de que un tal proxecto ten que estar xustificado respecto ó conxunto *dado* de intereses dos Estados e das súas poboacións, e ser realizado por poderes políticos *independentes*. Nunha sociedade mundial estratificada, da in-

12. Senghaas, D. "Interdependenzen im internationalen System", en Krell, G., e H. Müller (eds.). Frieden und Konflikt in den internationalen Beziehungen. Frankfurt, 1994, pp. 190-222.

13. Non creo que o meu diagnostico de 1985 acerca da imprevisible implosión da Unión Soviética quedase anulado: Habermas, J. *Die Krise des Wohlfahrtsstaats und die Erschöpfung utopischer Energien*, en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985, pp.141-63; Habermas, J. *Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf*, en *Die nachholende Revolution*, Frankfurt, 1990, pp. 179-204.

terdependencia asimétrica entre países desenvolvidos, neoindustrializados e subdesenvolvidos parecen resultar intereses contrarios *irreconciliables*. Por outra banda, esta perspectiva só é acertada a longo prazo, na medida en que non hai ningún procedemento institucionalizado de formación transnacional da vontade que obrigue ós actores con capacidade de acción global a ampliar as súas particulares preferencias cara ó punto de vista histórico dunha "global governace".

Os procesos de globalización, que non só son de carácter económico, habitúannos paulatinamente a unha perspectiva *distinta*, desde a que se nos presenta de forma cada vez máis clara ó carácter fronteirizo dos escenarios sociais, á comunidade de riscos e ó entrelazamento dos destinos colectivos. Mentres que a aceleración e adensamento da comunicación e o tráfico permite diminuír as distancias espaciais e temporais, a expansión dos mercados empuxa ata as fronteiras do planeta e a explotación dos recursos ata os límites da natureza. O horizonte estreitouse tanto que xa non permite a medio prazo ningunha externalización das consecuencias: cada vez máis raramente podemos, sen sancións que teñamos que temer, cargar custos e riscos a outros —a outros sectores da sociedade, a rexións afastadas, culturas estrañas ou xeracións futuras—. Isto vale tanto para os riscos da alta tecnoloxía, xa non limitables ó local, como manifestamente para a producción industrial de danos das sociedades de benestar, que poñen en perigo a todos os continentes[14]. Formúlase, entón, a cuestión acerca de durante canto tempo podemos cargar aínda os custos orixinados socialmente sobre segmentos da poboación traballadora voltos "superfluos".

Certamente, acordos e regulacións internacionais, que contrarresten tales externalidades, só son esperables dos gobernos, se estes nos seus espacios nacionais, onde teñen que esforzarse polo voto e a reelección, xa non son percibidos como actores independentes. Os Estados particulares teñen que ser vencellados *de maneira perceptible na súa política interna* por procedementos de cooperación común respecto dunha comunidade de Estados cosmopolitamente vinculante. A cuestión decisiva é, polo tanto, se nas sociedades civís e nas esferas públicas políticas de réximes que crecen conxuntamente nun grande espacio pode orixinarse unha *conciencia* de solidariedade cosmopolita vinculante. Só baixo esta presión dunha transformación efectiva na política interna da conciencia cidadá poderá transformarse tamén a autocomprensión dos actores globais, de modo que se entendan como membros dunha comunidade, que están obrigados irremediablemente á cooperación e a ter en conta reciprocamente os intereses. Un tal cambio de perspectiva das "relacións internacionais" cara a unha política interna transnacional

14. Beck, V. *Die organisierte Unveranwortlichkeit*. Frankfurt, 1988.

non é esperable por parte das elites gobernamentais mentres as poboacións mesmas a partir dos intereses propios ben entendidos non premien un tal cambio de conciencia.

Un alentador exemplo é a conciencia pacifista que despois da experiencia de dúas bárbaras guerras mundiais se articulou publicamente e, partindo das nacións directamente participantes, se estendeu a moitos países. Sabemos que ese cambio de conciencia non impediu en absoluto guerras locais e unha morea de guerras civís noutras rexións do mundo. Pero a consecuencia do cambio de mentalidade os parámetros culturais das relacións interestatais, polo menos, transformáronse, de forma que a Declaración dos dereitos humanos da ONU en relación coas guerras ofensivas e os crimes contra a humanidade puido obter os débiles vínculos normativos das convencións publicamente recoñecidas. Para a institucionalización de procedementos, prácticas e regulacións relevantes para a economía mundial, que posibilitasen a solución dos problemas globais, isto non é suficiente. Aquí tropezamos cun déficit que xa se nos presentou como estreitamento no proceso de unión europea. O que falta é a formación dunha solidariedade da cidadanía mundial, que certamente tería un vínculo máis débil que a solidariedade cidadá interna dos Estados nacionais incrementada no curso de un a dous séculos. ¿Pero por que non se debería poder facer progresar aquel gran impulso de abstracción, historicamente rico en consecuencias, de a conciencia local e dinástica á nacional e democrática?

A institucionalización de procedementos para a harmonización, xeneralización e construcción imaxinativa de intereses comúns non pode realizarse na forma organizativa dun —tampouco desexable— Estado mundial, senón que ten que ter en conta a dispoñibilidade, a vontade propia e a particularidade dos Estados soberanos. Non é casual que a Asemblea plenaria da ONU se asemelle pronto a unha segunda cámara. ¿Pero como se presenta o camiño que pode conducir aí? De acordo co problema hobbesiano de como poden ser estabilizadas expectativas de conducta social, a capacidade de cooperación de egoísta racionais tamén no plano global resulta sobreesixida. Innovacións institucionais non teñen lugar en sociedades nas que as elites políticas se ben son capaces dunha tal iniciativa, non atopan resonancia e respaldo nas orientacións valorativas previamente reformadas das súas poboacións. Por iso, os *primeiros* destinatarios dun tal "proxecto" non son os gobernos senón movementos sociais e organizacións non gobernamentais, así como os membros activos dunha sociedade civil que sobrepase as fronteiras nacionais. En todo caso a idea de que ós mercados globais han de saírlle competencias políticas regulativas remite a conexións complexas entre a capacidade de cooperación dos réximes políticos e unha nova forma integrativa da solidariedade da cidadanía mundial.

III. ¿MODERNIDADE QUE CONTINÚA OU QUE SE PROSEGUE?

Unha socioloxía, que interpretou case sempre a "sociedade" como unha extensión definida polo Estado nacional, incluso como sociedade nacional, atópase con dificultades conceptuais ante unha formación no político tan debilmente estructurada como a "sociedade mundial"[15]. Polo tanto non é unha cuestión trivial o feito de que as ciencias sociais tardan en aventurarse nunha tal perspectiva. Hoxe as ciencias sociais de ningunha maneira pechan os ollos ante os feitos e implicacións alarmantes da globalización económica[16]; pero poucos sociólogos están dispostos mediante os seus diagnósticos a alertar a unha ampla opinión pública[17]. Non falta o diagnóstico, o que queda falta de explicación é a reserva respecto dunha perspectiva que preste atención a calquera intransitada senda dunha política interior mundial. ¿Por que está tan fóra de lugar explorar institucións e procedementos que son necesarios para a construcción de intereses comúns de "intención cosmopolita", e para a producción dun "réxime global de benestar"? Supoño que teorías sociais *crítico-racionalmente desarmadas* non poden facer propia unha tal perspectiva, aínda que o diagnóstico dunha "modernización reflexiva" fale de que a modernidade que continúa ten tamén que ser *proseguida.*

Heidegger é a figura clave para unha crítica da razón que despexa a plataforma do racionalismo occidental só a fins do reencantamento. Mentres que a dialéctica autocrítica da razón de Kant a Hegel e Marx quixo curar o racionalismo occidental das súas limitacións, Heidegger impulsa unha *contextualizante* crítica da razón que dá conta das falsas pretensións dunha razón subxectiva oculta a si mesma. Ela debe en certo modo descubrir desde dentro o contexto local de orixe dunha autocomprensión sen chan-abstracta, que rompa o ídolo da razón e facilite o camiño dunha nova *Gelassenheit.* Os fillos e fillas da modernidade deben aprender de novo a fincar o xeonllo na expectativa devota dun determinado destino do ser. Esta "expectativa apocalíptica" ve, sen embargo, igualmente sospeitosa a crenza máxica no destino das sociedades tradicionais. A crítica da cultura que emana desa fonte está menos á altura das realidades do século vinte saínte que as teorías críticas da sociedade, ó desgaste das cales ela responde.

15. Giddens, A. *The consecuences of Modernity.* Cambridge, 1990.

16. WillKe, W. *Supervision des Staates.* Frankfurt, 1997.

17. A despedida da teoría social clásica, que ata Parsons enlazou a análise social cunha pretensión de diagnóstico, é clara. Intentos de atopar de novo un lazo con tales diagnósticos e de non abandonar este campo ós diagnósticos posmodernos das ciencias do espírito e ós filósofos, dan resposta a este xa percibido déficit; cfr. o prólogo a Miller, Soeffner. *Modernität und Barbarei Op. cit.*, p. 9-27.

Como noutro tempo os críticos "modernos" da Ilustración, os "posmodernos" herdeiros de Heidegger toman partido polo fráxil, marxinalizado e non-indemnizable, polo excluído e o non-idéntico —a outredade do outro—. Renovan as reservas contra as xeneralidades abstractas e as totalidades acaparadoras, que se sobrepoñen desconsideradamente ás diferencias e aniquilan a obstinada particularidade do familiar e local. Polo tanto, reforzan a desconfianza fronte a unha expansión de grandes burocracias incontroladas coa que ameaza o proxecto de xénese de grandes unidades políticas e, con máis razón, o programa dunha política interior mundial. Ó respecto, os posmodernos críticos da Ilustración fan fronte sinxelamente contra a Ilustración, tamén contra unha Ilustración que se quixese ilustrar dialecticamente sobre os seus propios límites. Eles rexeitan non só unha falsa comprensión posesivamente individualista do "si mesmo" nos actos de autorreflexión, autodesenvolvemento e autodeterminación, senón tamén da autocomprensión normativa da modernidade como tal. Celebran non só a despedida dunha filosofía da conciencia e unha teleoloxía da historia; se despiden do espírito da Modernidade mesma.

A posmodernidade apunta cara a un cambio de mentalidade, que descargue á sociedade da presión da responsabilidade colectiva respecto do futuro, respecto dun anticipado estado futuro intenso e extenso. O "locus of control" debe pasar dos sobrecargados individuos e as sobreesixidas comunidades políticas á vertixe das continxencias, á variabilidade e a hipercomplexidade das situacións, á natureza secundaria dos entrelazamentos. Coa autocomprensión normativa da Modernidade debe morrer —e morrerá— ó mesmo tempo a idea dunha intervención consciente, democraticamente organizada da sociedade sobre si mesma. Esa expectativa é contradicida polas tendencias da sociedade moderna que *continúan* impasiblemente, e se nutren dun conxunto de ideas *igualmente permanentes*. Se se parte das descricións que se manifestaron baixo o lema de "modernización reflexiva"[18], entón chama a atención que a través de todos os cambios de estructuras e presupostos das sociedades occidentais o potencial cultural se mantivese inmutable. Orientacións de valor que cristalizan na idea de autoconciencia, autodesenvolvemento e autodeterminación, alcanzaron un perfil aínda máis agudo. Desde ese conxunto de ideas as nosas sociedades terán que configurarse, se han de atopar solucións para os problemas globais do século XXI.

A. Giddens introduce a idea fundamental da "modernización reflexiva" con dúas frases: "A Modernidade, se se estende amplamente e se

18. Beck, U. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt, 1986. Beck, M., A. Giddens e S. Lash. *Reflexive Modernisierung*. Frankfurt, 1996.

vira contra si mesma, alcanza os seus propios límites". Desta observación conclúe: "Non entramos nun período de Posmodernidade, senón que nos movemos cara a unha época na que as consecuencias da Modernidade repercuten máis radical e xeralmente que ata agora". O un séguese do outro se a primeira frase se entende de modo que as sociedades modernas desde un dobre punto de vista empurran cara ós seus límites e perciben e elaboran esta situación "reflexiva" ou autorreferentemente. Por un lado, as consecuencias da reproducción social, que se presentan na forma de riscos xerados sistemicamente, xa non poden ser externalizados nin cargados a outros países e sociedades, a xeracións futuras ou a unha natureza autorrexenerante. Por outro lado, poden cada vez menos acudir a recursos externos como natureza ou tradición, e teñen que reproducir os seus propios presupostos. A modernidade socioindustrial vivira aínda da substancia de herdanzas premodernas; por iso U. Beck fala de modernización das sociedades "semimodernas"[20]. Isto só ten éxito por camiños "reflexivos", porque a elaboración dos problemas da modernización social ten que ser extraída das súas propias capacidades.

"Reflexividade" pode entenderse, en efecto, tanto no sentido de "xiro cara a si" dos mecanismos sistémicos (Luhmann) como tamén no sentido de "autorreflexión", isto é, autopercepción e autoinfluencia dos actores colectivos. Un exemplo de reflexividade neste primeiro sentido é o dominio mercantil dos problemas ecolóxicos xerados mercantilmente; un exemplo de autorreflexión sería o alcance dos mercados globalizados a través da influencia política sobre as súas condicións-marco. Dado que a diferenciación funcional de sistemas parciais altamente especializados "continúa", a teoría de sistemas aposta pola curación espontánea a través de mecanismos reflexivos. Este suposto non é plausible, porque os subsistemas sociais, que só falan as súas propias linguaxes, son cegos ós custos externos que orixinan. Neste sentido C. Offe adopta unha reflexión de Adorno: "A modernización das partes, ó parecer, vai a custa da modernidade do todo. A causa, exactamente, da apertura ó futuro dos sistemas parciais e das súas racionalidades sectoriais impulsoras de innovacións parece que a sociedade deveu incapaz de concibir o seu propio futuro como proxecto ou tan só de regularse segundo valores elementais"[21]. Os custos das litigantes racionalidades

19. Giddens, A. *Op. cit.*, 1990.

20. Beck, U. en Beck, U., Giddens A. e S. Lash. *Op. cit.*, 1996, pp. 56 e ss. *Vid.* tamén a segunda parte de Beck, U. *Op. cit.*, 1986.

21. Offe, C. "Die Utopie der Null-Option", en *Soziale Welt* (número especial 4, editado por J. Berger). Gotinga, 1986, p. 106.

parciais so poden conterse en límites socialmente sostibles a través dunha reflexividade doutro tipo, a través da autorreflexión no sentido de autoinfluencia política.

A Modernidade que *continúa* ten que ser *proseguida.* Para iso non debe contrapoñerse o "gran modelo da planificación" ó modelo da "adaptación sen fins, de incrementos naturais" dos sistemas e redes[22]. A vella visión do socialismo de Estado máis sensato coincide nun presuposto de fondo coa visión neoliberal dunha liberación dos individuos respecto do liquidado lazo da comunidade estatal solidaria no coto libre dos mercados mundiais desregulados: ambas as dúas abandonan a representación dunha autoiintervención democrática das sociedades complexas. Ambas as dúas contan con que sobre as paisaxes posmodernas esténdese unha nova forma daquel fatalismo que foi característico das poboacións politicamente impotentes e explotadas dos vellos imperios. ¿Pero cabe esperar que suxeitos, que en tanto que egoístas máis ou menos racionais teñen que dominar os seus destinos privados, vaian adoitar unha orientación fatalista respecto dos destinos colectivos?

Un cambio fatalista de conciencia, inspírese en teorías sistémicas ou de corte histórico, é inconciliable coa racionalización progresiva do mundo da vida. As teoría sociais clásicas de Durkheim a Parsons pasando por Weber caracterizaron o estado de conciencia das sociedades modernas cunha reflexividade crecente. Unha cultura pluralistamente aberta cae na situación tensa de conflictos hermenéuticos respecto á revisión constante de tradicións voltas elixibles; as institucións existentes caen baixo fundamentos morais, de forma que as ordes lexítimas chegan a ser dependentes crecentemente de procedementos democráticos de fundamentación e establecemento de normas; e os individuos, que caen baixo a presión de múltiples alternativas de decisión, son obrigados á autoestabilización dun eu-identidade altamente abstracto[23]. Unha modernización reflexiva non só non paraliza, e moito menos cambia, esas tendencias á destradicionalización, á xeneralización de valores e á individualización, senón que as perfila e impulsa. Se isto é certo, teríase que abrir unha tesoura entre, por un lado, unha autocomprensión normativa agudizada e, por outro, a experiencia de que a política fracasa na tarefa de reaccionar fronte á mediatización do mundo da vida polos sistemas globais.

J. H.

22. Willke, W. *Op. cit.*, 1997.

23. Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns.* Vol. II, Frankfurt, 1981, pp. 212-23.

LIBROS

SECCIÓN A CARGO DE:
LITERATURA: **DOLORES VILAVEDRA.** HISTORIA: **XAVIER CASTRO.** CIENCIA: **MANUEL RODRÍGUEZ. GUSTAVO A. GARRIDO.** FILOSOFÍA: **CARLOS FERNÁNDEZ.** LINGÜÍSTICA: **HENRIQUE MONTEAGUDO.** CIENCIAS SOCIAIS: **XAN BOUZADA.** POLÍTICA E DEREITO: **ÁLVARO X. LÓPEZ MIRA.** ECONOMÍA: **XOAQUÍN FERNÁNDEZ LEICEAGA.**

O fillo do emigrante / A golpe de dor

● PABLO VAAMONDE GARCÍA. *O fillo do emigrante.* tresCtres, Santa Comba, 2002.

CARMEN BLANCO RAMOS. *A golpe de dor.* tresCtres, Santa Comba, 2002.

A Editorial tresCtres de Santa Comba, que codirixen Amancio Liñares e Antonio Puentes, vén de principiar a súa colección de narrativa coas obras de Pablo Vaamonde e de Carmen Blanco, que, aínda que viron a luz case que ó unísono, constitúen, respectivamente, os números 1 e 2 da citada colección desta editorial xalleira.

Pablo Vaamonde é médico de profesión e colaborador habitual na prensa diaria e en revistas de cultura e pensamento político. No seu haber literario cóntanse dúas obras teatrais, *A taberna* (1976) e *Agardando polo tren* (1977), así coma diversos relatos publicados no xornal *O Correo Galego.*

O autor ofrécenos en *O fillo do emigrante* unha nova achega ó tema da emigración, un tópico visitado e frecuentado, con variedade de matices e formas, na literatura galega. A historia do seu protagonista, Eliseo Buxán, un rapaz da comarca do Xallas que marcha a traballar a Suíza con dezanove anos porque o campo galego non dá para vivir, pode constituír un correlato fidedigno da vida e circunstancias dunha xeración de mozos que debe procurar o sustento e gañar o futuro lonxe do seu lugar de nacencia. Non se tratan aquí migracións pretéritas, senón situacións que presentan o aliciente de estaren a ocorrer nos nosos días, con referencias concretas e contrastables para o lector. O autor constrúe unha historia que podería ser común á de calquera familia xalleira —e por extensión a toda a Galicia rural—, con formas de actuar lastradas aínda polo peso do costume e da tradición, enraizadas nos modos de falar e de comportarse, con actitudes e dureza de afectos moi marcados polas condicións de vida da aldea e a ausencia de diálogo entre xeracións.

En boa medida a obra reflicte tamén un fracaso social, familiar e persoal, que arrinca da crise do mundo rural e remata na inadaptación do individuo ó novo medio social, deixando entre medias o ocaso duns modos de vida ancorados na manufactura e na autosuficiencia que as xeracións máis vellas non foron quen de modernizaren para deixar camiño aberto ós fillos, enquistadas nun atraso secular que precisa urxente solución. O respecto e a veneración á autoridade paterna, á palabra sagrada do vello, incapaz de se aclimatar ós novos tempos, entupe as posibilidades de realización persoal dos máis novos perante un mundo urbano en marcha.

Esta falta de decisión sobre as propias vidas que exercen os protagonistas da novela abócaos ó fracaso persoal, a un nihilismo que os conduce ben á enfermidade, ben ó ostracismo, ben ó ensimesmamento como fórmula máis aquelada para sobrevivir. A novela vén sendo, nun dos seus posibles niveis de lectura, a refutación dunha educación social e sentimental, a exemplificación do malogro dun proxecto de vida, a posta ó aire da incapacidade da tradición familiar rural para asumir un novo modelo de individuo que non ten por que estar supeditado á voz da terra, á autoridade persistente do *pai da casa*, á inercia acrítica de séculos e que esixe novas respostas fronte a novos contextos ós que moitos pais nunca foron educados para se adaptar.

Pese a estes matices pesimistas, a narración non soborda acedume. Aparece ben trabada, cosida en quince capítulos onde interveñen con voz propia e suxerinte as diferentes personaxes protagonistas, ofrecendo perspectivas e enfoques particulares da historia de Eliseo. Non hai unha única voz, senón unha polifonía coral de voces na que cada personaxe dá a súa propia versión dos feitos e na que se entrecruzan sen se tocaren as diversas xeracións, que opinan do mundo vivencial das outras desde a propia óptica persoal.

O fillo do emigrante é, á vez, un relato tenro, agradable, tecido cunha linguaxe actual, sen excesivos adornos de escritura ou longos períodos sintácticos, o que proporciona unha agradecida lectura de ritmo áxil e ameno. As personaxes aparecen correctamente perfiladas, procurando o estereotipo que axude á doada identificación social para o lector. O deseño da colección, as ilustracións de Fernando Ruibal, o tamaño do volume, a extensión e textura da novela invitan e animan á lectura desta narración curta que inaugura a colección Céltigos da Editorial tresCtres de Santa Comba.

Pola súa parte, *A golpe de dor* —que está ilustrada pola artista Cristina Durán— vén sendo a primeira novela da escritora xalleira Carmen Blanco Ramos, quen, ademais, exerce a súa vocación literaria colaborando en revistas, homenaxes e libros colectivos. É membro dos grupos literarios *La Buena Letra* e do *Grupo Bilbao* de escritores galegos afincados en Madrid.

Carmen Blanco sorprende o lector cun relato curto dividido en tres partes, envolto nunha atmosfera intimista, de elevado ton poético, por veces cru, aceirado, e por veces bucólico e suxestivo, cunha construcción narrativa baseada na fragmentación temporal da historia, na presencia absorbente e constante dun Eu Protagonista atormentado polo complexo de culpa e pola ansia de reconstruír a súa vida emocional presa do desencanto, do pe-

simismo e da obsesión pola dor producida a raíz da ruptura dunha relación amorosa cun aborto de por medio.

A protagonista do relato é unha profesora —da que ignoramos o seu nome— que volve urxentemente para o enterro da súa nai á aldea na que naceu e que deixara atrás hai algúns anos. Os días que alí bota dan pé para que faga exame de conciencia e repase a súa vida plena de amarguras: a visita á casa onde naceu, xa en ruínas; a lembranza do pai, do que a penas recorda a figura e a vestimenta; os amigos que a fixeron feliz na infancia e que agora son só amizades de saúdo, completamente estraños para ela; un noivo xuíz que a namorou, que a deixou embarazada e que a empurrou ó aborto porque el debía casar con outra. Estas desgracias sentidas, unhas atrás das outras, agroman na mente e vanse amoreando no *debe* vital da protagonista, afondando na súa infelicidade, acrecentando a súa dor e facendo medrar a súa amargura, o seu retorcemento cruel no complexo de culpa.

Un verniz de lirismo impregna por enteiro a historia, narrada con abundantes digresións paisaxísticas que constitúen un contrapunto aliviador ó drama, con lembranzas oníricas de obxectos, de lugares, de olores, de voces, de sons que transportan a protagonista á súa primeira infancia e que ela recupera para si positivamente, agora que volve. A aldea non é vista nin se ofrece ó lector como un lugar negativo, atrasado, fronte a un mundo urbano do que procede a mestra, senón coma un contrapeso benfeitor a un vivir desnortado, coma un remanso de paz onde atopar as necesarias explicacións que precisa a protagonista para endereitar o seu rumbo de vida. Son as paisaxes da comarca do Xallas, os pequenos detalles achegados, sinxelos, da vida da aldea os que reconfortan e resarcen á profesora do calvario de dor e de angustia que está a sufrir, da ausencia actual de agarimo e afecto, dun plano de vida insatisfactorio enquistado na culpa obsesiva, no pasado que marcou a súa existencia, e que a impele ou ben a fuxir cara a ningures ou ben a retrotraerse en si mesma para procurar acubillo. A esta situación sen saída deberá pórlle couto, facerlle fronte dalgunha maneira para poder sobrevivir e continuar. Só o amor dun ser que aparece de socate na súa vida logrará salvala do inferno que lle supón a dor interior que a martiriza, a inseguridade de ser e estar así, da tensión que lle supón non ter actuado correctamente co seu fillo concibido, as frustracións pasadas dunha infancia sen pai e a insatisfacción vital presente.

O título da novela é, pois, indicativo da loita da personaxe principal por atopar esa saída ó seu actual mundo de encerramento e depresión, de medos psíquicos e culpabilidades. A dor golpéanos a todos amartelándonos a conciencia e debemos pórlle un límite. Quizais ese límite sexa seguir cara a diante sen furgar no peso obsesivo que nos supón en moitas ocasións o pasado.

Narrada cun ritmo vibrante, desacougante, os constantes saltos temporais dentro da linearidade da historia e a brevidade abrupta da frase son fértiles recursos que serven para explicitar, ó noso ver, o incomodo existencial da protagonista, as contradiccións que se abaten sobre ela, o seu ánimo tan desconcertado polos golpes que dá a dor, creando un clima de tensión e incerteza no lector que só se resolve con ben ó final do relato. A dor da protagonista,

que, en definitiva, é a dor humana, coma unha lección explicativa, aliviarase só poñendo un punto ó pasado e encarando con optimismo o futuro, con amor e con agarimo, que como a propia protagonista confesa á nai a pé de tumba é *o alimento da vida*.

XOSÉ ANTONIO MAROÑO BUJÁN

O legado poético de Manuel María

● MANUEL MARÍA. *Obra poética completa*. Edicións Espiral Maior, A Coruña, 2001.

Espiral Maior, a editorial que abandeirou nos anos noventa a loita pola afirmación da palabra poética galega, comeza a súa colección "Opera omnia" cunha engaiolante realidade: a reposición nos andeis das librerías galegas da *Obra poética completa* do máis representativo poeta galego da segunda metade do século XX: Manuel María.

A calidade da edición (dous volumes, excelentemente deseñados e encadernados, con tapas duras, portadas tan atractivas como harmoniosas, e unha maquetación equilibrada) fixo a esta publicación merecedora do premio ó mellor libro editado en Galicia no ano da súa aparición, o 2001. Merecía a obra de Manuel María unha edición desta calidade. El, editor de coleccións de poesía (a "Xistral", entre 1952 e 1955, e a "Val de Lemos", entre 1968 e 1975), coñece moi ben as dificultades e limitacións económicas que tivo que vencer o mundo editorial galego nos problemáticos anos cincuenta, sesenta e setenta, décadas marcadas, non só polo férreo control da censura franquista, senón tamén pola ausencia dun plano editorial galego ó servicio dos intereses do país. Nestas condicións, o voluntarismo e a capacidade de sacrificio duns poucos posibilitou que moitos puidesemos enriquecer as nosas vidas coa beleza da palabra poética, mais mermou a cualidade das publicacións.

A empresa de Espiral Maior non era doada. Manuel María non é un autor convencional. Sempre foi unha voz poética independente, tanto no plano temático-conceptual como no estilístico-recursivo. Nin quixo formar parte de ningún grupo poético ou literario, nin aceptou o imperio das modas, nin se someteu ós canons e estereotipos do poeta oficial, cómodo e doadamente asimilable para os grupos dirixentes da sociedade. Desde o seu primeiro libro de versos, *Muiñeiro de brétemas* (1950), escrito na mocidade ilusionada dos dezanove anos ("Eu son o druída de dazanove anos / que se enguerella no teu amor"), ata o último (dos escritos), *Poemas para dicirlle a dúas lagoas* (publicado en 1994, pero escrito en 1993), non aceptou outro compromiso que o que a realidade galega, múltiple e variada nas súas expresións e problemas, lle de-

mandaba. Cunha independencia absoluta, fixo da palabra poética a esencia da súa comunicación coa humanidade e, sen concesións ós tópicos oficialistas nin ás veladas censuras de prolixidade dunha parte da crítica, mantivo viva a vea da creación poética corenta e cinco anos: entre 1949 e 1993. Despois de *Poemas para dicirlle a dúas lagoas* non volveu dar forma a ningún poemario, aínda que escribiu algúns poemas soltos e refundiu en 1995 o inicial *Poema ao Miño* (1953), para convertelo en *O Miño canle de luz e néboa* (1996). Por iso, cando en 1997, ó publicar os *Sonetos á Casa de Hortas* (escritos en 1992), anunciou que daba por pechado o ciclo da súa creatividade poética, mais que anticipar o futuro constataba unha realidade operativa desde catro anos atrás.

Neses corenta e cinco anos nunca deixou de escribir poesía (e tamén teatro, contos, relatos breves, ensaios, artigos xornalísticos, etc.), porque a escrita en xeral é para el, ademais de comunicación, un xeito de supervivencia individual e colectiva, e un acto de rebeldía contra o silencio e a morte. Mais, ó facer balance, ó porcentualizar a súa escrita poética, verificamos que a creatividade se move nas ratios de 34/35 poemas/ano e de 22/23 versos/poema. ¿Poden considerarse excesivas, é dicir, anormais? Se isto é así, gustariamos de preguntar ós escolásticos cáles son as normais e correctas. E tamén preguntariamos se os poetas dun só libro (ou de dous ou tres) son máis poetas (é dicir, mellores) que os de dez, vinte ou corenta.

Agroman estas reflexións/interrogacións ó fío dos tópicos que pexaron durante moitos anos a súa traxectoria poética: prolixidade, irregularidade e, ¿consecuentemente?, falta de cualidades do seu corpus poético. Ata a saída da *Obra poética completa* estas "afirmacións" eran dificilmente refutables: non era posible ter unha idea de conxunto da súa obra xa que nas librerías só podían atoparse alguns poemarios de inmediata publicación, pero non a totalidade ou gran parte dos mesmos (¡nin sequera as bibliotecas universitarias dispoñían da totalidade da súa obra!). Coa publicación destes dous volumes, que recollen os corenta e catro poemarios publicados e dous cadernos (agardamos que un terceiro recolla a obra inédita e os poemas soltos xa publicados, é dicir, aqueles que non pertencen a ningún libro de versos), tales minusvaloracións poden, cando menos, ser cuestionadas polos verdadeiros destinatarios da súa poesía: os galegos e galegas. Os lectores que teñan a ben viaxar polo universo poético de Manuel María comprobarán que, no seu conxunto, o seu xeneroso ou monumental —que non prolixo— corpus poético ofrece unha grandísima diversidade temática e conceptual, unha non menor riqueza recursiva e estrófica, e unha amplísima discursividade expresiva, cualidades que en si mesmas contradín a irregularidade e a falta de cualidades estéticas.

Nesa viaxe, os lectores acreditarán, non só na multipliciade temática do seu universo poético, senón tamén na ausencia de fronteiras cronolóxicas que linden o cultivo dunha ou doutra temática. Todas son, en maior ou menor grao, coetáneas. Nos poemarios dos anos sesenta, ó tempo que denuncia as agresións que sofre Galiza nas *Cancións do lusco ao fusco* (1970), canta o nadal nas *Panxoliñas* (aínda que publicado en 1992, foi escrito entre 1950 e 1970), ispe a súa intimidade dorida e frustrada no *Remol* (publicado en 1970,

pero escrito entre 1964 e 1968), recrea epicamente as loitas e esforzos dos homes que ergueron Galicia nos *Versos pra un país de minifundios* (publicado en 1969 e escrito en 1968), describe topográfica, etnográfica ou sociolaboralmente a súa Terra Chá e o Val de Lemos nos novos poemas de *Terra Cha* (a segunda edición aparece en 1967, pero non deixa de traballar neste poemario desde pouco despois da aparición da primeira, en 1954) e do *Cancioneiro de Monforte de Lemos* (publicado en 1990, pero escrito entre 1960 e 1975), ou recrea o seu mundo infantil en *Os soños na gaiola* (escritos e publicados en 1968). E nos anos oitenta e noventa a coetaneidade temática mantense: poemarios tan diferentes temática, estrófica e discursivamente, como *Cantigueiro de Orcellón* e *A luz resucitada* comparten tempo de redacción (1983) e de publicación (1984); e o mesmo acontece con *Ritual pra unha tribu capital de concello* e *Oráculos para cavaliños do demo*, escritos en 1985 e publicados en 1986.

Esta coetaneidade temática responde a un posicionamento vital, a un xeito de entender a vida e a existencia, declarado e reiterado polo propio Manuel María en múltiples entrevistas, tal como recollemos da revista *Flama* (Lisboa, 8-III-1974): "A miña poesía é moi variada, porque a vida tamén o é [...]. Eu pretendo andar por todos os camiños que a vida me ofreza. Por iso, penso que a miña obra poética refire esa variedade". Home e poeta, poeta e home, non son dúas, senón unha única e inadiable natureza, de xeito que non hai diferencias entre o seu vivir e o seu poetizar, plurais e diversos, e tamén entre o que di poetizar e o que poetiza.

Xa nos anos cincuenta está nidia e definitivamente configurado, e centrado, o universo poético de Manuel María arredor da multiplicidade de formas, elementos e compoñentes da realidade que chamamos Galicia, é dicir, homes, natureza, costumes, historia, eivas, terras e lugares, etc. Nas catro décadas seguintes, amplía e agranda ese universo, ora abrindo novos espacios temáticos, ora inventariando novas formas, compoñentes ou elementos ata conformar un corpus que transcende ó propio feito poético para abranguer outras áreas do saber e a cultura galegas (Etnografía, Botánica, Meteoroloxía, Socioloxía, Historia, Zooloxía, Relixión, Xeografía, etc.), áreas nas que a súa aportación é sempre meritoria e complementaria á que realizan os especialistas e estudiosos e, nalgún caso, tan novidosa como anticipadora dos estudios que se iniciarán nos setenta (Sociolingüística, por exemplo).

Na súa obra non é posible falar de temas, senón de campos temáticos. Ata trinta (Amor, Compromiso, Cousas e máquinas, Denuncia de eivas, Etnografía, Física, Historia e símbolos, Homenaxes, Inmaterialidade, Lingua, Meteoros, Mundo animal, Mundo vexetal, Paso do tempo/regresos, Poética, Profesións, Relixión, Sociedade, Terras e lugares, Traballos agrícolas, Xeografía, etc.) desenvolve na súa poesía. Un estudio frecuencial e porcentual dos mesmos demostra que ningún deses campos temáticos, que non temas, e, consecuentemente, ningunha das liñas poéticas cultivadas e vencelladas a eles, ten un tratamento significadamente diferencial en relación ós restantes. A suposta deriva panfletaria e política da súa poesía dos sesenta e setenta —longamente censurada por un sector da crítica—, é dicir, o conxunto de

poemas de compromiso e denuncias de eivas, non existe: se algún lector tivese a ben contabilizar (nós fixémolo cos trinta campos temáticos) os poemas que pertencen a ambos campos, comprobaría, sorprendido, que só supoñen o 13,5 por cento da totalidade da súa obra; comprobaría tamén que os pertencentes ós campos "Xeografía" e "Terras e lugares" teñen idéntica porcentualidade; e que outros campos como o da "Inmaterialidade", no que agrupamos composicións dedicadas a poetizar emocións, sentimentos e sensacións íntimas superan o 9 por cento, e os dos "Mundos vexetal e animal" supoñen o 9 por cento.

Comprobará o lector que cada poema, cada poemario seu ten a Galicia como tema, eixo e centro poético; nin sequera os versos nos que canta costumes, terras e xentes alleas se poden librar da galeguidade que impregna toda a súa obra, tal como constatan *Laio e cramor pola Bretaña* ou *A primavera de Venus*. Este seu xeneroso esforzo creativo, ademais de acreditar no profundo coñecemento e inconmensurable amor por Galicia, ademais de espellar a íntima e total comuñón da súa natureza humana coa natureza telúrica —da que se sente e sabe parte—, responde a un fermoso e ambicioso proxecto íntimo e persoal, e tamén colectivo, xa deseñado e definido nos cincuenta arredor de tres fontes ou pegadas; a saber: a) as ensinanzas da terra, das xentes do seu entorno familiar e vivencial, e da propia experiencia vital; b) o herdo dos homes da Xeración Nós e do Partido Galeguista, recibido a través das lecturas e as informacións directas dos persoeiros cos que compartía as tertulias luguesas e compostelás, especialmente Maside e Otero Pedrayo; e c) a súa persoal evolución intelectual e ideolóxica que xa a mediados dos cincuenta camiña cara ó remozado proxecto do emerxente nacionalismo galego de comezo dos sesenta.

Semellante variedade presenta a súa obra nos planos estrófico/liñal e recursivo. Aínda que o verso libre é o suco preferente polo que avanza a súa palabra poética, os versos medidos e rimados (desde as tríades ata os sonetos, pasando polos serventesios, coplas, cuartetas, cosantes, sonetiños, cantigas medievais, etc.) teñen un gran rendemento na súa poesía desde os anos cincuenta. E non remata aquí a súa variedade estrófica. Tamén cultiva a balada e a estancia branca. E en dous dos poemarios, *Versos para cantar en feiras e romaxes* (1969) e *Cancións do lusco ao fusco* (1970), que ben se poderían adscribir á liña socialrealista, construídos maioritariamente en versos libres, experimenta o innovador artificio da rima consonante xustamente no verso libre. Verificará o lector que a metáfora e a imaxe están presentes en todos os seus poemarios, sen excluír sequera os que se poden adscribir á liña socialrealista. E que o experimentalismo formal é unha constante en toda a súa traxectoria creativa: cada poemario agroma froito dunha precisa vontade de forma: emprega versos libres rimados ou versos medidos e rimados cando os poemarios teñen vocación de canción popular (*Versos para cantar en feiras e romaxes*, *Cancións do lusco ao fusco*, *Os soños na gaiola*, *Cantigueiro de Orcellón*, etc.), explora das posibilidades expresivas da linguaxe retranqueira popular cando, por razóns de seguridade política, precisa distanciar o eu lírico do nós colectivo (*Morrendo a cada intre*, *Documentos personaes*, *Proba documental*, *Odas para un tempo de paz e de ledicia*, etc.), utiliza a estructu-

ra do libro-poema para intensificar a sensación de nuclearidade e unidade da diversidade temática (*Laio e cramor pola Bretaña, Informe para alcender unha cerilla, Saturno*, etc.), recrea as esencias dos mundos, terras e tempos cantados a través das estrofas (o soneto para a latinidade do Val de Quiroga; a cantiga medieval para a romanidade de Pantón; a copla, a cuarteta e o romance para o Nadal; etc.)... ou ordena e temporializa as composicións para construír unha arquitectura parateatral sen renunciar á poética (*Panxoliñas*).

No relativo ó plano da linguaxe, o lector descubrirá unha grandísima variedade discursiva. A iniciática linguaxe vangardista e surrealista, presente nos primeiros libros: *Muiñeiro de brétemas, Morrendo a cada intre, Advento* e, xa avanzada a década dos setenta, *Catavento de neutrós domesticados*, racha a súa hexemonía coa aparición de *Terra Cha*, poemario paisaxístico, pero tamén rupturista e innovador. A teimosía polo eu existencial que gravita nos primeiros libros esfarélase e desaparece no *Terra Cha*; no seu lugar, instálase a preocupación polo nós/vós colectivo, polos traballos e querencias da xente labrega e chairega en particular, e por extensión galega. Este troco vai parello ó rexeitamento do culturalismo discursivo das vangardas (surrealismo) e á restauración da palabra directa, núa e melodiosa do pobo: o poeta canta como o pobo canta. O *Terra Cha* é o primeiro poemario manuelmariano no que Galicia é xa esencia, fin e plenitude poética. Desde entón, o seu discurso poético variou, transitando por múltiples vieiros: os da imprecación directa e descarnada, os da tenrura amante e namorada, os do clasicismo e a harmonía, os do experimentalismo formal... consonte ás necesidades anímicas/estéticas que cada poema ou poemario demandou.

Estamos plenamente convencidos de que os lectores presentes e futuros desta *Obra poética completa* acreditarán, non só na diversidade, senón tamén no dominio do discurso poético, ben nun rexistro surrealista, barroco e imaxinístico; ben nun rexistro nu, descarnado e limpo de adxectivación e ornato; ben nun rexistro popular, retranqueiro, rítmico e musical; ben nun rexistro culto, elaborado, imaxinístico e simbólico. E descubrirán a correspondencia que a recursividade formal ten coas tonalidades cromáticas do sentimento; a fusión inadiable que manteñen os distintos compoñentes formais, conceptuais e sentimentais do poema, e a correlación xusta e sen desequilibrios entre estes compoñentes estéticos e a intimidade do home-poeta, trazo singularizador por excelencia dos verdadeiros poetas, e dos poetas verdadeiros: toda a poesía de Manuel María dá testemuño de si mesmo, e a través de si, do mundo exterior. A súa poesía traduce o seu mundo íntimo, no que habitan arelas e frustracións, gozos e dores, esperanzas e desilusións..., como froito da experiencia social, política, cultural, amorosa...

Tal variedade e riqueza estética non son síntomas dunha situación persoal de caos, confusión ou desconcerto, senón os froitos madurecidos dunha coidadosa selección recursiva propia de quen ten un coñecemento profundo da retórica e un dominio maxistral da difícil arte do equilibrio creativo. No seu universo poético serve o que suxire, o que pode espertar no lector as sensacións, emocións, sentimentos, ideas... que a intimidade do home-poeta quere trasladar á intimidade do home-lector.

Variedade, selección e significación recursivas, discursivas e versais acreditan na preocupación e interese de Manuel María pola renovación e innovación da linguaxe poética, constantemente procurada nos libros de calquera etapa. A súa obra dá testemuño dunha tarefa: axudar na creación dunha estética galega, variada e múltiple, baseada na combinatoria selectiva dos recursos retóricos de tres estéticas activas na historia da poesía galega: a da lírica medieval galego-portuguesa, a da lírica popular de tradición oral e a da lírica culta, clásica ou vangardista que cultiva a poesía galega desde Rosalía. Arredor destes tres eixos xira a retórica manuelmariana, aberta a formas e modelos alleos (as baladas e as estancias brancas), previamente peneirados e galeguizados.

Parabéns para o editor, Miguel Anxo Fernán-Vello, pola publicación da *Obra poética completa*, de Manuel María, tan necesaria como esencial no panorama poético galego da segunda metade do século XX; parabéns para o autor, Manuel María, excelente poeta e aínda máis excelente ser humano; e parabéns para todas e todos os galegos pola fortuna que hoxe temos de poder gozar da regalía da palabra poética manuelmariana.

CAMILO GÓMEZ TORRES

Caderno a destempo

● FRANCK MEYER. *Caderno a destempo*. Libros da Frouma, Santiago de Compostela, 2002.

Pêle-mêle fel (Colección Di-versos, Edicións Positivas) foi o seu primeiro libro de creación en galego, escolleu Franck Meyer a poesía como canle de expresión para baleirar o seu interior e deixar a súa pegada no lector. Este mestizo da cultura, nacido na Lorena francesa, criado no Sarre alemán, tradutor de Hesse, antólogo de Brinkmann e Durs Grünbein, amante do rap e autodidacta no estudio da lingua do noso país, que adoptou como propia, sen complexos, comprometéndose (*aínda sigo coa lingua / estraña que xa é algo miña / búscame ela parece / que non teño que facer nada*), remata de tirar do prelo o seu terceiro poemario, *Caderno a destempo*, porque o segundo está repousando na gaveta dunha editorial agardando a súa publicación. Editado por Libros da Frouma, colección que dirixe Luís Alonso Girgado, onde comparte espacio con T. S. Elliot, Olga Novo, Avilés de Taramancos, Xosé Carlos Gómez Alfaro, Emma Pedreira, etc.

Caderno a destempo é un poemario que foxe das maiúsculas, dos títulos dos poemas e dos signos de puntuación, someténdose á dictadura da palabra, limpa, sinxela, translucida, xeradora de imaxes, vehículo para espir a in-

timidade, para indicar a posición e a posesión que ocupa o autor no mundo e no tempo, localización xeográfica, moral e intelectual, necesaria para atoparse, para ser el, afirmándose, vivindo:

falemos do exilio
dos malentendidos
da mirada incrédula
fronte ao mar equivocado
dos grandes conceptos
e palabras ocas
triste baballar sen fondo
minifundismo mental
falemos da necesidade esgotadora
de definirse cada mañá de novo

Caderno a destempo e a continuación do pulso poético comezado no seu primeiro libro, engadíndolle o autor a recorrencia á palabra "casa", non só como edificación, tamén como fogar, lar, a morada interna, paseando deste xeito polos distintos poemas a presencia da "desubicación":

indo dun lado para outro
levando as poucas pertenzas xuntadas
podes esquecer nalgún momento
o lugar onde empezaches a viaxe

aínda non sei se iso se debe
considerar unha liberación ou
a perda definitiva
do fogar

estar no luscofusco, a pertenza que deixa esvarar ó lector na súa vida interior, camiñar silandeiramente pola intimidade, polo máis seu:

a túa casa é coma ti en calidade de selva tropical
a túa casa está construída a rentes dun cantil
a túa casa ten costas e pontes altas
ten curvas imprevistas con sorpresas vertixinosas
bichos raros debaixo das follas
e sombras en plena luz do día bochornoso

a túa casa é unha mancha branca no mapa
é un labirinto con mobles e fotos
unha rede de sumidoiros e lembranzas descoñecidas
que me leva ao pasado
a través da noite
o insomnio
o desacougo dun formigueiro invisible
a un pasado estraño e palpable

Escrito a galope entre fronteiras, o poemario de Franck Meyer afonda no tecido social dun xeito visceral, cru, monótono, sincopado como a realidade pero tamén é a tenrura do erotismo, do desamor, da ausencia, o frío:

agora xa non te vou mirar aos ollos
ti xa non dirás nada bonito sobre a cor dos meus
a túa man xa non vai buscar a miña
nin a túa meixela descansar aquí
xa non terei que pensar
niso de que ti
pensas noutro

Poemario do mudable, da inquedanza, do desacougo interior, da inseguranza, do artesán que xoga coas palabras (*pois vivo é o gozo que me / fai vivir en ti / en ti gozo vivo / cuncha viva / vida miña...*) dun idioma que quere, que é seu. *Caderno a destempo* é a obra dun poeta galego, Franck Meyer.

XOSÉ FREIRE

Spleen / splash e outras antigas dialécticas

● María do Cebreiro. *(nós, as inadaptadas)*. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, colección Esquío de Poesía, Ferrol, 2002.

(nós, as inadaptadas) é o segundo libro de poemas de María do Cebreiro (Santiago de Compostela, 1976). Trala obtención do accésit do XXI Premio Esquío, apareceu na colección ferrolá que desde 1980 dirixen Fernando Bores e Julia Uceda. A decisión dun xurado composto por Xulio L. Valcárcel, Estíbaliz Espinosa, María do Carme Kruckenberg e Cesáreo Sánchez Iglesias fixo gañador nesa convocatoria ó poeta Manuel Forcadela por *Lámpada e medusa*, libro igualmente incorporado á colección Esquío segundo é costume.

María do Cebreiro publicara en 1998 na colección Ablativo Absoluto de Edicións Xerais *o estadio do espello*, rotulado tamén con minúscula inicial pero sen a rara sordina das parénteses. Culturalistas e alusivos, ambos os dous títulos comparten así mesmo unha fórmula marcada pola promesa dunha transformación hipertextual, de signo *a priori* paródico, sobre os referentes conceptuais e a dicción que identifican un certo texto/autor/grupo anterior. No caso actual ese texto corresponde, como é evidente, a Vicente Risco; en *o estadio do espello*, tamén semella diáfano, a Jacques Lacan. Os dous pensadores resultan comentados e reescritos, non estrictamente por referencia a algún dos seus textos principais senón como unha especie de emenda á totalidade non necesariamente aceda. En boa medida, Risco e La-

can deveñen así *travestidos*, segundo a terminoloxía aplicada por Gérard Genette en *Palimpsestes*, por canto o seu discurso sofre un proceso de actualización ludosatírica pola que asistimos a un desdobramento paródico da enunciación e, por tanto, da súa circunstancia, incluídas aí as coordenadas históricas que corresponden. Claro que nun e noutro libro da poeta compostelá hai moito máis ca isto que os títulos perfilan, de maneira que sería empobrecedor entendermos que a obra de María do Cebreiro sexa a penas un diálogo con eses autores ou coas liñas de pensamento que eles representen.

En liña con *o estadio do espello* e tamén coa serie de textos teórico-críticos publicada ó longo dos últimos anos, a autora ofrece unha nova proba de lucidez analítica sobre a realidade epistémico-cultural na que viven os seus lectores e lectoras de hoxe mesmo (permítome advertir que o emprego dos dous xéneros gramaticais non é aquí formulario). Os poemas demostran que tal realidade é unha construcción colectiva asumida como escenario e taboleiro de xogo e asemade un espello onde se declaran e perfilan identidades propias e alleas. Acaso soe reductivo presentar con estas palabras un libro de poemas, pero o certo é que esa dimensión analítico-ensaística, explorada con intelixencia e notable oficio retórico, aparece moi en primeiro plano cando se abre calquera dos dous libros por calquera das súas páxinas. Trátase dunha indagación de espectro moi aberto e non falta de ambición: do antropolóxico ó económico e do consuetudinario ó libresco, do onírico ó simbólico e do doméstico ó académico. Por iso reiterarei a inconveniencia de prender nas silveiras intertextuais dos títulos dos libros.

Para levar a cabo esa indagación, María do Cebreiro opta por mecanismos que ela mesma ten estudiado na súa ocupación como investigadora do feito literario. De maneira moi fundamental, prioriza a multiplicación e a hibridación de voces e rexistros, así como a combinación ás veces aporética de sensibilidades e discursos, estes últimos non só verbais, tamén icónicos ou musicais, polo que o vector interartístico cobra algunha preeminencia. Tal expediente potencia a localización liminar da enunciación, inscrita en territorio fronteirizo e movedizo, o que implica de xeito ineludible unha crítica da noción de autoridade —con correlato paratextual nas dedicatorias dos seus dous libros— e dos signos posibles de toda lóxica totalizadora, incluídas a autorial, a ideolóxica, a da gran-teoría-sistematizadora, ou, xa antes, a que se lle presupón a iso que con pompa nomeamos *linguaxe*. Velaquí a razón que sustenta o anuncio anterior sobre o feito de Risco e Lacan non seren os únicos antagonistas que malviven entre as páxinas poéticas da autora.

A manifestación inicial que se ofrece ós lectores de *(nós, as inadaptadas)* é a dunha gratificante complexidade estructural e semiótica, que por rizomática e non centrada acaso incomode ós lectores máis proclives ás poéticas espontaneístas de débito oral, interpreto que dominantes entre os/as poetas do grupo de idade de María do Cebreiro, pero que sen embargo sabe e acaso quere conectar —non tanto como *confluír*— coas opcións literarias e coa clase de intervención sociocultural que representan poéticas como as de Chus Pato, Manuel Outeiriño ou Xabier Cordal, autores todos politonais e

adictos a esa hibridación que máis adiante se ha perfilar. Con eles comparte María do Cebreiro a vocación dun novo *flâneur* para un tempo postindustrial, especulativo, roto, pandorco. O heroe correspondente é tamén un individuo pseudomarxinal e múltiple que sae fóra, deambula, observa e anota *con amable neglixencia*, configurando así capítulos seriados, variacións desde o tedio e o desencanto, o *spleen* de París ou o de Compostela e a súa difusa área de influencia. Só que agora esta saída é no fundamental a un espacio discursivo antes que a un ámbito físico, razón pola que a mímese pasa a tecerse con retallos textuais, orixinando así unha especie de *retractatio*, nome que os clásicos daban á imitación de textos previos. En *(nós, as inadaptadas)* anacos e ocios pertencen aínda, como en Baudelaire, á cidade, pero sobre todo proveñen da gran cultura global e patriarcal tal e como no marco vilego-urbano de noso resulta esta convivida, incluídos nese *kit* a pauta diglósica, o tartufismo institucional, algúns absentismos e a síndrome "só-perante-o-perigo" de excesivos axentes culturais. "Calquera que sexa a pegada que o *flâneur* persiga, será conducido a un crime". Isto é o que Walter Benjamin formulou no célebre ensaio *O París do Segundo Imperio en Baudelaire*, e é tamén o que o libro de María do Cebreiro corrobora na escala na que opera.

En *(nós, as inadaptadas)* a cultura global, que acolle no seu seo a cultura de masas, proxéctase como arquidiscurso sobre un feixe de identidades locais e sobre outros discursos particulares autodescritivos. Así que aquel monte ou outeiro ó que o eu autorial aseguraba ascender no poema-limiar dos *Pequenos poemas en prosa* a fin de contemplar *toda a desmesura* da grande urbe burguesa, da *infame capital*, mantén agora plena funcionalidade. A autora-constructora sobe neste caso á enciclopedia común, xa unha canteira aberta, un desmonte. Sobe a un lugar que, pola querencia rizomática e horizontal da artífice textual, impugna, concorde con Deleuze, calquera verticalidade, calquera xerarquía; e postula en cambio permeabilidades, heteroxeneidades, cartografías moles sobre identidades erosionadas. Todas elas son contempladas e anotadas por un eu detectivesco, todas son documentadas na naturalidade obscena dos actos e da linguaxe cotiáns sorprendidos desde unha ventá entreaberta, cun procedemento que, por non deixarmos ó autor de *As flores do mal*, xa practicou Angela Carter no seu relato "Venus negra" a respecto da relación do poeta coa actriz Jeanne Duval, el en transo perpetuo perante o corpo espido dela, *serea pretendidamente muda* que danzaba e danzaba só para el, só para *Papaíño*, só para o *mamón* de Baudelaire.

Por suposto, ó falarmos do signo do fronteirizo/fragmentario e da identidade fuxidía facémolo dunha das pautas epocais da posmodernidade, doada de rastrexar a partir das numerosas pegadas deixadas por tantos e tantos pensadores despois da crise do estructuralismo e a lenta disolución das identidades individual, sexual, nacional, logocéntrica, etc. Trivializado e precociñado, ese mesmo signo reaparece apto para o consumo de masas en productos como o recente *Border Girl*, da cantante posmexicana Paulina Rubio, que balboa paradoxos como este: "I am a border girl / crossing oceans in the name of love". O curioso é que tamén *in the name of love* se activasen os mecanis-

mos escriturais de *(nos, as inadaptadas)*, do que na segunda lapela se asevera que ten por obxecto "a milicia do amor, esa guerra civil do corazón, fratricida e anónima", e que configuraría, sempre na percepción de quen fale na lapela, "un conto de resacas e de perdas". Non hai motivo para desconfiarmos sobre isto, pero tal vez conviría rebaixar ese nivel episódico ó que acaba sendo; estrictamente, *a ocasión* para someter a comentario a través do cendal dunha vasta cultura de carácter radial e ben centrífugo todos os discursos ditos sobre o amor e a posesión, como nunha novela de viaxes que concentrase no tránsito histórico e intercultural o seu obxectivo máis inmediato. Xuntando as dúas máscaras do teatro e da vida, ese cendal xoga a discriminar dor e humor, risa subversiva e agonía, tetania sardónica e aloumiño tenro, como nun modelo para (des)armar de marca ás veces cortazariana, sterneana outras, lúdica sempre.

A propósito da relativa complexidade dos códigos da autora, creo inconveniente precipitarse a alcumar de hermética a súa obra, pero algo de encriptamento e de *trobar clus* si que pode haber en *(nós, as inadaptadas)*, atenuado polo simulacro desa estructura figurativa trimembre que tanto conforta ós occidentais —presentación, nó e desenlace—, actualizada aquí como sucesión de cantos. A rotulación dos tres cantos —"Os síntomas", "O diagnóstico" e "A terapia"— remite a un acto médico, o cal moverá a algúns a recuperar aquela idea de que en efecto esta escrita obedeceu en orixe a un pulo catártico ou purgativo asociado á experiencia amorosa. De feito, o libro clasifícase na lapela mencionada como un *epilio* ("epopeia amorosa de estilo humilde e extensión breve, cultivada maiormente na época helenística") e en moitos momentos semella que asistamos a unha especie de auto-autopsia, na que non faltan as incisións do bisturí para abrir corpo e biografía baixo perspectiva indagatoria. De aí a mención dos arúspices e do fígado de bronce de Piacenza, *il fegato etrusco*, que acaso foi un útil de traballo dos que analizaban as vísceras dos animais sacrificados para trazaren augurios. Con todo, a auto-autopsia non ten só unha dimensión persoal nin carnal. Vai bastante máis alá.

Se a propósito de *o estadio do espello* alguén falou de caleidoscopio irónico e paródico e se a propia poeta dixo en relación con esa obra que "a poesía é apropiación indebida de palabras alleas que non deixan de seren nosas", agora, en *(nos, as inadaptadas)*, tal vez habería que botar man dunha especie de *zoom* que fose ampliando o campo desde o corpo propio a outras realidades construídas: as mulleres, a cultura, a tradición. Se o engarzamento do primeiro libro era máis ben sumatorio e metonímico, como unha *jam-session* habilitada por un xogo da ouca onomástico —as Marías—, agora temos un texto no que o operativo narrativo e alegórico resulta potenciado, sen que por isto se rebaixe a interconexión rizomática pola que todo argumento se plasma en tanto estructura nodal, rede ou *patchwork* discursivo sen avances positivos cara a ningures; por tanto, sen un verdadeiro proceso nin un desenlace. E isto é así porque, como María do Cebreiro declarou recentemente na segunda entrega da revista *Amastra-n-gallar*, un dos seus intereses fundamentais é o relativo á tradición e á súa fraxilidade, entendendo por *tradición* un conxunto orgánico de textos que cada un de nós pode retomar e reformular,

mesmo ata a súa destrucción última. Na mesma liña, xa comentara a Emilio Araúxo no libro de entrevistas *Do lado dos ollos* (Edicións do Cumio, 2001) que concibe a poesía "como un exercicio de desdobramento". A poeta insistía así na súa aposta por unha poesía non solipsista que aspiraría a convocar dentro do poema todas as voces posibles e fóra do poema todas as respostas posibles, unha poesía que ela mesma saudou nun texto crítico a propósito do libro *Depósito de espantos*, de Manuel Outeiriño (en *Dorna* 24, 1998); ou, noutra dirección, a propósito da écfrase coa que Guillermo Carnero, poeta influente en María do Cebreiro, responde ó lenzo de Watteau "Viaxe á illa de Citerea", el mesmo unha *narratio continua* que alegoriza en sucesivas parellas o *crescendo* erótico feminino a partir da casta resistencia inicial que esquiva ó animoso varón (en *El Extramundi* 20, 1999).

A elusión e o distanciamento, alicerces importantes da poética de María do Cebreiro, fan que para a autora resulte útil o procedemento eliotiano do correlato obxectivo, polo cal unha serie de obxectos e de momentos evocadores se fan trasuntos de emocións non plenamente explicitadas. Algo así como o abstracto fío que sostén as pérolas do colar e non se deixa ver, pérolas que en *(nós, as inadaptadas)* aparecen como mazás. Omnipresentes. Con probabilidade, a emoción maior que no libro se trate sexa aquilo que se chamou *amor* (ou *catexia*, se se preferir), o amor como iconografía e como discurso ideolóxico desmontado da man de Derrida, Lacan e o pensamento feminista psicanalítico, Kristeva e Irigaray sobre todo, referentes estes sometidos á súa vez a ironía e crítica, e tamén *travestidos* e *variados* nun carrusel case circense.

Orabén, ó pé dese distanciamento irónico, nesta poesía hai outra nota que en principio pode parecer contradictoria: un exceso expresionista ou polo menos rabelaisiano que comparece en certos momentos. No nivel estrictamente verbal semella menos activo que en *o estadio do espello*, pero no conceptual e no da parodia intertextual tal vez sexa ó revés. Xorde dunha maneira máis perceptible nas diversas tanxencias que saen do corpo central do texto e do corpo central do eu principal que nel fala. Varias desas tanxencias están anunciadas nos lemas de Stevenson, Melville e Nabokov: a natureza plural de cada individuo, o anceio morboso de pureza, a inocencia, o ridículo, a infancia, o pai, os libros, a morte..., o medo.

En todo caso, a obxectivación elusiva e a alusión paródica converxen nunha área que pode ser clarificada desde o pensamento bakhtiniano. Unha área moi ampla do libro de María do Cebreiro está cruzada polo plurilingüismo, pola intercalación e as colaxes, pola hibridación. Na teoría da novela de Mikhaíl Bakhtín, a hibridación equivale ó encontro nun mesmo enunciado de dúas conciencias lingüísticas separadas por unha diferenciación social e/ou por elas proviren de épocas distintas. Isto trae consigo a xustaposición dialóxica, non susceptible de síntese conciliadora, de puntos de vista diversos sobre a realidade e o mundo. Unha e outra conciencia ilumínanse entre si, sinala o pensador ruso, e orixinan procesos variables entre os cales destacan a estilización e a variación. Esta última incorpora un material lingüístico alleo sobre a conciencia enunciadora contemporánea, poñendo a proba

o seu rendemento en relación con situacións novas para as que aquela linguaxe anterior non estaba de feito preparada. Na estilización, en cambio, créase unha imaxe libre da linguaxe allea, reconstruída á luz dunha vontade artística estilizadora que sen embargo só manexa materiais lingüísticos preexistentes na linguaxe estilizada, acentuándoos e sublimándoos ou ocultándoos para que se boten en falta. Un poema como o numerado 1.3. de *(nós, as inadaptadas)* ilustraría ben estes usos da hibridación e as pontes que esta traza á parodia. Combina referencias non explícitas a filmes tan distintos como *Cristina de Suecia* (1933, dirixido por Rouben Mamoulian e protagonizado por Greta Garbo e John Gilbert), *Peter Pan* (1953, dirixido por Hamilton Luke e producido por Walt Disney) e *Splash* (1984, dirixido por Ron Howard e protagonizado por Daryl Hannah e Tom Hanks). En realidade, a combinación é máis ampla, por canto abrangue tamén a dobraxe deses filmes, igualmente obxecto de estilización, e aínda as fontes literarias de partida —entre Andersen e Barrie— e outras transduccións interartísticas, como a ópera *Rusalka* (1901) de Dvořák, baseada no conto "A pequena serea" do autor danés. É un conglomerado aberto que demostra que as concepcións bakhtinianas sobre a poesía como discurso non polifónico foron superadas pola evolución histórica deste arquixénero. Velaquí o comezo do poema 1.3., titulado "O inquietante exercicio da renuncia":

En termos similares ós expostos, librábase a contenda
entre o exército sueco e o danés.
Un nobre de castela dille á raíña cristina,
en pleno hollywood:

La vida es gloriosamente imprevisible.

As sereas namóranse dos príncipes: mellor, canto máis parvos.
Vin a hamlet tendido. Para a miña desgracia, souben que era el.

Antes diso, escoitaba os debuxos animados
e tamén os inertes. Os dobradores eran
mexicanos,
contemplaban un ceo
diferente do noso
diminutivo, lindo, sin fronteras:

—Y ahora dime, peter, ¿cuáles son tus sentimientos hacia mí?
—Los de un hijo cariñoso, wendy.

A carón de todo isto que se repasa figura, en efecto, o mito, que en María do Cebreiro ten sempre, xunto coa normativa oficial, estatuto de lingua nativa e que contribúe arreo á (des)construcción de identidades individuais e colectivas. O mito responde en *(nós, as inadaptadas)* a un expediente que ten algo que ver co que Fredric Jameson explica como espacialización posmoderna da historia, á súa vez dependente dunha epistemoloxía esquizofragmentaria que viría a suceder á vella continuidade histérica que definiu a

modernidade. Os mitos serviríanlle á autora como unha gramática en paralelo para a mellor percepción do que se manifesta incomensurable xusto pola súa natureza promiscua, híbrida, intersticial, con permanentes interferencias. A combinatoria dialóxica e rizomática de referentes multiplicados (alta e baixa cultura, gravados con pátina e debuxos animados, epopea clásica e bolero, emblemas e *graffiti*, ópera e hip-hop, traducción impostada e versión macarrónica) representa ben o *mix* posmoderno dunha totalización que se evidencia ó tempo que se autodesmonta e comenta reflexivamente as derivas ideolóxicas implicadas en tal exercicio. Así, por exemplo, no poema 2.2., "As fillas de Helena", que para algúns resultará irreverente e que en parte explica a utilización paródica no título do libro. Nel falan a coro tres "*noventayochistas* travestidos". Son florentina, ramona e a insigne tía vicenta, correlatos de Cuevillas, Otero Pedrayo e Risco. O remate do poema ilustra o que se acaba de introducir cunha hibridación por variación, xa con nidia escora paródica:

> *De novas non pensamos en quen nos agardaba.*
> *Percorremos europa (esos mundos de dios,*
> *aínda peores*
> *que los mundos de yupi)*
> *e, cando regresamos, erguemos unha casa*
> *no centro da provincia:*
>
> *vicenta, a vinculeira,*
> *xa de volta,*
> *ensuciaba a dos mais.*

Concederase que toda autopsia require carne. A carnalidade é unha referencia principalísima en *(nós, as inadaptadas)*, xa desde o primeiro poema, marcado pola ferida, pola fendedura na carne. As feridas e as amputacións físicas ou simbólicas, vistas como reduccións interesadas do corpo da muller, poderían estar detrás dalgunhas das figuracións máis recorrentes deste libro. Detrás das amazonas, por exemplo, ou das *lolitas*, ou das sereas, estas últimas ironicamente postuladas como as inadaptadas por antonomasia, a miúdo á luz indirecta das teorizacións psicanalíticas que tanto deben ás representacións alquímicas e que, no fondo, constitúen a proxección dunha angustia obsesiva do varón sobre o *continente sombrío* (Freud) da sexualidade da muller. Está, desde logo, a serea como correlato analóxico da muller que nega ou oculta a vaxina e non se presta ó coito. Pero non hai que esquecer tampouco a ideación da serea como muller-falo, segundo foi estudiada polo antropólogo húngaro Gesza Roheim, discípulo do propio Freud; sendo ampla, doutra parte, a iconografía de sereas bicaudadas, con representacións tan explícitas como a creada polo cardeal Bembo para os Colonna ou como a que se atopa na igrexa gótica de Saint-Thiébault da localidade alsaciana de Thann, na que un desproporcionado peixe fálico se dispón a penetrar entre as dúas colas-pernas da serea, abertas estas en contorsión pouco inocente pero bastante *sport*. No libro de María do Cebreiro son numerosas as variacións sobre este tema e sobre as súas diversas valencias, máis unha vez desmon-

tadas, deconstruídas, sometidas a un xesto teatral: a serea como seducción, a serea como lamia cruel, a serea como desexo imposible de satisfacer, a serea como non-linguaxe e como mudez imposta, a serea como representación máxima dunha beleza inmaculada, pero ante todo a serea como exclusión, como exiliada, como ser que non pode facerse co medio nin afacerse a el.

Todo este imaxinario semellaría posto ó servicio dun relato que ficcionaliza a propia biografía ou fai biográfica unha experiencia da infancia e da longa adolescencia como almacén de conflictos, de pesadelos, de culpas, de enfermidade e de dor. Ó fondo están tanto a cultura falocrática que construíu á muller en tanto reflexo incompleto e menor do home como a propia especulación freudiana sobre a ausencia de sexo na nena-serea e sobre o desenvolvemento da diferencia sexual a partir da crise edípica, algo que tamén a pintora portuguesa Fátima Mendonça cita e impugna con violencia paródica e cromática nunha obra que relata, como os poemas de María do Cebreiro, os periplos das identidades e as polaridades excluíntes. As sereas inadaptadas veñen sendo así as nenas nas que Freud localiza a incapacidade para dar o paso a unha sexualidade *completa*, vaxinal-cultural e simbólica de vez, e por tanto non autoerótica (toda serea que se precie leva un espello na man, ignórase se por prescrición lacaniana). Unha metonimia da muller, en sentido extenso.

A elusión obxectivadora e a alusión paródica, sinaladas aquí como un par de eixes posibles de *(nós, as inadaptadas)*, poderían ser contempladas como formulacións dun ir e vir entre un imaxinario autotélico máis ou menos apolíneo e centrado e a orde simbólica do exceso e da literatura en segundo grao ("*o sublime está lonxe, a gracia é próxima*", p. 36), tamén entre a asepsia sempre dubidosa dunha sala clínica de autopsias e a transgresión granguiñolesca, surreal ou rabelaisiana do sangue e a risa. María do Cebreiro extrema no seu teatro íntimo o ritmo das intermitencias entre unha dimensión e a outra, ás veces frase a frase, víscera a víscera. Acaso por isto mesmo alguén cutife na páxina 39: "*Qué falta de decoro*".

ARTURO CASAS

Viaxe polas telecomunicacións con acento no próximo

● DOMINGO DOCAMPO. *Tecnoloxías das comunicacións. Unha visión desde Galicia*. Edicións Xerais, 2002.

Nos últimos anos escoitamos falar na maioría dos foros públicos sobre a Sociedade da Información. Distintos autores analizaron nos seus ensaios as-

pectos do novo escenario. Foi algo que aconteceu no escenario mundial e local. Con todo, non abundan tanto no noso ámbito os estudios arredor dos indicadores que definen o modelo de sociedade no que vivimos, a súa evolución desde comezos dos noventa ou o impacto das tecnoloxías da información e as comunicacións (TIC) en espacios xeográficos concretos —véxase Galicia, por exemplo—. Os informes de varias entidades (Telefónica 2001, Fundación Auna 2002, Comisión Nacional do Mercado das Telecomunicacións 2002...) permiten primeiras aproximacións que logo, da man de reflexións máis profundas de expertos, contribúen a un mellor coñecemento do que está pasando e cara a onde camiñamos.

Nesta fase de tránsito dunha Sociedade Industrial a unha Sociedade da Información resulta especialmente necesaria a investigación e as achegas sobre axustes e desaxustes que provocan as tecnoloxías actuais nos distintos ámbitos da estructura económico e social do noso país. Dispoñemos dunha serie de traballos —*Galicia 2110, Galicia 2020, Informe da comunicación 2001, Informe da comunicación 2002, Galicia diante da sociedade do coñecemento*...— que aportan visións e datos para un punto de encontro inicial. A partir de aí deben chegar agora ensaios que ofrezan visións propias e precisas do que pasa, dos trazados que podemos emprender e dos riscos que entraña cada opción.

A visión que nos aporta Domingo Docampo, catedrático da Universidade de Vigo e actual rector desta institución, destaca pola orixinalidade, un certo distanciamento do tecnoglobalismo, claridade, proximidade e un certo optimismo. Trátase dunha proposta intelixente para aproveitar ó máximo as inversións en infraestructuras coa pretensión de que Galicia non perda a oportunidade de subirse ó carro do futuro cun amplo consenso social e co coñecemento dos desafíos que se deberán vencer para acadar un sistema eficiente e que garanta o progreso.

Como apunta o profesor Víctor Fernández Freixanes no prólogo do ensaio, as tecnoloxías actuais da información e as comunicacións introducen nas sociedades contemporáneas un novo discurso e debuxan, ó mesmo tempo, un horizonte distinto. Nese horizonte inmediato o noso país precisa unha incorporación plena á Sociedade da Información, que as tecnoloxías están cambiando de forma rápida e imparable. En Galicia, en palabras de Domingo Docampo, fíxose un extraordinario esforzo de modernización a principios da década dos noventa, que agora debe reforzarse ese traballo cun programa moi elaborado da Administración Pública para promover a Sociedade do Coñecemento ó ritmo que demandan os tempos.

Dadas as características de dispersión territorial, Domingo Docampo defende un plan mobilizador de todas as administracións públicas que garanta a penetración efectiva da rede Internet nos fogares galegos. O autor suxire como prioridade a coordinación, tanto dentro das administracións como entre os principias axentes sociais, e a potenciación de medidas que fagan que a Sociedade da Información mellore as condicións de vida de Galicia. E dicir, para que non haxa unha gran fenda dixital, débense crear as condicións para un bo acceso á rede de redes e medidas estructurais que favorezan o avance das TIC en todos os ámbitos da sociedade.

A visión de Domingo Docampo, pois, non só ofrece datos dos camiños percorridos ata agora polas distintas tecnoloxías, senón que aporta elementos para definir unha política de comunicación e de comunicacións. A súa lectura resulta, entón, obrigada para quen queira traballar nesta dirección, estar ben informado e coñecer os puntos de vista dos investigadores con talento que existen no país. Un texto clave para coñecer pinceladas do pasado tecnolóxico, reflexións do presente e posibles vieiros para o futuro. Unha viaxe polas telecomunicacións con acento próximo.

XOSÉ LÓPEZ

Sempre na radio

● MONICA REBOLO. *Bos días, galegos. Eiquí sempre en Galiza.* Laiovento, 2002.

Escoitar a radio converteuse en Galicia nunha práctica de recepción comunicativa con moitos seguidores. Non se trata dun feito só de hoxe, do ano 2002, senón que vén de vello, xa dos seus comezos, no primeiro tercio do século XX, cando se converteu nunha fábrica de información e de sonos. Neste tempo fortaleceu lazos de comunidades, permitiu que moitas noticias chegasen a xentes con escasa capacidade de lectura e, con luces e sombras, entrou no presente cunha gran credibilidade diante dos usuarios. Nos tempos da televisión e de Internet, a radio sobrevive, goza de boa saúde e busca novas fórmulas para chegar ós mozos e ós vellos.

As posibilidades que ofrecía e ofrece o modelo radiofónico aproveitáronas os galegos no interior do país, pero tamén no exterior, alí onde se asentaron comunidades de emigrantes e/ou exiliados. Suman unhas cantas as experiencias que houbo no século XX, a gran maioría nos países latinoamericanos. E de todas elas, salienta unha: a audición radial *Sempre en Galicia*, en Radio Carve, no Uruguai. Cumpridos xa cincuenta anos daquel primeiro programa e mantendo a cita periódica, temos nas librerías un estudio completo, ben organizado e de fácil lectura.

No texto escrito por Mónica Rebolo encontramos desde unha contextualización que recolle datos da presencia dos galegos en Uruguai, ata a cronoloxía histórica e etapas de *Sempre en Galicia*, os contidos da audición, a resposta dos oíntes ou os retos do futuro. Por se fose pouco, remata cun anexo de interese como testemuño e como achega para a investigación: unha entrevista co galeguista histórico Lois Tobío feita no mes de marzo de 1999.

O estudio, no seu conxunto, non só recolle a intrahistoria do programa *Sempre en Galicia* e o escenario no que naceu e viviu. Tamén aporta unha

visión dos galegos nas terras de Uruguai, nas terras riopratenses, para manter os lazos coa terra que os viu nacer, para comunicarse cos integrantes da comunidade galega neses lares e para conquistar o futuro desde a liberdade e a independencia de criterio. Só así se pode entender a continuidade e os esforzos feitos polos seus promotores nos últimos anos para pensar nun futuro esperanzador, que a autora da investigación estima moi probable. O caso é que a voz dos galegos segue saíndo ó ar cada domingo en Uruguai e en Galicia podemos coñecer a evolución gracias a este interesante, rigoroso e ameno libro. Dentro e fóra do país, sempre coa radio e na radio.

XOSÉ LOPEZ

O sorriso de Maquiavelo

■ MAURIZIO VIROLI. *La sonrisa de Maquiavelo*. Tusquets, Barcelona, 2000.

Se acudimos ó diccionario atopamos o seguinte significado para o adxectivo maquiavélico: "Dise da persoa arteira e habelenciosa para conseguir os seus obxectivos, mesmo valéndose de enganos, traizóns ou malas artes". E quen isto asina lembra nos seus anos escolares ter lido respecto de Maquiavelo algo así coma isto, que *ensinou ós príncipes a ser malvados* (coma se os príncipes necesitasen que alguén lles ensinase iso: é máis, en boa medida o que pretende este autor é aprender da conducta dos príncipes para formarse unha boa idea das regras da política). E o mesmo autor da biografía do noso personaxe dinos, xa ó final da obra, a imaxe que moitos contemporáneos se facían do que fora secretario dos Dez da liberdade e da paz: "Idea que moitos se forxaran de Maquiavelo coma home malvado, herético e conselleiro de tiranos: o pobo, como escribía un contemporáneo, 'por culpa do Príncipe odiábano; ós ricos parecíalles que ese Príncipe seu fora un documento para ensinar ó duque a quitarlles todo, e ós pobres toda a liberade; ós Choróns [o vello nome dos secuaces de Savonarola, que profesaban un ríxido moralismo] parecíalles que era un herético; ós bos, deshonesto; ós malvados, máis malvado ou máis osado ca eles: de maneira que todos o odiaban'". Certamente, esta é a idea tópica e vulgar, e máis se, como indicabamos ó principiar, do seu nome saíu un adxectivo .... tan *inxusto*, virá a dicirnos o biógrafo.

Efectivamente, se algo sacamos en limpo ó remate da lectura, ou máis ben, a medida que imos avanzando na mesma, sobre todo, será unha sensación de enorme inxustiza histórica co teórico florentino da política e co home Maquiavelo. Pois o que el pretendía non era outra cousa que inaugurar unha nova ciencia, a ciencia política; facer un estudio realista da tal acti-

vidade e descubrir as leis que a rexen; ó rexeitar e difamar ó noso autor o que se pretende é precisamente ocultar unha praxe realmente existente; "matar" o mensaxeiro para facer ignorar a mensaxe.

As liñas xerais da proposta maquiaveliana —e as distincións entre as súas dúas fundamentais obras de teoría política— serían, por dicilo con palabras de Jorge Álvarez Yágüez (*Individuo, liberdade e comunidade*. Ed. Ludus): "A diferencia do Príncipe, onde Maquiavelo describe na súa total desnudez os diferentes mecanismos do poder, aqueles que aseguran a conquista ou mantemento dun territorio, e onde confire unha plena autonomía á esfera política no seu sometemento á razón de Estado, recorrida polo cálculo instrumental, a perspectiva dos Discursos retoma o ideal clásico da cidadanía. Aquí o modelo da acción estratéxica, todos os ingredientes da tecnoloxía do poder, pasan a un segundo plano ante o que serán os dous elementos básicos da cidade: as leis e as virtudes cívicas". É dicir, que aínda que nos situemos plenamente no esquema do Príncipe, a súa defensa da autonomía da política, e o emprego da mesma en función da Razón de Estado, o máximo que merecería, como adxectivo, é o de *realista*; pois a crítica por moitos dos conceptos maquiavelianos non pretende senón ocultar o emprego efectivo das que para el eran as leis da política; e que mostra unha deshonestidade por quen fai aquilo e isto —a crítica "teórica" e o uso "práctico"—. Resulta igual —porque é o mesmo— de lamentable que as reiteradas demandas de moralización da política por parte dos que na práctica toman as súas decisións en función de espurios intereses, é dicir, en ningún momento en función desa moral que hipocritamente reclaman. E é que, ó mellor, ten toda a razón Maquiavelo, ou lla están dando, cando defende unha autonomía para a política, e nega, por perturbadora dos seus medios e fins propios, a intromisión de preceptos morais e relixiosos; antes ben, estes deberán estar en función daqueles. En todo caso, do que nos fala é de política; el non é un moralista, nin lle interesa a relixión... máis que politicamente. Pero hai máis que iso, como se nos di: o sentido último da política é o ben común, que só se adquire con leis xustas e virtudes cívicas nos cidadáns; e por iso mesmo, será preferible a república ó principado, pois asegura mellor ese obxectivo; sendo necesario contar, ademais, con armas propias; e todo isto tamén nolo di Maquiavelo, como nos recorda o seu biógrafo.

"As cualidades de Maquiavelo [son]: burlón, irreverente, dotado dunha sutilísima intelixencia; pouco preocupado pola alma, a vida eterna e o pecado; fascinado polas cousas e homes dotados de grandeza. Grandes eran para el, sobre todo, os príncipes e os que gobernaban as repúblicas; os homes que deron boas leis ós seus pobos, que os rescataron da escravitude e os converteron en pobos libres, como Moisés. Grandes eran as peripecias dos Estados e dos gobernos que dispoñían acerca das vidas e dos destinos de tantos homes. Grande, era, en resumidas contas, a política para Maquiavelo". Isto, como un bo resumo do seu carácter, da personalidade deste autor, feito polo biógrafo, para nada encaixa coa simplonería desa visión que diciamos antes tópica. E tamén se adoita presentarnos a un Maquivelo obsesionado pola política exclusivamente, alleo a todo o demais, cun ánimo de xeo, cando realmente, nos di tamén Maurizio Viroli, é un home alegre, amigo dos seus

amigos (coma os mozos cos que se compracía falando de política nos xardíns Orti Oricellari; ou o notable diplomático F. Guicciardini co que mantiña animadas conversas), que compartía esa paixón pola política, innegable, desde logo, cunha paixón polas mulleres, ben coñecida, por outra parte, en toda Florencia, mesmo nos bordeis, pois nada facía por ocultalo; e os recordos deses amores, así como a lectura dos amores dos poetas danlle alegrías nos peores e máis tristes momentos da súa vida.

E é que ó mesmo tempo que para a súa biografía será imprescindible o seguimento da construcción das súas ideas políticas (especialmente desde o nomeamento como Secretario da Segunda chancelería, que tiña que ver sinaladamente coa política exterior de Florencia; construcción que se nos irá mostrando a través dos seus encargos diplomáticos —varias veces nas cortes francesas, varias veces co emperador de Alemaña, varias veces con César Borgia, varias veces co papa...—, e das súas cartas), tamén o será que vaiamos vendo como se constrúen os outros aspectos da súa personalidade, e como discorren as outras paixóns. Así, iránsenos asociando as actividades diplomáticas co desenvolvemento teórico, coas súas reflexións, que se consumarán finalmente nas dúas máis relevantes obras, ás que xa fixemos anteriormente mención, *O Príncipe* e os *Discursos sobre a segunda década de Tito Livio*; obras ás que habería que engadir *Arte da guerra* e *Historia de Florencia*, para completar os escritos de carácter político —todas, para a súa desgracia, escritas xa fóra da política activa—. Pero non é só autor de obras desta temática; a súa educación, o seu espírito, ían máis alá, xa o dixemos, e son da súa pluma comedias e poesías, xa recoñecidas no seu tempo; e só por citar algunhas: *A mandrágora*, o *Asno de ouro*, ou a *Vida de Castrucio Castracani*. A aparición de todas estas obras farase, nesta biografía, dentro do percorrido vital do noso autor, no que non só entran, pois, os feitos políticos, senón aqueles outros humanos ou vitais que nos acercan a un coñecemento non parcial, senón o maís global posible de Maquiavelo, como as relacións familiares, o trato cos amigos ou os varios amores, por exemplo.

De seguro que ó remate desta biografía, que indubidablemente merece a súa lectura, confirmaremos o que se dixo ó principio, unha sensación de inxustiza histórica, e un desexo de acercarnos directamente á obra deste autor, así coma un definitivo reencontro cunha figura clave da historia da teoría política. Esta obra, por tanto, merece a súa lectura, pero non só para aquel con ese coñecemento do florentino meramente superficial, quizais o máis agradecido á mesma ó seu remate, senón tamén para quen se acercou xa ó propio autor directamente, para completar aquilo que tan ardorosamente esixía Ortega, a plena comprensión biográfica, na que se abre moito máis e mellor o sentido dunha obra. A reconciliación con Maquiavelo é algo seguro para o lector desta biografía; e se o que tiña eran dúbidas ó respecto, de seguro que desaparecerán. De seguro.

M. FORTES

Federalismo e nacionalismo en Canadá

■ CHARLES TAYLOR. *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*. Gakoa, San Sebastián, 1999.

Gran acerto o da editorial vasca Gakoa na súa decisión de traducir e publicar esta recompilación de artigos escritos por Charles Taylor entre 1965 y 1992 sobre federalismo e nacionalismo en Canadá. Alomenos por tres motivos.

En primeiro lugar, pola entidade do autor. Charles Taylor é probablemente o representante máis coñecido das aproximacións comunitaristas á noción filosófica de xustiza, polo que a súa obra constitúe un referente chave para os lectores interesados nestes debates. Boa parte da súa obra vén sendo traducida ó castelán pola editorial Paidós. Pero quedaba pendente este libriño compilado por Guy Laforest e no que se inclúen nove papeis sobre unha das cuestións máis e mellor abordadas por Taylor, tanto desde un enfoque académico como divulgativo e político, no sentido máis elevado do termo. O libro é boa mostra de que a artellación do seu pensamento e a evolución no tempo das súas posicións obedece a unha relación dialéctica entre filosofía política e debate social.

O desenvolvemento das teorías postutilitaristas da xustiza e o pulo do liberalismo como referente e alicerce fundamental da reflexión política —sobre todo no Mundo anglosaxón— leva ó propio Taylor a reelaborar e perfeccionar as súas teses comunitaristas. E é no debate sobre o federalismo e o nacionalismo onde escolle lidar a batalla intelectual entre liberalismo e comunitarismo.

En segundo lugar, o libro é unha excelente referencia para o caso español. Salvando as distancias entre o federalismo canadiano e o noso canto a orixes, alcance ou o grao de asimetría recoñecido constitucionalmente para algúns territorios, podemos aprender moito da discusión aberta en Canadá, que establece de feito o *iter* do conxunto de artigos seleccionados: sucesivos referendos de soberanía, reformas constitucionais na procura de resolver o problema, pactos políticos fracasados...

Finalmente, o libro vén mostrar un Charles Taylor máis próximo á vibrante discusión nas áreas políticas que á profunda e morna discusión académica. Ó tempo, a conexión entre as consideracións de Taylor en ambos niveis é evidente, polo que o lector remata descubrindo a ubérrima aplicación práctica de discusións que ás veces adoita non traspasar os círculos de expertos. Neste sentido, o libro estimula ó estudio das aportacións maís recentes no eido da teoría da xustiza.

O obxectivo final de Taylor é o de demostrar a viabilidade dun Canadá que integre o Quebec, pero que acepte a existencia de dereitos colectivos que xustifiquen as políticas de discriminación positiva no eido lingüístico, o recoñecemento simbólico do carácter plurinacional do Canadá ou un certo grao de

asimetría nas relacións do Quebec coa federación canadense. Boa parte do texto dedícase a formular polo miúdo a concreción destas liñas de actuación.

Para Taylor a federación e non a secesión é a mellor das solucións para o Quebec por moitos motivos:

— Canadá é un país con prestixio internacional e presencia nos foros internacionais onde se dirimen asuntos relevantes para o benestar dos cidadáns de Quebec.

— Quebec comparte co resto do Canadá unhas preferencias colectivas que se achan máis perto das que definen —ou definían— o modelo social europeo que do estadounidense.

— Quebec é unha provincia pobre no contexto canadense, o que se traduce en fortes fluxos financeiros desde as provincias máis ricas; Alberta, British Columbia e Ontario, fundamentalmente. O financiamento da sanidade, a educación ou as infraestructuras reflicten este exercicio de solidariedade interterritorial que beneficia significativamente ó Quebec. Aínda que nalgúns casos estes fluxos reflicten as preferencias federais sobre o deseño das políticas públicas e o xeito no cal as provincias gastan —aí está a recorrente polémica sobre os límites o chamado "federal spending power"— os cidadáns de Quebec son, en xeral, conscientes da importancia cuantitaivas destas achegas.

— A federación ofrece unha pluralidade de polos de identificación que pode axudar a protexer a Sociedade da obsesión nacionalista, que, segundo el mesmo, é un dos perigos permanentes que axexan á cidadanía.

Moitos dos argumentos anteriores se atopan presentes no debate actual en España sobre o futuro do Estado das Autonomías. ¿Por que non erguerse sobre os ombros dun xigante intelectual como Taylor para albiscar solucións que garantan unha convivencia pacífica e democrática, plural e respectuosa de todos os españois? Se damos credibilidade ás enquisas disponibles, isto último é o que quere a meirande parte de nós.

SANTIAGO LAGO PEÑAS

En defensa do Estado do Benestar: benestar = democracia

■ VICENÇ NAVARRO. *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país*. Anagrama, Barcelona, 2002.

Un ano despois do atentado contra as Torres Xemelgas de Nova York e ó fío de recentes estudios económicos, politolóxicos e sociolóxicos que mostran ó mundo a faciana real destes últimos anos dominados por unha serie

de valores hexemónicos en diferentes ámbitos das nosas vidas: no ámbito económico e financeiro, pola nova economía e a Bolsa; no tecnolóxico, pola consagración das novas tecnoloxías da Información e as Comunicacións; no social pola irrupción de novos-vellos movementos sociais; no político, pola globalización, que algúns xa definiron coma primeira revolución do século XXI, e a desafección política; no cultural, pola presión do pensamento único; no ideolóxico pola hexemonía do neoliberalismo; no territorial polo valor global por enriba do local...; convén botar a vista cara atrás e remontar a nosa mirada crítica, non á cortina de fume que deixaron estes colosos arquitectónicos, símbolos representantes da noutrora hexemonía total norteamericana (que foi, se cabe máis global desde a caída do Muro de Berlín en 1989), senón a estes longos anos da década dos noventa que consagraron os valores sobre os que se construíron as nosas sociedades occidentais; valores que terminaron por consolidarse como dogmas (coma sinala Navarro) de difícil crítica debido, fundamentalmente, ó crecemento económico que os países desenvolvidos (OCDE) experimentaron na década pasada.

Nestes anos foron moitos os referentes sociais, políticos, económicos, culturais... que se diluíron pouco a pouco para deixar como valor único o do mercado, piar que dominou a vida dos Estados, das empresas, das familias, e das persoas individuais, que abandonados á fortuna deste crecemento se dedicaron a vivir o modelo que as grandes potencias occidentais tentaron reproducir coa globalización económica en todo o mundo: o modelo de consumo.

O desalento de todos aqueles que nos dedicamos a analizar o público e as súas vantaxes (e tamén os seus inconvenientes) foi grande, con fallas de referencia constantes na teoría (dominada polo pensamento único neoliberal), e na práctica (grandes empresas que medraban a forza de situar no mercado productos de toda índole e condición que fosen consumidos de xeito compulsivo por outras empresas, as propias Administracións Públicas, as familias e os cidadáns en xeral).

Os indicadores macroeconómicos mostraban economías fortes, con crecementos superiores ó 5 e 6 por cento, as sociedades mostrábanse sen fisuras (creábase emprego aínda que non de calidade senón temporal —o 90 por cento do que se xeraba—, que coexistía con relativas baixas taxas de paro), o que servía en primeira instancia para incrementar os niveis de consumo e conseguintemente de reducción dos de aforro.

Por outra banda, as grandes multinacionais inflaban as súas contas incrementando o seus balances para atrapar a novos inversores que apoiaran as súas, ás veces, pouco fundamentadas saídas a Bolsa, sobre todo coas empresas da "nova economía" que contaban cunha escasa base de xestión e cun nulo mercado real, o que finalmente desembocou nunha nova burbulla especulativa de proporcións similares á producida na crise do petróleo dos anos 70.

Diante desta situación, quén era capaz de levantar a voz contra o modelo de mercado imperante; quén de cuestionar o modelo social do Estado que auguraba o fin definitivo do benestar construído durante os últimos sesenta anos no primeiro mundo; quén, incluso, de desexar dedicar máis tempo a estudiar na ensinanza pública superior optando a curto prazo por traballos

de baixa cualificación, en lugar de gañar diñeiro nada máis rematar as titulacións curtas ou de grao medio.

A longa travesía no deserto "do público" concluíu no ano 2001 cunha serie de sucesos que puñan de manifesto as debilidades do modelo imperante na última década e a fraxilidade dun sistema que retirou os seus ollos dos máis desfavorecidos (que cada vez son máis), non participantes da riqueza das sociedades opulentas dominantes. A eles engádense aquelas cohortes de familias e individuos que nos últimos anos gozaron dunha ilusión de crecemento que reduciu a súa base de aforro volcándoos no modelo de consumo e que na época de "vacas flacas" non son capaces de modificar os seus hábitos de vida-consumo con menos diñeiro, reducidas xa no ano 2002 as expectativas de crecemento do traballo e do capital.

Se no ano 2001 se produciron algúns fitos que demostran a falibilidade do modelo de mercado, no ano 2002 apareceron algúns referentes conceptuais significativos de expertos que viñan a demostrar os desatinos e as tendencias do murcho modelo. Entre eles e máis destacados, Estefanía, co seu *Hif@, ¿qué es la globalización? La primera revolución del siglo XXI* (Aguilar, 2002), onde analiza as vinculacións entre a globalización e o marco económico actual no escenario posterior ó 11-S; Stiglitz e o seu *El malestar en la globalización* (Taurus, 2002), onde desfai o grao de importancia excesiva (case que dogmática) das actuacións das institucións que avalaron a actividade da globalización económica (OMC, FMI e Banco Mundial); Vidal Beneyto coa súa coordinación na *La ventana global. Ciberespacio, esfera pública y universo mediático* (Taurus, 2002), expoñendo as posibilidades e límites das NTIC e os "*mass media*" nas sociedades actuais; e, finalmente, Navarro co ensaio que nos ocupa, *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país* (Anagrama, 2002), que supón unha reflexión sobre o Estado do benestar español e catalán, coma conclusión investigadora á laboura realizada polo autor ó longo de máis de trinta e cinco anos de práctica politolóxica en tres dos países máis desenvolvidos do mundo (Suecia, Reino Unido e Estados Unidos), avalada ademais por dous estudios anteriores do mesmo autor e publicados en castelán como son *Neoliberalismo y Estado del bienestar* (Ariel, 1997) e *Globalización económica, poder político y Estado del bienestar* (Ariel, 2000), onde se vinculaban os conceptos clave introducidos neste estudio: Estado do benestar, neoliberalismo e globalización. A eles hai que engadir un gran número de estudios que viron a luz na segunda metade da década dos noventa e que tentaban retomar a liña de discurso propio das democracias sociais e participativas dos Estados do benestar desenvolvidos, tratando temas coma a desafección democrática, a participación pública, a gobernabilidade, a cidadanía, as aproximacións ó global desde o local...

A hipótese de partida do ensaio de Navarro baséase na formulación do par "Estado do benestar igual a democracia", e no senso contrario, "escaso Estado do benestar igual a escaso desenvolvemento da democracia". As motivacións de Navarro para elaborar o ensaio pódense albiscar tanto no título do libro como no seu subtítulo, xa que se ben a través do primeiro (*Bienestar insuficiente, democracia incompleta*) desenvolve o seu marco conceptual so-

bre o Estado do benestar, a democracia, a globalización e o neoliberalismo en España e Cataluña, a través do subtítulo (*Sobre lo que no se habla en nuestro país*) pódense enxergar algunhas das principais motivacións na redacción do ensaio, que máis aló das científicas, están directamente relacionadas coas persoais e o seu exilio nos anos sesenta como represalia pola súa loita antifranquista.

Ó longo do libro Navarro critica o escaso desenvolvemento das políticas públicas do benestar españolas e catalanas, xa que entende socavan a democracia ó non cubrir as expectativas que os cidadáns teñén sobre o Estado benefactor, e ó non actuar sobre as bases da calidade de vida dos veciños das grandes e pequenas cidades do Estado (sanidade, educación, axuda ás familias —servicios domiciliarios e xardíns de infancia—, traballo, pensións...). Ademais do anterior, critica, se cabe con máis énfase, ós que el cre culpables desta situación de escaso benestar cidadán, entre eles: o poder das forzas conservadoras que seguen a dominar a sociedade española e que provenientes da Dictadura (a máis sangrienta de todas as que existiron na Europa do século XX) fóronse consolidando na Transición. Estas forzas conseguiron ocultar as víctimas da Guerra Civil e impor as súas pautas económicas (austeridade social), culturais e mediáticas (pensamento único, e presión dos "media" sobre a sociedade) nos anos que seguiron a consolidación da democracia e o noso Estado social e democrático de dereito.

Para Navarro (2002:17) o Estado do benestar supón "[...] intervenciones públicas que tienen como objetivo aumentar la calidad de vida y bienestar social de la población de un país, que incluyen áreas tan importantes en la vida cotidiana de las personas como la Seguridad Social, la creación de empleo, los servicios del Estado del bienestar como sanidad y salud pública, educación y servicios de ayuda a las familias, así como programas de prevención de la exclusión social y de desarrollo social y económico". Sobre este obxecto de análise, e as motivacións que orientan o seu desenvolvemento, Navarro divide o libro en catro partes.

Unha primeira parte dedicada a criticar as bases do Estado do benestar en España e Cataluña baixo o razoamento de que non se están a desenvolver as políticas públicas que máis interesan ós cidadáns (escaso gasto social e pírricos indicadores do benestar en comparanza cos europeos, o que provoca unha gran desigualdade —"déficit social"— e a posición secundaria das inversións públicas e privadas en políticas públicas de interese para o cidadán e a súa vida cotiá: mercado de traballo, políticas de familia, inmigración, sanidade e educación).

A segunda parte, está focalizada sobre o fenómeno clave de fin de século: a globalización e a súa incidencia nos Estados do benestar occidentais e, concretamente no español, rebatendo as falacias sobre a "nova economía" e a globalización desde enfoques netamente económicos e non sociais; explicando así mesmo a evolución do concepto baseado en formulacións economicistas neoliberais que hoxe en día comezan a ser cuestionadas ata polos pais das institucions económicas e financeiras internacionais coma Stiglitz (2002).

A parte terceira relaciónaa o autor co que el estima como causas do noso subdesenvolvemento social: a política. Unha política que, froito da herdanza do franquismo, estancouse nas formulacións conservadoras e levaron o país á dereitización, permitida polo resto dos partidos políticos de esquerda e provocando unha situación de democracia incompleta froito da escasa profundidade cidadá do noso Estado social e democrático de dereito de 1978, o que representa o noso actual "déficit democrático".

E finalmente, e directamente vinculada coa anterior, unha cuarta parte onde Navarro realiza unha audaz formulación sobre a falsa construcción da Transición no noso país, o que desde o seu punto de vista provoca un gran déficit na nosa democracia. Estes feitos representados no esquecemento en que se situou ós perdedores da Guerra Civil (fundamentalmente os republicanos), o exilio e a represión posterior nas décadas de franquismo, e a consolidación dun modelo conservador de democracia na época da Transición que produciu unha serie de custos froito desta "desmemoria histórica" que teñen reflexo na política (déficit democrático), na economía (déficit do benestar), na sociedade (déficit social) e na cultura (déficit de pluralismo cultural). Como sinala o autor (2002:24): "Las insuficiencias del Estado del bienestar tienen su origen en las insuficiencias de la democracia en Cataluña y en España, derivadas a su vez las dos del gran dominio de las fuerzas conservadoras en nuestra democracia, en Cataluña y en España —dominio que aparece tanto en la cultura política como en la mediática—, y que es el resultado de la manera como se realizó la transición..."

Como se pode ver ó longo do traballo do profesor Navarro, as motivacións políticas (ademais das persoais e profesionais explicadas polo mesmo) levan ó autor a formular unha hipótese que identifica claramente o benestar social coa profundización da democracia. A cuestión é que, segundo Navarro, nin a democracia española se consolidou (dado que o noso Estado do benestar é un dos máis fráxiles de Europa), nin a Transición foi o proceso modélico coma se lle contou ás novas xeracións (cheo de luces pero tamén de moitas sombras dominadas polo pensamento conservador), xa que por un lado, permanecen cuestións ocultas que necesitan de resolución política para que exista democracia real baseada no progreso social, ademais de que froito destas presións existe un gran diferencial entre o que pensan os políticos e o que realmente pensa o resto da cidadanía sobre o desenvolvemento social e a vida cotiá.

Unha das escasas cuestións que non quedan claras no ensaio é (a meu modesto entender) a identificación de Estado do benestar con Estado unitario que parece fai o autor, o que pode provocar dúbidas sobre a necesidade de que prime por encima da descentralización actualmente consolidada no noso país, a defensa dun Estado forte fronte ás Comunidades autónomas, e a subsecuente posibilidade do non establecemento dun Estado do benestar subestatal e rexional. Esta cuestión é clave polo feito do recoñecemento da dimensión plurinacional española establecida na nosa Constitución (artigos 2 e 143.1); así, a súa realidade é diversa no senso político, económico, social e cultural, artellado xa definitivamente nun Estado das Autonomías que vén

de provocar identidades territoriais que non poden ser soamente explicadas desde os centros (Barcelona tamén o é con relación a Girona, Tarragona ou Lleida; e no caso de Galicia, Santiago con respecto ó resto das cidades, vilas e parroquias da nosa terra), senón desde as periferias participativas (xuvenís e de maiores) reclamadas nas últimas follas da obra de Vicenç Navarro.

Para finalizar, comentar que o ensaio ten a virtualidade de ofrecer unha ampla, clara, didáctica e comprometida análise (desde as perspectivas económica e politolóxica e cunha ampla base empírica), sobre a realidade política, social e económica, sen esquecer as súas raíces históricas, que fan do traballo un documento necesario para formular o debate de ideas que toda democracia consolidada debería facilitar co fin de incorporar as novas xeracións ós procesos de participación política e social, que resultan o núcleo de verdadeira democracia, da democracia completa.

ENRIQUE JOSÉ VARELA ÁLVAREZ

ÍNDICE DE COLABORADORES

MARÍA XOSÉ AGRA. Profesora titular de Filosofía Política da Universidade de Santiago, especialista en teoría feminista e no pensamento de J. Rawls. Sobre ambos os dous campos ten publicado numerosos traballos. Autora do libro *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática* (1985), e coautora de *En torno a la justicia* (1999).

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ. Doutor en Filosofía pola Univerdidade Complutense de Madrid, catedrático de Filosofía no Ensino Secundario, é autor dos libros *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad* (1995), *Individuo, libertad y comunidad* (2000) e coautor de *Marx, Nietzsche, Marcuse* (1994).

ANTONIO DOMÈNECH. Catedrático de Filosofía e Metodoloxía das Ciencias Sociais da Universidade de Barcelona, especialmente atento ó campo da filosofía da economía e á teoría da racionalidade. Autor do libro *De la ética a la política: de la razón erótica a la razón inerte* (1989).

JÜRGEN HABERMAS. É o máis sobranceiro representante da chamada nova xeración da Escola de Frankfurt. Profesor nas Universidades de Frankfurt, Princeton e Berkeley, é un dos filósofos sociais máis influentes do mundo. Autor de numerosas obras, entre as que salientan: *Coñecemento e interese* (1968), *Teoría da acción comunicativa* (1981), *Facticidade e validez* (1992); *A inclusión do outro* (1997) e *A constelación posnacional* (1998).

RAMÓN MÁIZ. Catedrático de Ciencia Política da Universidade de Santiago de Compostela, especialista en teoría do nacionalismo, federalismo e teoría normativa da democracia; entre os seus libros e traballos últimos atópanse: *Teorías políticas contemporáneas* (Tirant lo Blanc, Valencia, 2001), coordinador con W. Safran de *Identidad y autogobierno en sociedades multicultu-*

rales (Ariel, Barcelona, 2002). Con A. Arteta e E. Guitián *Teoría política* (Alianza, Madrid, 2003).

LUÍS G. SOTO. Profesor titular de Filosofía Moral na Universidade de Santiago de Compostela, especialista en R. Barthes, e na filosofía da praxe de Aristóteles. Atento á relación entre filosofía e literatura, con especial interese pola obra de Pondal, é autor de *Outramente Barthes* (1988), coautor de *En torno a la justicia* (1999) e coordinador do número monográfico sobre Galicia da revista *Nova Renascença* (2001).

CHARLES TAYLOR. Profesor de Filosofía na Universidade McGill de Canadá. Representante da perspectiva hermenéutica no eido da crítica social e cultural, é un dos máis destacados autores da corrente comunitarista. Entre as súas obras salientan: *Fontes do eu. A fabricación da identidade moderna* (1989), *Hegel e a sociedade moderna* (1983) e *Argumentos filosóficos* (1995).

CARLOS THIEBAUT. Catedrático de Filosofía da Universidade Carlos III de Madrid. Entre os seus libros salientan *Cabe Aristóteles* (1988), *Historia del nombrar* (1990), *Los límites de la comunidad* (1992), *Vindicación del ciudadano* (1998), *De la tolerancia* (1999).

ÍNDICE DO TOMO XL

Xaneiro-marzo, abril-xuño,
xullo-setembro, outubro-decembro

2002

	Nº	Páx.
Agra Romero, María Xosé		
Liberalismo político e feminismo	156	597
Alonso Pintos, Serafín		
Universais e linguo-diversidade	153	161
Álvarez Yágüez, Jorge		
O discurso político de Nietzsche	154	346
A modo de presentación: notas introductorias a un debate	156	589
Vindicación do político en Hannah Arendt	156	657
Amorós i Pons, Anna		
O proceso de dixitalización do sector audiovisual. Reflexión sobre o fenómeno desde Galicia	154	253
Araguas, Vicente		
Plácido R. Castro, traductor	153	131
Bar Boo, Xosé		
Bauen, Wohnen, Denken. Arquitectos encontran a Heidegger, ou *pensar e Pólis*	155	455
Camba Constenla, Carmen		
A problemática dos dereitos de autor no audiovisual en relación coas súas múltiples e novas modalidades de difusión	154	263
Campos Villar, Xabier		
Como levar un morto	154	342
Cancela Outeda, Celso		
Un modelo de organización territorial para Galicia	153	167
Casas, Arturo		
Da restitución dun mundo	155	567
Spleen / splash e outras antigas dialécticas	156	777

	Nº	Páx.
Castellví Vives, Joan		
Manuel de fonética	154	349
Castro González, Xosé Luís		
Casa atlántica, casa cabaret	153	151
Círculo de Información e Estudios Sociais (CIES)		
Crecemento versus desenvolvemento	155	433
Consello de Redacción		
Despois de Carlos Casares	153	5
Dalda, Juan Luis		
Integrando a cidade difusa. A cuestión da vertebración territorial de Galicia no contexto da eurorrexión	155	495
Dasilva, Xosé Manuel		
Rosalía, outra volta en lingua portuguesa	154	359
José Ángel Valente ou a posibilidade da traducción	154	362
Plauto posto en galego	155	559
Domènech, Antoni		
Individuo, comunidade, cidadanía	156	635
Dosil Mancilla, Francisco Javier		
Os exiliados republicanos e a súa contribución á ciencia mexicana	153	170
Fernández, Carlos		
Presentación	155	389
Bauen, Wohnen, Denken. Arquitectos encontran a Heidegger, ou *pensar e Pólis*	155	455
Entrevista a César Portela	155	465
Fernández, Luís Miguel		
Cos poros abertos. As relacións entre a literatura e o cine español onte e hoxe	154	313
Fernández, Miguel Anxo		
O progresivo desmantelamento da distribución e da exhibición galegas, sectores básicos para un audiovisual propio e normalizado	154	227
Fernández Carballido, Xurxo		
Os rudimentos da lingüística galega	153	154
Ferrás Sexto, Carlos.		
Cidade atlántica e organización territorial en Galicia	155	507
Folgar de la Calle, José María		
Do cinema en Galicia ó cinema galego	154	199
Para a escrita de guións audiovisuais	154	354
Folgueiras López, Mónica		
Ganga: un acerto	154	339
Fontán Maquieira, María Olga		
As axencias de publicidade en Galicia. Informe sobre a situación do sector	154	245

	Nº	Páx.
Fortes, M.		
O sorriso de Maquiavelo	156	787
Freire, Xosé		
Caderno a destempo	156	775
Gómez Torres, Camilo		
O legado poético de Manuel María	156	770
Gondar, Marcial		
Bauen, Wohnen, Denken. Arquitectos encontran a Heidegger, ou *pensar e Pólis*	155	455
Habermas, Jürgen		
¿Máis alá do Estado nacional? Consideracións acerca das consecuencias problemáticas da globalización económica	156	753
Hueso Montón, Ángel Luis		
O labirinto audiovisual	154	289
Iglesias Veiga, José Ramón		
O Plan Comarcal no Proxecto de Extensión e Reforma Interior de Vigo de Antonio Palacios (1932)	155	413
Lafont, Cristina		
A consideración da linguaxe na súa dimensión constitutiva nas concepcións de Humboldt	153	35
Lago Peñas, Santiago		
Federalismo e nacionalismo en Canadá	156	790
Luís Gamallo, María		
A historia escríbea Bieito Iglesias	153	149
López, Xosé		
A dixitalización: o vagalume que vén e vai	154	297
Unha historia para a radio	154	366
Radiografías da televisión actual	154	368
A prensa mírase no espello	155	571
Miradas á gaiola mediática	155	573
Viaxe polas telecomunicacións con acento no próximo	156	784
Sempre na radio	156	786
Lourenço Fondevila, B.		
Bauen, Wohnen, Denken. Arquitectos encontran a Heidegger, ou *pensar e Pólis*	155	455
Entrevista a César Portela	155	465
Máiz, Ramón.		
O problema do poder na teoría política do republicanismo	156	677
Maroño Buján, Xosé Antonio		
O fillo do emigrante / A golpe de dor	156	767

	Nº	Páx.
Martínez Hermida, Marcelo A.		
Contexto de ficción e series de televisión en Galicia	154	235
Martínez Suárez, Xosé Lois		
A cidade das rías (CDR): unha *Grosstadt* para Galicia	155	393
Monteagudo, Henrique		
Presentación	153	9
A lingua como visión do mundo. Perspectivismo e igualdade das linguas en Wilhem von Humboldt	153	11
Moreno Cabrera, Juan Carlos		
Linguas en perigo e política lingüística	153	91
Nogueira, María Xesús		
A palabra-encantamento, destemida, de Estíbaliz Espinosa	155	562
Nogueira, Xosé		
Presentación	154	189
Apuntamento verbo das imaxes documentais no cinema galego	154	213
Paz Gago, José María		
The Big Brother. O teatro e o audiovisual	154	329
Pena, Jaime J.		
O futuro será dixital... ou non será	154	275
Pérez-Barreiro Nolla, Fernando		
Plácido Castro e o problema político de Irlanda	153	117
Pino, Daniel		
Apuntamentos acerca da evolución recente da estructura territorial galega e o seu tratamento. Ampliación do espacio económico e xurdimento de áreas metropolitanas. O exemplo de Vigo, unha esperanza	155	529
Portela, César		
Bauen, Wohnen, Denken. Arquitectos encontran a Heidegger, ou *pensar e Pólis*	155	455
Precedo Ledo, Andrés		
Da rede urbana á cidade difusa	155	475
O urbanismo e a ordenación do territorio na Europa de mañá. Entrevista con Gérard-François Dumont	155	551
Rábade Villar, María do Cebreiro		
O aire doutros planetas	154	344
Reimóndez Meilán, María		
Literaturas minorizadas e conceptos identitarios	153	163
Reinero, David		
Os artigos de costumes e a crítica social	153	139
Ríos, Xulio		
Presentación	153	105
O ideario político de Plácido Castro	153	107

	Nº	Páx.
Rúa, Manuel P.		
Familia e comunidade	154	356
Sande, José Manuel		
Diccionario do cine	154	351
Sen sinatura		
Plácido Ramón Castro del Río. Cronoloxía	153	145
Soto, Luís G.		
Aristóteles revisitado	156	707
Souto González, Xosé M.		
Cidade atlántica e organización territorial en Galicia	155	507
Soutullo, Daniel		
A conquista do xenoma humano	153	172
Paixón polo ADN	154	370
Taylor, Charles		
Nacionalismo e modernidade	156	723
Tenreiro López, Uxía		
Romances de Cervantes e Pedrafita	155	565
Thiebaut, Carlos		
Individuo / comunidade: un falso dilema na filosofía moral (Unha autocrítica e unha proposta sobre o debate de liberais e comunitarios)	156	615
Trabant, Jürgen		
Humboldt ou o sentido da linguaxe. Imaxinación e linguaxe do Edén a Tegel	153	69
Varela Álvarez, Enrique José		
En defensa do Estado do Benestar: benestar = democracia	156	791
X. G. G.		
A nova poesía catalana	153	157

Nº 130 • nov - dec 2002

Encrucillada

REVISTA GALEGA DE PENSAMENTO CRISTIÁN

Violencia e Relixións
María José Arana

O diálogo das relixións
Andrés Torres Queiruga

O diálogo co Islam
Antonio Peteiro

O manifesto do Mar
Manuel Rivas

Actualidade política, cultura e relixiosa
Agustín Díaz
Xoán Bernárdez Vilar
Victorino Pérez Prieto

25 anos de Encrucillada

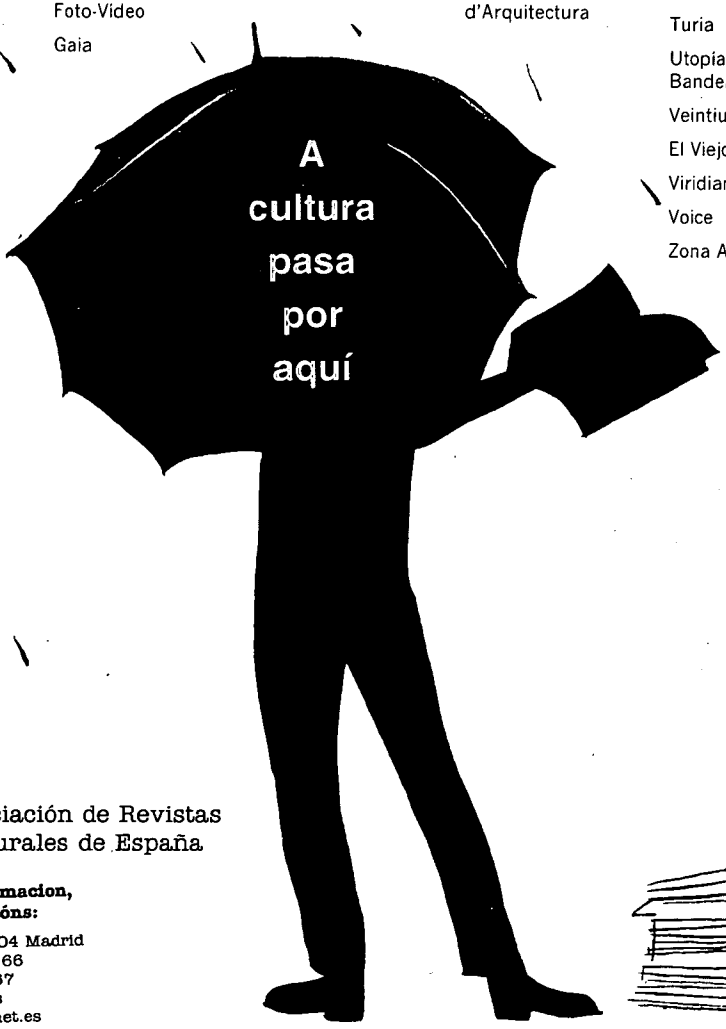
AV Monografías
Abaco
Academia
ADE Teatro
Afers Internacionals
Africa América Latina
Ajoblanco
Álbum
Archipiélago
Archivos de la Filmoteca
Arquitectura Viva
Arte y Parte
Atlántica Internacional
L'Avenç
La Balsa de la Medusa
Bitzoc
La Caña
CD Compact
El Ciervo
Cinevídeo 20
Clarín
Claves de Razón Práctica

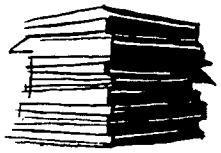
CLIJ
El Croquis
Cuadernos de Alzate
Cuadernos Hispanoamericanos
Cuadernos de Jazz
Cuadernos del Lazarillo
Debats
Delibros
Dirigido
Ecología Política
ER, Revista de Filosofía
Experimenta
Foto-Vídeo
Gaia

Generació
GRIAL
Guadalimar
Guaraguao
Historia, Antropología y Fuentes Orales
Historia Social
Insula
Jakin
Lápiz
Lateral
Leer
Letra Internacional

Leviatán
Litoral
Lletra de Canvi
Matador
Ni hablar
Nickel Odeon
Nueva Revista
Opera Actual
La Página
Papeles de la FIM
El Paseante
Política Exterior
Por la Danza
Primer Acto
Quaderns d'Arquitectura

Quimera
Raíces
Reales Sitios
Reseña
RevistAtlántica de Poesía
Revista de Occidente
Ritmo
Scherzo
El Siglo que viene
Síntesis
Sistema
Temas para el Debate
A Trabe de Ouro
Turia
Utopías/Nuestra Bandera
Veintiuno
El Viejo Topo
Viridiana
Voice
Zona Abierta


A cultura pasa por aquí

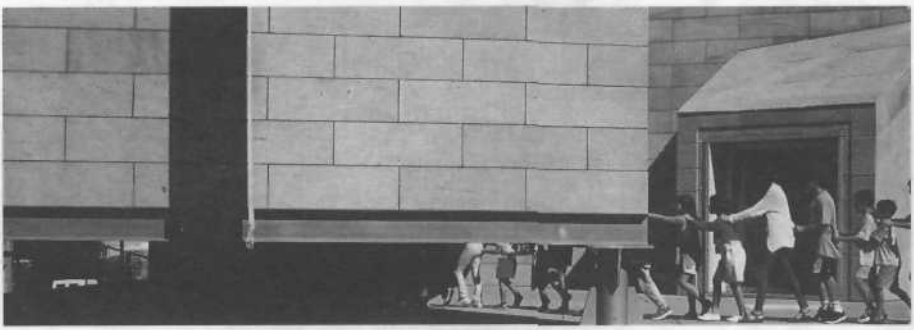


ARCE
Asociación de Revistas Culturales de España

Exposición, informacion, venda e subscricións:

Hortaleza, 75. 28004 Madrid
Teléf: (91) 308 60 66
Fax: (91) 319 92 67
http://www.arce.es
e-mail: arce@infornet.es

ASOCIACIÓN DE AMIGOS DO CENTRO GALEGO DE ARTE CONTEMPORÁNEA



A *Asociación de Amigos do Centro Galego de Arte Contemporánea* ofréceche a posiblidade de participar como *socio colaborador*, gozando das seguintes avantaxes:

- Información puntual sobre todas as actividades do Centro e da Asociación.
- Visitas guiadas exclusivas en exposicións de especial significación.
- 10% de desconto en publicacións e outros obxectos que estean á venda na tenda-librería.
- Descontos en concertos, seminarios, cursos e ciclos de cine e prioridade para os socios naquelas actividades que só admitan un número reducido de persoas (exclúense os talleres impartidos por artistas).
- Invitación ás inauguracións de exposicións temporais.
- Participación en actividades e viaxes culturais que organice a Asociación.
- Exemplares gratuítos da publicación semestral *A revista do CGAC / La revista del CGAC*.

Cota anual: 48,08 € (8.000 ptas)

Cota anual para estudiantes: 24,04 € (4.000 ptas)

Ficha de inscrición dispoñible na recepción do CGAC

Socios Protectores:

- ACS, Proyectos, Obras y Construcciones, S.A.
- Antonio Pernas, S.A.
- Arias Hnos. Construcciones, S.A.
- Banco Pastor
- Caixanova
- Caramelo, S.A.
- Castromil, S.A.
- Corporación Noroeste, S.A.
- Dragados Obras y Proyectos, S.A.
- El Correo Gallego
- Ferroatlántica, S.L.
- Fundación Caixa Galicia
- Fundación Pedro Barrié de la Maza
- Hotel Puerta del Camino
- Iberdrola, S.A.
- La Voz de Galicia
- Renfe, Viajeros Regionales
- Roberto Verino Difusión, S.A.
- Thais de Picaza Megías
- Unión Eléctrica Fenosa, S.A.

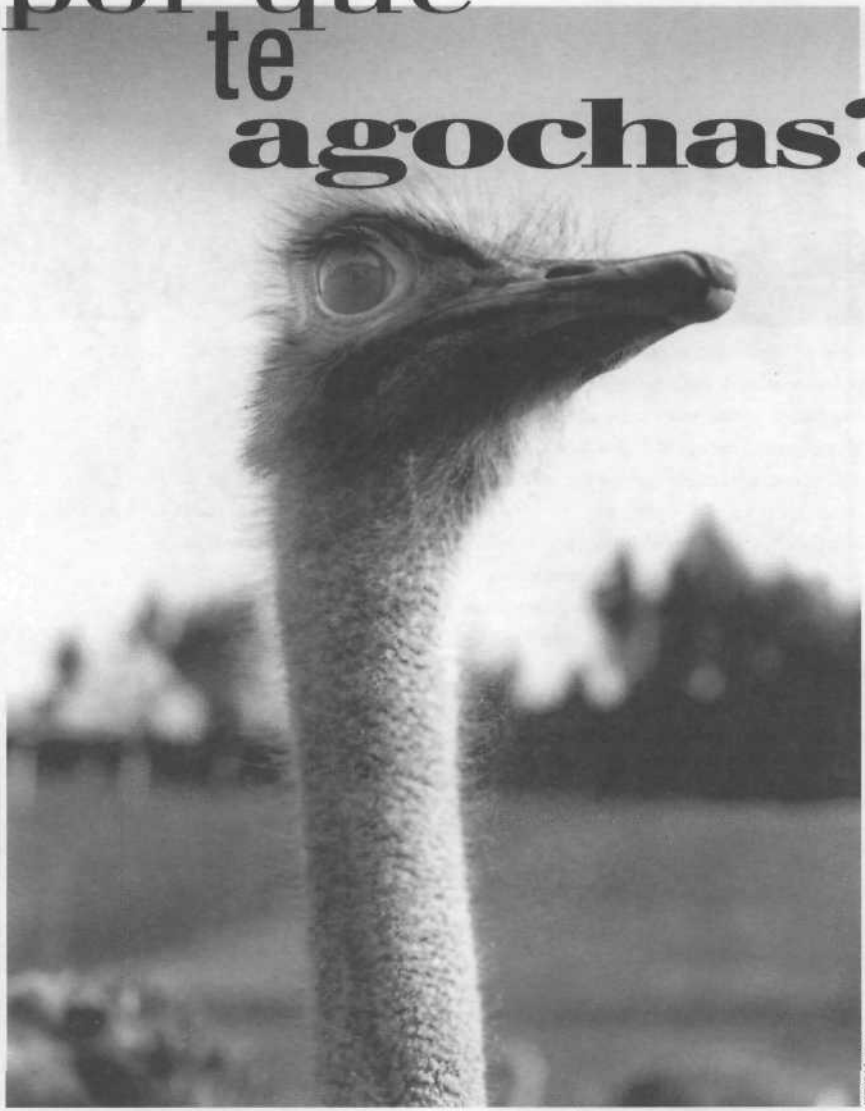
Socios de Mérito:

- Arte y Parte
- dgma
- Grial

AMIGOS DO CENTRO GALEGO DE ARTE CONTEMPORÁNEA

Para máis información:
Rúa Ramón del Valle Inclán, s/n
15704 Santiago de Compostela
Tel.: 981 546 578
Fax: 981 546 605

por que te agochas?



XURDO SÁNCHEZ

Non hai de qué

O que querías saber, como o querías saber

SUBSCRÍBETE A TEMPOS CHAMANDO Ó TELÉFONO 981-557119

REVISTA MENSUAL DE INFORMACIÓN PARA O DEBATE

DEFENDIDA

A presión de socios e colaboradores, persoas correntes, logra preservar a vida e a liberdade de moitas víctimas de inxustizas. Un trinta por cento das nosas accións urxentes alcanzan o seu obxectivo. Axúdanos a ser ainda máis eficaces. Asóciate

40 ANOS Amnistía Internacional

Xuntos polos Dereitos Humanos

www.a-i.es

xaneiro-xuño/2002

Tempo exterior

Enrique Peruzzotti e Marcela Villarrazo	As relacións da Comunidade Autónoma de Galicia coa Arxentina
Mónica Lorenzo	Venezuela e a acción exterior de Galicia
María Xosé Viqueira Cores	América Latina na acción exterior de Galicia
Entrevista a Claudio Lozano	"En Arxentina asistimos a unha crise de réxime"
Daniel Pereyra	Arxentina: tempo de crise
Xosé Chao Rego	O Islam, unha identidade plural
Bichara Khader	O Occidente no imaxinario político árabe-musulmán
Ángel Segundo Gómez González	Leccións por aprender do dominó balcánico
Beatriz Urgal Puentes	Chequia, ¿a integración de veludo?
José Valdemiro Lopes	Cabo Verde: a globalización dunha economía de subsistencia
José Antonio Fernández	O fallido golpe contra Chávez: Un test de reflexos democráticos

nº4
SEGUNDA ÉPOCA

INSTITUTO GALEGO DE ANÁLISE E DOCUMENTACIÓN INTERNACIONAL
IGADI
www.igadi.org

Para subscripcións, dirixirse a:

IGADI
(Instituto Galego de Análise e Documentación Internacional)
Avenida Joselín, 7. Portal 3-4ºB.
36300-Baiona (Pontevedra).
Galicia (España).
Tel/Fax: 986 35 72 38.
e-mail: info@igadi.org

Revista de análise e estudios internacionais

A revista *Grial* apareceu por vez primeira en 1951, pero unha suspensión administrativa obrigouna a un prolongado silencio de máis de dez años. Reapareceu en 1963 e desde entón non deixou de se publicar. O espírito universal que lle imprimiron os seus fundadores, servir de canle responsable da actividade cultural galega e facer de ponte para a incorporación da cultura universal a Galicia, segue a ser o mesmo que preside a elaboración da revista na actualidade. Despois de todo, esta publicación leva o nome dunha fermosa lenda que é patrimonio cultural de toda Europa, pero que está tamén presente na historia e na arte galegas. En *Grial* aparecen, xa que logo, traballos que obedecen ó dobre propósito de informar sobre a realidade de Galicia ó propio tempo que se informa e reflexiona sobre os máis diversos aspectos da cultura universal.

GRIAL

Para enviar a: *EDITORIAL GALAXIA, S.A.*
RECONQUISTA, 1 - 36201 VIGO (Pontevedra)
Enderezo electrónico: galaxia@editorialgalaxia.es
Páxina Web:
http://www.editorialgalaxia.es/grial/index.htm

BOLETÍN DE SUBSCRICIÓN

Apelidos e nome ou razón social.....

.....

Profesión.....

Enderezo.....

Localidade.....C.I.F.....

C.P.....Teléfono.....Fax.....

Enderezo electrónico .....

Data: Sinatura:

FORMA DE PAGO

A factura da subscrición emitirase no mes de abril de cada ano polos 4 números

Contrarreembolso ☐

Domicil. bancaria ☐☐☐☐ ☐☐☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

TARIFA de subscrición (4 números)
España .....31,30 €.
Estranxeiro.....54,00 €.

PEDIMENTO DE NÚMEROS ATRASADOS

Rógolles que envíen os números atrasados que sinalo cunha cruz, ó prezo de 9,50 € cada número:

146 ☐ 147 ☐ 148 ☐ 149 ☐ 150 ☐
151 ☐ 152 ☐ 153 ☐ 154 ☐ 155 ☐

Outros números.....

9 770017 418006 00156