

---

---

A R T Í C U L O S

## DEMOCRATIZACIÓN Y NEONATURALISMO

### La ambigüedad de la democratización contemporánea

#### 1. Democracia o democratización

Parece preferible, con el viejo Lukács<sup>1</sup>, hablar de *democratización* más que de instituciones democráticas. Casi todo lo que hay de hipócrita en la reflexión sobre la democracia si se refiere a las instituciones políticas existentes desaparece cuando se concibe la problemática no principalmente desde un punto de vista institucional, sino como un *proceso*: un proceso de democratización. La *esencia de la democracia* no es una idea platónica: lo esencial de la democracia es haberse dado y estar dándose aún como un inconcluso proceso histórico. Que no afecta solamente a las instituciones políticas -la democratización es también la igualación metapolítica de las personas (por ejemplo, la igualdad social con independencia del sexo; o -como decían los trabajadores italianos que les había enseñado Palmiro Togliatti- no quitarse la gorra cuando pasa el patrón).

La *institucionalización* democrática es otra cosa. La institucionalización moderna, la *crystalización* moderna del proceso de democratización, se basa exclusivamente en determinada *convención* constituyente. Es, en este sentido, rigurosamente *infundada*: puramente convencional. Se diferencia en esto de la democratización ateniense (mucho más débil, ciertamente, pues no podía ser omniabarcante en una sociedad esclavista), que incluía además un componente *ideal*, ideológico: un componente de educación en los *deberes* del ciudadano.

Entre los modernos apenas si piensa en ello nadie más que Simone Weil, quien afirma que la idea de *deber* es previa a la de *derecho*<sup>2</sup>. Lo cual es cierto desde cualquier punto de vista: nadie

---

<sup>1</sup> G. Lukács, *Demokratisierung heute und morgen*, Budapest, 1985; se ha manejado la traducción italiana, Lucarini, Roma, 1987.

<sup>2</sup> S. Weil, *Echar raíces*, trad. cast. Trotta, Madrid, en prensa.

puede afirmar poseer un *derecho* salvo que alguien distinto (otra persona, o el poder, el Estado) tenga un *deber* a su respecto. Primero nacen los *deberes*; luego, si se contemplan desde el punto de vista de aquél respecto de quien está obligado quien tiene el deber, cabe llamar *derecho* a la capacidad de exigencia de ese deber ajeno. La Revolución Francesa se centró en la idea de los derechos<sup>3</sup>: se fundamenta en los derechos, lo que es una manera de afirmar que trató de poner límites al poder del Estado: unos límites que no son otra cosa que deberes de no interferencia. Lo cual deja en relativa oscuridad el *fondo* de las cosas, pues cabe preguntar: *¿qué compele al Estado a no interferirse?*

Queda así en la oscuridad, por un lado, lo débil que es la capacidad de exigir el cumplimiento de los deberes del Estado. Y, por otro, *que los seres humanos tenemos deberes con los demás antes de que podamos exigirles derechos* (para empezar, los padres tienen deberes respecto de los hijos que engendran, previos a los derechos que podrán reclamar de esos hijos, y así sucesivamente).

Ir más allá del mundo burgués exige traer a colación ante todo los *deberes* que cada uno de los seres humanos tienen con los demás, con las generaciones futuras, con el mundo en que vive y con los demás seres vivientes.

La democratización como proceso ha alcanzado un determinado punto histórico. Un proceso que puede ir, por supuesto, mucho más lejos: que *necesita* ir mucho más lejos, mucho más allá. Pero que también puede involucionar. Venirse abajo.

Un proceso que puede ir mucho más lejos o venirse abajo. Tanto localmente, como un fenómeno localizado en un tiempo y en un ámbito político limitados -por trágica que pueda ser la involución o entusiasmante el ir más lejos-, pero que también puede ir más lejos o involucionar en *tiempos históricos largos*.

Una primera pregunta que no parece impertinente es si el período histórico de aceleración del proceso de democratización que ha durado dos siglos aproximadamente está tocando a su fin; o si nos acercamos a un período de involución histórica global de ese mismo proceso. Y qué hacer.

Pues al hablar *hoy* de democratización no es posible evitar tampoco cierta sensación de hipocresía, cierta sensación de fariseísmo. Que es tan real como el convencimiento en conciencia de la necesidad de las libertades y de los derechos, de la democratización, en suma.

---

<sup>3</sup> E. García de Enterría, en *La lengua de los derechos* (Alianza, Madrid, 1995), destaca la cuestión apológicamente todavía hoy, sin el menor asomo de sospecha de su carácter problemático.

El fariseísmo procede de la inevitable consciencia de haber vuelto a entrar en una edad de violencia, de negación de la humanidad y de la civilización; en una edad en que se cometen los crímenes colectivos más atroces que conoce la existencia de la especie humana. En la época de los peores genocidios de la historia.

Unos son cometidos por personas dotadas, en lo substancial, de los mismos bienes de cultura que nosotros -los criminales son *como nosotros*-; otros, son inimaginables sin la capacidad de nuestra civilización para la violencia -y para la comunicación del odio [tenemos *autopistas de la comunicación* del odio].

[Gernika y Coventry, Tokio y Colonia y Dresde, Auschwitz e Hiroshima; los millones de represaliados políticos de Indonesia; los bombardeos de Vietnam; los asesinados chilenos, los desaparecidos argentinos y todas las matanzas de campesinos, mineros y estudiantes de América Latina; las guerras interétnicas africanas, los genocidios de los Balkanes o de Ruanda... Todo esto no es -como pensaron Camus y Sastre, o Einstein y Rusell, de lo que llegaron a ver- un paréntesis trágico de nuestra cultura. Es el más significativo de sus datos; y si hay futuro, y si en ese futuro hay historiadores, sin duda estos hechos -y no las conquistas técnicas- estarán en el primer plano de la investigación social.]

Esto no es todo: ante la consciencia colectiva de muchas personas -esto es: ante determinados imagerías colectivas- la negación de la humanidad que constituyen el genocidio o en general los crímenes contra la humanidad, por no hablar de las inhumanidades cotidianas, lo que llamaría la «inhumanidad de Estado» (la pena de muerte, por ejemplo, crecientemente reintroducida en USA; o esa moneda corriente que es el terrorismo de Estado)-, todo eso, se *legitima en razón de la eficacia*.

En razón de *una eficacia en la que se cree*, se pasa por encima de la humanidad, de la democracia institucionalizada, de los derechos de las personas individuales y de su dignidad (la siempre no definida eficacia, en realidad eficacia para lo que decide el más fuerte).

En los peores momentos de pesadilla parece que se ha entrado ya en una cultura distinta de la cultura democrática, en una edad distinta de la edad burguesa de la razón o de la edad de la razón burguesa: en una cultura en la que la legitimación convencional de la democracia ha perdido ya su oportunidad histórica, y cede ante la legitimación convencional de la democracia ha perdido ya su oportunidad histórica, y cede ante la legitimación de la eficacia: de la eficacia que es, como veremos, no una abstracta razón técnica, sino la ley del más fuerte; la legitimación de la *ley del más fuerte* como antiquísima ley natural, como nuevo *derecho natural*.

El nuevo iusnaturalismo de la eficacia parece el canon postmoderno de la legitimidad.

De modo que se debe ser muy prudente con las visiones de las instituciones democráticas propias del utilitarismo modernizador. Por visiones de la democracia del utilitarismo modernizador hay que entender las que aceptan esas instituciones, tales como les bastan al Fondo Monetario Internacional y al Banco Mundial, esto es, simplemente, como instituciones que procesan el recambio ordenado de las élites gobernantes, que legitiman el orden existente y lo normalizan para las políticas llamadas de «modernización», de reestructuración capitalista, sin entrar en las dimensiones problemáticas de la democratización. Estas visiones utilitarias de la democracia son en realidad un complemento del *iusnaturalismo de la eficacia*.

Las instituciones en que ha cristalizado el proceso histórico de democratización política son hoy problemáticas: aparece, en todas ellas, un multifacético problema: una crisis de la política, una crisis de la representación (parlamento); con creciente falta de credibilidad de la política convencional, de los modos tradicionales de hacer política (que a veces redundan incluso en una judicialización temporal o parcial de la vida política); hay, además, una crisis de los institutos de mediación política (partidos) y social (sindicatos); una crisis -como se argumentará- de la propia *soberanía* estatal. Y una crisis acelerada de la participación política.

Lo cual equivale a decir que *han entrado en crisis prácticamente todos los aspectos de la vida democrática*, incluyendo el estrangulamiento, por otra parte parcial, de los derechos y libertades básicos, aquéllos sin los cuales ni es siquiera posible hablar de democratización política. Incluso éstos se hallan seriamente amenazados: en los márgenes del sistema político social -pero son los que ejercen el poder y no los ciudadanos quienes determinan por dónde discurre la marginalidad- impera la lógica de la distinción entre *amigo* y *enemigo*: la vieja lógica antidemocrática que con tanto convencimiento como claridad definió Carl Schmitt. Y al *enemigo* ni los derechos<sup>4</sup>.

A este punto ha quedado reducida la institucionalización política del proceso de democratización.

No hay que descuidar el momento en que se reflexiona sobre este asunto: hemos de tener en cuenta algunos de los rasgos del momento histórico concreto que se vive hoy y en cierto modo distanciamos de él para captar más completa -aunque quizá más esquizofrénicamente- su verdad.

La historia reciente de nuestra cultura ha conocido dos grandes

---

<sup>4</sup> Esto es lo que se infiere de los informes de *Amnistía Internacional*, según los cuales la tortura a los disidentes políticos [definidos comúnmente como «terroristas»], por ejemplo, o a cierto tipo de delinquentes [narcotráfico, secuestro], es una práctica policial corriente en la casi totalidad de los sistemas político-sociales.

períodos de agitación y renovación sociales. Como señala Steiner<sup>5</sup>, el período 1789-1815 pone en movimiento a grandes masas de seres humanos que estaban «fuera de la historia». Que eran *siervos*. Las perspectivas del *progreso* y de la liberación personal y social, hasta entonces puramente alegóricas, pasaron al primer plano. Pero al período innovador de la gran revolución de la burguesía y las clases populares le sucede el frenazo impuesto en Waterloo. La inmensa energía social desplegada quedó entonces sin objeto para dejar paso al verdadero mundo burgués, el de las ilusiones perdidas -la fábula que tiene en Stendhal a su más lúcido narrador. El otro período de agitación y renovación es el que va de 1917 a 1968 (por poner una fecha a su calambre final): un mundo que luchó por instaurar el sueño de los de abajo del fin de los tiempos, y en cuya derrota consumada nos hallamos. La derrota de un sueño socialista que, como la derrota de la democracia radical de 1789, es el final de una etapa histórica.

Al menos -por ver su lado bueno-, es el final de la etapa en que la democratización se concibió *sólo* como democratización de la esfera política, y el socialismo como una *crystalización final* del movimiento histórico. Y no como ese mismo movimiento de la historia actuado por las consciencias y las voluntades de los seres humanos.

Antonio Gramsci<sup>6</sup> concibió certeramente el período que ha terminado como un período de «guerra de posiciones». Y, efectivamente, entre 1917 y el comienzo de la década de 1970 los trabajadores conquistaron numerosas «posiciones» políticas y sociales en los países materialmente desarrollados: coadyuvaron en las metrópolis a la descolonización política de las naciones proletarias; obtuvieron la legalización de sus instituciones de participación, los derechos que integran lo que se ha llamado el «Estado del Bienestar». Llamado así, se entiende, desde la óptica del capital, y concepto cuyos constituyentes esenciales, no hay que olvidarlo, son no sólo los «derechos sociales», sino fundamentalmente el pleno empleo y la escala móvil de los salarios (que preservaba la capacidad adquisitiva lograda por el conjunto de los trabajadores al resguardo de los procesos inflacionarios o, dicho más llanamente, que tendía a impedir el aumento del coste de la vida).

Esas posiciones se han visto desbordadas y aniquiladas.

Una de las consecuencias de la tercera revolución industrial, con su incremento de la automatización de los procesos productivos y el desmantelamiento de la fábrica fordista en beneficio de las ins-

---

<sup>5</sup> G. Steiner, *En el Castillo de Barbazul*, Gedisa, Barcelona, 1992.

<sup>6</sup> *Note sul machiavelli*.

talaciones productivas deslocalizables de las empresas en red<sup>7</sup>, es una pérdida de valor relativo de la fuerza de trabajo como factor de la producción. El empresariado ha podido prescindir de gran cantidad de trabajadores, disminuir los salarios reales, mejorar para sí el coste/oportunidad del despido, acrecentar el volumen del ejército industrial de reserva, incrementar la disciplina y la sumisión de los trabajadores en las empresas, externalizar -esto es, desplazar y atribuir- hacia el Estado -o hacia los trabajadores mismos en su condición de consumidores- ciertos costes de producción, fiscales, etc...

El resultado de todo ello -con el añadido del hundimiento de los regímenes burocráticos del este de Europa, que durante décadas constituyeron un contrapoder en cierto modo equilibrador a escala mundial- ha sido la pérdida de numerosas *posiciones* de los trabajadores: de la escala móvil de salarios, de la seguridad en el empleo, del trabajo fijo, de las condiciones del trabajo de fábrica, y también la reducción del contenido de otros derechos, como la salud o la jubilación, así como la pérdida de influencia real de los sindicatos de clase.

Además, las clases trabajadoras de los países centrales se han visto divididas: no sólo entre quienes tienen trabajo y quienes no lo tienen, entre quienes tienen trabajo precario y los que lo tienen más bien estable, sino también entre los trabajadores inmigrantes de otros continentes y con otras culturas<sup>8</sup>.

Las clases trabajadoras, que en muchos países han constituido el grueso de las fuerzas impulsoras de la democratización real y de las conquistas sociales en el interior de las sociedades desarrolladas, se hallan, en este final de siglo, precarizadas e ideológicamente confundidas, desorientadas. *No se hallan -al menos momentáneamente- en las mejores condiciones para impulsar un ulterior avance del proceso de democratización.*

La democratización acaso tenga que hacer su travesía del desierto.

Sin embargo, suponer que los excluidos de hoy -que no son únicamente, ni mucho menos, los trabajadores del «Norte»- permanecerán permanentemente fuera de la historia es una hipótesis que carece de apoyatura en el mundo de las realidades conocidas. «El fin de la historia» es tal vez buena publicidad, pero pésima filosofía de la historia.

---

<sup>7</sup> Vid. P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad. El retorno del vínculo social* (Madrid, Trotta, 1994).

<sup>8</sup> En realidad el concepto de trabajador autóctono es un concepto sofisticado: el capitalismo siempre ha desplazado a grandes masas de personas, de modo que el autóctono de hoy es el inmigrante de ayer.

## 2. El Nuevo Soberano

Los Estados -sus pueblos, los titulares de la «soberanía popular» en los Estados- no son ya el soberano. Durante los años de funcionamiento del «Estado del Bienestar», de la descolonización política, etc., al calor de la *tregua social*, creció un poder distinto, superior al de los Estados<sup>9</sup>. Un poder soberano: en su facticidad, porque no reconoce otro poder superior; e idealmente, porque se presenta a sí mismo como legítimo.

Podemos llamarle *Behemoth*, con el nombre que Franz Neumann<sup>10</sup>, ese gran olvidado de la filosofía política de nuestro siglo, tomó de Hobbes para dárselo al poder del nacionalsocialismo; pues el Behemoth de hoy, aunque muy diferente de aquél, está genéticamente emparentado con esa primera aparición abortiva suya en la historia, una aparición manifiestamente política, que Neumann estudió.

La facticidad, el ser, de Behemoth se halla en un nuevo poder mundializado: el poder de decisión *-privado*, pero de trascendencia pública- de los grandes conglomerados de agentes económicos transnacionales.

El nuevo Behemoth es, en definitiva, el poder estratégico conjunto de las grandes multinacionales contemporáneas, las organizadoras de la producción masiva que hace posible el consumo de las sociedades del «Norte». Pero tal vez no sea simplemente el poder estratégico del capitalismo «productivo» -por decirlo así-, sino también del capitalismo puramente especulador, a la vista del papel que han obtenido en el sistema los gestores de grandes fondos de inversión, etc... El mundo parece ahora gobernado por el poder de Behemoth -la mayor parte del mundo, aplastada o abandonada<sup>11</sup> por él-. Los grandes centros de decisión mundiales, ya sea el G7, el FMI, el Banco Mundial, instrumentan los intereses de este poder estratégico. Y en una espesa trama legal y discursiva se teje su voluntad. Una *lex mercatoria* universal se impone sobre los Estados incluidos los más poderosos, con implicaciones de todo tipo: geoestratégicas, financieras, fiscales, laborales, militares e incluso educativas, culturales y de política penal.

Behemoth ha nacido en la «esfera privada». ¿«Esfera privada»? Esta noción es un elemento clave del relato social del capital, de la

---

<sup>9</sup> Cf. mi trabajo «Una visita al concepto de soberanía» en *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid, 1993<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo* [1942], FCE, Madrid, 1983<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> Cf. S. Latouche, *El planeta de los naufragos*, trad. esp., Acento ed., Madrid, 1993.



representación del mundo que nos propone. Del *mito* de los modernos, en una palabra.

En este relato -ciertamente mítico pero esencial para que cuadre la representación del mundo capitalista-, las relaciones sociales -entre las personas, directas o bien indirectas y mediadas-, se escinden en privadas y públicas. En dos mundos distintos. En uno de los mundos se halla el Estado -y con un poco de suerte, al tratar con el Estado nos convertiremos en ciudadanos, en abstractos portadores de derechos iguales-. Del Estado, que no es solamente un conjunto finito de funcionarios, instalaciones y medios materiales, sino que se prolonga en *el derecho y el poder político*, se dice que está en un compartimento estanco -la esfera pública- distinto de *la esfera privada*. Ya se verá en otro momento cuáles son los rasgos básicos de «la esfera privada» o «sociedad civil» (aquí basta apuntar que su estructura básica es lo que en el relato mítico se llama «Estado de Naturaleza» o «condición natural del género humano»). Lo importante, lo notable, es que el relato postula la separación radical de estos ámbitos -esto es: su autonomía recíproca, lo cual va contra las evidencias más elementales.

Sólo las relaciones de la «esfera pública» entran en el proceso de democratización. Las relaciones privadas aparecen en ese relato como «sometidas a la ley» democráticamente decidida. Esto es: *al margen del proceso de democratización* (el cual, en el mejor de los casos, penetra en ellas muy débilmente y con notable retraso).

Pues bien: Behemoth es, según eso, un poder privado. Ha nacido «en la esfera privada». Es una subversión de la privacidad. La fuerza en que apoya sus dictados es de naturaleza «oculta», «particular». De ahí su compatibilidad formal con el meta-relato de la democracia política pública.

La *legitimidad* que Behemoth pretende es la de la *eficacia*. Y el discurso de la eficacia cobra verosimilitud, se instala paulatinamente en la imaginaria colectiva, sobre todo en la medida en que evita a diferencia de los totalitarismos nazifascistas- colisionar con las instituciones democráticas.

El discurso de la eficacia es el discurso que quieren oír las personas que en vez de ciudadanos quieren *olvidar*<sup>12</sup> ser espectadores<sup>13</sup>. Quienes quieren *divertirse* hasta morir<sup>14</sup>. Quienes pretenden refugiarse -con todas sus inevitables neurosis- en su nicho consumista,

---

<sup>12</sup> Cf. C. Castoriadis, «Una sociedad a la deriva», in *Archipiélago*, 17, 1994.

<sup>13</sup> Cf. G. Deboard, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1990.

<sup>14</sup> Vid. N. Postman, *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del «show business»* Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1991.

llevar «una vida muy privada»<sup>15</sup>, atenerse a sus relaciones particulares y despreocuparse de las cosas públicas (o sea: el discurso apto para los necios criminales que suponen que el asfalto por el que se desliza su automóvil, la electricidad que activa su apartado de TV, o el saber de su técnico en ordenadores es algo tan *natural y extrapolítico* como los plátanos o los caracoles).

El discurso de la eficacia es en parte real y en parte ideológico. Consiguientemente hay que separar el grano de la paja. Por ejemplo: hay que admitir sin más que el tiempo de trabajo incorporado en un kilogramo de pan fabricado en París es hoy la décima parte que en 1848, el año de la publicación de *El Manifiesto del Partido Comunista*. O que la esperanza media de vida se ha elevado considerablemente, ¿en veinte años?, durante el mismo período. Y todo ello -todo este «progreso material»- se ha logrado con la expansión de las fuerzas productivas bajo el capitalismo.

Pero el discurso de la eficacia no se limita a las verdades obvias. Es más complejo. Se trata de un discurso que trata de presentar la política económica adecuada a la máxima expansión de las grandes empresas multinacionales y/o a la mayor ganancia del capital especulador (del centro del sistema capitalista) como la *única* lógica de una modernización como la lógica de la modernización. Que trata de presentar el *mercado* como independiente de sus condiciones políticas de existencia. Que intenta presentar las «leyes del mercado», esto es, las exigencias que aseguren el beneficio pese a la concurrencia de los *diversos* capitales, como la *única legalidad* posible.

Alain Minc lo expresa con tanta claridad como ceguera: «El capitalismo es el estado natural de la sociedad. No puede hundirse. La democracia no es el estado natural de la sociedad. El mercado sí»<sup>16</sup>.

Ignacio Ramonet se ha referido a la formación de lo que ha llamado *el pensamiento único*<sup>17</sup>: este mismo discurso legitimador, el discurso de la eficacia. Es el que presenta los proyectos del soberano supraestatal como los dotados exclusivamente de racionalidad. Es un pensamiento excluyente (o sea, que no se aviene a razones, que *no dialoga* con otras lógicas). Se trata en realidad de un pensamiento totalitario -aunque incapaz, como veremos, de totalizar.

---

<sup>15</sup> Puede verse la novela homónima de Michel Freyn, *Una vida muy privada*, Seix & Barral, Barcelona.

<sup>16</sup> Citado por I. Ramonet (vid. nota siguiente): *Cambio 16*, Madrid, 5-12-1994. Por supuesto, la evidencia histórica de que la mayoría del linaje humano no ha producido para el intercambio no tiene la menor importancia para los apologetas bien cebados del tipo Minc.

<sup>17</sup> I. Ramonet, «El pensamiento único», en *mientras tanto*, n.º 61 (primavera 1995).

Tiene a su servicio numerosos departamentos universitarios, centros de investigación, fundaciones financiadas por los grandes intereses multinacionales. El «pensamiento único» es asumido como dogma por los principales órganos de opinión económica mundiales, desde *The Wall Street Journal* al *Financial Times*, como señala Ramonet. Le sirve una *policía del pensamiento* invisible, pero omnipresente (con rasgos concretos, pero esencialmente la concebida por Orwell en 1984; son agentes suyos desde decanos de facultad, catedráticos y directores de departamentos universitarios hasta directores de medios de masas y ejecutivos de la industria editorial y de la publicidad, y más útiles como policía del pensamiento cuando pueden aportar en calidad de *camouflage* profesional un pasado «de izquierdas», ecologista, pacifista, etc.).

No vale la pena detenerse en la inanidad de la pretensión de unicidad de este «discurso de la eficacia»<sup>18</sup>. Es la lógica según la cual la única electricidad posibles es la generada por grandes instalaciones centralizadas (pues de otro modo el poder económico relacionado con esta energía quedaría desconcentrado), lo que hace *irracional* las fuentes energéticas alternativas (el FMI es responsable de más de una catástrofe en función de esta lógica). O es la lógica según la cual el único automóvil posible es el basado en prestaciones de potencia y velocidad -el fácilmente vendible- y no uno ecológicamente sostenible y plenamente seguro. O la lógica según la cual la única televisión posible es la de «entretenimiento», pues sólo envuelta en un «entretenimiento» se logra hacer soportable la propaganda, etc... De modo que las alternativas se presentan -por medios publicitarios como irracionales, o se hacen desaparecer del ágora pública audiovisual, pues sobra poder para ello... Pero no se pretende establecer aquí la problematicidad de esta lógica de la autoconsiderada «eficacia», para lo que pueden amontonarse argumentos de mayor entidad, sino simplemente dejarla apuntada.

El discurso de la «eficacia», el *pensamiento único*, es en realidad *la ley del más fuerte no ya individual, sino económico-social*. Es la ley de los grandes conglomerados de agentes económicos, capaces de subalternizar a los más pequeños. La ley de la «eficacia» que garantiza la ganancia de los grandes poderes (los cuales, a su vez, no

---

<sup>18</sup> La sabiduría de Behemoth resulta a menudo disparatada: así, respecto de México, la banca Salomon Brothers, de Nueva York, emitió una «opinión muy positiva» sobre este país justo dos semanas antes del hundimiento del peso mexicano de 1995, mientras que la principal agencia financiera mundial, Moody's Investors Service, que clasifica los Estados según los posibles riesgos para los inversores, calificaba a México de «muy seguro» justo antes del hundimiento de la Bolsa mexicana arrastrando a las de Nueva York.

son ya personales, sino *estructuras* de intereses organizados) por encima de los proyectos políticos incompatibles con ella.

Por ello cabe calificar este discurso legitimador de iusnaturalista<sup>19</sup>. Es el mismo discurso que dirigieron los embajadores atenienses a los gobernantes de una pequeña isla que tuvo la desventura de alinearse con sus enemigos perdedores. En adelante -establecieron los embajadores atenienses- no nos regiremos por la convención, que es ley entre iguales, sino por la Ley de la Naturaleza. Y al preguntarles los isleños a los embajadores cuál es esa Ley de la Naturaleza, respondían: Es ley de la Naturaleza que el cordero sea devorado por el lobo<sup>20</sup>.

### 3. Los dos sistemas

Tenemos, pues, en esta bárbara época nuestra, dos tipos de poder y dos sistemas de legitimación principales.

El tipo de poder político-estatal, que da origen además a instituciones internacionales convencionales como las Naciones Unidas, donde la democracia es el principal discurso legitimador. Sabemos que este tipo de poder crea instituciones y discursos relacionados con el proceso de democratización, pero sabemos también que se trata aún de una «democratización débil», que necesita ir más lejos para conjurar el peligro inmediato de involución.

[Habría que añadir que existen marginal o localmente otras legitimaciones distintas, *fundamentalismos no democráticos*, como el islámico. Su capacidad de legitimación depende de la unificación de la imaginería social colectiva en torno a un conjunto de creencias; una imaginería compartida en una sociedad con fuerte presencia de componentes estructurales premodernos, pues de otro modo tales fundamentalismos no funcionan (aunque en honor a la verdad hay que decir que las cosas son algo más complicadas).]

Y tenemos el tipo de poder de Behemoth, privado y supraestatal, legitimado por el iusnaturalismo de la «eficacia». Sabemos que se trata de un poder aún incipiente, al menos en su supraestatalidad.

En lo que sigue se intenta recapitular: qué impulsó el proceso de democratización en los dos últimos siglos, y con qué deficiencias;

---

<sup>19</sup> Ya hemos visto a A. Minc, «el capitalismo es el estado natural de la sociedad». Normalmente los agentes de esta policía del pensamiento no son tan burdos. Un *iusnaturalismo* -también el de la eficacia- se caracteriza porque no son *todas las personas* quienes determinan las normas válidas y legítimas, sino que estas normas sólo pueden ser discernidas por los correspondientes *expertos*. La incompatibilidad del iusnaturalismo con la democracia es obvia.

<sup>20</sup> El relato está en Tucídides, *Historia de las Guerras del Peloponeso*. Pero un lector no erudito es incapaz de precisar el lugar con exactitud.

cuáles son los puntos débiles de Behemoth. A partir de ahí se puede esbozar conclusiones: formular algunas propuestas.

#### 4. El proceso de democratización

El proceso moderno, o contemporáneo, de democratización fue impulsado por dos fuerzas distintas -o, si se quiere, por clases sociales distintas, con intereses diferentes y contrapuestos a veces-. Vale la pena recordar los distintos componentes de la democratización moderna.

De una parte, la ha impulsado la conveniencia de un sistema político coherente con la economía de producción para el mercado, con estructuras sociales no fijistas. De otra, la ha impulsado también el movimiento que sostenía el ideal popular, igualitario, de distribución del poder entre la población. Pero la determinación última de la configuración institucional del proceso -el que éste cristalizara en unas instituciones y no en otras- ha dependido fundamentalmente de la primera fuerza impulsora -la estructural, si puede decirse así-, y mucho menos de la segunda, la voluntad de la idealidad popular, que ha actuado más lenta y segmentadamente: por conquistas parciales.

Desde el punto de vista estructural se institucionaliza la separación de ámbitos entre lo público y lo privado, con una «constitucionalización» originaria (o «tácita») de lo privado en forma de «derechos previos al Estado», «naturales», los principales de los cuales son (1) la propiedad privada; (2) la ausencia de limitación para la acumulación, (3) la exigibilidad de las obligaciones nacidas del contrato entre desiguales. Siendo estos derechos previos a la convención «democrática» constituyente del Estado -esto es, siendo *la sociedad civil tácitamente constituida como sociedad de propietarios* -y no de seres humanos-, esta sociedad civil *así constituida* es condición de legitimidad del poder político. La democratización del poder político es una legitimación añadida (para las clases sociales subalternas, sobre todo). Dicho de otra manera, las convenciones democráticas sobre el Estado no pueden modificar -según la imaginaria política burguesa- la constitución tácita de la sociedad civil. La sociedad civil así constituida es legítima.

Para que la doctrina burguesa de la democracia representativa funcione hay que suponer la existencia de un «postulado oculto»: que el poder político es más fuerte que el económico<sup>21</sup>. Este postulado

---

<sup>21</sup> Vid. mi trabajo «Una visita al concepto de soberanía», en *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid, 1993<sup>2</sup>.

puede ser verdadero o falso, en realidad, según las circunstancias históricas. La lógica de Behemoth, sin embargo, se basa en el predominio factual y de principio de lo económico sobre lo político.

Sobre la base constitucional tácita de fondo, esto es, sobre ese «estado de naturaleza» (y con independencia de la posibilidad de que el constitucionalismo político sea también en parte tácito), las instituciones políticas democráticas son convenientes para el dominio social: pues quienes dominan *socialmente*, si hay democracia, dominan con la aceptación de la voluntad política del pueblo. El dominio *social* es políticamente *irrelevante*.

Las instituciones democráticas presentan además conveniencias secundarias desde este punto de vista del dominio estructural. Así, siendo fluidas las relaciones capitalistas, que entrañan movilidad social ascendente y descendente, los dominios personales permanentes quedan excluidos de las instituciones políticas al igual que lo están en las mercantiles.

También es una ventaja para el dominio estructural que las instituciones democráticas suministren procedimientos ordenados para el control y el recambio del personal político. [No son necesarios los asesinatos políticos de los totalitarismos, ni los sistemas de herencia/adopción (aunque tampoco están desterrados del todo: se relegan al ámbito del funcionamiento permanente si lo hay); el capital tiene la experiencia de que un poder político muy fuerte (por ejemplo, el hitleriano) puede resultar resolutivo y eficaz, pero también incontrolable, y por ello muy peligroso.]

De cualquier modo, la institucionalización democrática en las condiciones de capitalismo privado, pero de dimensiones planetarias excluye ciertas fórmulas que pueden resultar amenazantes para la separación de las esferas pública y privada: así, siempre se excluye el mandato imperativo -que impone a los gobernantes el deber real de rendir cuentas a los ciudadanos acerca de su gestión-, y los procedimientos de asignación de cargos públicos que implican rigurosa igualdad, como la designación aleatoria (que sin embargo, se practica en asuntos no menores pero ocasionales, como las mesas electorales, o en la institución del jurado). La criminalización de la responsabilidad política también está excluida, a diferencia de lo que ocurría, por ejemplo, en la incipiente democracia de los atenienses...

Por parte de las clases populares, la democratización responde a la aspiración de distribución del poder entre el pueblo; al ideal de que nadie monopolice el poder; a que gobiernen leyes decididas por todos, y no *consignas*, u órdenes arbitrarias, o indiscutibles, de los que detentan a cada momento el poder que le es delegado.

Las clases populares han logrado a lo largo de los siglos XIX y XX ver ampliada la lista de sus derechos básicos -uno por uno-. Han

logrado el reconocimiento legal de sus propias instituciones. Y el reconocimiento, también uno por uno, de derechos sociales. Han extendido la participación popular en la soberanía: a personas cada vez más jóvenes, y con menos condicionamientos; y finalmente han incluido en la soberanía a las mujeres -aunque aún no a los trabajadores extranjeros o muy jóvenes. Y se hallan ante retos nuevos: los intereses difusos en la calidad del aire, del agua, del ambiente, etc., que hasta ahora sólo se intenta proteger con la vieja técnica jurídica de la «asignación de derechos»: los derechos «de tercera generación»...

Por eso es obligado subrayar que la democratización nunca hubiera obtenido impulso suficientemente de los solos intereses del dominio capitalista: ha precisado el impulso, no estructural y objetivo sino ideal, voluntario y consciente, de segmentos substanciales de las poblaciones. Sin movimiento social la democratización, aún limitada no existiría.

Con la mutilación característica, insoslayable, de la democratización moderna: los modernos no aceptamos que formalmente, políticamente, unos valgan más que otros, pero aceptamos que materialmente, en la esfera privada, sea así. No aceptamos ser esclavos políticos de otros, y somos incapaces de vemos como esclavos ideológicos y sociales de otros; pero lo somos -ahí está la división clasista del trabajo en ordenante y subalterno, en predominantemente intelectual y predominantemente repetitivo, por poner un ejemplo-.

Los modernos no somos fundamentalistas de una religiosidad trascendente; pero sí lo somos de la convención política, y además dejarnos en la oscuridad la tácita convención constituyente de la sociedad civil.

Sólo muy recientemente se ha puesto de manifiesto que la democratización no finalizaba en la esfera política; que podía estar relativamente democratizado el Estado en algún aspecto sin que en ese mismo aspecto estuviera correspondientemente democratizada la sociedad. El movimiento feminista ha hecho hace poco este aprendizaje: que la igualdad política no significa igualdad social. Sin embargo, *está escrito*: el Estado puede ser libre sin que sea libre el hombre. Está escrito por Marx, hace más de cien años<sup>22</sup>.

Con la notable particularidad siguiente: que las conquistas populares en la democratización han tomado la forma de conquista de *derechos*. Una estrategia de derechos. Este asunto merece un excursu momentáneo, una desviación momentánea, del hilo principal del razonamiento.

---

<sup>22</sup> Cf. K. Marx, *Sobre la cuestión judía*, 1844.

## 5. La estrategia de los derechos

Ihering (aunque también Jellinek) es la referencia obligada para la política jurídica consistente en traducir las demandas de los grupos sociales en derechos; unos derechos cuya tutela queda reservada al Estado. Esto es: de la política que apacigua la lucha social convirtiendo (de una parte) las demandas y (de otra) las energías sociales puestas en movimiento para obtener su satisfacción, respectivamente, en derechos asignados a sujetos determinados, por un lado, y en actividad tutelar exclusivamente estatal, de organismos estatales, sobre esos derechos, de otro. Esto es, visto aún de otra manera: el modelo en que Ihering resuelve la lucha por las conquistas sociales es menos un modelo de lucha por los derechos que de lucha por el derecho (como señala el título de su obra más influyente): por la legalidad, pues lo que propone el modelo es traducir las demandas sociales en reforma legal, pero reservando la interpretación y la aplicación de la legalidad exclusivamente a organismos administrativos y jurisdiccionales.

Ello no puede ser problemático si las demandas que se aspira a satisfacer son -como en el caso de Ihering- las de una clase industrial ascendente enfrentada, en lo fundamental, a la aristocracia agraria; si se nada con la corriente, por decirlo así; como veremos, en otros supuestos el modelo resulta, en su parcialidad, problemático.

Kelsen trató, por su parte, de someter a normas jurídicas, de juridificar enteramente, no sólo la actividad social, sino incluso la propia actividad estatal. La *teoría pura del derecho* puede verse como la formulación teórica acabada del «Estado de Derecho» de los modernos. En ese modelo kelseniano todas las actividades del Estado han de poder ser controlables jurídicamente de uno u otro modo. El poder político estatal, «anónimo» o impersonal, se resuelve en la realización de funciones jurídicas. Tales funciones son a su vez controlables jurídicamente, o lo que es lo mismo, unos funcionarios de Estado, como tales determinados jurídicamente, controlan las funciones de otros servidores públicos igualmente determinados, recíprocamente. Obvio es decir que de este modo la función simbólica del derecho, en la imaginaria colectiva, o si se quiere su función cultural, explícitamente desconsiderada por la teoría pura del derecho, ha de resultar perfeccionada implícitamente (tal es lo que se desprende de los escritos metajurídicos de Kelsen, desde *Esencia y valor de la democracia*). Toda la actividad estatal, incluida la judicial, es susceptible de enjuiciamiento jurídico (judicial o legislativo).

Del modelo de Kelsen, y de su propia actividad de jurista práctico, nacen los Tribunales Constitucionales en el sentido contempo-



ráneo de la expresión. La coherencia de la actividad legislativa, obra de la representación indirecta, respecto de la Constitución, «obra» del soberano popular (en realidad a lo sumo refrendada por él), es asignada a un organismo estatal configurado orgánica y funcionalmente como un Tribunal. La función de este alto Tribunal es vista como meramente judicial. Como Boca de la Constitución -inalterable. Al borde del abismo, los Tribunales Constitucionales enjuician según Kelsen -y según las concepciones jurídicas hoy dominantes- si la legislación parlamentaria es conforme con la Constitución, de cuya hermenéutica (supuestamente unívoca) son titulares exclusivos.

En resumen: el «modelo clásico» convierte la energía social que lucha por obtener derechos en tutela jurisdiccional; convierte las demandas sociales triunfantes en derechos, y atribuye a los Tribunales Constitucionales una reserva de poder constituyente que permite el cambio gradual de las reglas de juego político-jurídico sin recurso directo al constituyente legítimo. De otra manera: tiende a la juridificación estatista de todo conflicto, en términos de monopolio jurídico-político estatal, desarticulando las energías sociales.

Por supuesto, la lucha por los derechos individuales y sociales es inevitable. Pero no suficiente. Es inevitable luchar por conseguir la legitimación pública de las pretensiones individuales básicas y la juridificación de la actividad estatal, su controlabilidad jurídica. Pero tampoco es suficiente. Y es necesario que la legislación sea controlable, pero insuficiente que ese control quede sólo en manos de tribunales, ni que éstos, aunque sean auténticos Tribunales Constitucionales, monopolicen el poder constituyente una vez constituido.

El modelo clásico hace crisis con el desplazamiento antes mencionado de los poderes económicos y políticos hacia zonas crecientemente inaccesibles al control jurídico (internacionalizándose, etc.) con la pérdida de peso relativo de la soberanía estatal frente a la soberanía supranacional y supraestatal de Behemoth; con la pérdida de peso relativo del soberano popular frente a los alineamientos de sus representantes, «independientes», con los poderes supranacionales.

Pero -entiéndase bien-: el modelo clásico no entra en crisis para todos, pues precisamente este modelo ha resultado funcional para los combinados de poder económico, tecnológico y político que han podido crecer a su amparo. El modelo clásico ha alimentado a Behemoth.

El modelo hace crisis respecto de *los otros*: para aquellos sectores sociales subalternos en relación con los grandes poderes económicos; hace crisis para aquéllos cuyas demandas no se han traducido ni siquiera en derechos, y también para aquellos cuyos derechos han pasado a ser derechos de papel, esto es, los que tienen demandas que,

pese a estar legitimadas y reconocidas como derechos, no obtienen ni pueden obtener del Estado una tutela efectiva. La mayoría. Así, el derecho al trabajo, reconocido por tantas constituciones, en un mundo de paro -ya que la tutela efectiva exigiría desdotar a los poderes económicos del monopolio de sus capacidades de decisión-; o el derecho a la vida y a la integridad física, constitucionalmente reconocido, pero que los Estados son incapaces de tutelar para tantos niños, trabajadores esclavizados, etc., frente a mafias de todo tipo; o los derechos al medio ambiente..., etc.).

## 6. El Soberano sin cerebro

El funcionamiento de Behemoth puede ser descrito a grandes rasgos como sigue -al objeto de poner de manifiesto sus puntos débiles generales y abstractos, a reserva de señalar luego los problemas concretos a los que ha de hacer frente como soberano en la hora actual.

La «eficacia» de Behemoth no es un asunto «técnico». Es la lógica imperiosa de la ganancia de los grandes aglomerados de capital, la más fuerte e imperativa de las necesidades sociales históricas, auténtico *eros* de las relaciones productivas (a las demás lógicas las llamaremos extracapitalistas). La mayor parte de la producción -y consiguientemente del consumo, de la vida tal como es concebida culturalmente en las sociedades altamente industrializadas -sólo subsiste si esa ganancia- *nunca lo bastante asegurada* se produce<sup>23</sup>.

*Nunca lo bastante asegurada*: éste es un primer punto débil de Behemoth. La ganancia es un potentísimo *motor* del sistema productivo, pero resulta *inútil* como organizadora de la producción, que puede desbarajustarse de modo que una parte de ella quede sin intercambiar. Entonces se excluye la ganancia o se reduce la actividad productiva susceptible de generar ganancia. La ganancia no es un *timón* del sistema productivo. Sus exigencias pueden dejar inactivas las fuerzas productivas (maquinaria y mano de obra capacitada).

Por otra parte, el capital que obtiene ganancia (o, lo que es lo mismo, las relaciones capitalistas que se refuerzan y amplían) o que se debilita y reduce es un *fragmento* del capital total. Dicho de otro modo: una necesidad neurótica de Behemoth es que el capital esté

---

<sup>23</sup> Ciertamente, hay partes: de la producción que no se incluyen en la lógica de la ganancia: la producción de bienes por instituciones públicas, por la economía familiar y por la «economía de la solidaridad». (Uno de los bienes que no se producen en el interior de las relaciones capitalistas es la fuerza de trabajo, que se reproduce en la economía familiar; estas «economías» están, pues, interrelacionadas).

*fragmentado*, que haya diversos capitales en concurrencia entre sí. En este punto las relaciones capitalistas están sometidas a una lógica interna contradictoria: de una parte experimentan un impulso a la unificación, a actuar solidariamente frente a las lógicas extracapitalistas; de otra, un impulso al enfrentamiento interno, para incrementar la ganancia de unos capitales frente a los demás.

Por ello la ganancia no es sin más incremento de la producción: es incremento del poder de un determinado *ámbito* de relaciones capitalistas, aunque sea a costa de la producción de bienes materiales reales. A ese ámbito le amenazan factores diversos: económicos -los demás capitales-, y políticos -tener más ataduras que los otros capitales-.

Los factores políticos son vistos por Behemoth como fuerzas actuantes: pueden operar en el sentido de sus exigencias, pero también en el sentido del más fuerte futuro - o de las lógicas no recogidas en el totalitario, pero no totalizante discurso de la «eficacia». *La eficacia neurótica de Behemoth: la ley del más fuerte; pero el más fuerte es cambiante.*

Behemoth ha de hacer frente así no sólo a su escisión interna, sino a los factores políticos y a la problemática concreta del mundo. Y ahí tropieza con la existencia de un «Sur» de pobreza, de un «Norte» de subempleo, y de un futuro de insostenibilidad ecológica de sus tecnologías industriales.

La «eficacia» de Behemoth sólo *beneficia* a uno de cada diez de los habitantes del planeta. Pues tal es el «Norte». La «eficacia» de Behemoth en ese «Norte» no es tal que pueda incorporar a la producción a todos los recursos humanos productivos: el paro estructural -y el sistema de exclusiones del producto social que Behemoth dispone para los desempleados- es condición de la ganancia (o, lo que es lo mismo, el desempleo es eficacia para esta lógica). Y la insostenibilidad ecológica de las tecnologías industriales mediante las cuales Behemoth mantiene la producción y el consumo de masas -quien contamina gana- es su promesa de futuro: el mundo de Behemoth es la vida en un estercolero químico mundializado.

Un «Sur» de pobreza, un «Norte» de subempleo, y un futuro de insostenibilidad ecológica de las tecnologías industriales es también el problema con que ha de enfrentarse la democracia futura, el proceso de democratización en solidaridad con las generaciones futuras.

## 7. Dilemas del presente

¿Puede sostenerse que instituciones extramercantiles -el Estado y las instituciones convencionales del Derecho Internacional- son capaces de dirigir la *producción en general*, evitando la incapacidad mercantil de organizarla? ¿Pueden ser democráticas estas instituciones?

Dicho de otro modo: ¿puede pretender Behemoth una eficiencia superior a la de instituciones que lleven más lejos el proceso de democratización?

Un *poder público* extramercantil, institucional, podría en principio, mediante actuaciones indirectas o directas, etc., dirigir la producción, imponer condiciones a la ganancia -o sea, condiciones al mercado-, y paliar los desastres generados por las deficiencias de dirección del sistema global.

Sólo «en principio», sin embargo. Hay lógicas del actual *poder público* que le incapacitan para desempeñar esa tarea.

La mercantilización de la democracia, el hecho de que se imponga la soberanía del capital pese a los mecanismos representativos, hace más que sospechosa la suficiencia de las instituciones actuales; pues son ellas las que han permitido el crecimiento de lo que ha llegado a ser Behemoth hasta convertirse en un poder suprestatal.

El proceso de democratización tiene que ir mucho más lejos, o la democracia débil conseguida perecerá a manos de la lógica de la «eficacia» behemónica a pesar de la irracionalidad (antes apuntada) de esta lógica.

Ir más lejos. [Este *ir más lejos* por fuerza se esbozará muy esquemáticamente en lo que sigue:]

Cabe formular propuestas para ir más lejos en el proceso de democratización. Propuestas que han de partir necesariamente de la reconsideración de las «esferas» privada y pública de las relaciones sociales modernas.

Es posible *duplicar* la esfera pública, para crear con ello algunas de las condiciones necesarias para la disolución de la actual «esfera privada». Sin una publicación de los elementos configuradores de la «esfera privada» actual, y sin su sumisión al poder democrático, es imposible evitar la involución del proceso de democratización de los dos últimos siglos.

Se pueden pensar en dos espacios de actividad política, pública: una, la actual esfera «pública de Estado». Otra, la actividad pública voluntaria: actividad ciudadana corriente, que no espera la ayuda del Estado para desarrollarse, y que lo hace sobre la base de la aportación de trabajo voluntario para construir bienes públicos, esto es, no privatizables. Pero tampoco estatalizables.

Actividad pública voluntaria sin la ayuda del Estado. Es posible que el trabajo público voluntario fomentado o financiado por el Estado sirva para paliar no pocas desgracias humanas. Pero *con el Estado* no sirve para afianzar el proceso de democratización.

Sobre esta base es necesario democratizar al máximo el ámbito público de Estado. Lo cual exige el análisis concreto de las limitaciones al poder popular en cada institucionalización estatal, tratando de establecer mecanismos ideológicos, jurídicos y de otro tipo que impi-

dan que los políticos profesionales puedan actuar con independencia de las poblaciones o directamente contra ellas.

[Ver las diferentes maneras de institucionalizar procedimientos democráticos. Los cargos públicos, ¿por sorteo? ¿representantes? ¿Mandatarios? ¿Puede haber cargos políticos *designados* por los elegidos -y por tanto ser ellos no elegidos? La responsabilidad política, ¿cómo se exige? El ostracismo ateniense, la penalización de las malas proposiciones políticas, etc...]

Pero también es necesario extender el ámbito público voluntario sin permitir esta actividad -la «pública voluntaria»- sea absorbida o hegemonizada, o subalternizada, por el ámbito público de Estado. La primera necesidad del ámbito público voluntario es no ser estatalizado.

Ahora bien: la constitución de un ámbito político voluntario es imposible si las personas dispuestas a tal voluntariado se *limitan* a intervenir políticamente: es preciso, en este ámbito, concebir la acción política como un aspecto *parcial* de la acción social, y efectuar *al mismo tiempo* una crítica teórica -ideológica- y *práctica* del modo de vivir, del modo de producir y consumir, etc., del sistema. Lo que implica entender la lucha política no como participación partidaria, sino, globalmente, como una *religiosidad laica*. En este sentido fuerte. Y vivir cada uno de otra manera, re-ligado a los demás (en una concepción *ateniense, también educativa*, de la democracia) a través de cierto *sectarismo democrático*.

Con la *posición de principio* -pues sólo en la voluntad de las personas mismas se puede ello fundamentar- de que *todo ser humano es sagrado*.

Algunos rasgos de este *sectarismo democrático* podrían ser:

a) El rechazo de la formación de las personalidades sumisas: el fomento de una individualidad «fuerte» de las personas; hacer de la búsqueda de la propia diferencia y del carácter único e irrepetible el criterio de la educación. Negar valor educativo al principio de la normalización homogeneizadora.

b) El rechazo de los criterios de valoración de las personas impuestos por el sistema sociopolítico existente, y el rechazo grupal de los individuos que los aceptan. Una *moralidad positiva alternativa*.

c) El rechazo de los mecanismos de emulación, sustituyéndolos por mecanismos que estimulen la cooperación y la solidaridad.

d) El rechazo del consumismo individualista en favor de la austeridad solidaria.

Todo lo cual implica reinventar *formas democráticas*, deberes (y derechos, por tanto) *al margen de las relaciones «públicas de estado»*: en los ámbitos de la (nueva) vida comunitaria. Y nuevas formas jurídicas de control del ámbito público estatal.

La lucha por la determinación de los deberes y los derechos no puede darse por zanjada. Ni puede darse por supuesta la energía social necesaria para sostener instituciones no indignas. Hay que tejerlas -ambas: la lucha y la energía- sin cesar.

**DOXA 17-18 (1995)**

