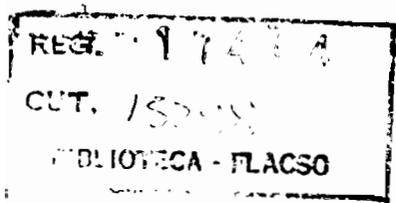


# **Cultura política y democratización**

Biblioteca de Ciencias Sociales  
Directores: Mario R. dos Santos  
y Cristina Micieli.  
Programa de Publicaciones  
Asistente: Ariel Sher.



I.S.B.N.

Diseñador de portada: Pepa Foncea.

Corrector de pruebas: Leonel Roach.

Inscripción N° 67.603

Impresor: Salesianos.

Bulnes 19. Santiago de Chile.

Primera Edición: agosto de 1987.

Copyright de todas las ediciones en español por

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Av. Callao 875, 3er. piso, 1023 Buenos Aires, Argentina.

Composición: Compoláser,

Av. Providencia 329, 3er. piso, Santiago de Chile.

## INDICE

	Página
Presentación	7
I	
Del radicalismo reivindicativo al pluralismo radical, <i>Ludolfo Paramio</i>	17
Rasgos básicos en la transformación de la cultura política española, <i>Rafael del Aguila</i>	25
Notas sobre el fenómeno ETA, <i>Javier Garayalde</i>	33
II	
La trama cultural de la política, <i>Oscar Landi</i>	39
Política y militancia: ¿hacia el fin de una cultura fragmentada?, <i>Vicente Palermo</i>	66
Consenso democrático en el Chile autoritario, <i>Angel Flisfisch</i>	99
La cultura política de la juventud popular del Perú, <i>Julio Cotler</i>	127

### III

La cultura política de las mujeres, <i>Judith Astelarra</i>	149
Una gramática postmoderna para pensar lo social, <i>Benjamín Ardití</i>	169
Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de interrogación, <i>Fernando Calderón y Mario R. dos Santos</i>	189

### IV

Gramsci y el sentido común, <i>José Nun</i>	199
El concepto de lo político según Carl Schmitt, <i>Franz Hinkelammert</i>	235
La democratización en el contexto de una cultura postmoderna, <i>Norbert Lechner</i>	253

## DEL RADICALISMO REIVINDICATIVO AL PLURALISMO RADICAL

Ludolfo Paramlo

El punto de partida de mi intervención es la explicación de mis propias razones para haber contribuido a la realización de este seminario. Y es una explicación nada teleológica, como en seguida veréis, sino más bien histórico-genética. Pues la idea surgió una noche, en un restaurante del centro de Madrid, tomando unos daiquiris de plátano con Judith Astelarra. A lo largo de la discusión -y al ir cayendo los sucesivos daiquiris, para qué engañarnos- yo me iba sintiendo cada vez más lleno de ira ante lo que a mi juicio es una evidente incoherencia de la mayor parte de los que fueron intelectuales de izquierda en los años 60 y primeros 70: la incoherencia entre el reconocimiento de que ya no son válidos los valores, las utopías y las ideas reguladoras en que se basó en aquellos años el proyecto político de la izquierda y, a la vez, el mantenimiento de un discurso crítico, frente a la realidad, que se sostiene sobre esas mismas ideas, utopías y valores que se reconocen ya fracasados.

Para un lector español se puede dar un ejemplo excelente con las columnas de Manuel Vázquez Montalbán en *El País*. Vázquez habla casi exclusivamente de política, y lo hace en un tono curiosamente ambivalente: por una parte llora la muerte de los viejos mitos y tradiciones de la izquierda, y por otra parte critica a quienes no han renunciado a hacer política progresista tras el derrumbamiento de esos mitos y tradiciones. Y los critica, claro, desde un punto de vista anclado en esos mismos mitos y tradiciones supuestamente ya muertos.

La incoherencia tiene seguramente raíces más profundas, como me ha parecido ver en la intervención de Jordi Borja. Se diría que lo que debe dar sentido a una estrategia reformista es un proyecto de futuro: no habría reformas progresistas sin teleología. En este sentido, la izquierda actual sigue estando mucho más próxima a Marx que a Bernstein. Pero la realidad es muy distinta: históricamente las reformas casi nunca se hacen por coherencia con un proyecto ideológico de futuro para la socie-

dad, sino respondiendo a presiones sociales externas o internas, siguiendo criterios de racionalización para resolver contradicciones sociales muy concretas.

El problema no es que el fin no importe y el movimiento lo sea todo. El problema es que el fin rara vez nos es conocido, y el movimiento sin embargo se da. Las sociedades se transforman radicalmente bajo el impacto de estos cambios hechos a ciegas, como respuesta inmediata a problemas coyunturales. Pero como están hechos a ciegas no podemos, al menos inmediatamente, pensarlos como etapas en un proceso coherente de cambio social. Esto es algo que sólo se logra *a posteriori*, cuando el científico social descubre que una etapa histórica que en su momento pareció conservadora, y carente de proyecto de futuro, fue en realidad un momento de cambio histórico acelerado. Pero quienes vivieron ese momento no tenían el equipo simbólico preciso para comprenderlo.

Pasando al tema central de mi intervención, diré que a mi juicio en la izquierda occidental se ha producido en años recientes una curiosa oscilación entre el viejo materialismo determinista, en el que se da por supuesto que la base económica y los condicionamientos materiales determinan la estructura del discurso simbólico, y un nuevo idealismo en el que se pretende que toda realidad es discursiva, que la estructura simbólica es lo realmente determinante en la dinámica social. El centro teórico de este nuevo idealismo es la afirmación de que no existen en la práctica social -entendida como práctica discursiva- núcleos estables, duros, de sentido. Desde Derrida y el desconstruccionismo como teoría de la crítica literaria, esta idea de la inexistencia de núcleos de sentido en el discurso social se ha extendido hasta la teoría marxista, como puede verse en los trabajos recientes de Hindess y Hirst, en Inglaterra, o de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

El materialismo nos dice que hay una realidad dura, con leyes propias que determinan el conjunto de la dinámica social: la economía. Las leyes de movimiento del capital son tan rígidas como la ley de la gravitación. Para los discursivistas, por el contrario, la economía es un lenguaje simbólico, y un lenguaje en el que no existen núcleos duros de sentido. A lo más, como Laclau, reconocen que hay nudos de sentido relativamente estables, con lo que supongo que él se refiere a cuestiones como las oposiciones de clase, nacionales o religiosas que organizan el discurso social (y político) durante períodos históricos prolongados. Pero ya no hay una realidad dura sobre la que flotan los discursos simbólicos, la vieja sobreestructura del marxismo clásico. Ahora, por el contrario, todo es discurso.

Si todo es discurso, y en el discurso no existen núcleos duros que organicen el sentido, entonces todo está permitido. A Hindess y Hirst esta modesta herejía les ha permitido liberarse del marxismo dogmático, althusseriano o trotskista, que tanta influencia conserva en Inglaterra. A Laclau le ha permitido romper con el reduccionismo de clase, y a Mouffe

elaborar un concepto sistémico de hegemonía, lo que podríamos llamar un concepto de hegemonía sin sujeto. Pero cabe sospechar que el precio pagado por estos avances sea exclusivo. Me temo que en la realidad material, por hablar así, hay aspectos que fijan con gran efectividad núcleos duros de sentido a todo discurso social, núcleos de los que no puede prescindir ningún discurso sin correr el riesgo de perder toda significatividad.

En la sociología fenomenológica, en el interaccionismo simbólico, se habla con frecuencia de la estructura de plausibilidad del discurso. Para que un discurso pueda organizar la práctica social se requiere que tenga una verosimilitud, una estructura de plausibilidad. Ninguna religión que propugne el pacifismo sistemático puede llegar a organizar una sociedad de dimensiones significativas, por ejemplo, en un mundo tan darwiniano y belicista como el nuestro. Ciertamente el lenguaje construye y organiza la realidad social, pero ésta muestra a su vez lo que podríamos llamar rigideces, estabilidades que son la base del sentido de cualquier discurso pregnante. Estos núcleos no son realidades ontológicamente privilegiadas, pero sí realidades *históricamente* estables.

Todo esto viene al caso porque, si queremos elaborar una nueva cultura política, un nuevo discurso que nos permita organizar un proyecto político de futuro, necesitamos ante todo saber cuáles han sido los núcleos duros de la realidad que han provocado la ruina de nuestra anterior cultura política, de nuestro discurso anterior. No basta, como a veces se entiende leyendo a los teóricos del discurso, con cambiar de discurso político: es necesario ajustar ese discurso a una realidad específica que posee sus propias leyes, sus condicionamientos, a una realidad que es preciso comprender para cambiarla.

Por ejemplo, no tiene ningún sentido lamentarse de la quiebra de las viejas utopías como si ése fuese un fenómeno impuesto por la fatalidad histórica o por alguna conspiración socialdemócrata internacional. Si las utopías se han venido abajo a la vez en todas partes, habrá que pensar que algún tipo de transformación histórica ha liquidado la estructura de plausibilidad de los discursos utópicos. Y es preciso diagnosticar esa transformación, interpretarla, comprenderla.

Esto tiene bastante que ver con lo que ha sucedido en la cultura política española desde los últimos años 60 y primeros 70 hasta hoy, con una transición que se abre con la muerte del general Franco. El principal cambio, a mi juicio, es el paso de un discurso que podríamos llamar de radicalismo reivindicativo a otro en el que la política aparece cada vez más como una búsqueda de compromisos, a una estrategia de racionalización de lo existente.

¿A qué llamo radicalismo reivindicativo? Me refiero a un tipo de discurso que era el dominante en el movimiento obrero, y en muchos movimientos sociales, durante los años de la expansión económica. En ese tipo de discurso regía una especie de lógica mágica: se suponía que

los recursos económicos del capital privado o del Estado eran ilimitados, y que bastaba con acumular la suficiente presión para lograr una subida salarial o nuevas prestaciones sociales. En los primeros tiempos de la crisis, incluso, la extrema izquierda española defendía como consigna que la crisis la pagaran los capitalistas, como si no hubiera una relación entre la tasa de ganancia, los salarios y el empleo. (La extrema izquierda, al menos en España, siempre ha tenido ideas un poco erráticas en materia de economía política.)

El radicalismo reivindicativo estaba profundamente marcado por el cinismo político: se rehuía la militancia política o sindical, por una parte por el peligro de represión policial bajo la dictadura, y por otra parte, porque la misma propaganda del régimen favorecía la idea de que la política -la militancia- eran cuestiones de una minoría sospechosa. Una persona decente no debía meterse en política, siguiendo el paradójico consejo que el general Franco dirigió una vez a un recién nombrado ministro. Pero en cambio los conflictos reivindicativos seguían una dinámica radical: la idea era que cualquier tipo de presión que se realizara acababa por dar resultados, y resultados especialmente perceptibles en el caso de las luchas salariales.

Durante los años de expansión ésta era una visión bastante correcta: las ganancias del capital habían crecido rápidamente, y se partía de niveles salariales muy bajos, en un contexto además de fuerte demanda. Para los empresarios era mucho más razonable hacer sustanciales concesiones salariales -que se podían permitir holgadamente- que mantener sus fábricas o empresas paralizadas, sin servir la cartera de pedidos y exponiéndose a que el conflicto salarial, bajo la dictadura, se convirtiera en un conflicto político que en el peor de los casos podía impácar muertos y heridos y una pésima imagen pública.

Pero la cultura política del radicalismo reivindicativo afectaba también a grupos armados como ETA, como bien sabe Javier Garayalde. Con la amnistía de 1978 se podría haber pensado que ETA abandonaría la lucha armada y pasaría a la acción política en el marco de las libertades democráticas. Pero no fue así: los dirigentes de ETA llegaron a la conclusión de que si la lucha armada había conducido a una amnistía, su mantenimiento acabaría por llevar a la consecución de la alternativa KAS, a la independencia de Euskadi y a lo que fuera preciso. (Aún hoy puede que no hayan comprendido que se equivocaron en ese cálculo). Es la misma idea de rechazo de la política, que se ve sustituida por una presión reivindicativa -sólo limitada por la propia capacidad de movilización- sobre un adversario del que se supone que se puede obtener todo lo que se desea si la coacción ejercida llega a ser la necesaria.

Eso implica la misma negociación de la política como reconocimiento de interlocutores. Si el capital y el Estado pueden ceder indefinidamente, siempre que se les presione en suficiente medida, no hay por qué reconocer en ellos a posibles interlocutores con los que es

preciso acordar los límites de lo posible y lo deseable. Estamos de lleno en lo que Flisfisch y Lechner suelen llamar el paradigma del Príncipe. Sólo hay un sujeto político autónomo -el movimiento obrero, o ETA- que debe plegar a su voluntad a una realidad opaca, carente de subjetividad histórica, que es el capital o el Estado.

La cultura política del radicalismo reivindicativo alcanzó sus límites naturales con la transición a la democracia y a la crisis económica de los años 70. Ante la crisis, el movimiento obrero descubrió, a través de la amarga experiencia de las quiebras patronales y el paro, que el capital no es una realidad opaca, sino un agente con sus propios intereses y condicionamientos, un agente con el que era preciso negociar y al que era preciso reconocer como interlocutor. El nuevo Estado democrático, por su parte, no era ya un poder arbitrario, sino que tenía límites muy definidos para su actuación en la letra de la Constitución, pero tampoco era ya un poder débil, como la decadente dictadura en los primeros años 70, sino que contaba con el respaldo de la legitimidad social. Así, la realidad política debía reinterpretarse más allá del estrecho marco del paradigma del Príncipe: ahora era preciso ver en la escena política una pluralidad de agentes -el capital y el Estado entre ellos- con su propia subjetividad, sus intereses particulares y unos límites definidos en su toma de decisiones.

Simbólicamente, esto suponía superar un rasgo característico de la cultura política vigente bajo la dictadura: la existencia de un conflicto único y central, que unificaría el discurso político como polo de referencia fundamental en torno al cual cobrarían sentido todos los conflictos aislados y particulares. En el antagonismo común frente a la dictadura se habían fundido, en efecto, las luchas de los trabajadores por subidas salariales, las luchas de las nacionalidades históricas cuya identidad se negaba a reconocer el franquismo, las luchas de las mujeres por cuestiones como la legalización de los anticonceptivos o la despenalización del aborto, las luchas vecinales contra la especulación del suelo, la lucha por la libertad sindical, la misma lucha por las libertades políticas.

Ese antagonismo principal permitía, volviendo a la terminología de Laclau, cerrar dos cadenas de identidad, la que unía a todos los componentes populares, democráticos, anti-*statu quo*, y la que unía a todos los componentes oligárquicos, dictatoriales, conservadores. En este universo simbólico era fácil desenvolverse, pero tras la muerte del general Franco entró en crisis este orden admirable, en el que el sentido de toda acción política resultaba inequívoco. Ni la derecha posfranquista ni los potenciales golpistas conseguirían ya reconstruir ese antagonismo perfecto: la ambigüedad y la confusión subsiguientes tendrían su mejor reflejo en el *desencanto* de 1980-81, y su inevitable herencia en la gravísima crisis orgánica de las áreas conservadora y comunista desde que el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) lograra la mayoría absoluta el 28 de octubre de 1982.

La búsqueda de ese antagonismo esencial debería haber llevado, se podría pensar, a la discusión de la política económica, supuestamente conservadora, del gobierno socialista español. No parece, sin embargo, que los críticos de esta política hayan sabido rentabilizar sus propias posiciones: la asombrosa fe de los comunistas españoles en recetas keynesianas fracasadas en Francia (en 1981) ante una crisis no keynesiana no parece tener reflejo en la sociedad civil. Los trabajadores españoles, incluso aquellos que han caído en el paro o al menos han visto congelado su nivel de vida a consecuencia de la política de austeridad y rigor del gobierno socialista, no parecen tener mucha fe en la magia. Las Comisiones Obreras, sindicato ligado al Partido Comunista de España (PCE), pudieron lanzar una huelga general en junio de 1985, pero no lograron que esa huelga articulara una nueva oposición, un nuevo antagonismo principal. Fue la manifestación de una suma de agravios corporativos y poco más.

Seguramente es significativo que lo más cercano a ese nuevo antagonismo principal haya sido la confrontación sobre la OTAN. Pese a que la pertenencia a la Alianza Atlántica desde 1982 no ha afectado en nada a la vida cotidiana de los españoles -por las especiales condiciones en que el gobierno socialista ha congelado la presencia española en la organización, desde luego-, la cuestión de la OTAN ha sido la única que ha logrado polarizar a la opinión pública española desde el final de la dictadura. Seguramente no es casual: se trata de un problema ideológico, no de un problema real, pues en el terreno de la política exterior las opciones españolas estaban muy definidas desde 1953 o, incluso, desde 1939. Pero en la OTAN, en el antiamericanismo de buena parte de la opinión pública española, la izquierda comunista está tratando de reencontrar el antagonismo fundamental que permita romper la hegemonía socialista.

No creo que debamos engañarnos. El tercermundismo, el antiamericanismo son residuos de épocas anteriores, de etapas ya superadas de la izquierda. Me temo que la propia área comunista es ya un recuerdo de otra época, y que sólo los cuadros de los partidos comunistas siguen negándose a reconocerlo, buscando extrañas alianzas con movimientos antisistémicos tan dudosamente progresistas como los conservacionistas o pretendiendo -sorprendentemente- convencer a las mujeres de que la tradición comunista es la más propicia al feminismo. Si esto no funciona, como seguramente no va a funcionar, habrá que apostar fuertemente por una nueva idea reguladora que dé sentido a la práctica política de la izquierda.

A Norbert Lechner le gusta mucho la palabra *utopía*, tomada en el sentido de una utopía no realizable. Yo prefiero la vieja noción kantiana de *idea reguladora*, menos proclive a fomentar las chiladuras de la extrema izquierda -que en general desconoce a Kant- y más próxima a la tradición ilustrada. Pero lo cierto es que la izquierda necesita una utopía o una idea

reguladora para pensar su propio proyecto, su propia actividad. No para llevar adelante ese proyecto, esa actividad: insistiré en que las prácticas sociales tienen su lógica, que nadie puede detener. Pero para pensarlas, para saber su sentido, se requieren ideas, quizá utopías. La historia ha destruido las utopías e ideas heredadas. Ahora, si queremos reencantar a la juventud, comprender lo que estamos haciendo y seducir a otros para que sigan nuestro camino, debemos buscar nuevas ideas, nuevas utopías.

En otro lugar he señalado que cuando se perdió la esperanza hegeliana en un sujeto único de la historia, con la crisis de la noción marxista del proletariado como protagonista de la emancipación histórica, la izquierda quedó condenada a la secularidad, y la utopía saltó hecha pedazos. Ya sólo quedan del viejo espejo de una futura sociedad comunista los fragmentos rotos que son los movimientos sociales, precario reflejo del antiguo sueño. Puede ser lamentable, pero es el destino de nuestro tiempo renunciar a todo encantamiento. La izquierda necesita una cultura política que reconozca el pluralismo social, que abandone las ilusiones religiosas y deje de lado el espejismo de la utópica sociedad reconciliada y sin conflictos, transparente y armoniosa.

Para superar el paradigma del Príncipe, para aprender a hacer política secular, necesitamos superar la utopía y descubrir nuevas ideas reguladoras, ideas que sean normas y valores de conducta social, pero que nunca jamás justifiquen la eliminación del antagonista ni permitan confundir el futuro con el milenio. Desencantar el mundo puede no ser el camino hacia la jaula de hierro, sino la puerta hacia un razonable jardín, en el que por supuesto seguirá habiendo insectos y recaudadores de impuestos. Quizá eso no sea mucho, pero no creo que sea tampoco tan alegremente desdeñable.

### **Postscriptum.**

Rehaciendo -enérgicamente- estas notas, puedo añadir con satisfacción que el intento irracional de convertir a la OTAN en nuevo antagonismo principal de la política española fracasó en marzo de 1986, y que el proyecto de convertir el voto anti-OTAN en nueva oposición política ha fracasado también en junio del mismo año. La historia es un proceso sin sujeto ni fines, pero no todo podían ser disgustos. (16 de julio de 1986.)

