

¿Cómo citar estos artículos?

Apellidos, Nombre (del autor del texto elegido) (2008). "Texto" (del artículo), en Pérez Redondo, R.J.; García Manso, A. y Escribano Castellanos, M. (Coords.) *Sociedad, consumo y sostenibilidad*. Toledo: ACMS, pp. (de inicio y final del artículo elegido).

Capítulo VI. Ciencia política y de la administración

EL LIBERALISMO EN ALEXIS DE TOCQUEVILLE

José Francisco Jiménez Díaz

Universidad Pablo de Olavide.

Resumen: Alexis de Tocqueville fue un importante estudioso de la política moderna. Su vida transcurrió durante la primera mitad del siglo XIX, periodo en que emergió un nuevo modo de entender el liberalismo. En este sentido, Tocqueville se consideraba un liberal de nueva clase. Confirmando tal novedad, John Stuart Mill exponía en su Autobiografía que Tocqueville había transformado radicalmente sus ideas políticas. En efecto, Tocqueville viajó a los Estados Unidos para conocer el funcionamiento real de un sistema democrático moderno. Ello supuso un programa de investigación que hasta Tocqueville no se había planteado con tanto rigor científico y detalle descriptivo. Resultado de su viaje a Norteamérica es la obra titulada *La democracia en América*, en la que se aprehenden dos procesos sociopolíticos fundamentales. Por un lado, el pensador observa que la igualdad de condiciones constituye el hecho generador de los tiempos y hombres democráticos. Por otro lado, Tocqueville analiza las complejas relaciones entre la libertad y la igualdad en el ámbito social y político de las sociedades modernas. Considerando los referidos procesos sociopolíticos y sus efectos sobre el Estado moderno, analizamos una nueva forma de pensar el liberalismo inaugurada por Tocqueville, la cual ha influido en la teoría política contemporánea.

Palabras clave: Tocqueville, democracia, liberalismo, despotismo, Estados Unidos.

1. INTRODUCCIÓN: CONTEXTO HISTÓRICO Y TEÓRICO DEL LIBERALISMO

La doctrina básica del liberalismo consiste en la reivindicación de las libertades civiles y políticas, así como en la crítica de todo poder arbitrario. Esta doctrina fue pensada por los ilustrados, entendiéndolo por tales a pensadores como Locke, Hume, Voltaire, Montesquieu, Rousseau y Kant (Delgado y Jiménez, 2008). El Estado británico, desde la Revolución Gloriosa (1688), era la realidad sociopolítica que más se aproximaba a los principios liberales. Pero, hasta las Revoluciones americana (1776) y francesa (1789), el liberalismo sólo era una doctrina europea. Esta doctrina se había generado en Europa durante casi cuatro siglos (Laski, 1953: 25), aunque largo tiempo hubo de pasar para que se denominara *liberalismo*. La cosa nace en un pasado relativamente lejano y la palabra es relativamente reciente. Somos nosotros los que declaramos a Locke y Montesquieu liberales, ya que para ellos el término era desconocido. De hecho, el término “*liberales*” es acuñado en España, en los años 1810-1811, y comienza a circular en la dicción francesa *liberaux* en la década de 1820, con olor de sospecha, es decir, en referencia a los rebeldes españoles de aquel tiempo [...] Y la sustantivación “liberalismo” es todavía más tardía” (Sartori, 2003: 272).

Por su parte, los cambios históricos que contribuyeron a la aparición del pensamiento liberal moderno y el pensamiento liberal democrático fueron

enormemente complejos. Diversos elementos tuvieron un papel determinante. Entre estos elementos se ha de reconocer la importancia de las luchas entre reyes y estamentos por el dominio de la autoridad legítima; las revueltas campesinas contra los excesivos impuestos y obligaciones; la expansión del comercio; los cambios tecnológicos; la consolidación de las monarquías nacionales; la influencia de la cultura renacentista; los conflictos religiosos y las pretensiones universalistas del catolicismo (Held, 2007: 93).

En la Francia revolucionaria se sucedió un panorama político especialmente complicado y cambiante. Así, “en el breve espacio de tiempo, entre 1789 y 1793, tres revoluciones (liberal, democrática y socialista) se desarrollan una de la otra y cada una forma al mismo tiempo el complemento y la antítesis de la otra. En ellas se encuentra la anticipación y el sumario de todas las luchas políticas y sociales del siglo XIX” (Ruggiero, 1941: 81). Por un lado, de la mano del Tercer Estado y de la Asamblea Nacional Francesa surgió la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) y, dos años más tarde, la Constitución de 1791. Ambos textos jurídicos daban por finalizado el orden social y político del *Antiguo Régimen* e inauguraban el mundo político moderno. Por otro lado, cuando la Convención Nacional abolió la Monarquía y proclamó la República, el Rey Luis XVI y su familia fueron apartados violentamente del escenario político. La Convención estableció un régimen democrático liberal muy avanzado para la época, plasmado en la Constitución de 1793, que no llegó a tener vigencia. Y por último, con la Constitución de 1795 y la reacción termidoriana se vivió un periodo de gran incertidumbre política, que culminó con la investidura de Napoleón como Emperador. Así, el desafío que se presentaba a los que se proclamaban liberales, en la Francia de inicios del siglo XIX, dependía de encontrar un equilibrio entre la aceptación de la herencia revolucionaria, el rechazo de los excesos del Terror y las críticas hacia el despotismo napoleónico (Prieto, 1996: 640). Ese desafío fue asumido por el grupo de los pensadores doctrinarios franceses. Grupo de pensadores que acogió los grandes principios de la libertad y la tolerancia, oponiéndose firmemente a las tradiciones anárquicas revolucionarias. François Guizot y Pierre Paul Royer-Collard, dos pensadores doctrinarios muy relevantes, fueron profesores de Tocqueville. Los doctrinarios pensaban que podían solucionar los conflictos sociales, no con medidas reaccionarias, sino con la aplicación firme del poder enmarcado en una Constitución basada en el sufragio de la clase media y defendido por los mayores intelectuales del momento. Se oponían con la misma fuerza tanto al espíritu democrático de los nuevos tiempos como al militarismo de tradición imperial y al absolutismo de la corte. A pesar de tales intenciones, los doctrinarios son más conocidos por su constante oposición a las demandas populares que por los servicios que prestaron a la causa de la libertad moderada. El objetivo último de los doctrinarios consistía en evitar los excesos de un poder político incontrolado, así como construir una teoría política fundada en el justo medio aristotélico (Díez del Corral, 1984: 155-156).

En este sentido, el siglo XIX marcó un punto de inflexión para una nueva concepción del liberalismo. Los acontecimientos revolucionarios llevaron a que las masas irrumpieran en la política y la democracia se convirtiese un hecho histórico inevitable. Tocqueville, haciéndose cargo de una extensa tradición intelectual, advirtió esta tendencia de la política moderna (Furet, 1978). El origen teórico de esta transformación se remonta a la discusión mantenida a mediados del siglo XVIII sobre la posibilidad de aplicar a las sociedades modernas los valores y formas de las organizaciones políticas antiguas. Este debate enfrenta a los autores liberales y a aquellos que adoptan posturas más radicales. Entre estos últimos, Rousseau se convierte en el punto de referencia, en tanto que defiende modelos idealizados de las antiguas repúblicas. En ese contexto el desarrollo de los principios liberales derivó de la revisión de las teorías clásicas para adaptarlas a las nuevas realidades sociopolíticas, pero en la práctica supusieron la transformación de dichas teorías (García, 1998: 119). Los pensadores liberales reconocieron la necesidad de que el pueblo desempeñara cierta función en el gobierno para legitimar su poder y evitar la tiranía, pero eran conscientes no sólo de la imposibilidad práctica de la participación popular directa, sino de los peligros que ello supondría.

Por tanto, el siglo XIX constituyó un periodo propicio para la expansión de nuevas ideas liberales, así como un tiempo caracterizado por el cuestionamiento social y político del propio liberalismo. Algunas de las ideas liberales fueron convertidas en ideología de la clase burguesa. Esta clase social se benefició de la Revolución Francesa, ya que con ella se abolieron los ancestrales privilegios de unas clases aferradas al pasado (nobleza y clero). La burguesía empezó a liderar las transformaciones sociales, económicas y políticas, fundadas en un naciente proceso de revolución industrial que cambiaba las relaciones de producción. En relación con dicho proceso, se promovió un gran éxodo demográfico del campo a la ciudad, de manera que muchos antiguos campesinos son atraídos por la expansión económica de las más importantes ciudades europeas. Todo ello implicó el desarraigo de una gran masa, afectada moral y socialmente, la cual se podía identificar con sus difíciles condiciones de vida. Ello llevó al auge del movimiento obrero y de la ideología socialista, como contrapartida a la propia ideología liberal. En este complejo y contradictorio escenario social, político, económico y cultural se desarrolla el liberalismo del siglo XIX.

Durante largo tiempo la doctrina liberal fue concebida como un bloque unitario. Incluso para un pensador liberal de la talla de Benjamin Constant, liberalismo político, liberalismo económico, liberalismo intelectual y liberalismo religioso formaban aspectos de una idéntica doctrina (Constant, 1957: 801). Esta concepción provenía del siglo XVIII, tiempo en el que la unidad del liberalismo era un dogma indiscutible. No obstante, durante el siglo XIX se produce un hecho trascendental, como es la fragmentación del liberalismo en diversas ideologías. Por un lado, el liberalismo económico basado en los principios de riqueza y propiedad. Se opuso al dirigismo y se erigió en fundamento doctrinal del capitalismo. Por otro lado, el liberalismo intelectual y religioso caracterizado por el espíritu de tolerancia y de

conciliación. No obstante, el espíritu de tolerancia no fue exclusivo de los liberales, pues se cuestionó por algunos de ellos. Por último, el liberalismo político y social enfrentado a todo despotismo. Este liberalismo fue el fundamento doctrinal del gobierno representativo y de la democracia liberal moderna (Touchard, 2007: 399-401). De hecho, este fue el tipo de liberalismo que construyó Tocqueville, haciendo énfasis en sus coordenadas democráticas.

Por tanto, en un escenario de fusión de diversas ideologías y la fragmentación del liberalismo, la uniformidad de éste se torna en un mito. El liberalismo ha presentado aspectos muy diversos, dependiendo del tiempo, del espacio y de las tendencias ideológicas en que surgiera. Aquí nos ocuparemos del liberalismo de Tocqueville, quien ha sido considerado “el máximo escritor liberal de la época” (Touchard, 2007: 406).

2. EL LIBERALISMO DE TOCQUEVILLE

Alexis de Tocqueville nació en el París de 1805. Sus progenitores pertenecían a las más antiguas familias de la aristocracia normanda. Durante la Revolución Francesa los padres de Tocqueville fueron encarcelados, sólo por estar emparentados con la aristocracia. Por este motivo, la infancia de Tocqueville estuvo marcada por la delicada situación que experimentó la nobleza durante y después de la revolución. El joven Alexis creció en una clase social llena de nostalgias monárquicas. Además, fue educado católicamente y no renunció nunca a la religión de sus mayores (Giner, 2003: 435). A pesar de las indicadas circunstancias, la carrera profesional y política de Alexis de Tocqueville fue sorprendente. Así, a la edad de 22 años fue designado Juez de Versalles. A los 30 años había publicado el primer volumen de *La democracia en América*, una obra de increíble madurez como admitió John Stuart Mill en su *Autobiografía*. Dos años después, fue elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Asimismo, emprendió una carrera política de gran calado, que le llevó a ser Ministro de Asuntos Exteriores durante seis meses (1849). Por tanto, mencionar el nombre de Tocqueville, supone evocar a uno de los pensadores más profundos y complejos de su época (Audier, 2004).

Tocqueville admitía en sus principales escritos una creencia ideológica irrenunciable: su “fe en la libertad como pasión constitutiva del hombre” (Giner, 2003: 437). El aristócrata francés decía amar con pasión la libertad, la legalidad y el respeto de los derechos. Sin embargo, temía y despreciaba a la muchedumbre, aunque tuviese una inclinación racional por el estudio de la democracia. De este modo, toda su obra consistió en una meditación sobre la libertad en los nuevos tiempos democráticos (Touchard, 2007: 407-408).

Como reconoce un intérprete: “un siglo y medio después de la muerte de Tocqueville, seguimos preguntándonos si su liberalismo es tan diferente como él pretendía. La discusión es tan antigua como la publicación de *La Democracia*” (Nolla, 2007: 179). En este sentido, el historiador y político francés François Guizot escribía a Tocqueville, recién publicada su célebre obra: “Juzga usted la democracia

como un aristócrata *vencido y convencido* de que su *vencedor tiene razón*” (Guizot, citado en Roland-Marcel, 1910: 69. Subrayado nuestro). En cierto modo, Guizot llevaba razón en estas afirmaciones, pues Tocqueville nunca abandonó la impronta aristocrática en su genuina concepción de la democracia moderna. De hecho, algunos autores, con suficientes argumentos, han adjetivado de *aristocrático* el liberalismo de Tocqueville. No podemos perder de vista el hecho de que el liberalismo del siglo XIX es una cuestión pensada y discutida por las minorías poderosas e ilustradas, quienes detestan a las masas y las clases medias, temen y desaprueban la mediocridad, otorgando primacía a la individualidad y a la diversidad, entre sus principales valores (Kahan, 1992: 5).

El liberalismo de Tocqueville no puede entenderse sin la tensión explícita en su obra entre aristocracia y democracia, ya que es un liberalismo que reclama ser a la vez aristócrata y demócrata, conservador y liberal, pre y post-revolucionario, amigo y enemigo de la Revolución. Esa es una de las razones de la dificultad para la interpretación de la obra bifronte de Tocqueville, que a unos parece resultado de un conservador y a otros de un liberal. En el origen de ese liberalismo peculiar de Tocqueville está la idea de que no existe una verdad absoluta perfectamente identificable. Sin embargo, no se puede admitir que Tocqueville sea un defensor del relativismo. Más bien es un hijo de la Revolución Francesa al tiempo que lector cotidiano de Blaise Pascal. Por ello, piensa que se ha de vivir en la duda y en la revisión de nuestro pensamiento para ser plenamente humanos. De hecho, la mente humana sólo se desarrolla a través de la acción y de las ideas de los unos contra los otros, en el movimiento diario, en las pequeñas agitaciones y sacudidas de la libertad pública de la democracia (Nolla, 2007: 182-184).

La compleja y contradictoria vida de Tocqueville consiste en una difícil transición entre un pasado aristocrático, un presente revolucionario y un futuro ineludiblemente democrático. Este hecho va a marcar su producción intelectual, como así se pone de relieve en sus obras más destacadas. Tal es el caso de *La Democracia en América*, obra de juventud pero de increíble madurez, donde intenta hallar respuesta a la pregunta: ¿Por qué en Estados Unidos la democracia es *liberal*?. La transición de la aristocracia a la democracia, entendidas como instituciones sociales y políticas, “se presenta como axioma evidente e indiscutible, como una tendencia que domina el presente y el futuro de las sociedades” (Béjar, 1991: 303). Tocqueville consagra su obra más conocida al estudio de esta tendencia sociopolítica. El primer volumen de *La Democracia en América* es una descripción de la estructura sociopolítica estadounidense a principios del siglo XIX; o en otras palabras, el informe sistemático del trabajo empírico y revisión documental realizados por Tocqueville y su amigo Beaumont, durante su viaje a Norteamérica entre 1831-32. El segundo volumen es una argumentación teórica de la influencia de la democracia, como idea sociopolítica y como tipo ideal, en la formación de la realidad social estadounidense. Es el precedente más inmediato de la disciplina que en el siglo XX se calificará como *Sociología del conocimiento*, esto es, el estudio científico del papel que tienen las ideas en la formación de la realidad y la estructura social, en

tanto que los hombres construyen determinadas ideas y éstas influyen en lo que probablemente *hacen* aquellos. Debido a este hecho, se podría calificar a Tocqueville como el sociólogo de la política más original del siglo XIX, aunque ello no sea óbice para un “regreso crítico necesario” al autor (Audier, 2006).

Compartiendo una reflexión de Montesquieu, Tocqueville pensaba que las democracias podían tornarse *liberales* o *despóticas*, dependiendo de qué relaciones se establezcan, en el orden político y en la estructura social, entre la libertad y la igualdad. Según Tocqueville, sólo la *democracia* estadounidense de principios del siglo XIX es digna del calificativo de *liberal*. No obstante, este argumento puede ser ampliamente discutido. Por ejemplo, en la sociedad estadounidense del siglo XIX podemos observar una estructura social que no había abolido la esclavitud entre la población negra, la persistente discriminación hacia etnias diferentes a la población blanca, así como un sistema electoral que sólo reconocía como votantes a una minoría. Aún persistían grandes desigualdades sociopolíticas en los Estados Unidos del siglo XIX, y hubo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX (1954) para que se declarase la inconstitucionalidad de las prácticas segregacionistas hacia la población negra. Es importante recordar que los “sistemas democráticos” más elogiados de la historia permitieron la esclavitud de grandes masas de población, tal y como ocurrió en la antigua Atenas y en el sur de Estados Unidos durante el siglo XIX (Mitchell, 2002: 10).

Por su parte, la perspectiva histórica revela una característica confusa y paradójica de la historia de la teoría de la democracia: durante la mayor parte de su larga historia, desde los griegos clásicos hasta la época actual, la democracia fue considerada por la mayoría de los teóricos como una de las formas políticas más imperfectas. Era poco menos que “gobierno de la plebe”, y eso era por definición, una amenaza a todos los valores centrales de una sociedad civilizada y ordenada (Arblaster, 1992: 16). Por consiguiente, el autor de *La Democracia en América* apuntará la tendencia futura, aún no realizada, hacia una mayor igualdad social en el contexto de un régimen de libertades. Esta tendencia sociopolítica envolverá una serie de riesgos y nuevas tareas.

Entre las nuevas tareas se relatan: “Educar la democracia, animar, si se puede, sus creencias, purificar sus costumbres, reglamentar sus movimientos, suplir poco a poco su inexperiencia con la ciencia de los negocios públicos, y sus ciegos instintos con el conocimiento de sus verdaderos intereses; adaptar su gobierno a la época y al lugar y modificarlo de acuerdo con las circunstancias y los hombres: tal es el primer deber que se impone hoy día a aquellos que dirigen la sociedad” (Tocqueville, 2006 a: 34).

En relación con la anterior tarea política, los politólogos del futuro habrán de reflexionar sobre un fenómeno nuevo: la igualdad de condiciones, cuyo estudio va a requerir nuevos métodos y nuevas teorías. Tocqueville expondrá que “un mundo nuevo requiere una ciencia política nueva” (Tocqueville, 2006 a: 34). No en vano, la ciencia política moderna nace con la gran transformación socio-histórica que acarrea la emergencia del liberalismo democrático.

3. LA IGUALDAD DE CONDICIONES Y EL LIBERALISMO DEMOCRÁTICO

Tocqueville entiende por democracia una condición social concreta, antes que una forma de gobierno. En este sentido, el nuevo hecho social que forja el carácter de la democracia es la igualdad de condiciones, que como reconoce nuestro autor al inicio de *La Democracia en América*: “extiende su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que su predominio sobre la sociedad civil no es menor que el que ejerce sobre el gobierno, pues crea opiniones, engendra sentimientos, sugiere usos y modifica todo aquello que él no produce” (Tocqueville, 2006 a: 29). De este modo, como argumenta Helena Béjar, la igualdad de condiciones se constituye en hecho generador e idea madre en el análisis de la sociedad liberal estadounidense. No obstante, hemos de asumir que igualdad de condiciones no equivale a la igualdad de hecho. Así, la igualdad de condiciones no lleva a que los hombres sean iguales en la esfera socioeconómica (igualitarismo), al tiempo que va más allá de la igualdad ante la ley (Béjar, 1991: 310). La igualdad de condiciones, tal como es concebida por el pensador francés, se traducirá a una igualdad en *libertad*, de tal suerte que no existen diferencias hereditarias establecidas y que toda ocupación, honor y dignidad puede ser accesible a cualquier individuo y, si en algún momento, se establecen diferenciaciones, éstas serán efímeras, ya que las posiciones son intercambiables. En suma, se está hablando de una sociedad moderna en la que aparece la movilidad social y la meritocracia, tal como tiende a suceder en dicha sociedad.

Pero lo realmente novedoso en el análisis tocquevilliano, no es tanto la constatación de la movilidad social en las democráticas sociedades modernas, como el hecho de que en América los hombres que viven en condiciones desiguales se sientan *iguales*. Tocqueville desvela el carácter simbólico-legitimador y la “producción imaginaria” de la igualdad de condiciones (Lamberti, 1983: 65). Ello se observa cuando el autor habla de las relaciones entre amo y siervo tanto en la aristocracia como en democracia. Mientras en la primera los servidores experimentan unos sentimientos de “honor servil” que los separa de los amos; en la segunda esta relación puede invertirse continuamente, debido a la movilidad social, siendo el siervo *más igual* al amo. La nueva estructura social asentada en el liberalismo democrático implica nuevos vínculos sociales, nuevos sentimientos y, por ende, el desvanecimiento del *homo hierarchicus*, anclado en un orden social jerarquizado. Dicho homo hierarchicus va a ser sustituido por un nuevo hombre: el *homo aequalis*, amparado en un orden social contractual y participativo (Dumont, 1982). El *homo aequalis* va a reclamar su participación en las diversas esferas de la vida social, entre ellas la concerniente a la política. De ahí, el desarrollo de la soberanía popular y la extensión de las libertades y derechos políticos, sociales y económicos en las sociedades democráticas contemporáneas (Guellec, 2005; Manent, 1993).

4.-RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE LIBERTAD E IGUALDAD

La relación entre la libertad y la igualdad constituye una cuestión esencial de la reflexión toquevilliana sobre la democracia. Aplicados al nuevo hombre moderno, los valores de libertad e igualdad ejercen una influencia ambivalente. En efecto, Tocqueville tiende a interpretar la igualdad en términos de una condición inmanente al desarrollo de la democracia moderna, a modo de impulso social, y al retroceso paralelo del orden aristocrático tradicional. Por el contrario, “cuando se refiere a la libertad la define fundamentalmente como una praxis, esto es, como un hacer racionalmente orientado hacia la búsqueda de la superación ético política de toda forma de servidumbre” (Ros Cherta, 1999: 265). El amor que los hombres sienten por la libertad y el que experimentan por la igualdad son dos cosas muy distintas en los pueblos democráticos. Tanto es así, que la libertad se ha manifestado entre los hombres en diversas épocas y bajo formas diferentes; no está ligada de modo exclusivo a determinado estado social, ni se encuentra sólo en las democracias (Tocqueville, 2006 b: 124-125). En este aspecto Tocqueville se acerca a algunas tesis del *Espíritu de las leyes*.

Los hombres que viven en tiempos democráticos “tienen mucha curiosidad y poco tiempo libre; su vida es tan práctica, tan complicada, tan agitada, tan activa, que les queda poco tiempo para pensar. Los hombres de los siglos democráticos aman las ideas generales porque les dispensan del estudio de los casos particulares” (Tocqueville, 2006 b: 28-29). Desde este punto de vista, la igualdad constituye el lado natural e instintivo (pasional) de la democracia, en tanto que la libertad correspondería a la vertiente cultural y cívica (racional) de la misma. En otras palabras, la igualdad constituye el carácter social de la democracia, mientras que la libertad supone la tarea política por *realizar* de esa misma democracia. Por esto, nuestro pensador sostiene que el sentido último del liberalismo democrático consiste en la conjunción equilibrada de ambos componentes. Así Tocqueville “[propone] el ejercicio de la democracia como praxis cívico-política que corrija, eduque, oriente y convierta, en definitiva, a la democracia en una forma social de vida que contribuya al perfeccionamiento moral de los hombres” (Ros Cherta, 1999: 266).

Sin embargo, para Tocqueville la igualdad no es el lado oscuro de la democracia, sino que más bien la primera abre nuevas posibilidades al hombre, pues “sugiere al espíritu humano muchas ideas que no hubiera adoptado sin ella, y modifica casi todas las que ya tenía” (Tocqueville, 2006 b: 46). La igualdad en una sociedad democrática como Estados Unidos funciona a modo de estímulo y aceleración del cambio social, así como de la perfectibilidad indefinida del hombre. Tocqueville no deja de apuntar el dilema de la igualdad y de la perfectibilidad humana en los siguientes términos: “Las naciones aristocráticas se sienten naturalmente inclinadas a restringir en exceso el campo de la perfectibilidad humana, y las naciones democráticas lo suelen ensanchar desmesuradamente” (Tocqueville, 2006 b: 48). De nuevo, el pensador francés invita a buscar un equilibrio entre los dos extremos que suponen los órdenes del antiguo régimen y los órdenes de los tiempos democráticos. En cualquier caso, se suscita una reflexión profunda del concepto de lo político ante los nuevos desafíos que suponen los siglos democráticos.

En relación con las anteriores premisas, el horizonte normativo, así como el tipo ideal del liberalismo democrático se halla en una síntesis entre republicanismo y liberalismo, entre libertad de los *antiguos* y libertad de los *modernos*, en virtud de la terminología utilizada por el otro gran pensador liberal de la época como es Benjamin Constant. Dicha síntesis, se torna en la fundamental problemática socio-histórica de los sistemas políticos democráticos. Problemática que en palabras del autor se plantea del siguiente modo: “Imaginemos un extremo en el que la *libertad* y la *igualdad* se abracen y confundan. Supongamos que todos los ciudadanos intervengan en el gobierno y que cada uno tenga el mismo derecho de participar. /No diferenciándose ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico. Los hombres serán perfectamente *libres*, porque serán enteramente *iguales*; y serán perfectamente *iguales* porque serán enteramente *libres*. Este es el *ideal* que buscan realizar los *pueblos democráticos*. /Tal es la *forma más completa* que puede adoptar la *igualdad en la tierra*; pero hay *otras* muchas que, *sin ser tan perfectas*, no son menos *apreciadas* por esos pueblos” (Tocqueville, 2006 b: 123-124. Subrayado nuestro).

En esas otras formas reales de combinar la libertad con la igualdad, que no son tan perfectas, es probable que nos encontremos con los principales peligros de la democracia moderna: individualismo, apatía política y tiranía de la mayoría. Tocqueville apunta que “los pueblos democráticos tienden naturalmente a la libertad; entregados a sí mismos, la buscan, la aprecian, y les duele grandemente que se les aparte de ella. Pero por la igualdad, sienten una pasión insaciable, ardiente, eterna, invencible; quieren igualdad en libertad, y si no pueden obtenerla así, la quieren incluso en esclavitud. Soportarán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no soportarán la aristocracia. /Es éste un hecho incontrovertible en todos los tiempos, pero especialmente en el nuestro. Los hombres y los poderes que luchan contra esa fuerza irresistible serán derribados y destruidos. En nuestros días, la libertad no puede implantarse sin su apoyo, y el despotismo mismo precisará de ella para reinar” (Tocqueville, 2006 b: 127). Según Tocqueville, la historia de la mayoría de las naciones modernas europeas, revela que el valor y la idea de la libertad política no se desarrollaron hasta el momento en que las condiciones sociales comenzaron a igualarse, y como consecuencia de esa misma nivelación. Con estas ideas se vislumbra, muy audazmente, el perfil que adoptarán los acontecimientos políticos más importantes en que se verán inmersos los Estados liberales del siglo XX. Tocqueville es de los pocos pensadores que acertaron en buena parte de sus pronósticos.

5. CONCLUSIONES

Como hemos argumentado, Tocqueville no es un pensador de fácil interpretación, antes bien su pensamiento político se torna complejo y adopta un destino paradójico (Benoît, 2005). Su intensa vida como juez, político y pensador puede ayudar a entender esta complejidad (Dubois, 2004; Díez del Corral, 1989;

Jardin, 1988; Wolin, 2003). Además, se ha de reconocer su identidad aristocrática en un tiempo de enormes cambios sociopolíticos que apuntan ineludiblemente hacia la erosión de dicha identidad y al liberalismo democrático occidental de finales del siglo XIX. Tocqueville elabora una reconstrucción política de la historia moderna, que le lleva a una “nueva ciencia política” y a comprender fenómenos estudiados por pensadores del siglo XX. Una revisión de las aportaciones de Tocqueville puede enriquecer la discusión actual sobre el Estado contemporáneo y las perspectivas de la democracia (Borón, 1982: 1112-1113).

El pensador francés aprendió cosas muy importantes del sistema político estadounidense, que le permitieron pensar la democracia desde una perspectiva distinta a la tradicional, hasta el punto que suscitó un gran cambio en las ideas políticas de intelectuales de la talla de John S. Mill (Rivero, 2006: 7-13; Schleifer, 1980). En esa dirección, Tocqueville reveló que la política es una dimensión decisiva de la historia y advirtió que sin crítica de la historia no hay política. Por tanto, el pensador francés “se adelantó, como mínimo un siglo, a nuestra manera de estudiar la política [...] La obra de Tocqueville inaugura el pensamiento democrático a través de la ‘recuperación’ y reconstrucción de la historia para escribir la política, o mejor, Tocqueville no permite en modo alguno que todo lo que ha sido político, acciones, palabras y sucesos se fosilice en una historia de carácter historicista [...] No hay en Tocqueville una teoría de la historia sino una escucha atenta, un pensamiento maduro, a la novedad histórica” (Maestre, 2007: 204-205).

Debido a la profundidad de su pensamiento, el liberalismo no sólo tiene un carácter político (soberanía popular), sino un claro carácter social: la inevitable igualdad de condiciones a la que tienden las formaciones sociales modernas. Asimismo, las relaciones entre igualdad y libertad son complejas, en la medida que ambos valores inciden en aspectos dialécticos del liberalismo. Los bienes que la libertad procura se perciben a largo plazo: conseguir esos bienes supone un gran esfuerzo cívico. Las ventajas de la igualdad se dejan sentir de inmediato: la igualdad proporciona variados pequeños goces cotidianos (Tocqueville, 2006 b: 126). Si la igualdad de condiciones no está bien dirigida y la libertad política no es correctamente practicada por los ciudadanos, éstos, pueden convertirse bien en tiranos o bien en hombres individualistas desprovistos del sentido público.

El liberalismo democrático, aparecido originariamente en Estados Unidos, y al que tienden el resto de sociedades modernas reclama una combinación ajustada de republicanismo y liberalismo. El ciudadano norteamericano respeta las leyes, las costumbres, las tradiciones, las diversas doctrinas religiosas y, al mismo tiempo, participa de forma activa en asociaciones civiles y políticas de diverso tipo. Asimismo, el liberalismo democrático en América ha brotado de una estructura social “relativamente igualitaria” y con un rígido sistema de valores religiosos, asentado en el puritanismo (Oltra et al., 2004: 127; Drescher, 1968). Además, el ciudadano liberal “democrático” dirige todos los asuntos de su vida, inclusive los políticos, por la doctrina del interés bien entendido. Doctrina que implica llevar el sentido común a la práctica política (Tocqueville, 2004: 113-116).

Las preguntas que traza Tocqueville, a lo largo de su vida, continúan ofreciendo debates actuales. Estas preguntas son por ejemplo: ¿cómo se articula políticamente la idea de soberanía popular para dar origen al liberalismo democrático?, ¿puede el hombre ser libre en una sociedad moderna de masas?, ¿es posible conciliar la libertad con la igualdad?, ¿qué sentido adquiere el liberalismo democrático en la actualidad?, ¿cómo proteger las libertades civiles y políticas en el desarrollo de futuras crisis sociales?.

La libertad política constituye una tarea diaria y colectiva inacabada, como pensó Tocqueville. Por su parte, se puede discutir que la igualdad de condiciones sea una tendencia histórica que resulte al margen del esfuerzo real de hombres y mujeres. Después de la lectura de Tocqueville, aparece el reto “no de defender la democracia, sino de crearla” (Carr, 1951: 76).

BIBLIOGRAFÍA

- ARBLASTER, Anthony (1992), *Democracia*, Madrid, Alianza Editorial.
- ARON, Raymond (1987), *Las etapas del pensamiento sociológico I*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
- AUDIER, Serge (2004), *Tocqueville retrouvé. Genese et enjeux du renouveau toquevillien français*, París, Vrin et Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- AUDIER, Serge (2006), “Tocqueville, notre contemporain?”, en *Revista Études*, 404, 4: 487-496.
- BÉJAR, Helena (1991), “Alexis de Tocqueville: la democracia como destino”, en Vallespín, Fernando (Ed.) *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, v. 3: 299-338.
- BENOÎT, Jean Louis (2005), *Tocqueville. Un destin paradoxal*, París, Bayard.
- BORÓN, Atilio (1982), “Alexis de Tocqueville y las transformaciones del Estado democrático: una exploración después de siglo y medio”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 44, 4: 1095-1118.
- CARR, Edward (1951), *The New Society*, Londres, Macmillan.
- CONSTANT, Benjamin (1957), *Mélanges de littérature et de politique*, París, Gallimard.
- DELGADO, Santiago y Jiménez, José F. (2008), “Los antecedentes: las ideas políticas de los ilustrados en el contexto europeo”, en Delgado y Jiménez (Eds.), *Introducción a la historia de las ideas políticas contemporáneas. Desde la Revolución Francesa a la Revolución Rusa*, Granada, Editorial Universidad de Granada: 11-35.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis (1984), *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 4ª ed.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis (1989), *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza.
- DRESCHER, Seymour (1968), *Dilemmas of democracy. Tocqueville and modernization*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- DUBOIS, Christian (2004): *Alexis de Tocqueville: vie, oeuvres, concepts*, París, Ellipses.
- DUMONT, Louis (1982), *Homo aequalis*, Madrid, Taurus.
- FURET, Francois (1978), *Penser la Révolution Française*, París, Gallimard.
- GARCÍA, Elena (1998), “El discurso liberal: democracia y representación”, en Águila, Rafael del; Vallespín, Fernando y otros (1998), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza: 115-155.

- GUELLEC, Laurence (2005), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, París, Revue de Tocqueville et Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- GINER, Salvador (2003), *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel.
- HELD, David (2007), *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 3ª edición.
- JARDIN, André (1988), *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- KAHAN, Alan (1992), *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Nueva York, Oxford University Press.
- LAMBERTI, Jean Claude (1983), *Tocqueville et les deux démocraties*, París, PUF.
- LASKI, Harold (1953), *The Rise and Decline of Liberalism*, Londres, Allen and Unwin.
- MAESTRE, Agapito (2007), "El liberalismo de Tocqueville: libertad, democracia y religión", en Nolla, Eduardo (Ed.) *Alexis de Tocqueville: libertad, igualdad y despotismo*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales: 201-214.
- MANENT, Pierre (1993), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, París, Fayard.
- MITCHELL, Harvey (2002), *America After Tocqueville. Democracy Against Difference*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NOLLA, Eduardo (2007), "Teoría y práctica de la libertad en Tocqueville", en Nolla, Eduardo (Ed.), *Alexis de Tocqueville: libertad, igualdad y despotismo*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales: 179-200.
- OLTRA, Benjamín et al. (2004), *Sociedad, vida y teoría. La Teoría sociológica desde la perspectiva de Sociología narrativa*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RIVERO, Ángel (2006), "Prólogo", en *Tocqueville, Alexis de (2006), La democracia en América I*, Madrid, Alianza.
- ROLAND-MARCEL, Pierre (1910), *Essai politique sur Alexis de Tocqueville: avec un grand nombre de documents inédits*, París, F. Alcan.
- ROS CHERTA, Juan Manuel (1999), *El concepto de democracia en Alexis de Tocqueville (Una lectura filosófica política de La Democracia en América)*, Tesis Doctoral dirigida por Cortina, Adela, Universidad de Barcelona.
- RUGGIERO, Guido de (1941), *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza.
- SARTORI, Giovanni (2003), *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus.
- SCHLEIFER, James (1980), *The making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2006 a), *La democracia en América I*, Madrid, Alianza.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2006 b), *La democracia en América II*, Madrid, Alianza.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2004), *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Istmo.
- TOUCHARD, Jean (2007), *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 6ª Edición.
- WOLIN, Sheldon (2003), *Tocqueville Between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton, Princeton University Press.

VISIONES DEL 68. EL COMUNISMO OCCIDENTAL Y LA PRIMAVERA DE PRAGA

Trinidad Noguera Gracia

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: A cuarenta años de la Primavera de Praga y del Mayo francés de 1968, cabe reflexionar sobre dichos acontecimientos con la perspectiva que nos proporciona la evolución posterior de Occidente. Estas páginas examinarán algunos aspectos de aquellos acontecimientos, dejando abierta una serie de cuestiones para el debate.

La primera parte de la ponencia se ocupará de las similitudes y diferencias observables entre la Primavera de Praga y el Mayo francés de 1968, destacando la coincidencia de destino de ambas series de eventos, es decir, su peculiar carácter de *revoluciones frustradas*.

La segunda parte entrará a valorar las posiciones adoptadas por los partidos comunistas occidentales ante aquellos acontecimientos. Se hará hincapié en el conflicto simbólico e ideológico que supusieron para esos partidos los acontecimientos de 1968, obligándoles a *repensar* su vínculo con Moscú. En esa reflexión se hundan las raíces del eurocomunismo, pero también las de una crisis de identidad que acabaría afectando a toda la izquierda occidental.

Como sugiere el profesor Revelli (2007:143-228), en el contexto de la globalización la crisis de identidad de la izquierda se halla inserta en otras crisis más amplias: la que afecta a los cimientos de la distinción tradicional entre izquierda y derecha, que a su vez se inserta en una desorientación social generalizada. En 1968 aparecieron señales que apuntaban a la puesta en cuestión de la dicotomía izquierda-derecha, al tiempo que nuevos valores, inquietudes e identidades reclamaban su propio espacio político. Sólo décadas después se evidenciaría que en la *sociedad moderna líquida* (Bauman,2006) las ubicaciones se vuelven complejas y fluidas, y los espacios políticos están marcados por una desconcertante mutabilidad

1. PARÍS, PRAGA: LAS REVOLUCIONES FRUSTRADAS.

1.1 LAS SEMEJANZAS.

El observador del siglo XXI puede apreciar numerosas e interesantes similitudes entre el mayo francés y la primavera checoslovaca de 1968. La primera de ellas tiene que ver con el carácter emblemático de París y Praga, las ciudades-referente de estas dos series de eventos. Son ciudades brillantes, que ocultan con su resplandor otras realidades circundantes hasta eclipsarlas. Al hablar del Mayo parisino y la Primavera de Praga tomamos la parte por el todo, aunque en Francia no sólo se rebelaran los estudiantes de la Sorbona y el impulso inicial del reformismo checoslovaco viniera desde Bratislava.

De esta similitud se deriva otra: en ambos casos se trató de movimientos eminentemente urbanos. Los principales acontecimientos se desarrollaron en grandes núcleos de población y desde ahí se extendieron irregularmente al resto del territorio. El hecho mismo de que París y Praga se convirtieran en símbolos de aquellos procesos es prueba de la condición urbana de los mismos: las ciudades fueron el escaparate que dio visibilidad internacional a los hechos.

Una semejanza ulterior se deriva de esa visibilidad: el Mayo parisino y la Primavera de Praga han alcanzado el status de acontecimientos referenciales. En el caso francés, las revueltas se convirtieron en icono del *malheur* oculto que atormentaba a la presuntamente exitosa, feliz y ordenada sociedad burguesa. En el checoslovaco, el entusiasmo de la Primavera simbolizó la rebelión contra el poder omnímodo de Moscú sobre sus países aliados y la búsqueda de un camino propio. Como toda visión simbólica, esta interpretación de los hechos resulta reduccionista, y no da completa cuenta de la siempre polifacética realidad. El relato oficial y los ulteriores relatos interpretativos o revisionistas de aquellos acontecimientos dejan la sensación de que, más allá de los estereotipos, persiste una cierta aura mítica.

También en el plano de los actores existen paralelismos. Tanto en Francia como en Checoslovaquia los jóvenes desempeñaron un papel primordial. En el primer caso, la fase inicial del proceso estuvo protagonizada por figuras del colectivo estudiantil como Daniel Cohn-Bentit o Jacques Sauvageot. La imagen de Mayo del 68 en la memoria colectiva es la de un movimiento contestatario juvenil. En efecto, el impulso vino de la universidad, aunque después se incorporaran a él los obreros industriales.

En Checoslovaquia la iniciativa reformista también partió de una nueva generación de dirigentes (Noguera,2005:182-229). Entre sus principales sostenedores se encontraban los colectivos estudiantiles, y los escritores, cantantes, cineastas y otros artistas, en su mayoría jóvenes. Tanto en el impulso inicial de la Primavera como en la resistencia a la invasión del Pacto de Varsovia estos sectores de la población resultaron decisivos por su contribución a la movilización del resto de la ciudadanía.

Hay asimismo una coincidencia en los temas de los dos movimientos. En primer lugar, ambos representan una rebelión contra el poder establecido, contra un statu quo percibido como opresivo. El inconformismo es una de sus características. Existe una búsqueda de libertad y autonomía individual, una voluntad de romper con el conjunto de reglas impuestas por un *otro* autoritario, de dejar el camino expedito a la imaginación, la creatividad, la autoafirmación personal. Muestra de ello son los eslóganes del Mayo francés: *prohibido prohibir; debajo de los adoquines está la playa*. Y también en las obras de los cineastas de la *nueva ola* checoslovaca, de escritores como Kundera, Havel o Kohout y de filósofos como Patočka o Kosik.

En el terreno político práctico, el inconformismo se aprecia en los métodos empleados en las revueltas francesas (sentadas, manifestaciones, huelgas, violencia urbana), en el lenguaje y en las referencias ideológicas empleadas. En

Checoslovaquia, ejemplo de inconformismo era la propia voluntad de adoptar una vía nacional al socialismo, desafiando al *gran hermano* soviético.

La reflexión acerca de la racionalidad científico-técnica y sus consecuencias sobre el ser humano y el mundo es otro elemento que está presente – como mínimo – en la obra de los filósofos de referencia de ambos movimientos: Marcuse y Adorno en Francia, Patočka y Kosik en Checoslovaquia. En este sentido, Fernando Vallespín (2008) señala que *el desarrollo del proceso de racionalización moderna no ha acabado de satisfacer algunos de los atributos fundamentales de lo humano y su organización en sociedad. Y puede que los movimientos sesentayochistas fueran la primea manifestación explícita de este fracaso civilizatorio*. Según Vallespín, los activistas franceses fueron postmaterialistas sin saberlo. En efecto, en 1968 despuntan los que Inglehart (1991) denominó tiempo después *valores postmateriales*, base de nuevos movimientos sociales como el feminismo, el ecologismo y la lucha por los derechos de los homosexuales.

1.2 LAS DIFERENCIAS

Las diferencias entre ambos movimientos son asimismo notables. En primer lugar, difieren en el sujeto que encarna la autoridad rechazada. El Mayo francés se rebela contra el orden de la sociedad de consumo capitalista que cosifica al ser humano y reclama la puesta en valor de los elementos cualitativos del ser humano, más allá de la búsqueda del puro beneficio económico.

Por su parte, la Primavera de Praga se opone a la hegemonía soviética, percibida como una imposición extranjera, asfixiante y reificadora. Se propone como alternativa una vía nacional al socialismo, un socialismo con rostro humano superador de las contradicciones internas del capitalismo y del socialismo.

En segundo lugar, existe una diferencia en la dirección que sigue cada movimiento. En términos de poder, el Mayo francés transcurre en línea ascendente. La rebelión parte de los estudiantes, que en una segunda fase logran implicar a los obreros, obligando a los sindicatos y los partidos de izquierda a pronunciarse. Finalmente, la repentina conmoción alcanza a sacudir por unos días las estructuras del gaullismo.

En la Primavera de Praga, en cambio, el reformismo siguió una línea descendente. Aunque su germen estaba ya presente en la sociedad, que sentía difusamente la necesidad de cambio, fue la elite del partido comunista quien puso en marcha la transformación. La acción de la elite dirigente impulsó la extensión del proceso al resto de la sociedad, que contribuyó a su vez en una suerte de retroalimentación.

La elite checoslovaca tenía un plan definido, al margen de sus posibilidades reales de materialización. La plasmación del proyecto alternativo al estalinismo se encontraba en el Programa de Acción y en los planes de reforma económica de Ota Šik. Por el contrario, el Mayo francés se caracterizó por su aspecto poco articulado. No existía un proyecto homogéneo que contraponer a la sociedad de consumo

capitalista. Tampoco el liderazgo del movimiento estaba definido, más allá de figuras como Cohn-Bendit, que ejercieron el papel de interlocutores ante los medios de comunicación. El movimiento se enorgullecía precisamente de carecer de un líder con funciones directivas, elemento que contrasta con el claro liderazgo desempeñado por Dubček en la Primavera de Praga.

Por último, si bien tanto el Mayo francés como la Primavera checoslovaca presentan un aspecto de collage por la variedad de influencias que aglutinan, la identidad de esas influencias no coincide del todo. En ambos casos los referentes se encuadran en la mitad izquierda del eje tradicional izquierda-derecha. No obstante, si en el Programa de Acción se amalgaman el colectivismo autogestionario yugoslavo, el humanismo de tradición checa y el socialismo clásico, en el Mayo francés se mezclan marxismo, situacionismo y anarquismo, Marcuse, Adorno y Horkheimer, Freud, Mao y Trotski, además de una incipiente cultura urbana con influencias norteamericanas.

La cualidad de crisol de los movimientos de 1968 recuerda al observador del siglo XXI la peculiar condición de mezcla líquida propia del mundo globalizado. Y esta es una de las razones que explican la persistente y contradictoria fascinación que siguen ejerciendo sobre nosotros aquellos acontecimientos.

1.3 LA FRUSTRACIÓN Y LA IMPRONTA.

La aplicación del término *revolución* a los casos que nos ocupan no está exenta de polémica. Respecto al Mayo francés, los analistas conservadores sostienen que no se trató de una revolución, sino de la *pataleta* de los hijos aburridos de la burguesía próspera. Otros autores consideran que en cualquier caso no fue una revolución en sentido tradicional, al no estar entre sus prioridades la toma del poder, objetivo clásico de los movimientos revolucionarios: se habría tratado más bien de la expresión de una inquietud antes asfixiada por los imperativos y rutinas de la estructura socioeconómica.

Ahora bien, la falta de metas definidas del Mayo francés puede entenderse no como síntoma de inconsistencia, sino como consecuencia lógica del espíritu que lo inspiraba: el movimiento pretendía precisamente diversificar y *liberar* los objetivos sin circunscribirse a uno solo. Esta voluntad sí merecería el calificativo de *revolucionaria*, por incorporar una nueva *Weltanschauung*, un cambio radical de perspectiva más próximo a la fluidez del mundo globalizado que a los rígidos proyectos revolucionarios de los siglos XIX y XX.

En cuanto a la Primavera de Praga, el término *reformismo* resulta a primera vista más apropiado que el de *revolución*: Dubček y su equipo manifestaron repetidamente que no era su intención romper con el bloque oriental ni adoptar un sistema capitalista de mercado o una democracia pluralista; el Programa de Acción expresaba abiertamente su lealtad al ideal socialista. Ahora bien, justamente en esa voluntad de reformar lo que parecía irreformable – la economía centralizada, la burocracia estalinista, las estructuras del régimen – estriba el carácter revolucionario del

proceso. Se pretendía superar y mejorar, crear una tercera vía que vista desde el siglo XXI resulta tan utópica como seductora por su valentía. Porque, llevada a sus últimas consecuencias, la Primavera significaba una completa subversión del orden socialista, así como un reto intolerable a la URSS. Moscú y el resto del Pacto de Varsovia fueron más conscientes de ello que los propios dirigentes de Checoslovaquia.

Así pues, con todas las matizaciones que queramos hacer al término, cabe sostener que los dos movimientos tuvieron un contenido revolucionario. Bien es cierto que se trató de revoluciones frustradas. En Francia, la gran manifestación de apoyo a De Gaulle y su victoria electoral en junio de 1968 pusieron fin al proceso, y se volvió a la *normalidad* tras la efervescencia de mayo. En Checoslovaquia, la invasión del Pacto de Varsovia interrumpió abruptamente la Primavera, sentando las bases de un largo y frío invierno al que también se dio el nombre de *normalización*.

Ambas revoluciones dejaron huellas. El fin del experimento checoslovaco evidenció la vigencia del orden internacional de la guerra fría. En aquel momento se oficializó la llamada doctrina Brezhnev, el derecho de intervención de la URSS – formalmente, del Pacto de Varsovia – en otro Estado del bloque donde se detectara un desafío al orden socialista. Por supuesto, la última palabra en la definición de las amenazas contrarrevolucionarias y sus manifestaciones correspondía al Kremlin.

Además, 1968 dejó secuelas en la población checa y eslovaca. El resentimiento por la invasión, la desafección y la apatía ante la normalización se mantuvieron larvadas en la memoria colectiva, y se mostraron en cuanto fue posible desafiar al régimen con un mínimo de garantías, en 1989. Así, se aprecia una continuidad entre 1968 y 1989. En ambos momentos quedó patente un deseo de libertad y autonomía. Otra cosa es que la así llamada – de nuevo con polémica – Revolución de Terciopelo satisficiera o no aquellos anhelos.

La herencia del Mayo francés resulta también ambivalente. Más arriba hemos mencionado los incipientes valores postmaterialistas, la insistencia en la libertad y la creatividad del individuo frente a las imposiciones del poder, la puesta en cuestión del sistema capitalista y una muy contemporánea desorientación respecto a las alternativas disponibles. En la cara más oscura de esa herencia encontramos el florecimiento del terrorismo de izquierda radical, con exponentes como las Brigadas Rojas italianas o la Fracción del Ejército Rojo alemana.

Las revoluciones de 1968 presentan otro rasgo que nos resulta familiar en el siglo XXI: su carácter mediático. La presencia de los medios de comunicación dando cobertura a aquellas movilizaciones las pusieron ante los ojos del mundo, les dieron una inusitada visibilidad. Las imágenes de las revoluciones engulleron el relato y ocuparon la memoria del público. La asfixia del relato articulado bajo la fuerza de las imágenes que se suceden, borrándose unas a otras, es un dato que hoy nos parece descontado, pero que en 1968 constituía aún una novedad.

2. LOS PARTIDOS COMUNISTAS OCCIDENTALES Y EL RETO DE 1968.

Para los partidos comunistas occidentales, 1968 fue una grave quiebra en las certidumbres que venían fundamentando su acción y su discurso político. En 1956, la represión de la revolución húngara y las revelaciones de Khrushchev sobre los crímenes del estalinismo en el XX Congreso del PKUS habían planteado ya un desafío. Tuvo lugar entonces un intento de autoanálisis en los partidos comunistas occidentales; sin embargo, superado el impacto, mantuvieron sus vínculos con Moscú, con matices en el caso del PCI. Para comprender su actitud en 1968 es necesario tener presentes las implicaciones de dichos vínculos.

2.1. LA QUIEBRA DE 1968.

Desde 1917 la existencia de la URSS había demostrado al comunismo occidental que la sociedad sin clases no era una utopía. Constituía el horizonte ético y práctico, el bastión revolucionario y, una vez consolidado del sistema soviético, una importante fuente de financiación. Los comunistas occidentales necesitaban ese garante en su lucha contra el capitalismo. El ideal del paraíso soviético aglutinaba a las bases, homogeneizaba la identidad partidista y estimulaba la participación.

Allí donde los partidos comunistas habían sido expulsados hacia la ilegalidad y la resistencia frente a dictaduras de derecha, la potencia mundial soviética proporcionaba un irrenunciable sustento material, ideológico y moral. En momentos críticos como la guerra civil española, el apoyo de Moscú había sido clave para la supervivencia del movimiento. En la posguerra, la URSS era para los comunistas españoles la prueba material – *científica*, en términos marxistas – de que la revolución en Occidente estaba a la vuelta de la próxima esquina de la Historia, y de que la lucha no era inútil.

Discutir esta visión del mundo contenía un peligro difícilmente asumible para los partidos comunistas del Oeste: el de la pérdida de fe en su calidad de sujetos revolucionarios. La autocrítica iniciada con la desestalinización se llevó a cabo con precauciones, y la reconstrucción de la cohesión ideológica tuvo que pagar el precio de ciertos olvidos y contradicciones. Tras el trauma de 1956, 1968 amenazaba con enajenar la condición de vanguardia revolucionaria hasta entonces acaparada por el comunismo.

El Partido Comunista Francés (PCF) tuvo un comportamiento ambiguo en 1968. A principios de mayo reaccionó con desconfianza ante el movimiento estudiantil. El propio Georges Marchais desde *L'Humanité* intentó desvincular al PCF de las revueltas, que consideraba obra de elementos izquierdistas radicales con cuyas irresponsables acciones no debía ni mezclarse ni simpatizar la clase obrera.

Esa desconfianza del PCF revelaba a la vez temor e incomprensión. Temor a que unos jóvenes indisciplinados arrebataran al partido el protagonismo revolucionario que según él le correspondía legítimamente: para el PCF, eran un grupo de advenedizos cuya temeridad ponía en riesgo la lucha obrera. Incomprensión porque la ambigüedad de las propuestas del movimiento, el carácter difuso de su crítica al sistema y la inconcreción de sus objetivos contrastaba agudamente con los

planteamientos marxista-leninistas del PCF. El postmaterialismo del 68 resultaba ajeno a un partido construido sobre las certezas del materialismo dialéctico y el modelo soviético.

Sin embargo, cuando la revolución se extendió a las fábricas el PCF se vio obligado a matizar su rechazo. Pese a que el partido y su sindicato afin, la *Confédération Générale du Travail* (CGT) se opusieron a las huelgas, no pudieron ignorar el impacto de las mismas. Entonces optaron por redireccionar el movimiento, desplazar a los estudiantes y centrarse en la obtención de ventajas materiales susceptibles de ser rentabilizadas por el partido. Los Acuerdos de Grenelle entre el gobierno Pompidou y los sindicatos simbolizan ese cambio de posición. Aunque inicialmente rechazadas por los trabajadores de Renault de Boulogne-Billancourt, esas ventajas se implementaron posteriormente, lo cual fue un éxito sindical que el PCF no dudó en patrimonializar. La reticencia hacia el movimiento estudiantil no le impidió pues usar la puerta negociadora que las revueltas habían abierto en beneficio de sus intereses de partido.

En el caso de la Primavera de Praga la actitud inicial del comunismo occidental fue de matizada simpatía. El español Santiago Carrillo y parte del PCF mostraron buena disposición hacia el reformismo checoslovaco. Para el Partido Comunista Italiano (PCI), que con Palmiro Togliatti había iniciado a finales de los años cincuenta su *vía italiana al socialismo*, el reformismo checoslovaco era un soplo de aire fresco. El PCI se movía en un difícil juego de equilibrios, pugnando por construir su vía nacional sin romper con Moscú, en un proceso que guardaba ciertas similitudes con el del *socialismo con rostro humano*. De ahí la simpatía que la Primavera despertaba en los comunistas italianos, que se evidenció en contactos, intercambios de ideas y visitas a Checoslovaquia de dirigentes del PCI como Luigi Longo.

No obstante, ciertos sectores de la burocracia de los partidos comunistas occidentales advirtieron del peligro de que los acontecimientos en Checoslovaquia tuvieran un desenlace semejante al de Hungría en 1956, y de que un apoyo incondicional a la línea de Dubček afectara a las relaciones de esos partidos con Moscú. Consideraban conveniente pues mantenerse a la expectativa y observar las reacciones de la URSS: tal petición de prudencia revelaba el miedo a la pérdida del apoyo soviético.

La coherencia del comunismo occidental se puso a prueba el 21 de agosto, cuando las tropas del Pacto de Varsovia bajo dirección soviética invadieron Checoslovaquia. Los temores de los más pesimistas se veían así confirmados, y se reavivaba el trauma de la represión de la Revolución Húngara. El elemento de sorpresa quedaba en parte mitigado por aquel precedente, pero aún así la conmoción fue grande en el Oeste.

Ante la invasión, los comunistas occidentales se dividieron entre la desaprobación y el respaldo. Reaccionaron con desaprobación los partidos comunistas italiano, finés y francés. Respaldaron la invasión el partido portugués, el luxemburgués y una parte del partido comunista griego (KKE). El caso de este

último es significativo, puesto que el debate interno sobre la postura a adoptar ante la invasión ocasionó una escisión entre conservadores (reacios a condenar la invasión) y críticos (que reprobaban la intervención armada y cuestionaban la doctrina Brezhnev con todas sus implicaciones).

La posición del sector oficialista del KKE, como la de los comunistas portugueses, cobra mayor sentido a la luz de la situación política de sus respectivos países. En ambos casos los partidos sufrían la represión de regímenes autoritarios de derecha, circunstancia que, como se adelantó más arriba, convertía en crucial el mantenimiento de la alianza con la URSS, y hacía más temibles las consecuencias ideológicas y materiales de un posible distanciamiento del principal garante externo.

También en España la disyuntiva entre apoyar y rechazar la invasión era compleja. Si bien la línea oficial del PCE decidió rechazar la intervención, en el Partido Comunista de Cataluña las bases se rebelaron contra ese rechazo. Como señala Giaime Pala (2007:301-312), para los militantes cuestionar una decisión de la URSS suponía resquebrajar el mito soviético fundado sobre el dogma de la infalibilidad rusa. La alternativa a ese mito eran el vacío y la pérdida de sentido, que hacían insostenible la lucha obrera.

El PCE y el sector crítico del KKE, al alejarse de la ortodoxia, se aproximaron a la postura del PCI. La heterodoxia italiana quedó patente en la Conferencia de Partidos Comunistas de 1969 en Moscú, donde Berlinguer condenó la invasión de Checoslovaquia, señalando que la doctrina de la soberanía limitada despreciaba la libertad individual y la democracia socialista, y contradecía el ideal marxista.

En cuanto al PCF, si bien en el momento de la invasión el partido manifestó su desacuerdo, no llegó a la condena decidida del PCI, ambigüedad que le costó el alejamiento de los militantes partidarios de una actitud más comprometida. Esta indecisión se añadía a las contradicciones mostradas por el partido durante el Mayo francés, perjudicando la imagen del PCF ante la opinión pública y ante un sector de la intelectualidad progresista francesa. Máxime cuando, pese a la invasión, el partido mantuvo su vinculación con la URSS.

Precisamente debido a su proximidad a Moscú, la reputación del PCF se deterioró aún más cuando en 1974 se publicó *El archipiélago Gulag* de Alexander Solzhenitsyn, que en Francia supuso un auténtico revulsivo. Los distintos golpes acusados por el partido de 1968 en adelante impulsaron un cambio de línea en 1976, año en el que la dirección del PCF decidió abandonar las referencias al modelo soviético y a la dictadura del proletariado y abrazar la tendencia eurocomunista. En este camino se encontraría con el PCI y con otros partidos comunistas europeos.

2.2. EL EUROCOMUNISMO.

Podemos definir el eurocomunismo como el intento de los partidos comunistas occidentales de emprender una vía al socialismo no subordinada a la tutela de Moscú. Se trató de una búsqueda de autonomía a través del dialogo y la colaboración entre los comunistas europeos, asumiendo las condiciones propias de sus países de origen

y del entorno occidental en general. El eurocomunismo no descartaba participar en los gobiernos de las democracias occidentales, acogiendo a los procedimientos formales de éstas. Su meta no era subvertir revolucionariamente el orden establecido, sino actuar desde el interior del propio sistema creando las condiciones sociales y económicas para la maduración y futura implantación del socialismo.

La corriente se fundó oficialmente en 1977, durante un encuentro que reunió en Madrid a Enrico Berlinguer (PCI), Georges Marchais (PCF) y Santiago Carrillo (PCE). El objetivo básico de lo que ellos llamaron *nueva vía* era la modernización del comunismo occidental y su adaptación a los retos de un mundo que avanzaba de hecho hacia la postmodernidad. Entre esos retos se encontraba la ampliación de las bases de los partidos hacia los trabajadores y empleados públicos de clase media, la incorporación de las demandas procedentes de los nuevos movimientos sociales y la adaptación al contexto internacional de la distensión entre bloques, que reducía las posibilidades de estallido de un nuevo conflicto a escala mundial.

Un elemento clave de la corriente fue su posición cada vez más crítica con las condiciones de vida en los países del bloque oriental. Se había producido un *desencantamiento* entre los comunistas occidentales que alcanzaba a sectores cada vez más amplios de la militancia. La imagen de *paraíso comunista* se había resquebrajado: eran cada vez menos los que ponían en duda las noticias sobre el estancamiento, la falta de libertades y la represión de la oposición en los países del Este. El abrupto final de la Primavera de Praga jugó un papel primordial en ese *desencantamiento*, así como en el debate interno del que surgió el eurocomunismo.

Si bien la corriente nació por iniciativa de algunos partidos del Sur de Europa, después se extendió hacia otras latitudes. Se le unió primero la facción disidente del KKE; también el partido comunista austríaco y el de los Países Bajos mostraron tendencias eurocomunistas. Fuera de Europa, su influencia alcanzó a los partidos comunistas japonés, mexicano y australiano, y a la izquierda venezolana.

A pesar de los éxitos recabados en la década de 1970 – con ejemplos como el *compromesso storico* del PCI y el papel del PCE en la transición española –, el eurocomunismo se agotó sin haber alcanzado sus objetivos de profundización de la democracia social. En España e Italia, por distintas razones, los comunistas no lograron cuotas de poder suficientes para impulsar la transformación del sistema. En Francia durante la década de 1980 el PCF se realineó con la URSS, distanciándose del eurocomunismo. Los otros partidos de tendencia eurocomunista tenían escasa implantación social, así pues su capacidad de acción fue aún menor.

El eurocomunismo suscitó numerosas críticas. Desde la derecha, fue acusado de timidez por no desvincularse tajantemente de Moscú, pese a las declaraciones formales de autonomía organizativa e ideológica. En Italia, por ejemplo, tal ruptura no se produjo hasta 1981; en Francia, como hemos señalado más arriba, la década de 1980 estuvo marcada por el realineamiento con la URSS. En cuanto a España, el PCE adoptó una línea decididamente eurocomunista y a principios de los años ochenta renunció al marxismo-leninismo, pasando a definirse simplemente como marxista. Esto provocó la disconformidad de las corrientes filosoviéticas, que se

escindieron del PCE para constituir el Partido Comunista de los Pueblos de España. No obstante, el estigma del *miedo al rojo* y de la sombra de Moscú siguió pesando sobre el PCE, lo cual contribuyó a que el electorado de izquierdas se inclinara hacia posiciones más moderadas.

Desde la perspectiva de la izquierda más radical, en cambio, los planteamientos eurocomunistas parecían una aproximación a la socialdemocracia. Se acusaba al eurocomunismo de renunciar al potencial revolucionario en aras del aumento del atractivo electoral y de una pretendida modernización, lo cual redundaba en la pérdida de consistencia ideológica. La renuncia al modelo soviético era considerada un factor clave en el *ablandamiento* del núcleo duro del comunismo, si bien no el único. En su intento de configurarse como corriente ideológica con entidad propia, el eurocomunismo aspiraba a englobar muchas de las nuevas sensibilidades que ganaron vigor desde 1968. Las corrientes más ortodoxas sostenían que una desmedida diversidad interna podía provocar la desorientación de al menos parte de la militancia.

El recorrido del eurocomunismo se vio truncado por los acontecimientos de 1989. La caída del muro de Berlín simbolizó el derrumbe del llamado socialismo real; con él cayeron las visiones del mundo que se apoyaban en el orden internacional de la guerra fría. El hundimiento del bloque del Este y la disolución de la URSS fueron los hitos finales del *desencantamiento* del comunismo occidental. La crisis de identidad que venía gestándose desde 1968 se transformó en un dato de hecho en la década de 1990, al quedar al descubierto las contradicciones internas del modelo soviético.

Se planteó entonces abiertamente la disyuntiva siguiente: ¿el fracaso del socialismo real era fruto sólo de la vía escogida para la materialización de los principios marxistas, o era el propio ideal comprendido en ellos el que resultaba inalcanzable? ¿El problema estaba únicamente en la forma, o afectaba a la esencia misma del socialismo? (Cotarelo,2006;Blackman,2007). El comunismo occidental entró en una crisis profunda. Desaparecida la URSS, el esqueleto que le había aportado consistencia y coherencia interna durante setenta años mostraba un cuadro de osteoporosis aguda, tras haber sufrido una progresiva descalcificación y varias graves roturas a lo largo del siglo XX; entre ellas, las de 1968. El intento de *aggiornamento* eurocomunista se vio superado por la aceleración de la Historia que, tomando impulso en 1989, presidió el paso del mundo bipolar al mundo globalizado.

2.3. DE 1968 A LA SOCIEDAD LÍQUIDA: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD.

La *sociedad moderna líquida* (Bauman,2006:9) es la forma de sociedad propia del mundo globalizado. En ella los grandes relatos heredados de la Ilustración son sustituidos por visiones parciales y cambiantes, por un *pensiero debole* (Vattimo,1998). En la era de la postmodernidad globalizada las construcciones filosóficas omnicomprendivas resultan disonantes (Lyotard,1984; Vattimo,1986;

Beck,1998^a, 1998b; Beck, Lash, Giddens,1994). Una de esas construcciones filosóficas que entran en crisis a finales del siglo XX es el socialismo.

Tras el desplome de la URSS, la sólida *Weltanschauung* marxista parece haber perdido todo anclaje en la realidad; quedaría demostrada, como mínimo, la inadecuación de ese metarrelato para describir e interpretar la realidad contemporánea. La desesperada carrera de los antiguos países de la órbita soviética por reincorporarse al Occidente próspero, adaptándose a toda velocidad a los requerimientos políticos y económicos del capitalismo postindustrial, se esgrime como prueba incontrovertible de que el viejo ideal de la sociedad sin clases se ha convertido en un deshecho irreciclable, destinado al vertedero de la Historia.

Del giro de 1989 surgen, triunfantes, las argumentaciones sobre el fin de la Historia y de las ideologías (Fukuyama,1992). Ese planteamiento incorpora un componente que es en sí mismo ideológico, al justificar la presunta irrevocabilidad del predominio neoliberal, en contra de toda visión alternativa (que es reducida al absurdo y acusada de irreal y trasnochada).

No obstante y con las pertinentes discrepancias ideológicas y filosóficas, existen puntos de contacto entre la reflexión sobre el fin de las ideologías y la de autores como Giddens, Beck o Bauman. Estos últimos sostienen que, efectivamente, las sólidas identidades decimonónicas y los espacios políticos bien delimitados han agotado su potencial explicativo y su fuerza movilizadora. Sus rigideces internas no se adaptan bien a la fluidez de los intercambios, a la diversificación e intangibilidad de los riesgos, al acortamiento del tiempo y la relativización de la distancia, y a la consecuente indefinición de los lugares mentales. No encajan en el mundo globalizado, en definitiva.

Más arriba hemos indicado que a partir de 1989 el socialismo se ve duramente afectado por este síndrome. Los partidos comunistas occidentales entran en una etapa de autorreflexión, renuncian mayoritariamente a llamarse a sí mismos *comunistas*, pierden militantes, su atractivo electoral disminuye y proliferan las escisiones, las deserciones y las disoluciones. Son acusados simultáneamente de no haber sabido adaptarse a los tiempos y de haber perdido su identidad. Acusación esta última un tanto chocante en un tiempo que se caracteriza por la disolución de las identidades, pero que por eso mismo está ansioso de construir otras nuevas, por débiles e inestables que resulten.

Ahora bien, la caída del muro de Berlín conmueve a toda la izquierda. La reacción más general de los partidos ha consistido en tratar de conciliar las políticas sociales con los imperativos de la economía neoliberal dominante para frenar el retroceso del Estado de Bienestar, viéndose obligados a actuar a menudo reactivamente ante cuestiones patrimonializadas y explotadas electoralmente por la derecha, como la inmigración. Al mismo tiempo, la derecha no ha podido evitar entrar en temas tradicionalmente acaparados por los partidos de izquierda – como la igualdad entre géneros – cuya creciente relevancia para los votantes ha impuesto la necesidad de incluirlos, con el lógico sesgo conservador, en el discurso y los

programas de los partidos conservadores. De este modo, izquierda y derecha se han ido aproximando en su competición por acaparar el centro político.

La tendencia no es nueva, y los ciudadanos más escépticos suelen dar cuenta de ella diciendo que *todos los políticos son iguales*: la política aparece como un espacio poco brillante, presidido por la retórica hueca, la mediocridad y la persecución de intereses ajenos al bien común. Desde este ángulo, no es sólo la izquierda la que parece estar en crisis, sino también la derecha. Termina poniéndose en cuestión así la operatividad del eje tradicional izquierda-derecha en el que venía ubicándose la confrontación política durante la era moderna. No obstante, cabe preguntarse si esa poco atractiva indefinición se circunscribe a los partidos y a los políticos que nos representan, sean de izquierda o de derecha, o si afecta en realidad al conjunto de la sociedad y a sus condiciones de funcionamiento en el marco de la globalización. Si, como señala Marco Revelli (2007:XVIII), la desubicación no es un mal propio de las sociedades contemporáneas.

¿Guardan relación los movimientos de 1968 con la realidad actual que acabamos de describir? Aparentemente, no mucha. Y sin embargo, a continuación veremos que algunos de los rasgos señalados como propios del siglo XXI estaban ya presentes o en proceso de gestación en 1968.

El Mayo francés fue una puesta en cuestión de lo dado, la expresión de un malestar cuya falta de concreción hacía tan difícil definirlo como proponer alternativas claras y unívocas para contrarrestarlo. El movimiento optó así por hacer suya la ambigüedad. Las consignas del momento estaban plagadas de metáforas, y como sabemos, las metáforas permiten un amplio abanico interpretativo. Una de esas metáforas era la reivindicación de la libertad. Había que liberar la creatividad, la imaginación, la emotividad, el cuerpo, la sexualidad, las estructuras sociales. La bestia negra era el poder generador de frustraciones. Todas las formas de autoridad eran discutidas y tachadas de represoras. Nada estaba a salvo del impulso crítico liberador; todo lo dado debía ser objeto de sospecha. En cualquier lugar – la familia, la escuela, las relaciones de pareja, el trabajo, el sistema político – podía descubrirse de un día para otro una fuente oculta de represión.

La indefinición, la insatisfacción y la perpetua sospecha son también cualidades propias del mundo globalizado. Así, al menos en algunas de sus manifestaciones, el Mayo francés sigue estando de actualidad. El malestar que lo caracterizó nos invade aún hoy, y tenemos tan pocas propuestas de solución ahora como entonces, o quizás menos. Porque, dada la capacidad del sistema para fagocitar los desafíos subversivos que se le plantean, los europeos actuales consideramos mayoritariamente que salir a la calle a tirar adoquines a los guardias es una forma de protesta pueril, incivilizada... e inútil.

¿Y la Primavera de Praga? La recordamos como el valiente gesto de la hormiga que pretende sobreponerse a la fuerza del elefante. El elefante soviético no estaba dispuesto a tolerar desafíos, y aplastó a la hormiga. El reto de ésta puede parecer desde nuestra perspectiva infantil y abocado al fracaso, a pesar de reconocer que estaba lleno de coraje y buena voluntad. Ahora bien, la Primavera checoslovaca fue

una señal de que el modelo soviético había dejado de seducir a las poblaciones que vivían en él. Vista en la distancia, la invasión del Pacto de Varsovia aparece como el pisotón del gigante que se empeña en demostrar su fuerza precisamente porque teme tener los pies de barro.

El intento de los reformistas checos y eslovacos de constituir una tercera vía entre capitalismo y socialismo también nos resulta utópico, imposible. Nos sorprendemos de que pretendieran reformar lo que *nosotros* consideramos irreformable justamente porque *sabemos* que la reforma nunca llegó a cuajar, y que cuando volvió a intentarse, durante la Perestroika, el sistema al completo se desmoronó. No obstante, ¿qué ocurre si comparamos esa frustrada tercera vía con la Tercera Vía del laborismo británico? El resultado es poco alentador. La opción de Tony Blair queda deslucida frente al brillo que desprende la memoria de aquella revolución abortada. El contraste es fruto no tanto de la importancia de los objetivos logrados por la Primavera de Praga, que fueron bien magros dado lo abrupto de su final, sino más bien de una impresión subjetiva. El proyecto de 1968 estaba impulsado por la ilusión de un porvenir abierto a la libertad. El laborista parece en cambio una voluntariosa reacción a los desafíos de la globalización incipiente y de la ola neoliberal que había empezado a desmontar los logros del Estado de Bienestar: trata más de salvar las naves que de navegar con las velas llenas de esperanza hacia un futuro prometedor.

¿Qué queda pues de la Primavera de Praga en nuestra *sociedad líquida*? Probablemente, la constatación de una ausencia. La de las grandes ilusiones colectivas.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. (2006). Vida líquida. Barcelona: Paidós.
- BECK, U., Lash, S., GIDDENS, A (1994). Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno. Madrid: Alianza
- BECK, U. (1998ª). La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (1998b). ¿Qué es la globalización?. Barcelona: Paidós.
- BLACKMAN, A. Et al. (2007) Un socialismo para el siglo XXI. Barcelona: Editorial Hacer.
- COTARELO, R. (2006). A la sombra de la ruina, en Cotarelo, R: La izquierda del siglo XXI. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- FUKUYAMA, F. (1992). The End of History and the Last Man. New York: The Free Press.
- INGLEHART, R (1991). El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas. Madrid: CIS.
- LYOTARD, J.F. (1984). La condición postmoderna. Informe sobre el saber. Madrid: Cátedra

- NOGUERA, T. (2005). De la consolidación a la reforma del comunismo checoslovaco y La Primavera de Praga. El futuro reformista, en Noguera, T.: La idea checa de nación a lo largo del siglo XX: democracia, comunismo y postcomunismo (tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense.
- PALA, G. (2007). El PSUC y la crisis de Checoslovaquia, en Bueno, M., Hinojosa, J., García, C. (Coords.): Historia del PCE: I Congreso, 1920-1977, vol. 2. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas
- REVELLI, M. (2007). Sinistra destra. L'identità amarrita. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa.
- VALLESPÍN, F. (2008). De la rebelión al consumo. Foreign Policy (edición española), 26, abril/mayo; <http://www.fp-es.org/de-la-rebelión-al-consumo>
- VATTIMO, G. (1986). El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1998). Il pensiero debole. Milano: Feltrinelli.

LA TEORÍA DEMOCRÁTICA DE SHELDON WOLIN FRENTE A LA CRISIS DE LA POLÍTICA ACTUAL

Víctor Alonso Rocafort

Universidad de Alicante

En los últimos años, se ha hecho cada vez más habitual apelar a las virtudes teóricas del concepto de crisis para tratar de enfrentarse a los desafíos de nuestro tiempo desde la teoría política (Grant, 2004: 185; Spivak, 1999: 274; De Sousa Santos, 2003: 59). Podemos afirmar que en este ámbito la crisis es constante y cotidiana, es decir, continuamente nuestro encuentro con lo real exige la revisión de significados, el cuestionamiento de lo establecido teórica o institucionalmente, y más tratando como se trata el mundo contingente de los asuntos humanos, es decir, de lo político.

No es por ello de extrañar la proliferación de teoría de la que Sheldon Wolin parece alarmarse en la actualidad (Wolin, 2000: 8-9). A la subteorización habida durante los cincuenta y los sesenta, le ha sucedido hoy, en opinión del norteamericano, un exceso de teoría que a menudo se mueve por criterios muy de la época del capitalismo tecnológico que vivimos: innovar por innovar, cambio continuo al dictado de las modas y a menudo sin sustancia. A esto debemos añadir la presión por la investigación original que domina en la academia. En su repaso a la disciplina, Wolin se lamentaba también de los perfectos edificios teóricos que han proliferado a partir del ejemplo de autores como John Rawls; éstos se construyen a base de un orden y una lógica interna tales que se llega a excelentes conclusiones, sí, pero mientras, el mundo externo de lo real va por otra parte y a veces, como sucedió con los conductistas, ese mundo arde por los cuatro costados mientras en la academia nadie se cuestiona lo que de verdad sucede en las calles (Wiley, 2006: 230). La teoría política, tal y como la comprendían autores como Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voegelin y el propio Wolin, además de ser original debe ser honda y genuina, así como ha de tener en cuenta la amplia y diversa tradición de filosofía de lo público que la acompaña como garantía. Y además de todo eso, como insistirá Wolin, debe dar cuenta de los cambios que suceden en los suelos de nuestro mundo (Wolin, 2000: 14).

A la clásica comprensión que hacía Wolin en *Politics and Vision* de la crisis como peligro y oportunidad (1960, 2001: 257), el norteamericano le añade hoy el énfasis que se le otorgaba en Atenas, “where crisis referred to a condition so grave as to force a turning point” (2000: 14). En teoría política, cuando se menciona la palabra “crisis” tantas veces, algo serio está ocurriendo; algo va mal en la política, y nos afecta (1990: 17-18; 1969: 1080). En épocas de crisis se suele hacer tabula rasa de todo lo pasado, y es lo que Wolin parece temerse de nuevo a la vista de algunas teorías del presente. La “oportunidad” que se presenta es entendida por ciertos teóricos como una explosiva apertura de la creatividad política al modo de la épica

platónica, y esto Wolin lo criticará en las figuras de Niccòlo Machiavelli, Martin Lutero, Juan Calvino y Thomas Hobbes, entre otros (1960, 2001: 260-261):

Las épocas de crisis son evidentemente incompatibles con la suavizada sabiduría de Aristóteles, con la inclinación al devenir gradual y al arreglo modesto, con el respeto acordado a la práctica acostumbrada y la opinión común (ibid.: 261).

Las crisis siempre han supuesto peligro. Se tambalean los ordenamientos políticos y sociales. En estas circunstancias, algunos autores se ven en “la necesidad de establecer un terreno de significados inteligibles entre los fenómenos políticos”. Wolin criticaba la actitud omnipotente de los teóricos que se libraban del pasado para, como “el hombre de Hobbes”, proclamar “su propio derecho a recrear el significado” y “construir una nueva realidad” (ibid.: 262).

El problema del actual mundo político, nos dice Wolin, es que se siente inmune a las crisis, y también a sus teóricos; es capaz de postponerlas indefinidamente. Su orden se mantiene firme, y para ello incluye en él, como condición básica, a su supuesto antagonista, el desorden; o mejor dicho: a la injusticia, la pobreza, la exclusión política y social, el racismo, la violencia, la guerra. Con cierta ironía, a partir de “la utopía realizada” que celebran algunos discursos presidenciales en su país, Wolin escribe:

We live in a utopia in which loss has been systematized, a utopia whose existence depends symbiotically on the perpetuation of dystopia (2000: 17).

Esta noción contemporánea de utopía se convierte hoy en objetivo de la teoría moderna que, con ella, puede transfigurarse en poder. De esta manera se alcanza la simbiosis entre conocimiento y poder propuesta en su momento por Francis Bacon. La utopía parte de una verdad incuestionable sobre el orden correcto de la sociedad; y a partir de ahí avanza fascinada hacia la conquista del poder para su realización (2008: 83). En la utopía se sustituye el presente y sus contingencias por un calculado y organizado futuro. La utopía, literalmente “no lugar”, está cada vez más dominada por una orientación científica que promete conocer las leyes naturales y sociales a fin de controlar un futuro estable (2002: 56, 34-37). La razón nos puede traer verdades universales, independientes de cualquier lugar y tiempo, así como la capacidad de traer el ansiado orden a la sociedad (1993^a: 168). Si estamos ante una utopía realizada, ya no son necesarias nuevas teorías, ni cambios sociales ni mucho menos políticos; es el fin de la historia (ibid.: 162). Y si en esta situación resulta que los estudios empíricos, la simple observación, el sentido común, nos muestran pobreza, racismo, exclusión, ¿qué pensar sino que todo ello forma parte de la utopía? ¿Qué pensar sino que son el garante de este orden?

Si todo está, pues, tan bien ordenado, ¿dónde localizar entonces la crisis?, se pregunta Wolin(2000: 18). En los años sesenta nuestro autor no dudó en atreverse a localizarla en su país, los Estados Unidos; entonces parecía que otro orden político podría surgir fruto de las revueltas por los derechos civiles y contra la guerra de Vietnam que recorrían las ciudades norteamericanas. Pero no fue así, todo siguió “en orden”, y por ello quizás ahora duda sobre dónde está la crisis. ¿Se puede decir que un país de sólido crecimiento económico, con altos índices de consumo entre su

población, con un sistema político y judicial estable, está en crisis? ¿Y si nos fijamos en las tasas naturales de paro y el reparto de los ingresos? ¿O en las condiciones del comercio internacional que hacen posible parte de tal crecimiento, en la participación política de su ciudadanía o en los muros erigidos para excluir políticamente a quienes ya se excluyó económicamente? ¿Admitiremos que este país está en crisis cuando muchos de sus jóvenes andan librando guerras por intereses espurios a miles de kilómetros de sus casas? ¿O son todas estas condiciones de injusticia, bajos salarios, comercio internacional, racismo y guerras lo que mantiene el ordenamiento político y socioeconómico de numerosos países occidentales sin crisis? Éste de crisis es así un concepto que no tanto debemos abandonar como, al menos, repensar.

De ahí que nuestro autor introduzca la noción ateniense de crisis: se necesita un “turning point” que nuestra época parece no tener ganas de afrontar.

Sheldon Wolin, de este modo, aboga por abandonar la crítica contemplativa, meramente teórica y acomodada en exceso, cada vez más sofisticada, que dice unas cosas en las aulas para desmentirlo inmediatamente fuera de ellas. Apuesta así por volver a ligar lo crítico a la crisis de lo que sucede en nuestras ciudades; a una situación política real de urgencia (Dumm, 2000: 146; Benjamin, 2002: 64; Ball, 2002: 943), de cambio decisivo, de cuestionamiento de un modo de comprender y hacer política que amenaza la propia posibilidad de vida en el planeta. Para Wolin, estamos ante una crisis de estas características; y la dimensión, ahora sí, la percibe ya como global (Wolin, 1997): Globalized capitalism is radically incongruent with democracy (2000: 20).

La tarea significativa, interrogativa y problematizadora de la teoría política no debe quedarse para nuestro autor en los muros de prestigiosas universidades, cuyas formas de organización, finalmente, son reflejo de algunos de los aspectos a superar de nuestro tiempo. Así se lamenta Wolin de:

The complete bureaucratization of one element of modern power, scientific research. Now, with the role of the state accepted as necessary to the promotion of science, three tiers of organization enveloped the pursuit of truth: method, research conceived as a division of labor requiring administration coordination, and overall state control and direction (2002: 26).

Más allá de la propia academia, la teoría política debe ser capaz de influir en ese mundo real del que se pretende dar cuenta (Wiley, 2006: 212). No es algo nuevo; ya para los clásicos griegos “theory was a response to problems, not so much problems of an intellectual kind as ones arising from perceived derangements in the world” (Wolin, 1968: 320). Para Wolin, una de las funciones originarias de la teoría política consistía en “alterar” el mundo (ibid.: 322); hoy apuesta por invocarla para que acuda directamente en ayuda de la democracia (2000: 21). Para el norteamericano, es hora de abandonar la “theoric theory” para retornar a la “political theory” (ibid.: 14-15).

Esto último parece contradecir sus propias críticas a ese conocimiento moderno que desde la Teoría se cree en condiciones de modelar y cambiar el mundo. ¿Ha caído Wolin, fruto de una violenta desesperación *à la Sorel*, en aquella confusión que

tanto ha criticado siempre, aquella equivalencia entre conocimiento y poder (Kateb, 2001: 56; Roiz, 2003: 296; Wolin, 1960, 2001: 241)?

No parece ser así. Con la mención a la *krisis* ateniense, Wolin nos indica que se está ante una crisis de hondo calado, frente a algo “serio”. Y ésta parece ser de nuevo la percepción actual, a pesar de que el ordenamiento político no parezca que se nos vaya a caer encima. La inseparable *distopía* que acompaña al sistema actual se hace cada vez más oscura. Es ésta una percepción que, al menos en medios académicos, se viene arrastrando desde la expansión de la llamada globalización económica y financiera en los noventa, y que se ha acentuado tras el 11 de septiembre de 2001, la guerra de Irak, lo que parece ser una nueva época de proliferación nuclear o la crisis del calentamiento global. Además, retornamos a un tiempo de Estados orgullosos de repatriar y confinar inmigrantes, de gobiernos sin complejos a la hora de erigir alambradas en sus fronteras. Las desigualdades de todo tipo avanzan sin grandes dificultades:

It would not be difficult to show that social, economic, political, and cultural inequalities—all those dystopian phenomena—are running deep and wide in our society (Wolin, 2000: 19).

Tras exponer un panorama tan desolador, debemos recordar que resulta habitual que casi en cada época se tenga esta sensación abisal de crisis. Para cada generación su momento es el crucial, los peligros toman carácter de catástrofe y ellos están al final de la historia tratando de vencerlos de una vez por todas. Se trata, una vez más, del modo épico de afrontar el peligro y la oportunidad. Desde aquí, queremos aclarar, no pretendemos una narrativa de tales resonancias apocalípticas, y a nuestro entender tampoco lo hace Wolin (2002: 18; 1960, 2001: 260). No es ésta la primera crisis que se encara en siglos; precisamente la comprensión de la crisis política y disciplinar que se dio tras la II Guerra Mundial nos puede dar cierta distancia frente a la excepcionalidad de la actual (Bleiker, 2004: 125). Pero, con todas estas precauciones, sí queremos resaltar diversos elementos con los que defender el carácter peculiar, también urgente, de la crisis del presente.

Frente a la percepción académica, o incluso “occidental”, de la crisis como algo ligado a grandes acontecimientos puntuales, la *krisis* de Wolin permite que nos percatemos de que:

Desde cierto punto de vista para mucha gente y en muchas sociedades no occidentales (no desarrolladas, no modernas, etc.) La crisis o no existe o existe desde hace mucho tiempo, forma parte de su paisaje (Gimeno y Martín, 2006: 226-227).

Reconociendo esto, o precisamente debido a la perpetuación de estos paisajes desoladores de crisis en vastas regiones a lo largo y ancho del globo, para Boaventura de Sousa Santos sí gozamos de elementos para proclamar que nos encontramos ante una situación excepcional, y la teoría política sí que puede decir, o al menos preguntar, algo al respecto. Para muchos, existe un desasosiego que emerge de la profunda desorientación que nos producen los mapas cognitivos modernos; se trata de una crisis epistemológica que a la vez resulta social y política (De Sousa Santos, 2003: 43-44), pues como venimos insistiendo, resultan evidentes los desastres

económicos, políticos, ecológicos y sociales a los que su tónica de descubrimiento, asalto a la naturaleza, expansión económica y producción de poder político y militar nos ha venido abocando (Roiz, 1992: 137). No podemos seguir obviando las relaciones entre ambos campos, entre teoría y política.

Desde los comienzos de su obra, Sheldon Wolin ha venido preocupándose por las relaciones entre lo político y el modo en que se le comprende desde la teoría. Para el norteamericano estamos en un tiempo en el que la crisis de lo político alcanza a las llamadas ciencias sociales y las humanidades, también por tanto a la teoría política, hasta el corazón de su propia comprensión:

The crisis of democracy is also the crisis for the intellectual, especially for the academic intellectual in most of the social sciences and humanities (Wolin, 2000: 20).

Cuando, como hemos visto más arriba, Wolin propone que la teoría política ayude a la democracia, pues la primera es capaz de alterar el mundo, no nos encontramos ante una postura pretenciosa, ambiciosa o moderna acerca de las posibilidades prometeicas de la teoría. Cuando en su momento Wolin estudió lo que denominó “tradición épica de la teoría política”, tan orgullosa de sus “grandes hechos” a base de “grandes palabras” (2005, 46-47, 53), encontró como las pretensiones épicas chocaban con impedimentos de primer orden:

Aunque los teóricos han reconocido desde hace mucho que, para hacer que una teoría funcione en el mundo real, se necesita más que un bonito esquema institucional o, incluso, más que la buena voluntad de un gobernante o de una clase dirigente, lo que aún no ha sido afrontado como es debido es la dificultad planteada por el hecho de que los acuerdos políticos existentes que el teórico propone reemplazar, forman una unidad con un cuerpo ya dado de creencias populares, actitudes, valores y expectativas...El intento de reemplazar un cuerpo de creencias políticas populares por otro encuentra inevitablemente dificultades de una magnitud fuera de lo común (ibid.: 131).

Wolin criticará así la omnipotencia de los teóricos de la tradición épica, sus ansias de inmortalidad y, sobre todo, su ignorancia de que la política existe entre la gente, que es donde se fraguan los cambios, y no entre los papeles y discusiones de los teóricos. Si el teórico empírico busca “hacer que la teoría se corresponda con el mundo”; el filósofo, “hacer de la teoría una dilucidación de los significados extraídos de las palabras que tratan del mundo”; y el teórico épico persigue “un hecho-pensamiento inspirado por la esperanza de que algún día la acción se unirá a la teoría y permitirá hacer una gran afirmación teórica en el mundo” (ibid.: 54; 1968: 321); por último la teoría política debe hacerse cargo con responsabilidad, humildad y respeto a la pluralidad de la contingencia que afecta a lo político:

For the political theorist, the world itself changes...Thus, political theory exhibits a twofold complexity: theoretical perspectives change in response to a changing political world and theoretical perspectives can differ even when viewing the same world (1968: 323).

El teórico político no trata por tanto de descubrir nuevos hechos, ni de abstraerse de la realidad en juegos de significado banales, ni tampoco afirmarse inmortal ante el mundo, sino que busca proponer nuevos conceptos e interpretaciones, nuevos sentidos y significados al calor de los cambios de lo político, consciente de que su mirada no es más que una entre tantas, sometida a juicio y discusión pública, enmarcada en una tradición de significado plural. Wolin es consciente de que unas teorías suceden a otras, por lo que sabe que el deseo épico de inmortalidad resulta habitualmente vano. Tampoco pretende que sus escritos sirvan de *modelo* a los vaivenes del mundo político; así, no dudará en atacar a aquellos autores que en su momento intentaron que la realidad reflejara fielmente sus pensamientos (ibid.: 327). Es por ello que nuestro autor, ante la sorpresa y el reproche de algunos, no presente alternativas sobre el papel al capitalismo, o una teoría de la justicia bien edificada (Kateb, 2001: 42, 45; Wiley, 2006: 220; Ryan, 2002). Más que épica, la teoría política que Wolin reclama es una que se comprometa cívicamente con lo político, su ámbito de estudio, y con lo que sucede en su tiempo:

Political theory might be defined in general terms as a tradition of discourse concerned about the present being and well-being of collectivities. It is primarily a civic and secondarily an academic activity. In my understanding this means that political theory is a critical engagement with collective existence and with the political experiences of power to which it gives rise (Wolin, 1989: 1).

En contra de lo que afirma Emily Hauptmann, Wolin no recupera el modelo clásico al completo, con toda su épica (Hauptmann, 2004: 53). Otra cosa es que reclame algunas de sus señas de identidad, algunas de las enseñanzas de su valioso legado. El norteamericano no comulga así de ninguna manera con la ruptura baconiana con el pasado. Por el contrario, nuestro autor recupera la preocupación clásica por la cosa pública, así como una idea de teoría ligada a las crisis que suceden “in the world” (Wolin, 1969: 1080), no en las discusiones técnicas y elitistas de la academia.

También reclama Wolin el acento que la teoría clásica situaba en la acción política (1960, 2001: 88-91). Esto no significa defender un modelo agonal griego centrado en actores heroicos (Wolin, 1977: 96-99), ni tampoco admitir que el conocimiento (de la teoría) resulta equiparable al poder (de las acciones que *se deben* realizar), como ya hemos insistido. Wolin enfrenta esta preocupación clásica por la acción, imprevisible, libre, creativa y espontánea, a la obsesión por el orden político y la rutina uniformizadora, un rasgo muy moderno que era visto con enorme recelo en otros tiempos (1996: 39; 1968: 325; 1981, *passim*). En realidad, explica Wolin, el orden se percibía antiguamente como peligroso, pues al mantener a unos arriba y a otros abajo atizaba las impacencias y los conflictos entre los ciudadanos; además, constreñía la libertad de lo político (1968: 328, 320).

La preocupación moderna por el orden alcanzó su apogeo en el siglo diecinueve, una centuria que resultó “casi unánime en su rechazo de la actividad política” (1960, 2001: 386). Se descubrieron leyes que regían los fenómenos sociales y cuyas trasgresiones podrían ocasionar terribles *desórdenes* (ibid.: 390, 414). Esta visión no

ha sido del todo superada; así hoy día el orden se presenta como la condición *sine qua non* de una política sometida a los principios del mercado económico capitalista: “the guardian of that [economic] order is not democracy but the state” (1993b: 477). Ésta del orden es una cuestión, por tanto, que de lo político se trasladó a la teoría y a la ciencia social en general (1960, 2001: 384, 390). Y también se ha dado el camino inverso, y ahí tenemos que desde René Descartes a Max Weber y los conductistas, llegando hasta Rawls, la búsqueda de orden en lo político se ha situado en la base de las teorías contemporáneas (1969: 1068; 1981: 420; 1960, 2001: 261). El orden —y su estrecha conexión con la idea de utopía—, en definitiva, como piedra de toque en ambos aspectos de la crisis: el político y el disciplinar.

Por otra parte, Wolin insiste en que al teórico político —pero también al teórico empírico, y a quien él llama “teórico teórico” o filósofo— le mueven motivaciones políticas y morales, en estrecho e inevitable contacto con lo que ha decidido estudiar, y con cómo lo estudia y expone. No se trata tan sólo del viejo debate entre hechos y valores:

Changes in the political world, giv[e] rise to problems that seem to be insoluble by means of accepted theories. Moral and political motives, not purely intellectual ones, have been the primary inspiration for new theories (1968: 325).

Tras este reconocimiento a lo que la teoría del género ha popularizado como *conocimientos situados*, y que Wolin adoptó ya desde el inicio de su obra a finales de los cincuenta (Wolin, 1960, 2001: 27; Haraway, 1991: 187; Rich, 2001: 212), nuestro autor reconoce sus propias motivaciones: le mueve la democracia, su cultivo y el evitar que sea derrotada, que desaparezca.

Wolin recupera la idea de que, tal y como se conciba lo político, se hará una u otra teoría política. La lógica *teórica* del descubrimiento parte de una “eterna” mentalidad modernizadora; en este caso, su contraparte *política* sería la expansión capitalista e imperial, así como la organización del megaestado (Wolin, 1989: 64). Su idea de lo político, por el contrario, es profundamente democrática, por lo que no debe extrañarnos que apueste por una teoría política, a su vez, evidentemente democrática. ¿Pero cómo se hace esto?

Wolin propone una teoría política sugerente, plural, capaz de aceptar sus contradicciones y las del mundo (1969: 1070). No es éste el espacio para desgranar los detalles de la obra de Wolin (Alonso Rocafort, 2008: cap. 4), pero sí para mencionar que en su obra aparece una teoría dispuesta a proponer significados ligados a lo que se percibe en la realidad; se sitúa así en las antípodas de cualquier propuesta teórica que parta hacia el descubrimiento de la verdad o trate de establecer lo que debe hacerse. Es una teoría política democrática; pero no es normativa, sino científica. Eso sí, basada en una ciencia de raíces clásicas y humanistas, muy distinta de la comprendida por el *metodismo* moderno:

The view of science as an imaginative undertaking, with its full share of speculation, playfulness, proclivity to error, and its ability to imagine worlds as yet undreamed of —an ability which would maintain the critical, projective quality that

has enabled past theories to speak meaningfully to the quandaries of political existence (Wolin, 1968: 329; 1969: 1073).

Por último, debemos recalcar que, al contrario que aquella otra crisis que sacudió los cimientos de la teoría política en los años cincuenta y que enfrentaba una visión muy concreta de la ciencia moderna frente a la *obsoleta* filosofía de lo público, ahora parece que nuestra crisis de lo político no viene acompañada por amenazas hacia la supervivencia de la teoría política. Como es sabido, el modelo de la ciencia política moderna no se logró imponer a nuestra disciplina. Como escribía no sin cierta ironía Sheldon Wolin ya a finales de los noventa:

The proliferation of theory has been accompanied by the decline of science as a theoretical model for the social sciences (excepting the significant exceptions of economics and possibly political science and certainly Habermas) and for the humanities. It is not simply that science has ceased to be exemplary or even that it no longer serves as the negative exemplar (as in Horkheimer) but that much of the supporting culture of science —the centrality of empiricism, the norm of objectivity and the anti-norm of bias, and verification principles— all of this commands very little loyalty outside the fields previously noted (1997).

Las que en otros tiempos se veían como enemigas irreconciliables, en este caso la ciencia y la teoría políticas, hoy hasta colaboran estrechamente en algunos campos, aunque bien es cierto que ésta suele ser la excepción (Lane, 2003: 342). En palabras de nuestro autor, de quien debemos tener en cuenta que escribe desde la academia norteamericana: “yesterday’s animosities...are today’s indifferences” (Wolin: 2000: 11). Robert E. Goodin y Hans-Dieter Klingemann, o el propio Miquel Caminal desde nuestro país, reconocen una “maduración” que hace posible escucharse y comprenderse entre los distintos campos de la ciencia política (Goodin y Klingeman, 2001: 22, 32-38; Caminal, 2006: 24). Lo que nadie pone hoy en duda es que la teoría política cuenta en la actualidad con una gran solidez y a nadie se le ocurre proclamar su muerte como entonces (Easton, 1951: *passim*; Berlin, 1961, 1983: 237; Gunnell, 1979: 9; Farr, 2003: 338).

En definitiva, Sheldon Wolin enfatiza que las urgencias de la *krisis* actual requieren un *turning point*, tanto en el ámbito teórico como en el político, que nos permita salir de la misma; no a la manera de un manual, una utopía o una ideología, tampoco haciendo *tabula rasa* de todo y escribiendo en caracteres de realidad lo que nos venga en gana, sino, como hemos visto, de un modo sugerente y abierto, donde se reclame una y otra vez que lo político surge de una ciudadanía que ha de recuperar su auténtica capacidad democrática para decidir, realmente, si finalmente éste es el orden que le conviene.

Lo que no puede permitirse una teoría política que se diga precisamente *democrática*, y ahí estamos de acuerdo con Wolin —paradójicamente, a la manera de su no muy apreciado colega Leo Strauss (Strauss, 1962, 1995: 216, 223)—, es mirar hacia otro lado *while Rome burns*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROCAFORT, V., (2008), Una ciudadanía retórica y democrática. Salidas a la crisis de la teoría política, Tesis doctoral, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Facultad de Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, marzo de 2008.
- BALL, T., (2002), “Reseña sobre: Botwinick y Connolly (eds.), Democracy and Vision”: Journal of Politics, vol. 64, nº 3.
- BENJAMIN, W., (2002), Dirección única, Alfaguara, Madrid.
- BERLIN, I., (1961, 1983), “¿Existe aún la teoría política?”, en: Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico, Fondo de Cultura Económica, México.
- BLEIKER, R.,(2004), “Globalizing political theory”, en: Stephen K. White y J. Donald Moon (eds.), What is Political Theory?, SAGE, Londres, California y Nueva Delhi.
- CAMINAL, M., (2006), “La política y la ciencia política”, en: Manual de Ciencia Política, Tecnos, Madrid, 2006.
- DE SOUSA SANTOS, B., (2003), Crítica de la razón indolente, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- DUMM, THOMAS L., (2000), “Political Theory for Losers”, en: Jason A. Frank y John Tamborino (eds.), Vocations of Political Theory, Minnesota University Press, Minneapolis.
- EASTON, D., (1951), “The Decline of Modern Political Theory”, The Journal of Politics, vol. 13, nº 1 (Feb. 1951).
- FARR, J.,(2003), “The New Science of Politics”, en: Terence Ball y Richard Bellamy (eds.), The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought, Cambridge University Press, Cambridge.
- GIMENO, J C y MARTÍN, M V., (2006), “Reseña sobre Boaventura de Sousa Santos: El milenio huérfano”: Foro Interno, nº 6 (diciembre de 2006).
- GOODIN, R y HANS-DIETER K., (2001), “Ciencia política: la disciplina”, en: Nuevo Manual de Ciencia Política, Istmo, Madrid.
- GRANT, R W. (2004), “Political Theory and Political Science”, en: White y Donald Moon (eds.), What is Political Theory?.
- GUNNELL, J G. (1979), Political Theory: Tradition and Interpretation, Winthrop Publ., Cambridge, Mss.
- HARAWAY, D., (1991), Ciencia, cyborgs y mujeres, Cátedra, Madrid.
- HAUPTMANN, E., (2004), “A Local History of the Political”: Political Theory, vol. 32, nº 1 (Febr. 2004).
- KATEB, G., (2001), “Wolin as a Critic of Democracy”, en Aryeh Botwinick y William E. Connolly (eds.), Democracy and Vision. Sheldon S. Wolin and the Vicissitudes of the Political, Princeton University Press, Princeton.
- LANE, M., (2003), “Positivism: reactions and developments”, en: Terence Ball y Richard Bellamy (eds.), The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought, Cambridge University Press, Cambridge.
- RICH, A., (2001) “Apuntes para una política de la posición” (1984) en: Sangre, pan y poesía, Icaria, Barcelona.
- ROIZ, J., (1992), El experimento moderno, Trotta, Madrid.
- ROIZ, J., (2003), La recuperación del buen juicio, Foro Interno, Madrid.
- RYAN, A., (2002), “Visions of Politics. Review”: The New York Review of Books, vol. 49, nº 11 (June 27, 2002). Obtenido en: http://www.nybooks.com/articles/article-preview?Article_id=15551 (20/7/2007).

- SPIVAK, G Chakravorty, (1999), “Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía”, en Neus Carbonell y Meri Torras (comps.), *Feminismos literarios*, Arco/Libros, Madrid.
- STRAUSS, L., (1962, 1995), “An Epilogue”, en: Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, Chicago.
- WILEY, J., “Sheldon Wolin on Theory and the Political”: *Polity*, vol. 38, n° 2 (April 2006).
- WOLIN, S S., (1960, 2001), *Política y perspectiva*, Amorrortu Editores, Buenos Aires. La nueva edición extendida: *Politics and Vision. Expanded Edition*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- WOLIN, S S., (1968), “Political Theory: Trends and Goals”, en: David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Comp. And The Free Press, vol. 12.
- WOLIN, S S., (1969), “Political Theory as a Vocation”: *The American Political Science Review*, vol. 63, n° 4.
- WOLIN, S S., (1970), *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, trad. De Javier Roiz y Víctor Alonso, Foro Interno, Madrid, 2005.
- WOLIN, S S., (1977), “Hannah Arendt and the Ordinance of Time”: *Social Research*, vol. 44, n°1.
- WOLIN, S S., (1981), “Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory”: *Political Theory*, vol. 9, n° 3.
- WOLIN, S S., (1989), *The Presence of the Past*, The Johns Hopkins University Press.
- WOLIN, S S., (1990), “Democracy in the Discourse of Postmodernism”: *Social Research*, vol. 57, n° 1.
- WOLIN, S S., (1993a), “Reason in Exile: Critical Theory and Technological Society”, en: Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger y M. Richard Zinman (eds.), *Technology in the Western Political Tradition*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- WOLIN, S S., (1993b), “Democracy: Electoral and Athenian”: *Political Science and Politics*, vol. 26, n° 3.
- WOLIN, S S., (1996), “Fugitive Democracy”, en: Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press.
- WOLIN, S S., (1997), “What Time is it?”: *Theory and Event* (vol. 1.1): http://muse.jhu.edu/cgiin/access.cgi?Uri=/journals/theory_and_event/v001/1.1wolin.html (10/8/2007).
- WOLIN, S S., (2000), “Political Theory: from Vocation to Invocation”, en: Jason A. Frank y John Tamborino (eds.), *Vocations of Political Theory*, Minnesota University Press, Minneapolis.
- WOLIN, S S., (2002), *Tocqueville. Between Two Worlds*, Princeton University Press.
- WOLIN, S S., (2008), *Democracy Inc. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

GOBIERNAT-E: PROPUESTA DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA A TRAVÉS DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS. SOCIOLOGÍA E INGENIERÍA TRABAJANDO JUNTAS

Rafael Conde Melguizo ¹; Alfonso Muñoz Muñoz ²; Miguel Luis González González ²

Grupo de Investigación “Cibersomosaguas: Cultura Digital y Movimientos Sociales”.
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid¹. E.U.I.T.
Telecomunicación, DIATEL. Universidad Politécnica de Madrid².

Palabras Clave: participación ciudadana, nuevas tecnologías, edni

GOBIERNAT-E

En los últimos años se viene hablando de crisis en las prácticas participativas de las sociedades democráticas que se reflejan en situaciones destacables como el incremento de la abstención en los procesos electorales o el descenso de la participación de los individuos en afiliación a sindicatos, participación en asociaciones, etc. (Castillo, 2007; Hernández, 2007; Villarrasa 2007) Este descenso en las prácticas convencionales viene acompañado del incremento de nuevas prácticas de participación, que en muchas ocasiones están asociadas a las nuevas tecnologías. En la última década el boom de la tecnología móvil y el crecimiento exponencial del uso de Internet y de la Web, permite movimientos de movilización espontáneos canalizados a través de la red de redes, permite a su vez convocar movilizaciones por mensajería móvil SMS, publicar en nuevos medios de comunicación digitales y/o blogs, en muchos casos de contenido político, etc. Sin embargo, lo que aparentemente puede parecer un proceso de **madurez democrática** caracterizada por la aparición de nuevas generaciones de individuos preparados con capacidad de cuestionar, criticar y actuar de forma más eficaz ante los procesos de toma de decisiones, se convierte en acciones informales que rara vez tiene una repercusión real en las decisiones políticas de un país (Hernández, 2007)

El objetivo de este artículo es aportar un enfoque multidisciplinar que establezca los mecanismos necesarios para canalizar las energías de la participación informal que se desarrolla actualmente a través de las nuevas tecnologías hacia un sistema de participación político formal. El presente artículo demuestra que utilizando el marco legal actual es posible utilizar las nuevas tecnologías para favorecer la participación y edemocracia en ciertos escenarios, en el marco legal actual de un país como España.

Se elige el caso de España por ser el más cercano a los autores, no obstante, el artículo crea un modelo que puede ser exportable a otros estados con marcos legislativos similares. Igualmente, se elige el marco del Estado al considerarse como el organismo representativo donde el poder y la ciudadanía se encuentran más

alejados. Este marco puede ser trasladable a otros niveles administrativos como el local o el autonómico.

El modelo que aquí se presenta es tan sólo un primer paso de un proceso que debería continuar hasta permitir la completa participación directa de los ciudadanos en los diferentes organismos de poder. Se considera que la implantación progresiva de propuestas como la que aquí se describe permitiría avanzar en la posibilidad social de la **democracia participativa**.

PARTICIPACIÓN PERMANENTE: OBJETIVOS E INCONVENIENTES.

El primer punto a tratar es la confrontación del concepto de democracia participativa frente al de democracia representativa. La democracia participativa incluye el hecho de que los ciudadanos pueden opinar e influir permanentemente en las decisiones del Gobierno y de otros poderes. Esta forma de entender la democracia exige un cambio total en las formas de funcionamiento del sistema, ya que si se desarrollase como un complemento al sistema actual generaría desajustes que dificultarían la gobernanza. Por ello, este artículo pretende desarrollar una forma de participación que sea perfectamente compatible con el actual sistema representativo.

En este punto cabría preguntarse porque un sistema de democracia directa no podría desarrollarse desde dentro del actual sistema representativo. Esto es así porque el sistema actual no está pensado y diseñado para ser controlado permanentemente por los ciudadanos, sino para actuar en su nombre con la legitimidad que otorga un sistema electoral y que respeta los derechos de libertad de expresión, manifestación, etc. Sin embargo, si durante este periodo se pudiese influir directa y completamente en las decisiones legislativas y/o ejecutivas, el sistema representativo se quebraría, ya que los representantes perderían su razón de ser, que no es otra que hablar en nombre de unos ciudadanos que tendrían su propia voz.

Por ejemplo, ¿para que querría un partido político ganar unas elecciones generales cada cuatro años en un sistema de participación de democracia directa si a lo largo de los cuatro años siguientes podría gobernar de hecho si consigue movilizar a sus electores en mayor medida que los electores afines al partido del Gobierno?. Sin duda, las elecciones para elegir representantes perderían su razón de ser y se generarían otros problemas: ¿qué individuos disponen de las condiciones sociales de tiempo y conocimientos suficientes que les permitirían participar en mayor medida que los demás? ¿No se otorgaría una mayor cuota de poder a unos determinados sectores sociales que a otros?. En este caso el principio de igualdad entre ciudadanos que se produce en los comicios tradicionales donde impera el hecho de “un hombre un voto” podría verse roto y suponer una pérdida de calidad democrática y no un beneficio.

DEMOCRACIA DIRECTA DENTRO DE UN SISTEMA REPRESENTATIVO.

Como se ha apuntado previamente, la intención de este artículo es ofrecer una herramienta de democracia directa que funcione dentro del sistema representativo actual. Para ello hemos detectado una carencia en el sistema de elecciones español cada cuatro años que las nuevas tecnologías pueden ayudar a resolver. Esta carencia se encuentra en los momentos en que un gobierno debe tomar decisiones fuera del programa político que presentó a las elecciones. La legitimidad del sistema representativo permite a un gobierno aplicar el programa que fue sometido al sufragio ciudadano y este programa es evaluado durante la legislatura por la oposición hasta que en las siguientes elecciones son los ciudadanos los que opinan si ha sido una forma correcta de gestionar el país o prefieren otras opciones. Sin embargo, las circunstancias sociales, económicas y políticas tanto nacionales como internacionales cambian a lo largo de una legislatura, por lo que un Gobierno debe tomar decisiones fuera del programa que presentó a las elecciones y en ese momento actúa con sus propias decisiones y no con las de unos ciudadanos que le eligieron por otros motivos, pudiendo cambiar las prioridades en la aplicación de su programa o incluso los elementos del programa mismo.

En un momento en que se diesen estas circunstancias, un sistema de democracia directa, aunque fuese coyuntural e implementado dentro del sistema representativo, permitiría a los ciudadanos elegir la opción que consideran más conveniente y el gobierno ejecutaría así un mandato legitimado por la voluntad popular. La formulación práctica de esta teoría se traduciría en dos posibilidades que están previstas en el actual sistema de democracia representativa:

Comunicación gobernante a gobernado. Aparece en los momentos en que el Gobierno sometería a la voluntad popular las actuaciones que piensa llevar a cabo que se encuentran fuera del programa electoral. Para este caso el sistema actual tiene previsto la celebración de un referéndum.

Comunicación gobernado a gobernante. Consiste en un sistema en el que los mismos ciudadanos son los que plantean iniciativas y proyectos que se encuentran fuera del programa que aplica el gobierno. Para este caso el sistema actual tiene previsto lo que ha venido a llamar “iniciativa ciudadana a través de la recogida de firmas”

En el contexto político europeo, los mecanismos de democracia directa se hayan especialmente extendidos. Según el *Initiative & Referendum Institute Europe (IRI-Europe, 2004)*, de 405 referéndum celebrados en todo el mundo a nivel nacional en la década de los 90, 248 se celebraron en Europa, de los cuales 115 se celebraron en Suiza. Pero además del elevado número redeferéndum en Suiza, la cifra Europea es elevada debido a las numerosas consultas que han tenido lugar en el continente con motivo de la ratificación de los diferentes tratados de la Unión Europea. Si se observan los datos con mayor detalle y se obvian las cifras de Suiza y de los tratados de la UE, se encontrará tres países donde el poder suele consultar a los ciudadanos

mediante referéndums abrogativos: Italia (50 consultas en los últimos 30 años), Estonia (donde todas las leyes del parlamento pueden someterse a referéndum) y Lituania (17 referéndum en la década de los 90).

Sin embargo, si pasamos a observar la otra opción, la iniciativa ciudadana, el resultado es bien distinto, ya que esta no suele ser vinculante en aquellos lugares donde esta actividad legislativa está reconocida. Además, al ser una iniciativa donde los costes son asumidos en principio por las personas que impulsan la iniciativa (aunque si sale adelante, los Estados tienen previsto cubrir los costes a posteriori), el número de iniciativas no depende de la voluntad política de los ciudadanos, sino de otros muchos factores, por lo que esta fórmula, más cercana a la democracia directa, es menos utilizada y casi testimonial.

En ambos casos, las nuevas tecnologías pueden ayudar a la aplicación y realización de referéndum e iniciativas ciudadanas, al reducir costes y permitir nuevas vías de participación a colectivos que pueden tener dificultades para participar en ambos procesos. Sin embargo, existen circunstancias que nos han hecho decantarnos por la segunda de las opciones (iniciativa ciudadana mediante recogida de firmas) como aquella que puede ser desarrollada dentro del sistema con la única necesidad de que exista la voluntad política de hacerlo.

En el caso del referéndum, los problemas que existen son relativos a la seguridad y complejidad del sistema por varios motivos. Por ejemplo, un referéndum exige que se respeten unas condiciones de voto irrenunciables. Según la **Constitución Española** el voto debe ser “*universal, libre, igual, directo y secreto*”, lo que plantea dificultades técnicas a la hora de garantizar estos derechos que no son el objetivo de este artículo. Las condiciones de seguridad y anonimato son críticas, por no hablar del impacto social y la razonable sospecha e incluso negación a utilizar sistemas telemáticos para ejercer el voto por parte de la ciudadanía. Muchas plataformas y experiencias de votación se han publicado, por ejemplo, alguna de las experiencias españolas de reconocido prestigio es el sistema/plataforma Votescrypt (votación segura basada en criptografía avanzada), desarrollado por el departamento DIATEL de la Universidad Politécnica de Madrid, donde muchas de las dificultades técnicas se están superando, pero donde aun la condición de “no suplantación” en el voto supone una barrera complicada. (Gómez, Muñoz, Sánchez, 2007) Otra característica que supera los objetivos de este artículo es que la **Constitución Española** prevé en su *Artículo 92* que “*El referéndum será convocado por el Rey, mediante propuesta del Presidente del Gobierno, previamente autorizada por el Congreso de los Diputados*” para “*decisiones políticas de especial trascendencia*”, por lo que la decisión acerca sobre el grado de trascendencia queda en manos de los representantes, suprimiendo la posibilidad del control directo por parte de los ciudadanos sin afrontar una costosa reforma constitucional. Sin embargo, en el caso de la iniciativa ciudadana si existe la posibilidad de desarrollar un sistema de participación directa que no implique cambiar la legislación vigente.

INICIATIVA CIUDADANA.

El **artículo 87.3** de la Constitución prevé: “Una ley orgánica regulará las formas de ejercicio y requisitos de la iniciativa popular para la presentación de proposiciones de ley. En todo caso se exigirán no menos de 500.000 firmas acreditadas. No procederá dicha iniciativa en materias propias de ley orgánica, tributarias o de carácter internacional, ni en lo relativo a la prerrogativa de gracia”. Si revisamos la Ley Orgánica 4/2006 de 26 de Mayo reguladora de la Iniciativa Legislativa Popular, encontramos las líneas que definirán el desarrollo del sistema técnico propuesto.

En primer lugar, la Ley dispone que para comenzar el procedimiento de iniciativa ciudadana, la Comisión Promotora (es decir, el colectivo de ciudadanos que desea proponer una iniciativa legislativa) presente ante la Mesa de la Cámara del Parlamento “*un texto articulado dotado de unidad sustantiva precedido de una exposición de motivos*”. Esto implica que el sistema debe comenzar con una vía de comunicación entre los ciudadanos y la Mesa de la Cámara para realizar propuestas.

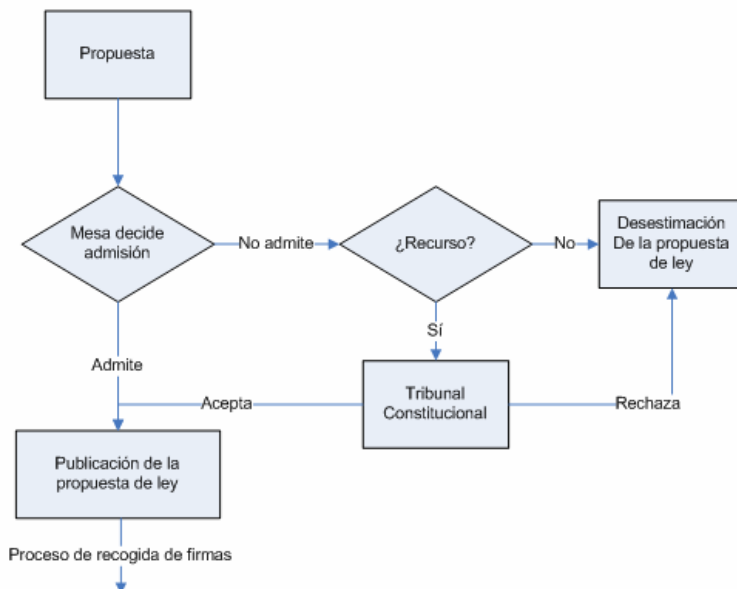


Figura 1. Primera fase del proceso de recogida de firmas

Una vez recogida la propuesta, la Ley dispone que la Mesa realice un análisis de admisibilidad previo a la recogida de firmas. Los criterios para la admisibilidad de las iniciativas que establece la Ley se rigen por una serie de limitaciones que deberían constar en el sistema propuesto. Dichas limitaciones son las establecidas en el Artículo 87.3 de la Constitución, es decir: *materias propias de ley orgánica, tributarias, de carácter internacional o relativas a la prerrogativa de gracia*. También puede rechazarse la propuesta por parte de la Mesa si se considera que en la iniciativa se encuentran cuestiones manifiestamente distintas y carentes de

homogeneidad entre sí o si existe en ese momento en el Congreso o en el Senado una Proposición de Ley sobre el mismo Proyecto.

En el caso de que el informe de admisibilidad de la Mesa sea negativo, está previsto que la Comisión Promotora pueda interponer un recurso de amparo al Tribunal Constitucional, por lo que el sistema tiene que registrar esta posibilidad, lo que exige un sistema que permita la interoperabilidad entre estos dos organismos. Si por el contrario el informe es positivo, entonces se inicia el proceso de recogida de firmas. Aunque el procedimiento habitual ha sido el que la Ley describe como “*los pliegos tradicionales*”, en el apartado 4 del Artículo 7 la reforma de 2004 añadió la posibilidad de que “*las firmas se podrán recoger también como firma electrónica conforme a lo que establezca la legislación correspondiente*”. En el e-sistema que se propone este es el procedimiento, el cual se puede basar en dos iniciativas de la administración que lo hacen viable: **la implantación generalizada del DNI electrónico y la Ley de acceso electrónico de los ciudadanos a los Servicios Públicos (LAECSP)**, según la cual el 31 de diciembre de 2009 todos los procedimientos y actuaciones de la Administración General del Estado deberán estar disponibles por medios electrónicos. Este contexto permite desarrollar un sistema en el cual todo el procedimiento de recogida de firmas para las diferentes iniciativas ciudadanas se desarrolle de manera telemática.

EL PROCESO DE RECOGIDA DE FIRMAS.

En primer lugar el **Artículo 7** y la **Ley LAECSP** permite que el procedimiento electrónico sea legalmente aceptable. En segundo lugar, el sistema exigiría la autenticación del usuario que desea prestar su firma a una iniciativa ciudadana con el DNI electrónico. De esta manera, se cumplen las garantías de regularidad que la Ley Orgánica establece y encomienda a la Junta Electoral Central. Estas garantías son dos:

- Que se asegure al firmante el conocimiento del texto que apoya mediante la obligación de que este se incorpore a los pliegos de firmas.
- Que se acredite la capacidad del firmante.
- Que se evite la duplicidad de firmas por parte de una misma persona.

Para hacer posibles las dos últimas garantías en el e-sistema propuesto, la Ley Orgánica exige que el firmante acredite su inscripción en el Censo Electoral, labor que debe hacer la Junta Electoral Central. Por tanto nuestro sistema telemático debe funcionar de modo que una vez el usuario ha leído la propuesta y decide apoyarla con su firma, utiliza su DNI electrónico para firmar. Su firma electrónica se dirige entonces a la Junta Electoral Central (lo que exige de nuevo *interoperabilidad entre organismos*) y allí se comprueba automáticamente su registro en el Censo Electoral. De ser así, la firma vuelve al sistema central y se registra como válida. De no ser así, se comunica al usuario vía e-mail o sms que su forma ha sido rechazada. En ese caso, el sistema central debe permitir al usuario ponerse en contacto con la Junta Electoral Central para revisar sus datos referentes al Censo Electoral (Ley Orgánica 4/2006)

Una vez se recogen las firmas exigidas (actualmente 500.000), la Mesa de la Cámara debe incluir la proposición en el orden del día del Pleno para su toma de consideración en el plazo de 6 meses. Por tanto, es necesario que el sistema ofrezca información acerca del estado de las diferentes propuestas que han llegado al Pleno.

En el proceso de los trabajos parlamentarios de acuerdo con la propuesta presentada, está previsto por la Ley Orgánica la presencia de una persona de la Comisión Promotora. El sistema se completaría con wikis, etc., a través del cual dicha persona presente en los trabajos del Parlamento pudiese recoger las opiniones acerca del proceso de los usuarios que apoyaron la propuesta con su firma, de modo que el proceso continuaría abierto una vez se esté trabajando en el desarrollo de la Ley en el Parlamento.

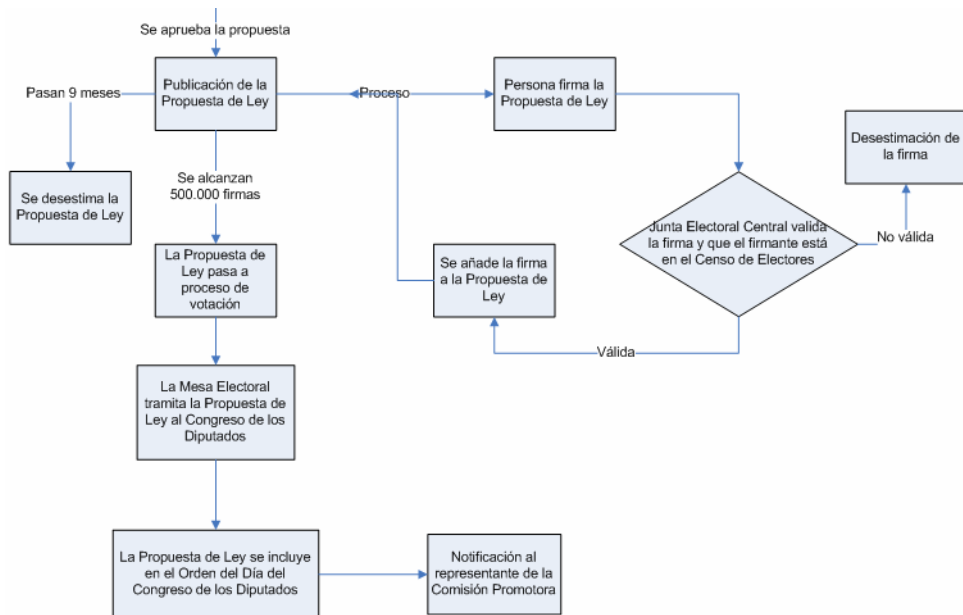


Figura 2. Segunda fase del proceso de recogida de firmas Plataforma efic (Firma Ciudadana). Viabilidad Técnica.

La plataforma efic propuesta se basa en una arquitectura modular estratificada en capas, donde la seguridad tiene un valor fundamental, horizontalidad, en todas las capas del sistema, está basada en estudios previos (Conde, Gómez, 2007) (Sánchez, Gómez, Muñoz, 2007) La plataforma efic contribuye con la aplicación de nuevas tecnologías no sólo a la reducción de costes y disponibilidad más sencilla, sino sobre todo porque aporta dos ventajas adicionales al sistema de recogida de firmas (manuscritas) tradicional: garantiza la identidad del firmante en el proceso y se garantiza el no-repudio: garantizar que las firmas que se añadan a una propuesta sean consideradas, garantizando (criptográficamente) que nadie puede decir que una firma

fue añadida cuando esto no es. La plataforma e-fic se compone principalmente de 3 entidades.

A) Sistema de Acceso a la plataforma.

Según la descripción actual, existen al menos, tres actores con roles diferentes dentro de un sistema de recogida de firmas para una propuesta dada: ciudadanos, miembros de la junta electoral central y la mesa electoral. El sistema de acceso a la plataforma debe garantizar un acceso controlado en función de las operaciones asociadas con el perfil. La autenticación de los ciudadanos por ser un número mayor, puede realizarse a través del típico par usuario-clave (ciudadanos interesados en participar en la plataforma se suscribirían vía Web) mediante un proceso de autenticación basado en el e-DNI Español (criptografía asimétrica/simétrica). La conexión a los diferentes elementos de la plataforma y a los servicios Web debe realizarse de forma segura, garantizando la confidencialidad, autenticidad e integridad de la información intercambiada, utilizando infraestructuras de claves públicas y protocolo SSL (Secure Sockets Layer).

La plataforma facilita el acceso vía Web, por diversos motivos. Principalmente por las múltiples formas y dispositivos de acceso, típicamente un navegador Web en un entorno PC, pero también un móvil, PDA, videoconsola, etc. Un interfaz Web especialmente adaptada, garantiza accesibilidad a personal discapacitado favoreciendo la participación de este sector en las decisiones públicas, evitando los clásicos problemas de tiempo y espacio. Por ejemplo, tener que desplazarse físicamente a un lugar a firmar y tener que tener la capacidad de “agarrar” un bolígrafo para firmar (piénsese en gente sin manos)

B) Sistema Gestor de la Plataforma.

El sistema gestor de la Plataforma involucra diferentes elementos para garantizar la gestión adecuada de las propuestas realizadas (su estado) y la recogida de firmas para ellas. Por un lado debe permitir consultar las propuestas a la mesa electoral, para tramitarlas y aceptarlas. Los ciudadanos deben poder proponer leyes, consultar propuestas (por ejemplo, su estado de tramitación) y facilitar la firma de las mismas. En el sistema gestor de propuestas un elemento interesante es la forma en que la junta electoral debe ser capaz de validar las firmas de una propuesta dada, especialmente, cuando esta supera el monto de 500.000 firmas, según establece la ley. Si la validación se demuestra que es inferior a esta cifra, el gestor de propuesta debe modificar el estado de la propuesta (estado: recogida de firmas) si está en el periodo de vigencia que marca la ley (9 meses antes de descarte) La validación de firmas electrónicas realizada por la junta electoral para una propuesta dada permite, además, la eliminación de información de firmas redundantes, si existieran. De este modo, el sistema debe informar apropiadamente de distintas cuestiones a los ciudadanos, por ejemplo, a través de la plataforma Web desarrollada. Por ejemplo, debe existir un sistema de respuesta por parte de la Mesa acerca de la admisibilidad o no de las propuestas que vayan apareciendo en el foro de propuestas habilitado a tal fin, un sistema de alertas que avise a ciudadanos (si lo desea) cuando se producen noticias sobre algún de estos temas, etc. Actualmente se trabaja en sistemas de alerta

autenticados basados en mail, sms y sindicación (RSS). El gestor de propuesta debe implementar sistemas de foros y wikis para dialogar sobre las diferentes propuestas realizadas y su estado.

C) Servidor de la Plataforma.

Consistente en el hardware y software adicionales necesarios para ejecutar la plataforma, por ejemplo, servidores Web y base de datos. Uno de los problemas de seguridad a resolver es el mecanismo mediante el cual un ciudadano puede firmar de forma segura e inequívoca una propuesta de ley. La plataforma *efic* se basa en la firma de documentos utilizando el *edni* Español de expedición cada vez más masiva en la sociedad española (<http://www.dnielectronico.es>, 2007) El *edni* (el par de claves pública-privada, criptografía asimétrica), permitiría firmar, con la clave criptográfica privada de un ciudadano presente en su carné, un texto-propuesta de ley, y enviarse a una plataforma (por ejemplo un sitio Web) donde procesarlas y almacenarlas.

El problema fundamental del *edni* no viene de la seguridad del mismo sino en la posibilidad de que se manipule el entorno de ejecución, típicamente un sistema operativo, por ejemplo, mediante virus/troyanos. Al no disponer de un entorno seguro de ejecución no se puede garantizar que el usuario firme lo que quiere firmar. Para solucionar este problema existe un mecanismo que pensamos es realmente práctico por su implicación. Y consiste en la idea clásica de utilizar un sistema operativo arrancable directamente de una unidad de lectura de dispositivos de sólo lectura, como CD/DVD-R. Es lo que se conoce como un *CD-Live*. La idea consiste en un CD que toma el control nada más arrancar el ordenador, al ser un dispositivo de sólo lectura es imposible su manipulación (siempre que no lo reemplacen por otro), tiene la ventaja de ser un sistema que se puede configurar para arrancar directamente un navegador Web y acceder a la plataforma de forma simple. De manera, que no se necesitaría ningún conocimiento avanzado de informática en su instalación o manejo, simplemente el echo de manejar el ratón (o dispositivo accesible similar) y pinchar donde se desee.

Por diversos motivos, el *live CD*, estaría basado en una distribución GNU/Linux, por su gratuidad y por disponer de código fuente descargable y validable. No debería ser necesario tener un software propietario para interactuar con funciones de la administración pública. Esto facilita que cuando se lee un documento no pueda ser técnicamente asumible manipular el sistema, a gran escala, para que un ciudadano firme una propuesta que no desea. El *live CD* tendría acceso a un lector de tarjeta en el que poder conectar el *edni* para poder firmar documentos y enviarlos a través de la plataforma Web *efic* habilitada. Dispositivos que existen comercialmente en la actualidad.

CONCLUSIONES Y TRABAJO FUTURO.

El presente artículo se centra en la resolución de dos de los problemas más importantes a la hora de realizar un verdadero sistema de participación ciudadana basada en las nuevas tecnologías:

- El encaje del sistema en el marco legal del Estado, en nuestro caso España,
- La justificación/aceptación social necesaria para impulsarlo.

La primera conclusión que se extrae es que técnicamente es posible crear un sistema de iniciativa legislativa ciudadana que cumpla con los actuales requisitos que establece el actual marco legal, pero aun más importante, que se puede construir este sistema dentro de los supuestos previstos por la ley, por lo que para ser implantado sólo es preciso la dosis de voluntad política necesaria.

Una conclusión, aun más importante si cabe, es que el desarrollo de esta plataforma es acorde con las iniciativas similares que encontramos en el marco europeo más cercano, pero con una diferencia importante que transforma nuestra iniciativa en una propuesta original: en el marco europeo se han encontrado múltiples propuestas de referéndum abrogativos con la intención de otorgar a la ciudadanía la última palabra en relación con lo que hacen sus políticos; en el supuesto que aquí se expone, se apuesta por que sean los ciudadanos los que den el primer paso para desarrollar una ley.

BIBLIOGRAFÍA.

- CONDE, R., GÓMEZ, A., (2007) “PARTICIPA: Implantación de un sistema telemático de participación ciudadana. Primeros resultados de la investigación sociológica” Comunicación TCO-209-2007 del Congreso Tecnimap.
- GÓMEZ, A., PÉREZ, E., SÁNCHEZ, S., CARRACEDO, J., MORENO, J., CARRACEDO, D. (2006) “VOTESCRIPT: telematic voting system designed to enable final count verification”. Dpto. De Ingeniería y Arquitecturas Telemáticas de la Universidad Politécnica de Madrid. [Http://vototelematico.diatel.upm.es](http://vototelematico.diatel.upm.es).
- SÁNCHEZ, S., GÓMEZ, A., PÉREZ, E., MUÑOZ, A. (2007) “PARTICIPA: A citizen participation platform based on Web services orchestration strategies.” Dpto. De Ingeniería y Arquitecturas Telemáticas de la Universidad Politécnica de Madrid. [Http://vototelematico.diatel.upm.es](http://vototelematico.diatel.upm.es)
- CASTILLO, A., (2007) “Actitudes cívicas y dimensiones de la ciudadanía democrática en Europa.” Comunicación IX Congreso Español de Sociología
- HERNÁNDEZ, A., (2007) “Participación socio-política de lo jóvenes españoles: Medios y trayectorias” Comunicación IX Congreso Español de Sociología.
- VILARRASA, C., (2007) “E-participación: La participación de los ciudadanos en la toma de decisiones públicas a través de Internet. Oportunidades y límites en el ámbito local”. Comunicación IX Congreso Español de Sociología.
- GANUZA FERNÁNDEZ. E y FRANCÉS GARCÍA. F J., (2007) “Repensando las fuentes de la participación: Un estudio de caso sobre España”. Comunicación IX Congreso Español de Sociología
- Ley Orgánica 4/2006, de 26 de mayo, de modificación de la Ley Orgánica 3/1984, de 26 de marzo, reguladora de la Iniciativa Legislativa Popular.
- The Initiative & Referendum Institute Europe. “Initiative & Referendum Monitor 2004/2005” .<http://www.iri-europe.org/> (2007)