

Contexto y pretexto:

de la crisis económica
y la condición de
ciudadano servil,
construyendo
respuestas
antiautoritarias

Valencia Enero 2012.
Col.lectiu Atzur.
Biblioteca Anarquista Al Margen



Durante los meses de enero y febrero el Col.lectiu Atzur y la Biblioteca Anarquista Al Margen de Valencia, hemos organizado unas jornadas de cara a reflexionar colectivamente entorno a los modos de actualizar, hacer más fuerte, amplia y efectiva la respuesta de los colectivos antiautoritarios en la fase actual de un capitalismo en aparente crisis y con Estados cada vez más reforzados en su función represiva.

La crisis, repetida hasta la saciedad, se ha convertido en un término poliédrico casi inabarcable. Parte del objeto de estas jornadas trata tanto de acercarnos a lo que realmente ha sido la crisis como a la parte menos analizada: la crisis política y social de ella derivada que además parecen abrir un nuevo campo de conflictividad y lucha social.

Analizar la situación para construir respuestas coherentes con los presupuestos teóricos, también conocer otras realidades en otros momentos y lugares de los que tomar ejemplos. Un ciclo de documentales y la presencia de compañeros del CSO Kike Mur explicando su proyecto de autogestión, darán forma a esta parte de las jornadas

Trataremos también de comprender los motivos que han llevado, ante la gravedad de la situación, a articular una respuesta social en muchos de los casos, no todos, poco beligerante, complaciente con las autoridades y que les confiere la capacidad de intermediar en el conflicto, confiando en la resolución del mismo dentro de los márgenes del sistema. Hacer balance y autocrítica sobre las responsabilidades de los colectivos antiutoritarios y de una izquierda radical estancada, en el surgimiento y orientación de esta respuesta social.

El documento que tienes entre manos es un puzzle de textos que hemos configurado como complemento a las jornadas.

Jueves 2 de febrero: Crisis, crisis, crisis, crisis Una aproximación al problema y su respuesta. A cargo del Observatorio Metropolitano de Madrid, autores de "La crisis que viene" y "Crisis y revolución en Europa"

Acerca del Observatorio Metropolitano

Quienquiera que viva en esta ciudad puede experimentar una sensación casi universalmente compartida por todos sus «paisanos»: Madrid cambia demasiado rápido como para cogerle el pulso. A su tradicional falta de memoria (quizás haya pocas ciudades menos "tradicionales") se le ha unido la velocidad de unos cambios que se acusan de forma excesiva.

Precisamente en torno a esta sensación arrancó el encuentro de un grupo de militantes e investigadores reunidos, en principio, en torno a algunas preguntas, muy simples de pronunciar, si bien francamente difíciles de responder: ¿qué tipo de ciudad habitamos? ¿Por qué resulta tan difícil entenderla? ¿Qué política es posible en un espacio que se empeña en presentarse con tan enmarañada complejidad? Como en tantas otras ocasiones, a falta de conclusiones sencillas, se decidió concretar estos interrogantes en un programa de investigación.

Así nació hace más de dos años el Observatorio Metropolitano, un proyecto que reúne a diversos colectivos multidisciplinares en un espacio de reflexión sobre los fenómenos de transformación que caracterizan hoy a las metrópolis contemporáneas partiendo del caso de Madrid, con la intención de elaborar investigaciones militantes que aportasen el conocimiento y las herramientas políticas necesarias con las que enfrentarse a esos procesos de cambio. Construir un espacio de comunicación entre militantes, técnicos, e interesados, y sobre todo entre pequeños proyectos (o embriones de proyectos) de investigación militante que se dan ya en la ciudad y en los movimientos sociales.

"La crisis (económica, financiera, de hegemonía), su proclamación, su retórica y sus efectos, están ahí. Para lo mejor y lo peor. Esta vez con letras mayúsculas, anunciando transformaciones aceleradas, nuevos escenarios políticos y sociales en todo el mundo y, desde luego, un endurecimiento de las contradicciones existentes. En el plano que nos atañe más inmediatamente, la crisis no dejará de impactar en los territorios políticos, sociales y geográficos en los que se desarrollan nuestras iniciativas y proyectos, en la vida de nuestras metrópolis y por ende en nuestras propias capacidades de actuar políticamente, siempre en función de nuestra preparación y anticipación de las nuevas situaciones que pueden crearse en los próximos meses."

(Extraído de la "Presentación e invitación" del "Encuentro sobre la Crisis" celebrado en Madrid en diciembre de 2008")



crisis crisis crisis crisis
 crisiis crisiis
 criiii siiiis
 crisis-isis-isis-isis-isis
 crisis Isis
 ¿y si la crisis Isis?
 ¿y si la crisis Isis, Osiris, faraón?
 ¿y si la crisis Isis, orsir, faraón, gallardón?
 ¿y si la crisis m30, olimpiadas, valdebebas?
 ¿y si la crisis concordato? ¿jmq?
 ¿crisis? no doy crédito
 ¿y si la crisis no doy crédito?
 porque si la crisis no doy crédito
 si la crisis Isis, Osiris, faraón, gallardón
 entonces
 ¿rajoy solución?
 ¿aguirre solución?
 ¿botella solución?
 sí
 botella solución
 ¡botellón!
 botellón solución
 botellón contra la crisis
 botella crisis botellón crimen...
 ¿botellón crimen?
 crimen y castigo
 botella castigo botella castiga
 botella castiga botella castiga
 botella castiga a bolleras
 ¡castiga a botella!
 botella es la chula que castiga
 castiga botella castilla la mancha dolores de cabeza
 castilla la mancha dolor cervical
 castilla la mancha dolores de cospedal dolores de garganta
 dolor estomacal dolores de riñones castilla la mancha dolor vaginal
 crisis crisis crisis crisis
 ¿y la crisis del arte? artritis
 ¿y la crisis de la música? OT otitis
 oté oteo otí ti ti tis
 ¿y si la crisis halitosis?
 ¿y si la crisis bronquitis?
 ¿y si la crisis recorta recorta y no atiende meningitis
 y si no atiende faringitis ni tendinitis ni conjuntivitis?
 ¿por qué no recortar en diócesis?
 ¿por qué no reducir catequesis?
 lo pienso y me da gastroenteritis
 ¿y si la crisis hipnosis?
 ¿y si la crisis psicosis?
 y si su génesis está en la acrópolis
 ¿por qué no simbiosis?
 Grecia, Italia, Portugal España ¿no somos géminis?
 ¿porque distraernos con chotis, sabis, pixis y dixis antonio
 randis?
 ¿por qué distraernos con cine equis, y sus éxtasis y sus clitoris?
 ¿por qué otra dosis?
 ¿por qué la cirrosis?
 ¿por qué vuelves los grises?
 ¿y para qué hacer la tesis?
 ¿la crisis es Apocalipsis o es paréntesis?
 ¿y por qué tanto énfasis?
 ¿y si a algunos le saliera gratis?
 ¿por qué se hace mutis?
 ¿y si la crisis arterioesclerosis?
 entonces catarsis
 córcholis
 ¡catarsis!
 te haré un croquis:
 antítesis antítesis antítesis
 y bilis
 bilis
 mucha bilis
 mucha bilis Antonio Díez (antoniodiez.blogspot.com)



La salida del capitalismo ya ha empezado

La cuestión de la salida del capitalismo nunca ha sido tan de actualidad : se plantea hoy de una manera novedosa y con la necesidad urgente de una radicalidad nueva. Debido a su propio desarrollo, el capitalismo ha alcanzado un límite interno y externo que es incapaz de superar y que le convierte en un sistema que sobrevive gracias a subterfugios a la crisis de sus categorías fundamentales : el trabajo, el valor, el capital.

La crisis del sistema se manifiesta tanto a nivel macro-económico como a nivel micro-económico. La principal causa es el cambio radical tecno-científico que introduce una ruptura en el desarrollo del capitalismo y arruina, con sus repercusiones, la base de su poder y su capacidad para reproducirse. Intentaré analizar esta crisis primero bajo la perspectiva macro-económica [1], y segundo a través de sus efectos en el funcionamiento y la gestión de las empresas [2].

[1] La informatización y la robotización han permitido producir cada vez más mercancías con cada vez menos trabajo. El coste del trabajo por unidad de producto no ha dejado de disminuir y el precio de los productos tiende a bajar. Sin embargo, cuanto más disminuye la cantidad de trabajo para una producción particular, más tiene que aumentar el valor producido por trabajador -su productividad- para que la masa de beneficio no disminuya. Obtenemos por tanto esta paradoja aparente : cuanto más aumenta la productividad, más tiene que aumentar ésta para evitar que el volumen de beneficio disminuya. La carrera hacia la productividad tiende a acelerarse, los recursos humanos a reducirse, la presión sobre el personal a endurecerse, el nivel y la masa salarial a disminuir. El sistema evoluciona hacia un límite interno donde la producción y la inversión en la producción dejan de ser lo suficiente rentables.

Las cifras prueban que se ha alcanzado este límite. La acumulación productiva de capital productivo no ha dejado de experimentar una regresión. En los Estados Unidos, las 500 empresas del índice Standard & Poor's disponen de 631 millones de millones de reservas líquidas ; la mitad de los beneficios de las empresas americanas proviene de operaciones en los mercados financieros. En Francia, la inversión productiva de las empresas del CAC 40 ni siquiera aumenta cuando sus beneficios se multiplican.

Puesto que la producción ya no es capaz de valorizar todos los capitales acumulados, una parte

creciente de ellos se queda bajo la forma de capital financiero. Se constituye una industria financiera que no deja de refinar el arte de hacer dinero comprando y vendiendo solamente diversas formas de dinero. El dinero mismo es la única mercancía que produce la industria financiera a través de operaciones cada vez más arriesgadas y cada vez menos controlables en los mercados financieros. La masa de capital que la industria financiera drena y gestiona supera desde luego la masa de capital que valoriza la economía real (el total de los activos financieros representa 160.000 millones de millones de dólares, es decir de tres a cuatro veces el PIB mundial). El "valor" de este capital es puramente ficticio ; descansa en gran parte sobre el endeudamiento y el "good will", es decir sobre anticipaciones : la Bolsa capitaliza el crecimiento futuro, los beneficios futuros de las empresas, el futuro alza de los precios inmobiliarios, las ganancias que podrán aportar las reestructuraciones, fusiones, concentraciones, etc.. Las cotizaciones de la Bolsa se hinchan de capitales y de sus plus-valías futuras : los bancos incitan a las familias a comprar (entre otras cosas) acciones y certificados de inversión inmobiliaria, a acelerar así el alza de las cotizaciones, a pedir prestado a sus bancos importes crecientes en la medida que aumenta su capital ficticio bursátil.

La capitalización de las anticipaciones de beneficios y crecimiento mantiene un endeudamiento creciente, alimenta la economía en liquidez, debidos al reciclaje bancario de plus-valías ficticias, y permite a los Estados Unidos un "crecimiento económico" que, basado en el endeudamiento interno y externo, es claramente el motor principal del crecimiento mundial (incluso del crecimiento chino). La economía real se convierte en un apéndice de las burbujas especulativas sustentadas por la industria financiera. Hasta el inevitable momento en que las burbujas estallan, arrastran a los bancos hacia bancarrotas en cadena que amenazan de colapsar el sistema mundial de crédito, y que amenazan a la economía real de una depresión severa y prolongada (la depresión japonesa dura ya quince años).

Siempre podremos culpar a la especulación, a los paraísos fiscales, a la opacidad y a la falta de control de la industria financiera (en particular los "hedge funds"), pero la amenaza de depresión, incluso de colapso que pesa sobre la economía mundial, no se debe a la falta de control : se debe a la incapacidad del capitalismo de reproducirse. Sólo se perpetua y funciona sobre bases ficticias cada vez más precarias. Pretender la redistribución, a través del impuesto, de las plus-valías ficticias de las burbujas precipitaría exactamente lo que intenta evitar la industria financiera : la desvalorización de masas gigantescas de activos financieros y la quiebra del sistema bancario. La "reestructuración ecológica" sólo puede agravar la crisis del sistema. Es imposible evitar una catástrofe climática sin romper de manera radical con los métodos y la lógica económica que impera desde hace 150 años. Si prolongamos la tendencia actual, se multiplicará el PIB mundial por un factor 3 o 4 hasta el 2050. Sin embargo, según el informe del Consejo sobre el

Clima de la ONU, las emisiones de CO2 tendrán que disminuir de un 85% hasta esta fecha para limitar el calentamiento climático a 2°C máximo. Más allá de 2°C, las consecuencias serán irreversibles y no controlables...

André Gorz.

Economía participativa

“La economía participativa es una alternativa al capitalismo. El interrogante “¿Qué queremos?” suele plantearse con frecuencia a los activistas. En el ámbito económico, este tipo de economía podría considerarse una posible respuesta. Se cimenta sobre unos valores e instituciones clave. Estos valores son la equidad, la solidaridad, la diversidad y la autogestión. La idea de equidad consiste en analizar lo que debemos obtener en relación al esfuerzo que realizamos por nuestro trabajo. Lo habitual sería percibir una remuneración que fuera acorde al esfuerzo y sacrificio realizados y no a la propiedad o al poder que tengamos. La solidaridad es una noción muy básica que se preocupa por el bienestar de los demás, en lugar de obstaculizar su desarrollo. Cuánto mayor sea el grado de solidaridad, más óptimo será nuestro bienestar. La diversidad denota precisamente lo que la misma palabra expresa, un abanico de opciones. Disponer de un amplio abanico de opciones resulta mucho más acertado que homogeneizar y reducir esta gama de opciones que se encuentra a nuestro alcance. La autogestión está íntimamente relacionada con el control que ejercemos sobre nuestras vidas. La autogestión encarna una opinión propia en lo que respecta a las decisiones que uno toma en relación al grado en que uno se ve afectado. Podemos estar o no de acuerdo con todos estos valores; particularmente, yo abogo por ellos. El desarrollo de una visión económica consiste esencialmente en entender las instituciones para, de este modo, obtener una producción, un consumo, una distribución y unas funciones económicas derivadas de esos valores que permitan una propuesta de los mismos en lugar de su aniquilación. Las clases de instituciones que presento atendiendo a ese fin, son los consejos de trabajadores y consumidores, unos vehículos democráticos directos que permiten a los trabajadores y consumidores el desarrollo, organización y manifestación de sus preferencias, una especie de “complejos de trabajo equilibrados”. El objetivo consiste en superar la tan conocida división del trabajo. En lugar de que sean sólo un tipo de personas (aproximadamente el 20 por ciento), las que desempeñen las tareas de mayor responsabilidad y poder, y otro grupo de personas (aproximadamente el 80 por ciento), las que realicen las tareas más tediosas y rutinarias, nosotros dividimos las tareas y responsabilidades laborales de forma que todos desempeñemos tanto trabajos de responsabilidad como trabajos rutinarios y tediosos. Como resultado, nuestro sistema abole esa división entre el 20 y el 80 por ciento, una división de clases, donde el primer grupo sería la “clase coordinadora” y el segundo, la clase trabajadora. Esto se consigue gracias a un “complejo de trabajo equilibrado”. Este complejo dispone de un esquema de remuneración en función del esfuerzo y sacrificio

realizados, que permite determinar la renta de todo el mundo. Por último, es necesario analizar el problema de la distribución económica. ¿Cómo se decide qué cantidad se debe producir? ¿Quién debe decidirlo? ¿Dónde se decide? ¿A dónde se dirigen todas estas entradas? ¿Qué consecuencias generales tiene para la economía? El procedimiento que existe en la actualidad en los Estados Unidos es el sistema de mercados. El procedimiento que solía existir no hace mucho tiempo en la Unión Soviética se denominaba planificación central. La economía participativa rechaza tanto el sistema de mercados como la planificación central y propone en cambio una “planificación participativa”. En esta planificación, los elementos clave son los consejos de trabajadores y consumidores, la toma de decisión autogestionada, la remuneración acorde al esfuerzo y sacrificio realizados, los complejos de trabajo equilibrados y la “planificación participativa”, que constituye una alternativa tanto para el capitalismo como para las formas de socialismo previas, que en realidad encomendaban la máxima responsabilidad a aquellos grupos que tenían el monopolio sobre el trabajo dominante.

En cualquier economía de cualquier época, la gente desempeña sus actividades económicas, su trabajo. Ese trabajo genera un resultado, al que denominaremos pastel o producto social. Por consiguiente, la pregunta en este caso sería conocer el porcentaje que obtendríamos cada uno de nosotros de ese producto. A esto es a lo que denominamos remuneración. ¿Qué principios deberían establecerse en la economía para determinar el porcentaje que obtendríamos a cambio del trabajo que realizáramos? En algunas economías, uno de los principios a seguir sería la obtención de una remuneración en función de la propiedad y de los productos que se obtengan de la misma, lo que denominamos beneficio. Yo soy particularmente contrario a esa idea. No creo, por tanto, que Bill Gates, por el hecho de tener en su poder la escritura de Microsoft, fuera más valioso que toda la población de Guatemala, o que su valor fuera equivalente al de la población de Noruega. En lo que a mí respecta, esto no tendría ningún sentido. Dado que este tipo de sistema no nos beneficiaría en absoluto en un sentido económico y nos llevaría a todo tipo de injusticias y horrores, lo rechazo por completo. Otra noción que comparte la Harvard Business School, consiste en obtener una remuneración por aquello que podemos conseguir. Éste es un enfoque relativamente impreciso en lo que respecta a la distribución económica, ya que siempre intentamos negociar y utilizar nuestra influencia para conseguir más. Por tanto, otro principio sería el de obtener una remuneración en función de la influencia que ejerciéramos. Obviamente, no estoy de acuerdo ni con el sistema utilizado por Al Capone ni con el que emplea la Harvard Business School, ya que no creo que ninguno de ellos sea el más acertado, tanto económica como moralmente.

El tercer principio, que defienden fervientemente algunos sujetos, sería obtener una remuneración a cambio de los beneficios obtenidos por el trabajo

desempeñado. Según parece, esta alternativa podría ser un poco más deseable. Si realizo un trabajo y ese trabajo incrementa el tamaño del producto social o el tamaño del pastel, ¿no debería obtener la misma cantidad a cambio? Después de todo, si recibo una cantidad superior, estaría beneficiándome del producto que alguien más hubiera generado. Y si recibo una cantidad inferior, estaría percibiendo menos de lo que yo habría aportado y no sería justo. Por consiguiente, mucha gente aboga en realidad por este tercer principio.

Por supuesto, si nos basáramos en este principio, sería lógico pensar, por ejemplo, que Michael Jordan, una figura reconocida a escala internacional, cuando ganaba con los Chicago Bulls el campeonato anual de la NBA, debería obtener una remuneración anual de millones de dólares por el trabajo que realizaba jugando al baloncesto. ¿Por qué? Porque ése es el valor que se le había concedido. La sociedad le ha otorgado ese enorme valor. El objetivo de la sociedad era poder contemplar el partido y disfrutar de él. La cuestión de que esto sea o no razonable, algo con lo que estoy de acuerdo dada mi afición a los partidos, es completamente irrelevante. El objetivo se cumplió y, por tanto, la sociedad valora el trabajo que Michael Jordan ha producido. Atendiendo a este principio, ¿deberían los individuos ser remunerados por la suerte que corrieran en la lotería genética? Michael Jordan nació con determinadas capacidades que yo no tengo. Aunque me entrenara a partir de ahora y hasta el año 4042, nunca podría jugar al baloncesto como lo hace Michael Jordan, ni podría componer como Mozart. Michael puede considerarse un ser afortunado ya que ha nacido con determinados talentos y atributos que el resto de los mortales admira, disfruta y de los que se beneficia. Sin embargo, la sociedad ante esto actúa justamente al contrario, al recompensar sus talentos con grandes sumas de dinero. Esta forma de actuar me parece completamente errónea. No veo por qué debemos ser remunerados por la suerte que tengamos en la lotería genética.

Tampoco creo que debemos disfrutar de una mayor remuneración por el hecho de que tengamos mejores herramientas que los demás. Si salgo al campo y corto caña de azúcar y otra persona hace exactamente lo mismo, ¿el hecho de que disponga de un mejor cuchillo implicaría que la cantidad de caña de azúcar que obtuviera debería ser superior a la de la otra persona? Si tuviera todo tipo de herramientas, ¿debería obtener más? Si soy más grande y más fuerte que otro, ¿debería obtener más? El principio derivado de la economía participativa es que debemos percibir una remuneración acorde al esfuerzo y sacrificio realizados en nuestro trabajo. Cuanto más oneroso sea nuestro trabajo, mayor será la remuneración. Cuanto más intenso sea, mayor será la remuneración. Cuanto más tiempo trabajemos, mayor será la remuneración. Debemos desarrollar nuestro trabajo de forma socialmente responsable y, por lo tanto, no debemos obtener más en virtud del talento, del equipo o del trabajo que realicemos con sujetos más productivos.

Si atendiéramos a cómo sería la toma de decisión

para un filósofo durante una entrevista, esta entrevista podría prolongarse durante cuatro semanas, convirtiéndola en algo totalmente incomprensible. En realidad, no creo que sea una cuestión tan complicada. Supongamos, desde un punto de vista económico, que trabajo en una oficina y que deseo colocar una fotografía de la persona con la que vivo en mi escritorio. ¿Quién debería tomar esta decisión? Si le preguntáramos a alguien su opinión al respecto, es muy probable que mostrara su indiferencia ante este problema, ya que no lo consideraría como tal. Manifestaría su consentimiento sin lugar a dudas. A lo que le contestaría: "¿se refiere con ello a que debería tomar yo mismo esa decisión, del mismo modo que lo haría un dictador, y que nadie más podría alegar nada al respecto?" Probablemente, pensaría la respuesta durante un instante y contestaría afirmativamente. "¿Cómo Stalin?", a lo que respondería: "sí, tomaría esa decisión". A continuación, proseguiría mi discurso diciendo: supongamos que decido colocar una boom box (término acuñado en los Estados Unidos para hacer alusión a una especie de reproductor musical portátil) en mi escritorio para reproducir música heavy metal a todo volumen. En este caso, su respuesta sería: "no, en ese caso no podría tomar esa decisión como lo haría un dictador". A lo que le respondería: "¿quién más tendría que participar en esta decisión?" Y su respuesta sería: "la gente que escucha la música. La gente que vive en el barrio". A lo que alegaría: "¿qué ocurriría entonces con la persona que se encuentra a dos manzanas de donde estoy y que no puede escuchar la música?" Y entonces me diría: "¿y qué ocurriría con la persona que se encuentra justo a su lado?". A lo que tendría que responderle que lleva toda la razón.

Lo que hemos hecho en este caso es intentar desarrollar un principio. De forma implícita, un individuo debe desarrollar su propia opinión con respecto a las decisiones que se toman de modo proporcional al grado en que uno se ve afectado. Ésta es la clase de ideas por las que tenemos que luchar, de modo que podamos conseguir aquello que la democracia realmente desea lograr, es decir, la autogestión. No quiero decir con esto que todos tengamos que tener un voto, o que deba existir un 50 por ciento que nos permita decidir si puedo o no colocar una fotografía de mi esposa en el escritorio. Eso sería ridículo. No debería tratarse de un consenso, sino



más bien de una decisión propia. Sin embargo, cuando se trata de reproducir música a elevado volumen en mi escritorio, el individuo que se ve afectado por mi decisión, debe manifestarse al respecto y adoptar una decisión que sea proporcional al grado en que se ve afectado. Ello implicaría inmediatamente el rechazo de mi propuesta, dado que sería lo correcto en este caso. Todo esto constituiría un principio. ¿Cuál sería la mejor forma de lograrlo? No existe un único método. En el caso de la toma de algunas decisiones, se precisa únicamente la presencia de una persona, de un voto o del 50 por ciento. En el caso de otras, sería preciso contar con las tres cuartas partes. Algunas decisiones supondrían un consenso. Otras, por el contrario, serían literalmente dictatoriales. Algunas decisiones serían adoptadas por un grupo pequeño en el contexto de un marco mucho más amplio que lo hubiera definido un grupo mucho mayor. Los métodos pueden ser muy diversos. Los métodos son precisamente eso, métodos o tácticas para conseguir el verdadero objetivo. El verdadero objetivo no sería el consenso o el 50 por ciento, tampoco sería cualquier algoritmo ni cualquier método, sería la autogestión...

...Cualquier economía debe contemplar la distribución. Ésta es la parte más complicada. El resto solamente puede considerarse relativamente complicado en el sentido de que es muy distinto a lo que estamos acostumbrados. Pero no lo es en absoluto. La distribución puede ser en cierta medida compleja. Cada empresa precisa de material y de entradas con las que elaborar su producción. ¿Cómo se establece el porcentaje de entradas y de salidas que debe producir esa empresa? ¿Cómo se establece lo que yo voy a consumir? De todas estas distintas posibilidades, ¿cuáles son las que voy a consumir y en qué porcentaje? ¿Cómo se establecen los valores relativos de los distintos artículos que se encuentran disponibles? ¿Por qué el precio de una silla es igual al de 14 camisas y no al de 12 camisas? ¿Qué nos permite establecer este tipo de cosas? La respuesta a todas estas preguntas es el sistema de distribución. Los dos sistemas de distribución más característicos que se emplean en economía son los mercados, donde compiten tanto los compradores como los vendedores. Fundamentalmente, lo que intentan es estar a la cabeza para cuando el comprador se adelante al vendedor, éste experimente pérdidas y viceversa. Es una dinámica competitiva. La planificación central es una dinámica con un grupo de individuos, un aparato de planificadores centrales, que decide las entradas y salidas relativas de todas las unidades. En el sistema de mercado, es precisamente esta dinámica competitiva entre compradores y vendedores la que triunfa progresivamente tanto en las entradas como en las salidas. La economía participativa contempla una clase distinta de sistema de distribución. El sistema de distribución se denomina "planificación participativa". No resulta fácil describirlo de forma rápida, pero la esencia de la idea no es nada complicada. Este sistema está constituido tanto por trabajadores (individuos, grupos, equipos e industrias) en los consejos de trabajadores, como por consumidores (consumidores individuales y

grupos de consumidores), dado que la mayor parte del consumo se realiza de forma colectiva. Por ejemplo, un parque, las carreteras, el aire, tanto si hay contaminación como si no, se consumen colectivamente. Este tipo de productos son mercancías de consumo colectivo que afectan a los grupos. Por consiguiente, existen individuos y grupos en los consejos de consumidores. Asimismo, debe existir algún tipo de comunicación entre estos consumidores organizados en sus consejos y los trabajadores. La comunicación de la planificación central adopta esta forma: un planificador central envía instrucciones a los trabajadores y éstos le informan de si pueden o no llevarlas a cabo. El planificador envía instrucciones y ellos, a cambio, comunican su cumplimiento. Es un sistema autoritario. En un sistema de mercado, la comunicación se basa esencialmente en la propuesta que cada uno de los actores efectúa con respecto a lo que desean hacer y a las estrategias que deben emplear para conseguir todo cuanto puedan. El propietario intenta obtener el máximo beneficio posible, los empleados unos sueldos más altos, los compradores intentan comprar todo lo que pueden al precio más bajo posible y así sucesivamente. En la "planificación participativa", tanto los consumidores como los trabajadores proponen aquello que desean hacer. Teniendo en cuenta el marco institucional, cada uno de ellos se encuentra en posición de juzgar, ver y comprender la propuesta del otro.

Existe una segunda etapa, donde cada uno de ellos modifica su propuesta en vista de la reacción obtenida de la economía global. Así como una tercera y cuarta etapas. Existe una planificación, es decir, un esfuerzo consciente por determinar cuáles serán las entradas y las salidas. No obstante, esto es una especie de planificación negociada, una planificación negociada de colaboración entre todos estos actores. Y la dinámica consiste en...aunque no sé muy bien cómo describir todo esto: supongamos que trabaja para una empresa capitalista y que su objetivo principal consiste en vender todo lo que pueda para incrementar los ingresos de la misma; al trabajar de este modo, es probable que obtenga una pequeña parte de ese incremento como trabajador por parte del propietario, dado que su finalidad última es la obtención del máximo beneficio posible. Por consiguiente, poco importaría que vendiéramos libros y que consiguiéramos que la gente utilizara esos libros a modo de cuña para las puertas, en lugar de leerlos. Lo que vendemos es una lista de los libros más vendidos, no una lista de los libros más útiles o de mayor valor. Si ideamos anuncios para que la gente compre un libro que permita mejorar su vida sexual, y el libro trata de la pesca, ¡a quién le importa! Lo mismo ocurre con la ropa y con todo lo demás. Todo esto no tiene ningún sentido. Esto no ocurriría en una economía cuya finalidad última no fuera únicamente la de satisfacer sus necesidades. Lo único que realmente nos preocupa es el incremento de la producción para satisfacer al individuo. Pero si nuestro trabajo no satisface al individuo, no hay motivo aparente alguno para emplear nuestro tiempo trabajando. Es un efecto parecido al de padecer

una indigestión, o incluso peor, convierte a las personas en seres realmente miserables. Por consiguiente, el sistema económico más óptimo sería aquel que explicara los verdaderos costes y beneficios sociales. ¿Cómo podría este sistema ayudar y satisfacer a la gente y cuáles serían los costes derivados de la utilización de recursos, o quizás de la contaminación y de otros efectos adversos?

La "planificación participativa" es un sistema que explica los verdaderos costes y beneficios sociales y que permite a los actores, los trabajadores y los consumidores, influir y facilitar las decisiones de modo proporcional al grado en que se ven afectados. El resultado final que se obtendría sería, por ejemplo, una fábrica x que produjera un número determinado de libros, bicicletas, camisas, y una persona, Miguel, que consumiera un determinado número de camisas, etcétera, y que trabajara en un complejo de trabajo equilibrado, de forma que el resultado de la planificación se encontrara en función de los deseos, gustos y preferencias de los individuos y respetara los efectos producidos en el entorno, grupos sociales, etcétera. Esto es lo que logra la "planificación participativa". Consigue una cooperativa negociada, un intercambio de información y preferencias entre consejos.

¿Qué ocurriría si existiera una economía participativa en un país y una economía capitalista en otro? La respuesta es muy relativa. Si existe una economía participativa en un país relativamente pequeño y una economía capitalista en los Estados Unidos, éste último lo abatiría. Los Estados Unidos optarían por abatirlo, impidiendo a toda costa que mostrara al mundo la posibilidad de una organización económica que fuera humana y provechosa, que satisficiera las necesidades y el potencial desarrollado, así como los valores a los que quisieran aspirar los individuos. Los Estados Unidos estarían completamente en contra. Si se iniciara un movimiento que se acercara al modelo de economía participativa en Brasil, Argentina o en cualquiera de los cientos de países que existen en el mundo, se produciría una tremenda presión internacional que opondría resistencia a ese proceso, especialmente por parte de los Estados Unidos, Europa y otros países. Incluso si dicho movimiento tuviera lugar en Francia o Italia, y aunque no ocurriese simultáneamente en otras partes del mundo, la presión internacional por parte de los Estados Unidos sería enorme. Ésta podría ser una buena definición de lo que es un imperio. La posibilidad de que esta lucha pudiera tener algún tipo de efecto se encuentra en manos de la población estadounidense, alemana, europea, y un largo etcétera. Los movimientos en estos países deben salvaguardar de nuestra influencia a los movimientos procedentes de otras partes de mundo.

Michael Albert

Jueves 9 de febrero: Una crítica al ciudadanía como desactivador de la autonomía de la lucha social. A cargo de Mario Domínguez, sociólogo, autor de "Post-política y ciudadanía".

Ciudadanía-ciudadanismo

El propósito de escribir sobre o contra la ciudadanía no es ofrecer recetas directas para actuar identificando con claridad una ideología para salirse de ella, ni tampoco fijar una forma contemplativa y desesperada que invite a la inacción. Estamos además en presencia de un paradigma explicativo débil, hecho de pequeños conceptos o nociones que tratan de conjugar aspectos contradictorios, máxime cuando se trata de buscar las conexiones del yo a lo social y a lo político. No hay una praxis de superación y quizá por ello existen motivos para insistir en la necesaria autonomía de la teoría. Si no estuviera permitido pensar ni decir más que aquello que se puede traducir en una forma de acción práctica no sería posible formular ni un pensamiento radical (por aquello de que va a las raíces de las cosas), ni subversivo (esto es que analiza las leyes que funcionan por debajo de lo existente). La crítica no se puede cambiar a toda prisa en moneda política (como sucede en cierta medida con las teorías de la multitud o de los comunes) ni admite una aplicación a la vida personal de cada uno/a. También cabe insistir en la ambivalencia de los conceptos analizados: los dispositivos ideológicos y políticos desplegados sirven, han servido, a la vez de mecanismos de liberación y de captura. Por todo ello, pensar la ruptura de las categorías fundamentales de la socialización capitalista trata siempre de ir más allá de las propuestas que buscan mejorar el presente sin cambiar nada y de las cuales el ciudadanía es un buen ejemplo.

1. Nuevos actores y repertorios de la acción colectiva

La emergencia de nuevos sujetos colectivos, movimientos sociales, repertorios de acción colectiva y generación de identidades comunitarias detectable en un nuevo espacio de relación e interacción social se ha venido produciendo como consecuencia no tanto de un desarrollo tecnológico sino gracias a la "invención" de una nueva clase de política que hunde sus raíces en las crisis de 1968. Dicho con brevedad, si hay algo que caracteriza estas transformaciones consiste en que a partir de finales de los años sesenta del siglo pasado los expertos en sociología política constatan la fusión de las esferas política y no política de la vida social, no sólo a nivel de manifestaciones globales sociopolíticas, sino también al nivel de los ciudadanos como actores políticos primarios. Se desdibuja la línea divisoria que divide los asuntos y comportamientos "políticos" de los "privados", por ejemplo, económicos o morales. Toda una serie de analistas, en su mayor parte neoconservadores, han calificado este ciclo como extremadamente viciado y peligroso; ciclo que produce una erosión de la autoridad política e incluso de la capacidad de gobernar, la llamada

ingobernabilidad. En el bando contrario han saludado este proceso como una profundización en los sistemas democráticos o una especie de “segunda ciudadanía” por cuanto supone de mayor participación y despliegue de virtudes cívicas. Tal diagnóstico se apoya en al menos tres fenómenos distintos (Offe, 1988):

El aumento de ideologías y de actitudes “participativas”, que lleva a la ciudadanía a servirse cada vez más del repertorio de los derechos democráticos existentes.

El uso creciente de formas no institucionales o no convencionales de participación política.

Las exigencias y los conflictos políticos relacionados con cuestiones que se solían considerar temas prepolíticos de carácter moral o bien temas económicos más que estrictamente políticos.

No obstante, pese a su evidente oposición al contenido del proyecto neoconservador, el enfoque político de los nuevos movimientos sociales comparte con los defensores de ese ideal un planteamiento analítico importante. Ambos parten de que no se pueden seguir resolviendo los conflictos y las contradicciones de la sociedad industrial avanzada por medio del estatismo, la regulación política e incluyendo más exigencias y cuestiones en el temario de las autoridades burocráticas. Pero a diferencia de los neoconservadores, los nuevos movimientos sociales tratan de politizar las instituciones de la sociedad de forma no restringida por los canales de las instituciones políticas representativo-burocráticas, reconstituyendo así una socialidad que no dependa de una regulación, control e intervención cada vez mayores. Para poderse emancipar de las instituciones mediadoras del Estado, ha de politizarse la misma sociedad civil —sus instituciones de trabajo, producción, distribución, relaciones familiares— por medio de prácticas que se sitúan en una esfera intermedia entre el quehacer y las preocupaciones “privadas”, por un lado, y las actuaciones políticas institucionales, sancionadas por el Estado, por otro.

La irrupción de estas redes e identidades colectivas novedosas han vuelto obsoletas las estructuras asociativas previas (sindicatos, partidos), hasta el punto de plantear la actual convivencia, que no superación, de los paradigmas explicativos respecto a la movilización política. En principio, aunque no es el espacio para ofrecer una definición sustantiva del campo de la política, es posible especificar a partir de estos denominados “nuevos movimientos de protesta” o de forma más genérica “movimientos alternativos” la politización de una serie de cuestiones no fácilmente codificables con el código binario del universo que subyace a la teoría política dominante hasta ese momento (las versiones liberal y socialdemócrata) y para la cual puede categorizarse cualquier acción como “privada” o “pública” (= política). Los nuevos movimientos reivindican para sí un tipo de contenidos que no son ni “privados”, en el sentido de que otros no se sientan legítimamente afectados”, ni “públicos”, en el sentido de que se les reconozca como

objeto legítimo de las instituciones y actores políticos oficiales; sino que son los resultados y los efectos colaterales colectivamente “relevantes” de actuaciones privadas o político-institucionales de las que sin embargo no pueden hacerse responsables ni pedir cuentas por medios institucionales o legales disponibles a sus actores. Por ello el campo de acción de los nuevos movimientos es un espacio de política no institucional, cuya existencia no está prevista en las doctrinas ni en la práctica de la democracia liberal ni del Estado del bienestar de base socialdemócrata.

En todos ellos, las redes que los activistas crean buscan emerger como facilitadoras y no como centralizadoras, por lo que definen su identidad como espacios democráticos de vinculación; en cuanto a su autonomía les interesa no ser hegemonizadas por grupos particulares, por lo que rechazan los comités ejecutivos, direcciones, etc., y en su lugar crean pequeñas coordinaciones que se relevan y que no pueden asumir la representación de todos. El grupo de actores así movilizado se concibe a sí mismo como una alianza de veto, ad hoc y a menudo monotemática, que deja un amplio espacio para una ingente diversidad de legitimaciones y creencias. Este modo de actuar enfatiza además el planteamiento de sus exigencias como de principio y no negociables, lo que puede considerarse tanto como una virtud como una necesidad.

En cualquier caso esta lógica apenas permite desarrollar prácticas de negociación política ni tácticas gradualistas ya experimentadas: los movimientos son incapaces de negociar porque no tienen nada que ofrecer como contrapartida a las concesiones que se les puedan hacer a sus exigencias; no pueden prometer por ejemplo un consumo más bajo de energía a cambio del desmantelamiento de las centrales nucleares al menos de la forma en que los sindicatos pueden prometer y lograr una moderación en sus exigencias salariales a cambio de garantías de empleo. Finalmente en lo que respecta a los actores de los nuevos movimientos sociales, lo que más llama la atención es que en su autoidentificación no se refieren al código político establecido (izquierda/derecha, liberal/conservador...) ni a los códigos socioeconómicos parcialmente correspondientes (clase obrera/clase media, población rural/urbana). Más bien se codifica el código político en categorías provenientes de los planteamientos ad hoc, tales como género, edad, lugar, etc., o en el caso de algunos movimientos ecologistas y pacifistas, el género humano en su conjunto.

De las muchas consecuencias que ha podido traer consigo tal cambio nos centraremos en una que cabe anticipar como esencial: el modo de autocategorización resultante o la identificación que surge en las condiciones de una “crisis de adolescencia” virtualmente permanente, es decir, de un “desligamiento” continuo de los lazos que conectan los individuos con colectividades estructurales o culturales. Así cuanto mayor es la experiencia de contingencia, incertidumbre y movilidad de las personas, experiencia a menudo involuntaria e impredecible, mayor es la propensión a escoger parámetros “permanentes” de

la identidad social como focos de gestación de empeños políticos y de acción colectiva. Tal vez hay que constatar en esto no tanto un antagonismo entre las dos interpretaciones de lo político según los nuevos y viejos movimientos sociales, sino una modesta correlación positiva entre la disposición a la participación convencional y la inclinación hacia un comportamiento de protesta. Se trata de una pertenencia múltiple y no contradictoria; y lo mismo podemos decir del comportamiento: protesta no convencional y voto (a un partido), o viceversa. Tal es la tensión entre ambos arquetipos aplicados a las identidades colectivas y los movimientos sociales: la modernidad homogeneiza, la posmodernidad heterogeneiza; la modernidad juega con atracciones, la posmodernidad con atracciones y repulsiones; la modernidad elimina al otro, la posmodernidad lo asimila. Pues bien, a pesar de tal ambivalencia, si hay una identidad sociopolítica que se ha convertido en el mínimo común que recorre en ambos sentidos los espacios de ruptura entre nuevos y viejos movimientos, e incluso acapara esa incertidumbre cuando se trata de buscar las conexiones del yo a lo social y a lo político es el concepto de ciudadano y su aplicación política en la ciudadanía .

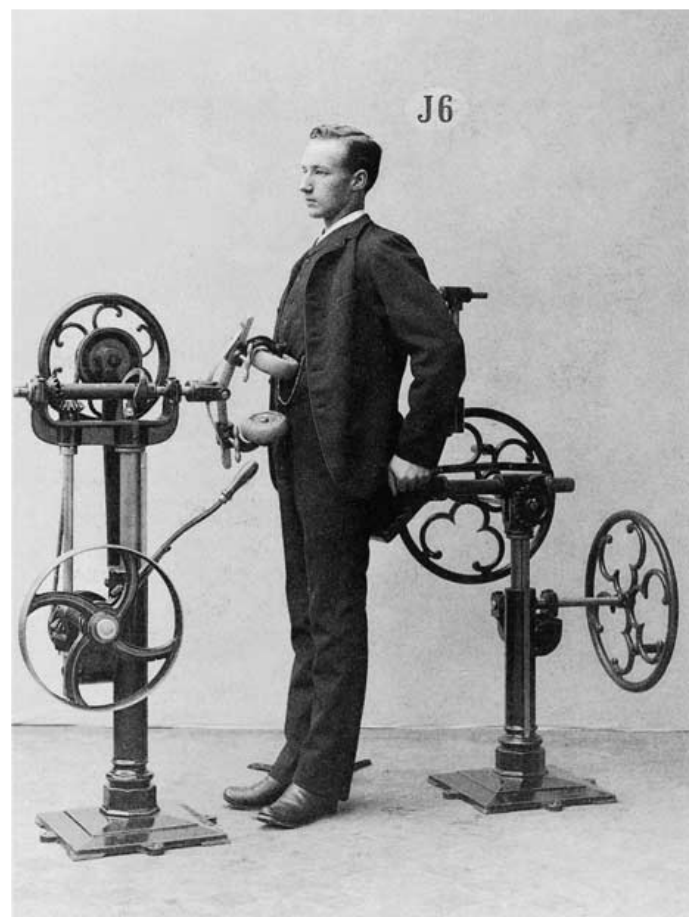
2. Ciudadanía y ciudadano

El término ciudadanía indica una forma de identidad sociopolítica que no sin problemas (de anacronismo y de mantenimiento de una categoría con visos de universalidad y transformable sólo en su apariencia externa) se puede rastrear en épocas pretéritas. Los analistas conceden que serían cinco las principales que se pueden experimentar (Heater, 2003) y se encuentran en los sistemas feudal, monárquico, tiránico, nacional y de ciudadano. Cada una de estas formas nace de una relación que define a la época e implica que el individuo ostenta un estatus, un sentimiento hacia la relación y que se comporta de manera apropiada en ese contexto. Si atendemos a las dos últimas, que lo son también en un sentido histórico, se comprueba que en la ciudadanía nacional, cuando los individuos se identifican con la nación, reconocen su condición de miembros de un grupo cultural a través de la conciencia de las tradiciones y el apego a la nación.[1] En cambio, la ciudadanía de los ciudadanos se define como la relación de un individuo no con otro individuo (como era el caso del sistema monárquico, por ejemplo) o con un grupo (como sucede con la nación) sino con la idea de Estado. El objetivo prioritario de esta ciudadanía de ciudadanos por tanto es el de crear vínculos entre todos los individuos con el Estado; mientras la prioridad de la identidad étnica por su parte es la de crear vínculos entre los individuos con su comunidad cultural, la cual viene por lo común definida por su lengua y/o religión. La creencia decimonónica de que los ciudadanos, como miembros de una nación, encarnaban ambas identidades se ha demostrado por lo común como una falacia. Quiere ello decir que la identidad cívica se consagra en los derechos otorgados por el Estado a los ciudadanos individuales y en

las obligaciones que éstos deben cumplir. De ahí que la propia idea de ciudadanía, cuando apela a los ciudadanos, suponga por definición un sentimiento de lealtad hacia el Estado y un sentido de la responsabilidad respecto a sus deberes, por todo ello se hace imprescindible que los ciudadanos cuenten con la preparación necesaria para este tipo de participación cívica.

Hay diversos modelos de este tipo de ciudadanía de los ciudadanos. El más influyente corresponde a T.H. Marshall, coautor de Ciudadanía y clase social (1998, original 1949) quien plantea dos cuestiones importantes: 1) su tesis de que la igualdad inherente a la ciudadanía puede ser compatible con la desigualdad consustancial a la estructura de clases; 2) junto a ello, identificaba tres formas de ciudadanía y por tanto sus límites y correlación con el Estado; a saber, civil (igualdad ante la ley), política (igualdad de voto) y social (Estado del bienestar que permitía ejercer las anteriores), formas que según este autor se desarrollaron históricamente en ese orden en los siglos XVIII, XIX y XX respectivamente. Reconoce también que los derechos sociales poseen una naturaleza distinta de los civiles o políticos pues mientras estos últimos pueden definirse y reconocerse con cierta precisión, los derechos sociales atañen a la calidad de vida. Y no obstante son básicos para el disfrute efectivo de los derechos civiles y políticos, pues la pobreza y la ignorancia merman el deseo y la oportunidad de poder beneficiarse de ellos.

Peter Riesenbergr (1992) sugiere por su parte dos modelos, siendo el segundo a partir de la época de las revoluciones de finales del XVIII el que transformó al mundo occidental desplazando la antigua y elitista ciudadanía de la virtud por una ciudadanía más global,



democrática y nacional, centrada no ya en una conciencia moral e histórica (propia del voto censitario) sino en el requisito de la lealtad. Otros autores han inscrito a la primera ciudadanía en la tradición “cívica republicana” y a la segunda en la “liberal”. El modelo de pensamiento clásico republicano supone una ciudadanía formada por hombres políticamente virtuosos y un modelo justo de gobierno con un Estado constituido en “república” en el sentido de un gobierno constitucional, de modo que la ciudadanía supondría ante todo obligaciones y virtud cívica. La postura alternativa y liberal que surge a partir del siglo XIX sostiene que el Estado existe para beneficio de sus ciudadanos y tiene la obligación de garantizar la existencia y disfrute de ciertos derechos. La diferencia parece clara: mientras la tradición republicana tiende a contemplar la libertad como producto de leyes en las que han participado los ciudadanos para ofrecérselas a sí mismos, el liberalismo ha tendido a considerar la ley como un mal necesario que debería tratar de preservar en lo posible la libertad natural de los individuos en tanto sea compatible con la vida social.

En términos de estructura constitucional algunas sociedades han diseñado sistemas de gobierno de dos niveles. En Europa encontramos tres tipos diversos de constituciones escalonadas, partiendo de lo que denominamos “ciudadanía estratificada”. Estas constituciones escalonadas son: el federalismo como tal, la Unión Europea -como un acuerdo sui generis- y la disposición denominada transferencia de competencias. Estos sistemas permiten que el poder se reparta entre los estratos superiores e inferiores con el objetivo de combinar autoridad y toma de decisiones desde el poder central con una identidad comunitaria para los Estados y provincias que lo componen. En cualquier caso la realidad de una ciudadanía europea, tanto en la práctica como en el sentimiento, no es más que una pálida sombra al lado de la ciudadanía nacional. Ello explica que la ciudadanía constituya ante todo un estatus legal sinónimo de nacionalidad en la nación-Estado contemporánea.

Muchos teóricos políticos y gobiernos están de acuerdo en la necesidad de reforzar -forjar incluso- los lazos que unen y comprometen al ciudadano tanto con el Estado como con otros ciudadanos, hasta el punto de generar auténticas religiones cívicas. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en Estados Unidos, por lo que supone de modelo de conformidad política como de cohesión nacional tal y como se aprecia en su respuesta al ideal democrático republicano y al proceso de formación de un crisol de inmigrantes. En este caso se puede observar que los programas de educación para la ciudadanía persiguen tres claros objetivos: uno es el modelo de conformidad política que comprende la enseñanza de la constitución del Estado y sus características positivas, así como la historia del país, insistiendo en los acontecimientos que puedan generar un sentimiento de orgullo patriótico; el segundo es el que utilizan las escuelas para sentar las bases de un sentimiento de unidad e identidad nacional, y el tercero es el que persigue servir de apoyo al statu quo social. Otra práctica diferente y que se inscribe en la

coexistencia de dos vías educativas (colegios públicos y privados) es la que encontramos en Reino Unido a lo largo de los siglos XIX y XX, y aún sigue presente en la actualidad aunque con ciertas modificaciones. A cada vía educativa le correspondería una rama diferenciada de educación cívica: una de ellas está destinada a producir un proletariado dócil mediante mandamientos moralizantes sobre el trabajo, la lealtad y la sobriedad (o incluso una clase marginal despolitizada e impelida estructuralmente al abandono escolar); la otra era la de la elite gobernante, educada en los clásicos y próxima al “sacrificio” en aras de la política activa, reforzando los ideales de la comunidad nacional y la virtud pero sosteniendo de manera reforzada los derechos del individuo.

Una de las cuestiones estriba en decidir si los derechos sociales se otorgan como derechos, concesiones o a modo de cautela. Si un gobierno concede voluntariamente a todos los ciudadanos derechos sociales (incluyendo los económicos) como derechos inalienables, entonces se están reconociendo como derechos de la ciudadanía. Si se otorgan únicamente como concesiones para aliviar la dura situación de los más pobres, entonces estamos hablando de beneficencia estatal. Si son entregados como medida de prevención ante una posible agitación social, estamos ante un prudente a la par que maquiavélico mantenimiento de la estabilidad social. La prueba de la ciudadanía social radica, al menos al inicio, en el motivo del Estado, si bien es cierto que una vez que se alcanza este compromiso puede endurecerse hasta convertirse en un componente aceptado de la condición ciudadana.

Una demanda básica de la idea de ciudadanía reside en la más que probada y beneficiosa mezcla de participación y abstinencia en los asuntos públicos para el mantenimiento del statu quo político. Se han escuchado múltiples quejas que lamentan la desilusión, alienación y apatía que despierta la participación en la vida pública (Jowell y Park, 1998). La ciudadanía activa es necesaria para un sistema bien ordenado y saludable, por lo que una acusa actitud negativa resulta poco sana e incluso peligrosa para su reproducción. Pero al otro lado del espectro de la apatía más fría se sitúa el fervor acalorado que también debe ser prescrito. Por tanto, cómo animar a una ciudadanía pasiva sin provocar una pasión descontrolada es un dilema para los teóricos, incluso si en la práctica el fanatismo cívico del mundo contemporáneo esté lo suficientemente alejado del nazismo o del de los Guardias rojos chinos. La solución de esa tibieza activa requerida a la ciudadanía sería el ciudadanía.

3. El ciudadanía como ideología

El concepto de “ciudadanía” es en realidad un neologismo que traduce el término inglés republicanism y que evita utilizar un vocablo como “civilismo”, por sus referencias a la guerra civil. Coincide además con la recuperación del concepto relativo a la ciudadanía activa (pero no mucho), a la “sociedad civil”, más identitario que político, o al menos con esa identidad política antes mencionada. Así pues, y de un modo operativo,

entendemos en principio por ciudadanía una ideología difusa, asociada a un cierto conjunto de prácticas políticas y ampliamente difundida cuyos rasgos principales son: la oposición considerada natural entre democracia y capitalismo, el reforzamiento del Estado, la apelación al espacio público como escenario de su aparición, la reivindicación de los derechos como carta de presentación, su vocación participativa y pedagógica que explican la aspiración de aglutinar una mayoría social, y por último, el espectáculo integrado en que deviene la conjunción de las anteriores características (véase Domínguez, 2010).

3.1. La oposición entre democracia y capitalismo.

A pesar de su carácter difuso, el ciudadanía comparte la creencia de que la democracia en todas sus vertientes en especial las más republicanas (participativas y directas) es capaz de oponerse al capitalismo de modo que los ciudadanos constituyen entonces la base activa de esta política. Por ello su principio activo propone un control ciudadano de las instancias nacionales e internacionales, como si fuera el déficit de democracia lo que produce la explotación. No se comparte la idea de que, bajo la supuesta superestructura de la democracia "formal", se oculte la infraestructura de la explotación real. Pero a nuestro juicio lo que siempre ha estado detrás del viejo y del nuevo orden democrático (en sus diferentes variables), con sus libertades y derechos, no ha sido otra cosa que el capitalismo: los derechos humanos, el Estado de derecho, el conjunto de instituciones jurídicas y políticas que caracterizan esta democracia constituyen todo ese tipo de aspectos que los propios antiliberales y entre ellos la ideología ciudadanista han solido considerar como "conquistas universales", a la vez que una muy peculiar forma de libertad, las condiciones institucionales que hacen posible la centralidad y universalidad del mercado y la "autorregulación" de la esfera económica. Eso no significa que el capitalismo sea previo al orden liberal democrático y lo determine, sino que el propio orden liberal democrático es condición de existencia del capitalismo (véase Brown, 2009).

Nada de esta historia de reforzamiento mutuo entre democracia y capitalismo importa. En vez de ello, el ciudadanía se concentra esencialmente alrededor de un deseo de democracia más directa, "participativa", de una democracia de "ciudadanos"; naturalmente no proponen ningún modo de conseguirlo, y este deseo de democracia directa acaba, como siempre, ante las urnas o en la abstención impotente. Pero incluso en la asunción no liberal de la democracia, esta idea de los ciudadanos como depositarios últimos de la soberanía sigue insistiendo en la relevancia estratégica del individuo por lo que se mueve entre el individualismo extremo y la masa. En efecto, ya indicábamos antes que los términos de ciudadano y ciudadanía subrayan la individualidad de la persona, la ausencia de cualquier aspecto colectivo, la desafección hacia el interés de un conjunto mientras permanezca por encima del individuo. La acción heroica



del individuo consciente porque sí, sin relación alguna con una adscripción colectiva se sigue de la complicidad de la masa o de su versión posmoderna, la multitud. El analista multitudinario piensa sin dobleces que el número de manifestantes, de seguidores en internet o de mensajes basta para justificar sus pretensiones políticas y lograr un efecto de palanca en las estructuras sociales. Sin embargo, confiar en esta multitud es inútil; despolitizada no es ni puede ser ningún sujeto político. Las masas no quieren hacer política, quieren ser objeto de la política; no quieren cambiar la sociedad, en todo caso quieren que alguien se ocupe de ellas; por eso son masas. La referencia a la sociedad civil juega permanentemente con la ambigüedad, pues se sustrae a la prohibición legal y al tabú que pesa sobre toda actividad política, a la vez que impulsa una movilización social; un ejemplo suficiente de ello es su rechazo sin ambages hacia la violencia política en cualquiera de sus formas (incluida la autodefensa e incluso en la desobediencia civil) y la afirmación de una no-violencia, que tal y como se plantea asume un carácter pasivo como su atributo esencial.

La propuesta es pues de un posibilismo pragmático equidistante de la socialdemocracia y del liberalismo, y conformando un auténtico "centro radical"[2] como espacio del nuevo tiempo y el nuevo consenso. Dados los problemas de desafección de la política, la crisis de la democracia representativa, la apreciación alarmada de que los partidos "no funcionan como tendrían que funcionar" y el anhelo de la opinión publicada (que no pública) de una política honesta (unidad perdida de la moral y la política); dados todos esos problemas, decíamos, no sólo basta con modificar el sistema de listas electorales, sino ante todo lograr una mayor participación y por tanto implicación, gracias a la exigencia de eficacia, coherencia y representatividad. De este modo nos podemos encontrar en la literatura ciudadanista propuestas como las que siguen:

1. Se busca la participación activa en el sistema político o al menos que cambie el sistema de participación democrática, bajo eslóganes como "la ciudadanía está harta de que no se la tenga en cuenta", e incluso que se

admira la inclusión de los movimientos sociales para alcanzar un reforzamiento de las instituciones, del consenso y la legitimidad social de las políticas, buscando en cierta forma la reforma de las culturas políticas y técnicas. Se trata de una organización estructural que canaliza las demandas de los movimientos sociales y de la acción colectiva en forma de creación de foros, consejos, estructuras asociativas consolidadas, etc.

2. Importancia del gobierno local en la búsqueda de la participación (aquí se sitúan todas las teorías de la glocalización). Se trataría de reformular el llamado “pacto del bienestar”, pero buscando no sólo la información del ciudadano, sino la formación e integración a partir de consejos consultivos, núcleos de intervención participativa y otras asociaciones en forma de acción pública.

3. Alcanzar la vertebración de la sociedad frente a la pérdida de autoridad y como legitimación de las democracias occidentales. También así se cumplen las garantías de funcionamiento de las instituciones tradicionales (cohesión e integración social, e incluso con carácter cultural y nacional, por ejemplo en el caso de inmigrantes, jóvenes, etc.) .

4. Los movimientos sociales seleccionan y reducen la complejidad de las demandas de la ciudadanía organizada y permiten su mejor solución. Es digno de aprecio los artículos y libros que tratan sobre los instrumentos participativos a desarrollar con sugerencias como el análisis pormenorizado de las tres formas de articular la participación ciudadana: a través del monólogo (few talk), del parloteo (many talk) y del diálogo (some talk).

5. Los agentes político-institucionales encauzan y transforman dichas demandas en propuestas concretas en el Parlamento. Además pueden ofrecer respuestas políticas de cambio real a tales inquietudes, formar a los líderes, aportar los valores históricos y el conocimiento útil de la experiencia en la gestión municipal y parlamentaria.

En definitiva, de lo que se trata es de aportar soluciones a los problemas que se plantean al sistema político democrático, no de transformarlo. A fin de cuentas la democracia, en cualquiera de sus versiones, instituye ese lugar óptimo para la mediación entre sociedad y Estado –lo que equivale a decir entre sociabilidad y ciudadanía–, organizado para que en él puedan cobrar vida los principios democráticos que hacen posible el libre flujo de iniciativas, juicios e ideas. En ese marco el conflicto antagonista no puede percibirse sino como estridencia o mejor aún patología. De ahí este absoluto incuestionado de la democracia, según el cual ningún conflicto sería aceptable si cuestiona sus fundamentos. Sistema que no tolera los conflictos más que a condición de que se inserten en las normas. En las democracias modernas es cierto que este absoluto se oculta gracias a la reivindicación asumida de la controversia, de las opiniones divergentes o del respeto hacia el antagonismo de los intereses. Salvo que estas controversias y divergencias no tengan el derecho a existir

en el marco de una normalización interior dentro del sistema.

3.2. Reforzamiento del Estado y lo público

El Estado de derecho, a través del mecanismo de legitimación otorgado por la defensa de los derechos y de la esfera protegida de lo público, puede aparecer ante sectores sociales con intereses y objetivos incompatibles –y al servicio de uno de los cuales existe y actúa– como ciertamente neutral, encarnación de la posibilidad misma de elevarse por encima de los enfrentamientos sociales o de arbitrarlos, en un espacio de conciliación en que las luchas sociales queden en suspenso y los segmentos enfrentados declaren una especie de tregua ilimitada (véase Bartra, 1977).

De este modo, la combinación de democracia liberal, economía de mercado y Estado de derecho se presenta como una suerte de fase final de la historia humana. Terminada la guerra fría y con ello enterrada la lucha de clases, el socialismo, comunismo y todo lo que pudiera cuestionar el orden social triunfante, los ideales ilustrados coincidentes con los valores del pensamiento liberal clásico por fin podrían realizarse. Pero no se ha reparado en una serie de implicaciones.

Ante todo que el Estado de derecho, esa creación histórica (del liberalismo) y donde se ubica la actual democracia y que se presenta a sí misma como el único marco político compatible con los derechos humanos, es al igual que los mismos “derechos humanos” inseparable del orden social capitalista. Ambos son parte integrante de su marco institucional: el dispositivo de gobierno democrático liberal. Siguiendo la inspiración de Michel Foucault y de sus cursos de los años 1970 dedicados a la biopolítica (2003, 2006, 2007), las diferentes fórmulas sobre el arte de gobernar que desembocan e incluyen al Estado de derecho, deben ser inscritas en la formación del biopoder.[3] Tal biopoder ha constituido además un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo; ha servido para asegurar la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y para ajustar los fenómenos de la población a los procesos económicos.

En segundo lugar se maneja un concepto de “razón pública” vinculada al Estado y de su correlato que sería el “ciudadano razonable”, exento de conflicto fundamental, lo cual se traduce únicamente en consenso o en un retrato del debate argumentativo más propio de una discusión filosófica sobre las formas ideales de comunicación, lo cual y desatiende la necesidad de la decisión, los costes de transacción, la inevitable dimensión de conflicto, la necesidad de la negociación estratégica y, en concreto, la defensa de los intereses de los grupos subordinados e impide dar cuenta del lugar necesario de la disrupción y el variado repertorio contemporáneo de antagonismos.[4] Ante ello los ciudadanos proponen respuestas irrisorias, como cuando intentan recomponer el vínculo que unía antiguamente a la “clase obrera” mediante otro que uniese a los “ciudadanos”, es decir, el Estado. La voluntad de reconstituir dicho vínculo a través del Estado se

manifiesta en el nacionalismo latente de los ciudadanistas; se sustituye el capital abstracto y sin rostro por figuras nacionales. Pero el Estado sólo puede proponer símbolos y sucedáneos a esos vínculos, puesto que él mismo está saturado de capital, por así decirlo, y tan sólo puede agitar sus símbolos en el sentido que le dicta la lógica capitalista a la que pertenece. Proponer al “ciudadano” como vínculo manifiesta la existencia de un vacío, o mejor dicho, que incumbe ahora al capitalismo, y únicamente a él, la tarea de integrar a esos miles de millones de personas que se encuentran privadas de la comunidad. Y debemos constatar que, hasta ahora, lo consigue a duras penas.

En suma, de forma implícita o explícita, anida en toda propuesta ciudadanista el proyecto de reforzar el Estado (o los Estados) para poner en marcha esta política de participación democrática, de ahí que postulen volver atrás la marcha del desarrollo capitalista: la tendencia a favor de la recuperación del Estado del bienestar y las políticas keynesianas, la denuncia de los excesos de la financiarización de la economía frente a las virtudes de la economía productiva, las propuestas para gravar fiscalmente el tráfico de capital o las “distintas” modalidades de integración económica. El ciudadanismo entiende que el Estado democrático es un medio válido para paliar —incluso para acabar con— las desigualdades sociales. Dado que éste sufre grandes presiones del Capital —llámense grandes corporaciones o empresas multinacionales—, postula que para contrarrestar tan malvada influencia se hace imprescindible una mayor atención del hombre de a pie a los asuntos de Estado y que obligue al gobierno a realizar políticas sociales. Los ciudadanos no sólo deben elegir representantes sino presionarles para que actúen como corresponde.

Estos liberal-socialdemócratas de nuevo cuño, que miran con nostalgia a la edad dorada del Estado del bienestar, no son conscientes de que las reformas tendentes a un mayor poder adquisitivo de los trabajadores históricamente se han implantado para la recuperación del capitalismo tras la crisis económica y sólo en parte, para mermar la radicalidad de una clase obrera que amenazaba con hacer la revolución, pero nunca por la acción de la ciudadanía en tanto tal. A pesar de ello se empeñan en exigir una mayor intervención de la población en la res pública. Y es que parece que ignoren que la integración de las luchas sociales en las estructuras del Estado —lo que se reclama como democracia participativa— no es sino garantía de la desintegración de las mismas.

El ciudadanismo, no obstante, tenderá siempre a desempeñar el papel de mediador entre los movimientos sociales y el Estado, desde el reconocimiento de que éste último, el Estado, puede ser el mediador neutro entre el capital y los movimientos sociales. En el ciudadanismo encontramos pues una fuerte defensa del sector público y no como cuestionamiento de la lógica capitalista en general, tal y como se manifiesta en el servicio público. La defensa de dicho sector implica lógicamente que se considera que dicho sector está, o debería estar, fuera de

la lógica capitalista. No fue una buena crítica la que se le hizo a este movimiento cuando se le reprochó ser un movimiento de privilegiados, o sencillamente de egoístas corporativistas. Pero sí se puede constatar que incluso las acciones más generosas o radicales de este movimiento contenían los mismos límites.

Abastecer gratuitamente todos los hogares de electricidad, es una cosa: reflexionar sobre la producción y el uso de la energía es otra. Plantear el tema de la renta básica o del salario social en casos extremos es una cuestión de necesidad perentoria (Raventós, 2001), pero hay que conceder que siempre se desarrolla dentro del horizonte de un Estado (capitalista) omnipresente. De todas formas, se puede ver en estas acciones que el Estado es concebido como una comunidad parasitada por el capital, capital que se interpone entre los ciudadanos-usuarios y el Estado. El ciudadanismo no dice otra cosa. “El ciudadano ha de tener la capacidad de decisión y de opinión sobre cómo ha de ser el Estado que lo proteja” (Pont, 2004: 363).

Como mecanismo de cierre, el propio Estado acepta generosamente estas prácticas, y cualquiera puede hoy hacer una pequeña manifestación, por ejemplo, bloquear la periferia y ser recibido oficialmente a continuación para exponer sus reivindicaciones. Los ciudadanistas se indignan con este estado de cosas que han contribuido a crear, pensando que, aún y así, no se debe molestar al Estado por minucias. Los interlocutores privilegiados ven con malos ojos a los parásitos y demás aves de rapiña de la democracia. Asimismo, algunas prácticas ciudadanistas son promovidas directamente por el Estado en la versión de democracia participativa y deliberativa, como lo demuestran las “conferencias ciudadanas” o “los debates de ciudadanos” con las cuales el Estado se arroga el “dar la palabra a los ciudadanos”. Es interesante ver hasta qué punto este movimiento se conforma con cualquier sucedáneo de diálogo, y están dispuestos a ceder en cualquier cosa con tal de que se les escuche y que los expertos hayan “atendido a sus inquietudes”. Un auténtico reparto de papeles donde el Estado desempeña aquí el papel de mediador entre la “sociedad civil” y las instancias económicas, del mismo modo que los ciudadanistas harán de intermediarios entre el programa del Estado (que no es otra cosa que la correa de transmisión de la dinámica del capital) revisado de forma crítica, y la “sociedad civil”.

3.3. Ciudadanismo y derechos humanos

El auge reciente de múltiples discursos ciudadanistas acerca de la democratización de la globalización o la defensa del ámbito europeo de los derechos humanos, contribuyen a una curiosa operación de reabsorción por la vía de convalidar las exigencias antagonistas en derechos consagrados en alguna suerte de Constitución global o en su defecto europea. Que la lucha por los servicios públicos contra su mercantilización se resuelva en una Declaración de Derechos en la futura Constitución puede parecer un ejercicio de realismo pero contribuye con seguridad a reproducir los mecanismos de

delegación y mediación que son la fuente de la aceptación social del dominio capitalista. Se pueden ahorrar los realistas sus tentaciones sarcásticas: lo anterior no implica renuncia alguna al ejercicio de los derechos hasta el límite de sus posibilidades.

La facilidad antes entrevista en convertirse en un auténtico partido del Estado, idea madre de la intelectualidad estatista ansiosa por inventar un nuevo discurso políticamente correcto y posibilista, no impide su diferencia. Ese “partido del Estado” ciudadanista nunca puede ser el Estado, pero no confundamos tal cosa con un logro sino con una diferenciación funcional. En efecto, la delimitación del ámbito de lo político implica el establecimiento de un límite. Esto significa que la simple idea de un poder ilimitado es ajena a lo político, o en otras palabras, que un poder no puede al mismo tiempo ser ilimitado y ser político. El poder político se hace posible porque excluye algo de su esfera de influencia, algo queda exceptuado de su poder, de ahí la necesidad del afuera para el Estado. El Derecho no sería entonces otra cosa que una colección de procedimientos que aseguran y refuerzan esa exclusión, posibilitando los límites naturales del poder.[5]

Como antes indicábamos, más bien vemos en el Estado de derecho, en los derechos humanos y en sus derivados jurídicos y constitucionales un elemento fundamental de la propia existencia del mercado universal como institución central del régimen capitalista, dado que aquellos funcionan como operadores discursivos del mercado universal, a lo que se une su carácter performativo, esto es, que contribuyen a la generación de una relación social.

Gracias a la eficacia jurídica de los derechos humanos, la economía se constituye como un todo independiente y autorregulado en torno a su institución fundamental, el mercado.

Constituyen la base de la autonomía de la sociedad civil que se articula a través de relaciones e intercambios interindividuales modelados según el paradigma mercantil.

Constituyen los indicadores de un tránsito interno a la propia economía capitalista entre sus dos facetas constitutivas: El mercado y la esfera de la producción/reproducción. Son así el interfaz entre vida y derecho mediante el cual la política encuentra en un primer movimiento su verdad en la economía, gestión biopolítica de la población y de los individuos, y la economía sirve en un segundo momento de punto de partida a un planteamiento de la política basado en la representación.

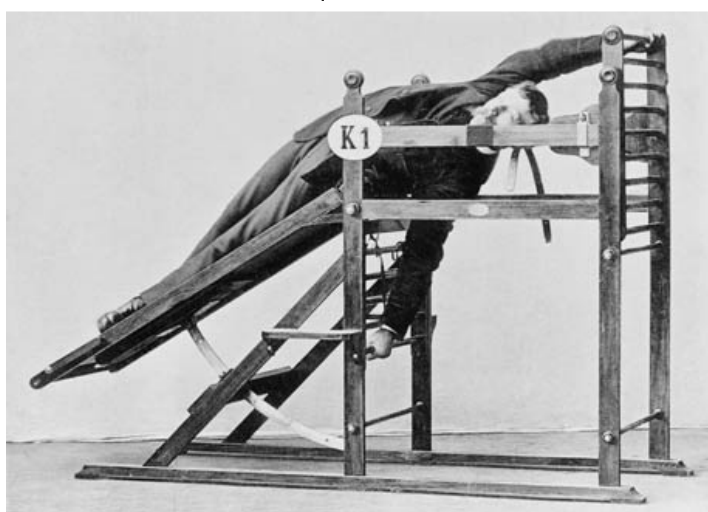
La Carta de los Derechos Humanos Emergentes (Barcelona, 2004), que insiste en la necesidad de reconocer una serie de derechos hasta el momento sumergidos, y de reivindicar la necesidad de contemplar

una serie de nuevos derechos surgidos de las transformaciones del mundo actual, vincula estrechamente este texto programático que “emana de la sociedad civil global y materializa las reivindicaciones de los movimientos sociales” a una nueva concepción de la participación ciudadana y concibe todos los derechos como derechos ciudadanos.

En principio, todo el mundo está en favor de los derechos humanos (Badiou, 2000). Pero cuando se plantea esta cuestión de los derechos humanos, la pregunta principal es ¿qué es el ser humano?, ¿qué es la humanidad?, ¿quién tiene derechos? ¿El ser humano es el hombre blanco, occidental, rico?, ¿es el consumidor?, ¿es el que está sometido al capital?, ¿es aquel que piensa que la política es votar cada cuatro años?, ¿es éste el que tiene derechos y es éste el que está hablando de los derechos de los demás?, ¿es éste el que tiene derechos de policía sobre el mundo entero? Los derechos humanos suponen actualmente una ideología del capitalismo globalizado. Esta ideología considera que hay una sola posibilidad en el mundo: la sumisión económica al mercado y la sumisión política a la democracia representativa.

En este marco, el ser humano que tiene derechos es quien tiene esta doble sumisión. O bien, el ser humano que tiene derechos es una simple víctima, tiene que

despertar piedad. Debemos verlo sufrir y morir en televisión y entonces se dirá que va a tener derecho a recibir la ayuda humanitaria de Occidente rico. En el fondo, el Derecho es como un centro de simetría que dispone de manera alternada esos dos términos que son el Estado y la filosofía. Cuando el



derecho —es decir, la fuerza de la regla— se presenta como categoría central de la política, el Estado parlamentario o incluso el Estado-partidos es indiferente a la filosofía. El derecho se presenta como categoría central de la política, del Estado del bienestar y como una categoría central de la política, el Estado parlamentario o incluso el Estado plural de partidos es indiferente al pensamiento político.

Aquí encajaría el esencialismo democrático que caracteriza al ciudadanismo: la vinculación necesaria del Estado de derecho a la democracia constitucional supone la defensa de un ámbito inmodificable, fijado de una vez por todas en la Constitución (la cual es a la vez límite y fundamento del poder del Estado) y que en líneas generales incluye los derechos fundamentales de la persona (así, en singular) y las reglas básicas de ordenamiento del Estado de derecho. Los derechos del ciudadano se nos presentan pues como un horizonte

inmóvil compuesto por una serie de valores sustento de derechos que se consideran derivados de la propia naturaleza humana (propiedad, libertad, asociación, información) y que se presentan como indiscutibles. Por otra parte, junto a un orden económico no menos rígido que sólo cabe analizar y comprender, pero imposible de transformar en sus aspectos esenciales. Y aunque los derechos del ciudadano se plantean como un límite del poder político, más bien contribuyen a la despolitización.[6] El Estado de derecho anclado en una democracia constitucional establece un régimen alérgico a la decisión pues procura fundamentarse en la naturaleza, basando sus normas en una verdad natural relativa al ser humano o en las pretendidas leyes objetivas que rigen la vida en común de éste sobre la base de relaciones fundamentalmente económicas.

Esta democracia pretende ser el único sistema que acepta al ser humano tal y como es, con sus diferencias y sus contradicciones; sistema que estaría de acuerdo con una supuesta naturaleza humana, aunque sustituya a la multiplicidad conflictiva que forma el tejido social de los antagonismos configurados por la razón económica, a través de la única dimensión de la representación política. Se le considerará ante todo como alguien que no actúa, ni piensa ni desea a partir de sus raíces, sino desde este ideal humano estandarizado, canjeable por (casi) cualquier otro y que elimina toda referencia a la multiplicidad que le compone para reducirle a esta imagen con la que debe identificarse.[7] Como indica Marx (2004: 38, original 1844), “el hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta, el verdadero hombre sólo bajo la forma del ciudadano abstracto”. Todos los deseos contradictorios, opacos, no desplegados ni comprensibles en un encasillado utilitarista lineal, se verán etiquetados bajo la forma de deseos egoístas –etiqueta aceptable en la medida en que se ajusta a la visión ideológica según la cual el ser humano se mueve por intereses, que deben ser claros, enunciados y transparentes a la razón. Por consiguiente, sólo en la medida en que este individuo configura y reprime su multiplicidad, tendrá el derecho de ser un/a ciudadano/a, un “igual”.

3.4. El espacio público, escenario del ciudadanía

La esfera pública aparece en el lenguaje político como una construcción en la que cada ser humano se ve reconocido como tal en relación y como la relación con otros, con los que se vincula a partir de pactos reflexivos permanentemente reactualizados. Ese espacio constituye la base institucional misma sobre la que se asienta la posibilidad de una racionalización democrática de la política.[8] Como de manera extensa ha explicado Manuel Delgado (1999, 2007, 2011) a quien seguimos en este epígrafe, el espacio público desde su nacimiento con la modernidad se ha configurado como garantía de la democracia y como espacio de libertad para los ciudadanos, esto es, como un espacio donde el Estado pretende desmentir la naturaleza asimétrica de las relaciones sociales que administra, ofreciendo el escenario “perfecto” para el sueño imposible del

consenso equitativo en el que puede llevar a cabo su función integradora y de mediación. De ahí la vocación normativa que el concepto de espacio público viene a explicitar como totalidad moral, conformado y determinado por ese “deber ser” en torno al cual se articulan todo tipo de prácticas sociales y políticas, que exigen de ese marco que se convierta en lo que se supone que es.

Ese sentido eidético, que remite a significaciones y compromisos morales que deben verse cumplidos, es el que la noción de espacio público se haya constituido en uno de los ingredientes conceptuales básicos de la ideología ciudadanista, donde se despliega el moralismo abstracto kantiano o la eticidad del Estado constitucional moderno postulada por Hegel. Aquí es donde el espacio público vendría a ser ese dominio en que ese principio de solidaridad comunicativa se escenifica, ámbito en que es posible y necesario un acuerdo interaccional y una conformación discursiva coproducida. Espacio público y solidaridad comunicativa constituyen el escenario idóneo en el que esa ideología ciudadanista se pretende ver a sí misma reificada, el lugar en el que el Estado logra desmentir momentáneamente la naturaleza asimétrica de las relaciones sociales que administra y a las que sirve y escenifica el sueño imposible de un consenso equitativo en el que puede llevar a cabo su función integradora y de mediación.

“En realidad, ese espacio público es el ámbito de lo que Lukács hubiera denominado cosificación, puesto que se le confiere la responsabilidad de convertirse como sea en lo que se presupone que es y que en realidad sólo es un debería ser. El espacio público es una de aquellas nociones que exige ver cumplida la realidad que evoca y que en cierto modo también invoca, una ficción nominal concebida para inducir a pensar y a actuar de cierta manera y que urge verse instituida como realidad objetiva. Un cierto aspecto de la ideología dominante –en este caso el desvanecimiento de las desigualdades y su disolución en valores universales de orden superior– adquiere, de pronto y por emplear la imagen que el propio Lukács proponía, una “objetividad fantasmal”. Se consigue, por esa vía y en ese marco, que el orden económico en torno al cual gira la sociedad quede soslayado o elidido. En la calle, devenida ahora espacio público, la figura hasta aquel momento enteléfica del ciudadano, en que se resumen los principios de igualdad y universalidad democráticas, se materializa, en este caso bajo el aspecto de usuario”. (Delgado y Malet, 2007)

De este modo, la noción de espacio público, en tanto que concreción física en que se dramatiza la ilusión ciudadanista, funcionaría como un mecanismo a través del cual la clase dominante consigue que no aparezcan como evidentes las contradicciones que la sostienen, al tiempo que obtiene también la aprobación de la clase dominada al valerse de un instrumento –el sistema político– capaz de convencer a los dominados de su neutralidad. Ciudadanía y espacio público vendrían a ser ejemplos de ideas dominantes –en el doble sentido de ideas de quienes dominan y de ideas que están

concebidas para dominar—, en tanto que pretendidos ejes que justifican y legitiman la gestión de lo que vendría a ser un consenso coercitivo o una coacción hasta un cierto límite consensuada con los propios coaccionados. Consiste igualmente en generar el efecto óptico de una unidad entre sociedad y Estado, en la medida en que los supuestos representantes de la primera han logrado un consenso superador de las diferencias de clase. A través de los mecanismos de mediación —en este caso, la ideología ciudadanista y su supuesta concreción física en el espacio público— las clases dominantes consiguen que los gobiernos a su servicio obtengan el consentimiento activo de los gobernados, incluso la colaboración de los sectores sociales maltratados, trabados por formas de dominación mucho más sutiles que las basadas en la simple coacción. Se sabe que lo que garantiza la perduración y el desarrollo de la dominación de clase nunca es la violencia, “sino el consentimiento que prestan los dominados a su dominación, consentimiento que hasta cierto punto les hace cooperar en la reproducción de dicha dominación [...] El consentimiento es la parte del poder que los dominados agregan al poder que los dominadores ejercen directamente sobre ellos” (Godelier, 1989: 31).

Se pone de nuevo de manifiesto que la dominación de una clase sobre otra no se puede producir sólo mediante la violencia y la represión, sino que requiere el trabajo de lo que Althusser presentó como “aparatos ideológicos del Estado”, a través de los cuales los dominados son educados —léase adoctrinados— para acabar asumiendo como “natural” e inevitable el sistema de dominación que padecen, al tiempo en que integran, creyéndolas propias, sus premisas teóricas. La dominación no sólo domina sino que también dirige y orienta moralmente tanto el pensamiento como la acción sociales. Esos instrumentos ideológicos incorporan cada vez más la virtud de la versatilidad adaptativa, sobre todo porque tienden a renunciar a constituirse en un sistema formal completo y acabado, sino que se plantean a la manera de un conjunto de orientaciones más bien vagas, cuya naturaleza abstracta, inconcreta y flexible las hacen acomodables a cualquier circunstancia, en relación con la cual consiguen tener efectos clarificadores. Se trata pues de disuadir y de persuadir cualquier disidencia, cualquier capacidad de contestación o resistencia y —también por extensión— toda apropiación considerada inapropiada del espacio público por la vía de la violencia si es preciso, pero previamente y sobre todo por una descalificación o una deshabilitación.

3.5. Vocación participativa y pedagógica para aglutinar mayorías

Como hemos visto al hablar de la racionalización democrática de la política, una de las fuerzas del ciudadanía reside en ese carácter esencialmente moral, por no decir moralizador. Pasa fácilmente de la denuncia de la “crisis” a la propuesta de “repartir los frutos del crecimiento” sin tener en cuenta los hechos y sin realizar ningún análisis. Lo que cuenta es tener la posición más

“cívica” posible, es decir, la más generosa, la más moral. El ideal organizativo del ciudadanía busca siempre un ámbito en el que quepan todas las manifestaciones del discurso, excepto las que se aproximan a la violencia. Claro que se trata de discursos despojados de su carácter performativo: son pura semántica. Que carezcan de carácter performativo supone la asunción del voluntarismo de la concepción liberal: “todo sujeto nace libre”. El lenguaje se vuelve cada vez más apologético, una pura máquina lingüística llena de fórmulas verbales adecuadas donde la nimiedad —enviar mensajes, votar, navegar por la red, amontonarse— se convierte en lucidez histórica y heroísmo. Debajo de lo que se cree es un movimiento, si se quitan las cámaras y los medios de comunicación, se puede comprobar que retrata de un amalgama creada artificialmente por dichos medios. El espacio de lucha no son ya las fábricas, la calle, el barrio, la metrópolis..., sino los medios de comunicación. De ahí que le venga muy bien esa especie de cajón de sastre, de sustitutos del concepto de clase que sería la multitud: una suerte de conglomerado de insatisfacción o marginalidad que es lo que piensa alguien como Toni Negri (Negri y Hardt, 2004), cada vez más figura de la izquierda ciudadana.[9]

La participación ciudadana se caracteriza además por su capacidad para educar y concienciar a la ciudadanía enseñándola a conocer los problemas comunes y a pensar en términos públicos y de mutualidad por medio de la deliberación. La atención al cultivo, mediante prácticas e instituciones normativamente adecuadas que impulsen una idea sustantiva de vida buena, de las virtudes cívicas de los ciudadanos activamente implicados en la res pública, que desbordan ampliamente la reductiva atención a sus solos intereses. El ciudadano desplaza así a la figura del mero votante y se propugna así la necesaria interferencia legítima del Estado (Pettit, 1999) mediante políticas varias de igualdad de oportunidades.

Disponer de esta ciudadanía, además, no únicamente mejora el funcionamiento de los instrumentos participativos sino del conjunto de la comunidad. Es decir, la participación tiene como objetivo directo escuchar a los ciudadanos, aunque indirectamente sirve para algo quizá más importante: generar el capital social que garantizará el buen funcionamiento de nuestra sociedad. Su interés fundamental reside pues en mejorar la calidad de las instituciones y tiende a dejar de lado los intereses, necesidades e identidades de los grupos cuyas demandas vayan más allá de los límites de los derechos y las instituciones de la democracia liberal y que, en su excesiva pretensión de alcanzar consensos, pierde de vista la inevitabilidad del conflicto subyacente en la sociedad. Es difícil aceptar que los procesos participativos institucionalizados generen realmente una voluntad popular debido a los sesgos que introducen dichos mecanismos previamente desarmados de todo cuestionamiento de las reglas de juego previas, y más bien cabe pensar cuánto de dinamismo legitimador introducen los procesos de consenso.

También cabe plantear, como antes indicábamos, hasta qué punto los procesos deliberativos tienen capacidad performativa (de actuación sobre los aspectos sociales, económicos e incluso políticos) o más bien tienden a transformarse en un mero dispositivo de obtención de información directa y útil a intereses ajenos a la supuestamente protegida voluntad popular, o incluso a convertirse en la arena política inicial de los participantes con mucha ambición y aspiraciones políticas. Dicho de otro modo, hasta qué punto se contempla la posibilidad de adopción de decisiones vinculantes, y no sólo a efectos consultivos o formativos de opinión, desde ámbitos locales participativo-deliberativos.

Un concepto de “razón pública” y “ciudadano razonable”, exento de conflicto fundamental, que se traduce únicamente en consenso o en un retrato del debate argumentativo más propio de una discusión filosófica, impide dar cuenta del lugar necesario de la disrupción y el variado repertorio contemporáneo de protesta en una teoría de la democracia de los ciudadanos. Asimismo cabe interrogarse hasta qué punto el poder que emana de la acción colectiva, fuera de las instituciones, y que genera de modo autoconstituyente grupos, colectivos, movimientos o identidades (políticas, contingentes, no esencialistas) es capaz de introducir nuevas demandas de acceso y voz en el escenario político. En otras palabras, si la participación ciudadana bajo este modelo ciudadanista permite una ecología de nuevos agentes sociales y políticos, del poder que emerge de la acción colectiva caracterizado por su intransitividad, la movilización, la contestación, el conflicto.

Como decíamos, la principal virtud de la participación ciudadanista era que ésta contribuye a educar cívicamente al ciudadano, enseñándolo a conocer los problemas comunes y a pensar en términos públicos y de mutualidad por medio de la deliberación en el espacio público. De todos modos, la constante insistencia en la formación previa, la instrucción pedagógica de las masas populares y consideraciones paralelas hace pensar en una cierta desconfianza respecto a la mayoría de edad “deliberativa” de la mayoría de la población, lo que favorece las tentativas a la manipulación y abuso de los órganos consultivos.[10]

La insistencia en la participación y la vocación pedagógica del ciudadanismo se aunan en una gran aspiración estratégica consistente en encontrar propuestas que tengan la virtud de aglutinar una inmensa mayoría social en contra de la minoría de políticos financieros y académicos neoliberales del pensamiento único que orientan la dirección de la globalización. La adopción del pacifismo como principio indiscutible de acción purgó de las asambleas y las manifestaciones a los radicales, pero su objetivo principal era el diálogo con el poder. No querían enfrentarse a nada; no aspiraban a cambiar el mundo sino a participar en su gestión. Con ellos otra gestión capitalista era posible. Lo que pretendían reformar no eran más que los mecanismos de cooptación de la clase dominante.

Aglutinar una mayoría no es tan complicado si se

utilizan estos mimbres. La finalidad expresa del ciudadanismo es humanizar el capitalismo, volverlo más justo, proporcionarle de alguna forma un suplemento de alma y en cierto modo de manifestar la sumisión democráticamente. La lucha de clases es sustituida aquí por la participación política de los ciudadanos, que no sólo deben elegir a sus representantes, sino además actuar constantemente para hacer presión sobre ellos, con el fin de que apliquen aquello para lo que fueron elegidos. Naturalmente los ciudadanos no deben en ningún caso sustituir a los poderes públicos. El ciudadanismo se desarrolla como ideología producida necesariamente por una sociedad que no concibe perspectivas de superación (del sistema). Se trata pues de una servidumbre voluntaria; es la oposición a casi nada (a lo que es más obviamente falso e injusto del capitalismo) y a solicitar “control ciudadano” para todos los extremos crueles del capitalismo.

3.6. El espectáculo integrado

Las movilizaciones contra la guerra del Golfo y el No a la OTAN, las campañas por el 0,7%, por la renta básica o los zapatistas, fueron las primeras aproximaciones de ese intento de acercamiento a la política institucional que a finales de la década de 1990 cristalizó en el ciudadanismo. A ello se unió el espejismo virtual de un “espacio ciudadano” donde desarrollar las actividades complementarias a la política institucional de partidos y sindicatos, lo cual permitió redescubrir los encantos del sindicalismo minoritario, del tercermundismo, de las subvenciones y de las multitudes.

Las raíces del ciudadanismo deben buscarse en la disolución del viejo movimiento obrero. Las causas de esta disolución se encuentran tanto en la integración de la vieja comunidad obrera como en el fracaso manifiesto de su proyecto histórico, el cual ha podido manifestarse bajo formas extremadamente diversas (digamos, del marxismo-leninismo a los consejistas). La desaparición de la conciencia de clase y de su proyecto histórico, agotados tras el estallido y la parcelación del trabajo, tras la desaparición progresiva de la gran fábrica “comunitaria” así como la precarización laboral (todo ello resultado no de un complot que trata de amordazar al proletariado, sino del proceso de acumulación del capital que ha conducido a la mundialización actual), han dejado al proletariado afónico. En cuanto a los Estados, acompañan esta mundialización deshaciéndose del sector público heredado de la economía de guerra (desnacionalización), “flexibilizando” y reduciendo el coste del trabajo tanto como sea posible. El proletariado llega así incluso a dudar de su propia existencia, duda que ha sido enardecida por gran número de intelectuales y por lo que Guy Debord (2003, original 1967) definió como el “espectáculo integrado”, que no es más que la integración al espectáculo. Ante esta ausencia de perspectivas, la lucha de clases únicamente podía encerrarse en luchas defensivas, a veces muy violentas. Pero esta energía era sobre todo la energía de la desesperación, aquí se ha podido comprobar en el intercambio de estrategias

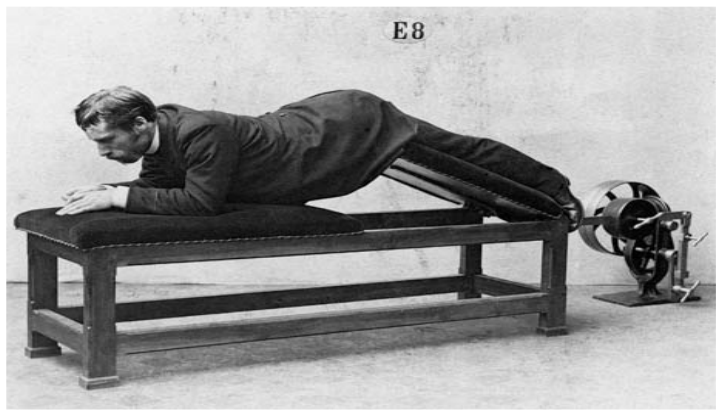
políticas entre partidos y sindicatos que han sido las huelgas generales.

Como irónicamente explica Miquel Amorós (2004) tras los años ochenta del siglo pasado, el espectáculo como relación social se había apoderado de la sociedad y los jóvenes conectados a internet y dedicados al turismo antiglobalización se habían convertido en la vanguardia de su imperio. Las masas juveniles son más sensibles que las adultas al mayor mal de la sociedad del espectáculo: el aburrimiento. Lejos de sentir como suya la causa de la libertad o la lucha contra la opresión social, lo que realmente sienten es una necesidad ilimitada de entretenimiento. Las masas juveniles, profundamente despolitizadas y sin ningún interés por politizarse, salieron masivamente a la calle a divertirse luciendo su pañuelo palestino, escenificando su falsa generosidad y proclamando su compromiso volátil. En la sociedad del espectáculo la protesta es una forma de ocio y el pathos trágico de la lucha de clases ha de retroceder ante la comicidad, el desenfado y la fiesta.

Se trataba en última instancia de una actitud que pretendía ser pragmática, es decir, levemente crítica y profundamente conformista, dispuesta a caminar por las sendas trilladas y a discurrir por los cauces inocuos. Encontraron sus herramientas intelectuales en ideologías light, puras máquinas lingüísticas como el postobrerismo, el ecologismo, los productos de las marcas ATTAC y demás. Conceptos como “movimiento de movimientos”, “lo social”, “el imaginario”, “ciudadanía”, “pluralidad”, “multitud”, etc., sirvieron para la evacuación de arcaísmos ideológicos obreristas, derribando de paso conquistas intelectuales básicas, aportaciones críticas imprescindibles, y en general, echando por la borda todo el bagaje teórico de la lucha precedente. Quizá estaban en lo cierto, y lo anterior ya no servía; pero no nos ha dado tiempo a comprobarlo. Como coartada política se buscó un proletariado de sustitución en los seres inermes y amorfos calificados por los pensadores orgánicos de “multitud”, ciudadanía, sociedad civil o simplemente “la gente”, y en plan castizo, “la peña” o “la peñuki”.

El nuevo sujeto histórico era pura ficción puesto que el verdadero había sido liquidado por el capitalismo, pero su imagen ficticia era necesaria porque el espectáculo del combate social necesitaba un fantasma; su legitimidad no podía apoyarse en una clase real sino en una de prestado. Una nueva clase imaginaria escapaba de los verdaderos escenarios de lucha para situarse en el terreno del espectáculo, puesto que ni ella era clase, ni su lucha era lucha. Para ello nada mejor que las metonimias que ha practicado el postobrerismo italiano: construir a partir de metáforas descriptivas (obrero masa vs. obrero social vs. multitud) categorías universalistas de intelección histórica del antagonismo capital/trabajo.

Para otros autores en cambio, no hace falta indagar en la evaporación del sujeto político proletario. Según Alain C. (s/f), por ejemplo, el ciudadanía refleja las preocupaciones de una determinada clase media culta y de una pequeña burguesía que ha visto desaparecer sus privilegios y su influencia política a la vez que desaparecía



la antigua clase obrera. Sería pues el último refugio doctrinal en que han venido a resguardarse los restos del izquierdismo de clase media, pero también de buena parte de lo que ha sobrevivido del movimiento obrero. El ciudadanía se plantea como una especie de democraticismo radical que trabaja en la perspectiva de realizar empíricamente el proyecto cultural de la modernidad en su dimensión política, que entendería la democracia no como forma de gobierno, sino más bien como modo de vida y como asociación ética. La reestructuración mundial del capitalismo ha provocado la caída del viejo capital nacional y por consiguiente, la de la burguesía que lo poseía y de las clases medias que ésta empleaba. La antigua sociedad burguesa del siglo XIX, oliendo todavía a Ancien Régime, ha desaparecido por completo. La consolidación del Estado y la crítica de la mundialización actúan como nostalgia de ese viejo capital nacional y de esa sociedad burguesa, así como la crítica de las multinacionales no es sino expresión de la nostalgia de los negocios familiares. Una vez más, se lamentan de un mundo que se ha perdido.

Mediante el ciudadanía las clases medias desheredadas reconstruyen su identidad de clase perdida. De modo que un local “bio” puede presentarse como “un escaparate de los estilos de vida y de pensamiento ciudadano”. No obstante, es importante destacar que la base social del ciudadanía es mucho más amplia y difusa que la formada por militantes de asociaciones y de sindicatos, debido en gran medida a su posibilismo, a la multiplicidad de fórmulas listas y desplegadas para solucionar las demandas de los ciudadanos. Lo que sí resulta fácil de entender es la fascinación que la versión erudita del ciudadanía, el republicanismo,[11] ha podido ejercer sobre el afligido cuerpo de la socialdemocracia, obligada por la historia y por la realidad a ir modificando sus teorías para evitar el peso de los pasados errores. Antes que reconocer los errores siempre resulta preferible acogerse al confortable manto protector de una teoría que, sin darnos la razón del todo, al menos se la niega al viejo adversario liberal. En otras palabras, el republicanismo vendría a ser algo así como el socialismo democrático despojado de sus más tradicionales y patentes errores, despojado, en suma, del socialismo.

En definitiva, si hacemos un poco de historia comprobaremos cómo esta ideología ciudadanista se manifiesta a través de una nebulosa de asociaciones, de

sindicatos, de órganos de prensa, de partidos políticos; y eso tanto a escala local, estatal, y europea como planetaria.[12] Lo difícil a veces es decir en cuáles no se manifiesta. Hay incluso un ciudadanía de derechas y de izquierdas, en pugna por conseguir la interlocución privilegiada del Estado. Por ejemplo, ante el “problema social” de la inmigración, el ciudadanía de izquierdas tiene detrás un discurso del inmigrante bueno, es paternalista en actitud, y genera un sistema de argumentación que va de un exotismo decimonónico (el inmigrante-primitivo-que-debe-ser-civilizado) hasta el del multiculturalismo del respeto absoluto entre “nosotros” y “ellos” sostenido por debates nominalistas que pierden el sentido de la realidad. El ciudadanía de derechas construye discursos protectivos de los derechos sociales adquiridos (¡quién lo iba a decir!), se nutre de las emociones desorientadas que tiene la ciudadanía, y tiene un lenguaje donde mezcla la protección de la identidad nacional con la seguridad física y el mantenimiento de la estabilidad.

A pesar de esta extensión e intensidad, Alain C. habla no obstante de un impasse, de una crisis del ciudadanía debido a que sus partidarios más notables contaron con la complicidad de las masas, que como antes se indicaba es una labor destinada al fracaso debido a la despolitización de aquellas. De todas maneras, es interesante ver cómo en esta mini-crisis, un ciudadanía se apresura en proponer sus servicios de mediador al Estado, por lo que este autor considera que el ciudadanía es potencialmente un movimiento contrarrevolucionario. El ejemplo muestra también que el ciudadanía es incapaz de reaccionar ante movimientos que no han sido creados por él mismo.

La irónica frase que introduce Alain C. (s/f) en su panfleto, “Proletarios del mundo, no tengo ninguna consigna que daros” sería tal vez un buen recordatorio de lo que no es ni puede ser ciudadanía. Es paralelo a plantear el rechazo de participar en el circo del juego democrático y en el espectáculo de la representación. No pedir nada (ni siquiera derechos) pues la derrota está en la reivindicación misma. Se trataría entonces de romper sin pedir, reivindicar sin negociar... no hay fórmulas propositivas, es ridículo darlas. Tampoco quedarse en la resistencia: ninguna ruptura política puede ni debe definirse a través de la pura negatividad; no “resistir”, sino que creamos otra cosa, otro pensamiento, otra práctica, organizada y perdurable, que controla sus propios tiempos.

[1]Jürgen Habermas (1994: 23) se muestra convencido de que la “ciudadanía no ha estado nunca ligada conceptualmente a la identidad nacional”, pero lo cierto es que a medida que la palabra “ciudadano” se despojaba de su connotación municipal para acercarse a la de Estado, también lo hacía el término “nación”.

[2]La fórmula que mejor expresa la paradoja de este posibilismo es la que usó Tony Blair para definir el Nuevo Laborismo como el ‘centro radical’ (radical centre). En los viejos tiempos de las divisiones políticas ‘ideológicas’, el término ‘radical’ estaba reservado o a la extrema izquierda o a la extrema derecha; en tiempos de consenso y de ruina de las ideologías, había que subrayar la eficacia de la gestión que equiparaba a todas las opciones en el carácter central de la Tercera Vía.

El término “centro” no designa entonces un partido entre otros sino que es el nombre genérico de una nueva configuración del espacio político, despliegue de una fuerza consensual adecuada al derecho apolítico de la producción y la circulación .

[3]Según este autor dicha formación puede ser abordada a partir de las teorías del derecho, de la teoría política (los juristas del siglo XVII y del XVIII han planteado la cuestión del derecho de vida y de muerte, la relación entre la preservación de la vida, el contrato que da origen a la sociedad y a la soberanía) o en el nivel de los mecanismos, de las técnicas y de las tecnologías del poder. Evitando una comprensión no limitada a las esencias del Estado sino a los efectos de su funcionamiento, Foucault se sitúa en esta última perspectiva lo que nos permite asistir a una profunda transformación de los mecanismos de poder. El antiguo derecho del soberano de hacer morir o dejar vivir es reemplazado por un poder de hacer vivir o abandonar a la muerte. A partir del siglo XVII, el poder se ha organizado en torno a la vida, bajo dos formas principales que no son antitéticas, sino que están atravesadas por un conjunto de relaciones: por un lado, las disciplinas (una anatomía-política del cuerpo humano), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una biopolítica de la población, del cuerpo-especie, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida). Por primera vez, el hecho de vivir no constituye una base que emerge de tanto en tanto, en la muerte y la fatalidad; ingresa en el campo de control del saber y de las intervenciones del poder.

[4]Jürgen Habermas, el teórico que más seriamente ha puesto las bases de la democracia deliberativa, se ha propuesto reconstruir la teoría de la democracia liberal para llevarla a ser entendida como una teoría discursiva del proceso de formación de la voluntad popular que discurre por las instituciones democráticas, pero que se alimenta continuamente del espacio público y de la opinión pública. El derecho en la democracia liberal, más que ser antidemocrático, vendría a constituir una serie de derechos e instituciones que pueden ser instrumentalizados con el fin de ser un complejo de relaciones para determinar la forma en la que los ciudadanos se autogobiernan. Pero ello sólo podría ser entendido si se mira al poder y a las instituciones como algo contrario a coerción, dominación o violencia, sino más bien como ejercicio de comprensión comunicativa y acuerdo que se establece entre ciudadanos para la acción mutua.

[5]Esto está en claro contraste con el carácter omniabarcante y omnisciente del concepto de ideología y sobre todo de los “aparatos ideológicos de Estado” tal como los concebía Louis Althusser (1974). En cambio sintoniza con la crítica al concepto de ideología que proponía Michel Foucault, diferenciándolo del concepto de poder por cuanto aquel suponía planificación, anticipación y carácter de a priori, mientras que el poder actúa como un dispositivo plural de adaptación y supervivencia a posteriori.

[6]En efecto, pues para que exista política -como indica Aristóteles- es necesario que se dé un margen de indecisión en cuanto al sentido de la vida en común, que ésta no sea “la vida” sin más, sino que esté sujeta a discusión y decisión como lo es el “buen vivir”. Imposible si existen dos órdenes trascendentes a la política e interrelacionados, que tienden a ocupar y liquidar el espacio político: los derechos humanos que constituyen el eje fundamental de una ética estrictamente individual y privada; el ámbito “autoregulado” y “natural” de la economía. Están claramente interrelacionados, pues la articulación de la individualización de los derechos y de la moral con los mecanismos del mercado corresponde a una fase histórica concreta, la de la hegemonía del capital.

[7]Tales son las condiciones por las cuales se calificará a este ser humano sin atributos, o con los mismos atributos que todos -lo que nos conduce a lo mismo en la medida en que un atributo idéntico para todos deja de serlo (véase Benasayag y del Rey, 2011).

[8]Aquí se inserta la conocida genealogía en la que Jürgen Habermas (1981, original 1962) señalaba la idea de espacio público como derivación de la publicidad ilustrada, ideal filosófico -originado en Kant- del que emana el más amplio de los principios de consenso democrático, único principio que permite garantizar una cierta unidad de lo político y de lo moral, es decir la racionalización moral de la política. Posteriormente (Habermas, 1998, 1999) elaborará una teoría discursiva del proceso de formación de la voluntad popular que

discurre por las instituciones democráticas, pero que se alimenta continuamente del espacio público y de la opinión pública. Según lo que Habermas presenta como “paradigma republicano” –diferenciado del “liberal”– el proceso democrático sería la fuente de legitimidad de un sistema determinado y determinante de normas. La política entonces no sólo media sino que conforma o constituye la sociedad, entendida como la asociación libre e igualitaria de sujetos conscientes de su dependencia unos respecto de otros y que establecen entre sí vínculos de mutuo reconocimiento.

[9]Para Badiou (2004) “en el fondo Negri y sus seguidores ven la nueva política en todas partes, nuevas formas de lucha en la más mínima reunión reformista, porque creen que la resistencia es el reverso inevitable del desarrollo. Es evidente que no hay más que una fuerza vital, y el que cree que la política es la vida, o ‘las nuevas formas de vida’, es porque tiene una doctrina unitaria del Capital y de la resistencia al Capital. Toda invención política nunca es ‘global’ sino que, por el contrario, está situada, es local, experimental. Hay que proteger y profundizar constantemente su exterioridad a las leyes ‘democráticas’. Dado que es la esencia de la política de liberación, no es del todo “la vida”; es un pensamiento que toma un cuerpo popular”.

[10] Un ejemplo gracias a la implantación de una nueva asignatura de la enseñanza secundaria que se llama “Educación para la ciudadanía”. Desde la administración educativa se entiende que la asignatura servirá para potenciar una serie de actitudes, como son: respeto, tolerancia, solidaridad, participación o libertad. ¿Qué querrán decir esas palabras cuando están escritas en sus documentos? Gregorio Peces Barba (2004) se explicó con claridad en *El País*: “la formación recta de las conciencias, que es condición de la comprensión sobre el valor de la obediencia al derecho en las sociedades bien ordenadas”. Es decir, que los contenidos se reducirán a las bondades de este sistema político —y económico—, ya que estando en posesión de La Verdad, la única medida educativa posible es inculcar la necesidad de aceptarla. El paralelismo con la asignatura de Religión es obvio, y no nos coge por sorpresa. ¿No es una cosa notable esa similitud entre la teología —esa ciencia de la iglesia— y la política —esa teoría del Estado—, ese encuentro de dos órdenes de pensamientos y de hechos en apariencia contrarios, en una misma convicción? Esta similitud es quizá la que ha provocado la sensibilidad eclesialista al verse desautorizada en su terreno de impartición de la verdad.

[11] Esa vinculación del ciudadanía explicitada por Alain C. con el ámbito de lo republicano tiene como referente las ideas de Philipp Pettit (1999) que se encuentran desarrolladas en su libro *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Este republicanismo se presenta a sí mismo como una alternativa al liberalismo clásico, que reivindica un modo diferente de entender la libertad, a la que sigue considerando, al menos en principio, como el valor político predominante, de ahí que también se conozca como “liberalismo cívico o radical”. Como antes se indicaba, la democracia se ha convertido en el paradigma de la legitimidad. Pero existen dos

formas distintas, y aun antagónicas, de entender la democracia: la liberal y la radical. La democracia liberal se caracteriza ante todo por la necesidad de atender al problema de la limitación del poder. No tanto a la cuestión de quién manda sino a la de cuánto manda, hasta dónde alcanza el poder sobre las personas, incluso (y ante todo) si este poder es popular. El radicalismo confía en el poder popular para transformar la sociedad. El republicanismo o ciudadanía se presenta así como una alternativa o tercera vía a estas dos posiciones y aspira a ser un punto medio que aune las bondades respectivas de las dos tradiciones y supere sus deficiencias. Para ello, confiere al Estado más poderes de los que considera razonables la mayor parte de la tradición liberal. Está en su derecho de hacerlo, siempre que no infravalore y escamotee los costes para la libertad bajo la forma de un entendimiento particular de ella.

[12] En este último aspecto podemos hallarlo en todos esos sucesivos foros o anticumbres desde los tiempos de Seattle: un fenómeno que consiste más en un síntoma que en una verdadera creación política; movimientos que ni siquiera eran capaces de generar sus propios encuentros y acuden donde se reúnen los poderosos para protestar.

Bibliografía

Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

Miquel Amorós, *Golpes y Contragolpes. La acción subversiva en la más hostil de las condiciones*. Logroño, La Rioja: Pepitas de Calabaza, 2004.

Alain Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, <http://www.elortiba.org/badiou.html>, 2000.

Alain Badiou, “Entrevista a Alain Badiou” de Héctor Pavón, *Revista Ñ*, 23.10.2004.

Alain C., *El impase ciudadanía. Contribución a una crítica del ciudadanía*. Biblioteca social Hermanos Quero <http://www.bsquero.net/textos/el-impasse-ciudadanista-contribucion-una-critica-del-ciudadanismo>, s/f.

Roger Bartra, *El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación*. Barcelona: Península, 1977.

John Brown, *La dominación liberal. Ensayo sobre el liberalismo como dispositivo de poder*. Ciempozuelos, Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2009.

Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos, 2003 [1967].

Manuel Delgado, *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama, 1999.

Manuel Delgado, *Sociedades movilizadas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama, 2007.

Manuel Delgado, *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata, 2011.

Manuel Delgado y Daniel Malet, *El espacio público como ideología*. Logroño, Jornadas Marx siglo XXI, 2007.

Mario Domínguez, *Post-política y ciudadanía*. Madrid, FEL-Somosaguas, 2010.

Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal, 2003.

Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE, 2006.

Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007.

Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía, sociedades*. Madrid: Taurus, 1989.

Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1981 [1962].

Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.

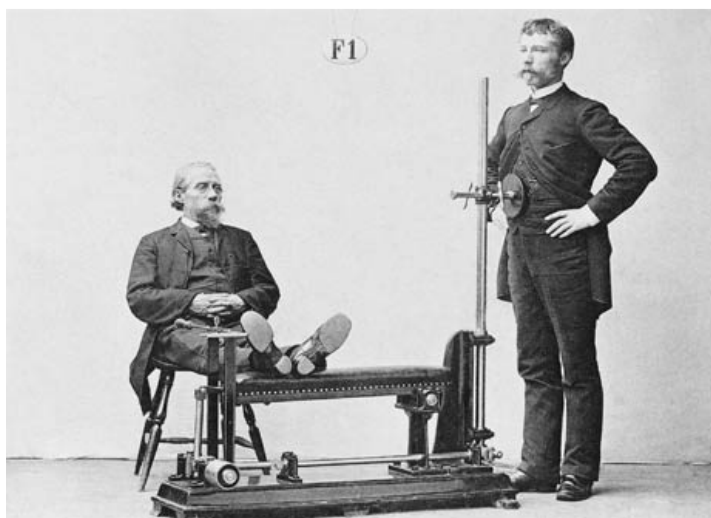
Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.

R. Jowell y A. Park (eds.), *Young People, Politics and Citizenship: A Disengaged Generation?* Londres: Citizen Foundation, 1998.

Thomas H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial, 1998 [1949].

Karl Marx, *Sobre la cuestión judía*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004 [1844].

Toni Negri y Michael Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid: Debate, 2004.



Peter Riesenber: Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau. Chapel Hill, NC y Londres: University of North Carolina Press, 1992.

Gregorio Peces Barba, "La educación en valores, una asignatura imprescindible", El País, 22 de noviembre de 2004.

Philipp Pettit, Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Barcelona: Paidós, 1999.

Josep Pont Vidal, La ciudadanía se moviliza: los movimientos sociales y la globalización en España. Barcelona: Flor del Viento, 2004.

Daniel Raventós, El derecho a la existencia. Barcelona: Ariel, 2001.

Aprendiendo a desobedecer: poder, sumisión, desobediencia

Nuestra Reflexión global sobre el mundo que nos rodea debería no solo concretarse, sino partir de nuestra actividad concreta en barrios. Si queremos incidir en los conflictos sociales debemos tener en cuenta su readaptación a los nuevos tiempos. Lo que antes nos servía, quizá ahora no. Lo que anteriormente rechazamos, puede, quizá, ganar actualidad.

Los mecanismos de dominación se hacen más sutiles. El miedo nos bloquea más que la propia represión, influyendo en los deseos y en la conciencia colectiva para favorecer que sea cada persona quien reclame, financie y sustente su propio control.

Esta es la gran victoria de la fase actual del capitalismo: nos hace creer protagonistas (y por tanto responsables) de la actual situación de injusticia. Ya nos parece hasta normal que cualquier persona (sea excluida, disidente...) compita a codazos para alcanzar las migajas de cualquier empleo precario; reclama más cárcel o más policía contra la violencia doméstica: adquiera aspiraciones consumistas, hábitos contaminantes, actitudes machistas o racistas pese a compartir ideas feministas e integradoras...

Hay gente a la que le agobia esta situación. Nosotrxs preferimos darle la vuelta al razonamiento: si el sistema depende cada vez más de nuestra actividad o pasividad, nuestras alternativas de lucha deberán incidir cada vez más en ir modificando nuestros hábitos, comportamientos y actitudes. Así, a la vez que vamos desenganchándonos de colaborar con el sistema, vamos paulatinamente descubriendo, investigando, viviendo e interiorizando alternativas cotidianas en nuestra vida afectiva, laboral, cultural, reivindicativa...

Tendemos a repetir ciertos errores porque se nos olvida que:

Al poder no le preocupa que nos concienciamos. Que falte mucha información no significa que esa sea la causa de la apatía social. La historia y la experiencia nos demuestra que el tomar conciencia de lo mal que está todo no tiene por qué movilizarnos automáticamente en su contra. Necesitamos alternativas posibles, no que nos recuerden una vez más lo mal que está todo-

Al poder no le preocupa que critiquemos sus medidas. Cierta dosis de inconformismo es incluso necesario para hacer ver la "pluralidad" de opciones y legitimar el sistema actual. A veces somos la excepción

que confirma su regla- Que opinemos distinto no importa; que lo expresemos apenas incómoda, pero que vivamos y disfrutemos nuestras alternativas les socava su pensamiento único.

Al poder no le preocupa que tengamos claro el cómo deberían ser las cosas ¿Qué más da lo que tengamos claro si no podemos llevarlas a cabo ni sabemos qué pasos dar para ir haciéndolas realidad?

...

Cuando obedecemos por temor a las represalias pero conservamos la conciencia clara de saber dónde estamos y qué pretende quien nos obliga, nuestra obediencia se limita a ser una mera práctica ingrata. Pero la obediencia nos aporta también seguridad y bienestar por lo que es un valor que estamos especialmente propensos a interiorizar en este mundo de precariedad económica, afectiva, política...

Interiorizamos obediencia cuando colaboramos con el esquema imposición/sumisión, aunque sea inconscientemente.

Desde pequeños mamamos un sistema de normas impuestas que debemos cumplir. Hemos jugado, estudiado, trabajado, vivido en la pedagogía del premio o castigo. Es lo que conocemos, nos da seguridad. Siendo obedientes hemos ganado el cariño de nuestra familia, la aprobación del profesorado, el ascenso laboral... La desobediencia nos ha reportado disgustos más que otra cosa.

Interiorizamos la obediencia porque nos ha hecho vivir más experiencias en positivo. Es nuestra propia vivencia la que se enfrenta a nuestra ideología desobediente. No interiorizamos la desobediencia hasta que no disfrutemos vivencialmente de ella y no seamos capaces de analizar todas las tristes consecuencias de nuestra sumisión



Hacia la autoorganización. Ejemplos prácticos de ayer y de hoy.

Martes 14 de febrero: CSO Kike Mur de Zaragoza

EL CSO Kike Mur naix en Saragossa com a resposta al desallotjament d'un antic centre social de la ciutat. Aquest va servir durant molt de temps com a espai d'encontre i d'agitació dins del barri i de la ciutat. El Kike Mur va estar desallotjat als dos mesos de vida i re-okupat de nou al poc de temps, com a conseqüència de la resistència 11 persones es troben a espera de judici. El Kike Mur va nàixer fruit de la experiència col·lectiva i de la necessitat de crear alternatives lligades al barri. El nom de l'espai és un homenatge a un antic pres polític insumís que va morir en els murs que ara serveixen com centre social.

Allò destacable del Kike Mur, no és que siga una experiència més d'okupació, sinó el treball col·lectiu que s'està duent a terme amb la resta de veïns i veïnes del barri, una feina complexa però que ha donat fruits, una mostra d'açò va ser el recolzament que tingueren en la reokupació de l'espai, així com la campanya antirrepresiva que està tenint bona acollida.

Entenem que la lluita també passa per enfortir llaços d'afinitat i per la recuperació d'espais on construir autonomia, defensant la autogestió de les nostres vides i abolint una societat i unes relacions socials basades en la mercaderia i la explotació.

"Nos hemos visto obligados a volver a limpiar, rehabilitar y dar vida a un espacio muerto para seguir construyendo un proyecto autogestionado al margen de lo establecido. Queremos seguir trabajando por y para el barrio mediante las actividades que veníamos realizando hasta ahora y las que están por venir y todo esto lo vamos a hacer en la antigua cárcel de Torrero, símbolo de represión y sufrimiento durante décadas". Con estas palabras se anunciaba en el blog de La Vieja Escuela la última okupación zaragozana, un llamamiento a la autoorganización popular de la cultura y de nuestra vida social liberando espacios de la ruina o de la especulación urbanística y, también, un homenaje a todas las personas represaliadas en la cárcel de Torrero.

No queda mucho de esta vieja sede local del horror carcelario, apenas el patio de entrada neomudéjar y sus oficinas contiguas, todo ello abandonado desde hace más de cinco años con la promesa de que el Ayuntamiento construiría un centro cultural para el barrio. Las ratas y la suciedad han sido la única novedad allí hasta que llegaron los okupas empuñando escobas y tanta ilusión como ideas.

La antigua cárcel de Torrero, inaugurada en 1928, fue demolida en el verano de 2005, con la prisa y el silencio de quien necesita enterrar cuanto antes bajo su propio escombros el terror vivido entre aquellos viejos muros. Se libró del derribo el laurel centenario, que hoy agoniza por abandono municipal en una especie de foso parque descampado, y el edificio neomudéjar de acceso al resto del recinto penitenciario. En el extenso solar que quedó libre al demoler las galerías de la cárcel se decidió

levantar una plaza, de las conocidas como duras por la ausencia de arbolado que fue bautizada De La Memoria, 160 nuevas viviendas (110 VPOs) todavía en fase de construcción y un aparcamiento subterráneo, cómo no, de 293 plazas bajo ejecución de la empresa Isolux Corsán, que supuso un gasto de 5.755.363 euros (2.586.295 de urbanización y 3.169.068 de aparcamiento). El aparcamiento está en régimen de concesión durante 39 años y pasado ese tiempo, la propiedad revertirá en el Ayuntamiento de Zaragoza. Por su parte el proyecto de rehabilitación y reconversión del edificio neomudéjar protegido en un centro cultural vecinal sigue preso del olvido institucional. En general el aspecto del área que debería servir para la convivencia de los vecinos y vecinas del barrio es desolador.

Ahora los restos de la vieja cárcel recobran la luz y la libertad bajo el nombre de Centro Social Okupado Kike Mur, en homenaje al insumiso fallecido dentro en 1997 por abandono médico y a todas las personas represaliadas. Noticia publicada en Diagonal

"No somos una peña, queremos ser un punto de encuentro en el barrio de Torrero, un referente donde la construcción de alternativas sea cosa de todas las personas participantes y enriquezcan nuestras experiencias. Tampoco somos una ONG, buscamos crear conciencia social, agitación, demostrar que se pueden hacer las cosas de otra manera, sin seguirle el juego al Estado, sin sus subvenciones, desde la base, la autogestión y la horizontalidad como forma organizativa.

Creemos en la okupación, en la autogestión, y en la solidaridad entre las personas. Mostramos nuestro total rechazo a la especulación y el abuso que supone, beneficiando a los pocos de siempre, a los que más tienen, y perjudicando al resto de la sociedad, incluso a aquellos que se autoconvencen de su falsa felicidad desde la comodidad de sus sofás frente a la televisión. No creemos en la policía ni en sus violentos métodos, que reprimen, torturan y asesinan, violando la dignidad de las personas, ¿qué tipo de seguridad es esa? Sólo hace falta ver a quién defienden y protegen, amparados en su ley impuesta, la cual también despreciamos porque no nos representa."





Ciclo de documentales

Autonomía obrera- Orsini y Peña, 2008

Trata sobre las luchas obreras en la España de los años 70, en plena transición. En el documental vemos los mecanismos de defensa de la clase obrera antes de que los pactos de la moncloa allanaran el camino a las futuras reformas laborales y fiscales. Junto al libro "Luchas autónomas en los años 70" compone un trabajo por acercarse a la historia silenciada de la otra clase obrera cuya lucha no quedaba solo en la extinción del franquismo, planteaba acabar con el capitalismo. Ante las nuevas movilizaciones sociales, pensamos que puede ser interesante visitar este documental para localizar los lugares comunes y resaltar las diferencias. Contra la memoria histórica, memoria política

Numax presenta... Joaquín Jordà, 1979

Documental de Joaquim Jordà que describe la experiencia de autogestión que llevaron a cabo los trabajadores de la fábrica de electrodomésticos Númax como respuesta al intento de cierre irregular por parte de los propietarios. La propuesta documental se articula en dos niveles: uno, en clave documentalista, registra las asambleas de los trabajadores; el otro responde al hipotético punto de vista de la patronal en lo discursivo (explotación de la clase obrera) y en lo estético ("tableaux vivants" que remiten a un modo de representación de la burguesía). El film se hace eco del pesimismo de una clase obrera organizada pero impotente ante las reglas de un capitalismo que no admite intrusos, pues el boicoteo de otras empresas del sector abortó esta experiencia autogestionaria de los trabajadores. El documental se rodea con el dinero de la caja de resistencia de los trabajadores

Las abuelas ocupas, Pablo Salvatierra, 2007

Ahonda en las vidas de un grupo de ancianas de un pequeño barrio de Sevilla que se han sumado al movimiento ocupa. En el Barrio de San Bernardo un grupo de abuelas que sufrían mobbing en sus viviendas junto a La Asamblea de Vecinos/as de San Bernardo 52 debido al deterioro de sus viviendas y la situación de indefensión ante los propietarios de las mismas y la administración, dieron el paso de ocupar un edificio de viviendas nuevas y

vacías en su mismo barrio, reivindicando al mismo tiempo la rehabilitación de sus antiguas viviendas, para así hacer valer su Derecho al Arraigo y a un Alquiler Justo, Digno y Estable.

Perfect storm: the england riots, 2011

El 4 de agosto de 2011, Marck Duggan, de 29 años de edad y padre de 4 hijos, fue sacado de un taxi en Tottenham y asesinado por la policía; dando lugar a los disturbios más grandes que han asolado Reino Unido desde hace décadas. Este pequeño y modesto documental trata de analizar las causas iniciales y el amplio contexto que envuelve los recientes disturbios de Inglaterra. Los políticos han rechazado sistemáticamente su papel y responsabilidad en la creación de una sociedad profundamente descontenta y fallida, en las carencias de las ciudades, en las medidas de austeridad adoptadas y en la brutalidad policial como única respuesta. Asimismo, los medios de comunicación de masas han mostrado la versión unánime de que los disturbios son consecuencia única y exclusiva de jóvenes gamberros faltos de los valores morales ingleses; obviando, negando y escondiendo la realidad de una sociedad que no ofrece ningún tipo de futuro para los jóvenes de las clases bajas. Es de esperar que si la desigualdad social que genera este sistema continúa, también lo hagan este tipo de respuestas, aparentemente espontáneas, extendiéndose y creciendo en intensidad.

El sueño de la tierra, Indocumenta 2007

El documental cuenta la historia de Marinaleda, un pueblo de Sevilla que por medio de la lucha pacífica ha hecho realidad el viejo sueño de la tierra para quien la trabaja. Una hazaña colectiva basada en la solidaridad, una revolución socioeconómica en una de las regiones más atrasadas de Europa. Marinaleda ya no solo se enfrenta con sus viejos enemigos: ahora también debe consolidar sus logros. Vemos momentos memorables como la toma del Cortijo El Humoso por parte de los jornaleros de Marinaleda, y también la lucha que durante más de 30 años han llevado a cabo los jornaleros de Andalucía, organizados a través del Sindicato de Obreros del Campo (S.O.C). Sus logros y el momento presente. Marinaleda es una realidad de lucha y de triunfo, fácilmente denostada por muchos círculos anticapitalistas, este documental nos permite conocer de primera mano la historia reciente de Marinaleda pero también la actualidad del proyecto, sus contradicciones y las dificultades a las que se enfrenta

Calendario de actividades de las jornadas:

Jueves 2 de febrero: Crisis, crisis, crisis, crisis Una aproximación al problema y su respuesta. A cargo del Observatorio Metropolitano de Madrid, autores de "La crisis que viene" y "Crisis y revolución en Europa" Ateneu Llibertari del Cabanyal

Jueves 9 de febrero: Una crítica al ciudadanía como desactivador de la autonomía de la lucha social. A cargo de Mario Domínguez, sociólogo, autor de "Post-política y ciudadanía". Ateneu Llibertari del Cabanyal

Martes 14 de febrero: Hacia la autoorganización: CSO Kike Mur de Zaragoza Ateneo Libertario Al Margen

Ciclo de documentales:

31 enero Autonomía Obrera. Orsini y Peña, 2008 Ateneo Libertario Al Margen

7 de febrero Númax presenta...Joachim Jordà, 1979 Ateneo Libertario Al Margen


16 de febrero Las abuelas ocupas, Pablo Salvatierra, 2007. Perfect Storm: the england riots, 2011 Ateneu Llibertari del Cabanyal

18 de febrero El sueño de la tierra, Indocumenta, 2006 Ateneo Libertario Al Margen

Ateneu Llibertari del Cabanyal
C/Barraca 57
Cabanyal-Canyamelar

**ATENEU
LLIBERTARI
DEL
CABANYAL**

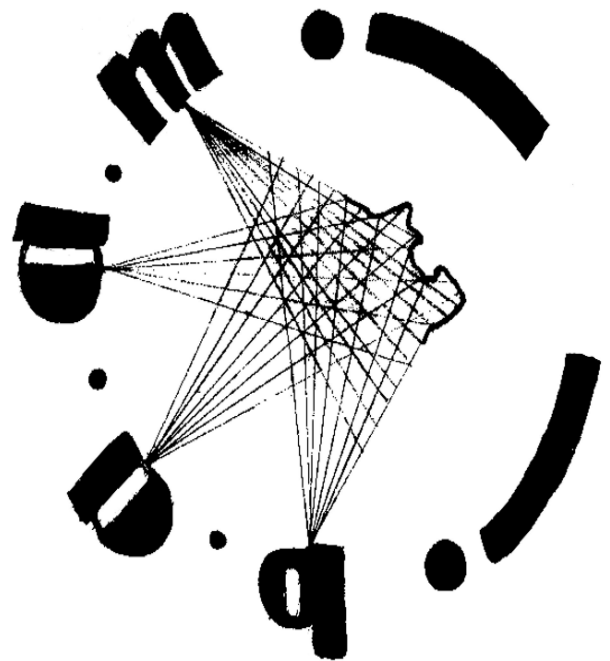
"Obrir espais col·lectius contra el pensament únic i la manipulació. Recuperar conceptes pròpils i crear un discurs que vaja a l'arrel del problema, qüestionant les bases d'aquest sistema i lligant teoria i pràxis per al canvi social"



HORARI D'OBERTURA FIXE
Dijous
19:00 Cafeteria i Biblioteca
21:30 Sopar popular (3euros)

Més informació: infopunt-vlc.blogspot.com

**Debat | Encontre | Difusió | Espai
d'Autoorganització | Acció Directa | Reflexió
Autonomia | Assemblearisme | Autogestió**



Biblioteca Anarquista al Margen

*Recuperando la palabra para levantar
nuestra voz*

Más de 1300 libros de temática antiautoritaria
Suscripción a 40 periódicos y revistas de contrainformación y
pensamiento crítico
Más de 100 documentales y conexión a internet
Espacio libre de socialización de la lectura

Ateneo Libertario Al Margen
C/Palma 3 Barrio del Carmen Valencia
bibliotecaanarquistaalmargen.wordpress.org

Todos los
martes a partir
de las 18h