

Identidad social y democracia

ESTEBAN MOLINA
IES "Los Angeles", Almería

PREGUNTAR QUÉ SIGNIFICA «FORMA DE VIDA DEMOCRÁTICA» O «formación democrática de la subjetividad» no puede hacerse desde la ignorancia de la experiencia totalitaria que, con diferentes figuras, ha recorrido (nazismo, comunismo) y recorre (nacionalismo) nuestro siglo. El ataque que, bajo el santo y seña del «anti-individualismo», y de la «creación de la auténtica sociedad democrática», lanza el totalitarismo a la democracia liberal-burguesa sigue siendo el mayor desafío a la libertad (e incluso a la vida misma de los individuos), esto es, a la posibilidad de conformar un modo de convivencia que no sacrifique vida y libertad al imperativo de solidaridad que imponen una historia o una identidad social mitificadas. Creemos que la teoría de la democracia ha de incorporar la experiencia del totalitarismo que ha marcado a nuestro siglo para desde ahí seguir reflexionando sobre el sentido de una identidad social democrática y de una individualidad democrática.

I

Hace tiempo que las Ciencias Sociales empezaron a estudiar el fenómeno totalitario. Pero tanto la economía, la sociología, como la ciencia política, limitaron sus investigaciones al funcionamiento de las institu-

ciones y organizaciones creadas por el totalitarismo¹. No se preguntaban por el significado del proyecto totalitario, por el sentido de la fe que lo animaba, en fin, por las condiciones filosóficas que lo hicieron posible². Analizar el funcionamiento de las instituciones jurídico-políticas no da cuenta de un suceso que acontece con la intención de realizar *otra* forma de sociedad, de dar vida a *otra* concepción de la ley, del poder, del conocimiento distinta que la democrática. Dicho brevemente, totalitarismo y democracia no son, como algunos han creído, variantes de un mismo vínculo, llámese sociedad industrial, capital, estado moderno, técnica... El totalitarismo vive de la negación de las ideas que hacen posible la democracia. Totalitarismo y democracia son formas de sociedad contrapuestas. Pero esto no han querido verlo aquellas sociologías y aquellas filosofías políticas que han visto en el totalitarismo y en la democracia un mismo sentido de la dominación política, una misma forma de racionalidad sólo diferenciable en el rigor de su aplicación.

Para el proyecto totalitario la pluralidad de valores sociales es un defecto social. La división y la diferencia son exclusivamente imputables a la injusta desigualdad imperante en la sociedad liberal, desigualdad que por sí misma revelaría la falsedad de sus principios. Para el totalitarismo sólo pueden conjurarse los peligros de la pluralidad produciendo un cuerpo social compacto, homogéneo. Pero no pudo desprenderse completamente de «los diferentes» y de la inestabilidad que provocaban. Su empresa de homogeneización de la sociedad necesitaba de ellos para afirmarse como tal. Inventó a los traidores para sacralizar el empeño del poder: producir la unidad de la sociedad, de la verdad y de la justicia. Vacilar, dudar, significó promover la división del cuerpo social e incitar el retorno de la inseguridad, de la incertidumbre, de lo desconocido que comporta lo diferente. No basta con demonizar la alteridad que procede del exterior, hay que descubrir esa alteridad en el interior, desenmascarar a los traidores dentro del *nosotros* comunitario. La produc-

¹ En los Estados Unidos de Norteamérica fueron adelantados Carl Friedrich, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956) y J. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (1952). En Europa fue pionero el trabajo de Raymon Aron, *Démocratie et totalitarisme*, (1957-58). Por supuesto, no olvidamos a Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, (1951-1958), Theodor W. Adorno, *The Authoritarian Personality* (1950), Herbert Marcuse, *Soviet Marxism*, (1958), Claude Lefort, *Le totalitarisme sans Stalin* (1956), quienes mostraron que la sociología positivista no tiene la última palabra —quizá ni siquiera la primera— sobre el significado del fenómeno totalitario.

² En este trabajo se sigue la línea de investigación abierta por Claude Lefort, que he estudiado en Esteban Molina, *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en la obra de Claude Lefort*. México: Cepcom, 2000, en prensa.

ción de la alteridad, de la diferencia, es convertida en el modo de afirmación de la identidad totalitaria. La separación del cuerpo social y la reclusión en los campos de trabajo es el camino de re-incorporación y refuncionalización de los rebeldes.

El totalitarismo muestra su omnímodo poder en su capacidad de reducir a los individuos a la nada –privándolos de las referencias simbólicas que les permiten orientarse socialmente, separándolos de todo aquello que puede dar sentido a su existencia (familia, hogar, trabajo, amigos...)– para reconducirlos después (reeducarlos) desde el mal a la benefactora existencia social. Inventar el mal –esa dañina alteridad que medra por doquier– es una necesidad del sistema; proporciona incesantemente a la sociedad totalitaria la certeza de su identidad como cuerpo indivisible. Descubriendo al *Otro* –el traidor, el desertor, el opositor, el saboteador, el parásito– en el seno del *Nosotros* la política totalitaria refuerza y reproduce la solidaridad social.

Frente a la «ilusión» liberal el Estado totalitario levanta una fantasía mucho más terrible: la creación de una sociedad idéntica consigo misma que expulse definitivamente de su centro la indeterminación que genera la diferencia, la pluralidad, en definitiva, la libertad. El poder del Estado busca penetrar lo social hasta coincidir completamente con él. En cada acción, en cada intervención de la sociedad sobre sí misma, el poder revela la norma de la sociedad, su ley. El poder del Estado aparece como la realización del poder social, como la actualización de su esencia. Para ello es previamente preparado por una serie de transiciones: el poder del pueblo es contraído dentro de los límites del partido. El partido, único órgano capaz de conocer las necesidades y deseos del todo social, de encarnar su voluntad y organizar sus movimientos, es convertido en la columna vertebral de la sociedad. La identidad de lo político y lo social exige la sujeción total del individuo al Estado. La determinación política del individuo deviene completa, sin restos. Lo individual es sólo un lujo que obstaculiza la realización del proyecto social; carece de sentido y de valor fuera de la solidaridad que dispensa el Estado.

En la sociedad totalitaria, la privacidad deviene un sinsentido. El sagrado recinto de lo privado había sido sólo un invento liberal para esconder los vicios más deleznable. La opacidad de la sociedad liberal habría sido la consecuencia de una existencia irreal, falsa, de una forma de vida que convertía en norma la mentira. Una existencia verdadera no necesita reductos de libertad, pues identidad individual y social son una. La libertad sólo puede ser condición del conocimiento en una sociedad falsificada. La verdad y la justicia son percibidas como sinónimos del poder: comparten su misma sustancia, ocupaban su misma sede. De ahí

que la publicidad deje de tener sentido como medio de cruzar experiencias en busca de lo común, para convertirse en un mecanismo propagandístico de autoafirmación de la identidad y del poder de la sociedad, encarnados en el Estado.

¿Qué podemos aprender de la experiencia totalitaria? El totalitarismo muestra lo que puede ocurrir cuando decidimos obviar la dimensión simbólica de la sociedad; cuando tomamos por fácticas, referencias y señales que son simbólicas. En primer lugar, el totalitarismo manifiesta lo que ocurre cuando nos representamos la heterogeneidad y diversidad de las relaciones sociales no como expresión de la libertad, como principio de una sociedad política, sino como un dato adjetivo consecuencia de una racionalidad impolítica, esto es, económica, biológica o técnica. En segundo lugar, la experiencia totalitaria nos advierte de lo que ocurre cuando nos representamos lo político como expresión de una identidad sustantiva, esto es, de una unidad *real* de la sociedad, y cuando imaginamos el poder del Estado como su figura: lo diferente es percibido y perseguido como un peligro para la integridad social.

La diferencia de la sociedad civil y el Estado, esto es, la imposibilidad de que en las instituciones del Estado quede expuesta la esencia última de la sociedad, no es accidental, sino constitutiva de la democracia. Finalmente, el totalitarismo pone de manifiesto lo que ocurre cuando nos representamos la instancia de la ley, el derecho, materializado en los dictados del Estado: la legitimidad es contraída hasta coincidir completamente con la legalidad. Cuando se hace emanar la legalidad de la sustancia última de la sociedad atreverse a cuestionar la ley significa situarse fuera de la ley: el traidor a la causa social es el modelo de ilegal. El totalitarismo saca a la luz el componente simbólico del derecho democrático. La distinción entre la legalidad y legitimidad es constitutiva de la sociedad democrática: sólo violentamente puede ser comprimida la sociedad en una determinada figura de la legalidad. La diferencia de legalidad y legitimidad nos habla de una forma de derecho que incorpora la posibilidad de su crítica; nos señala una dimensión de la ley que escapa a su plena positivación. En ausencia de una verdad última y de un juez último, el principio democrático convoca a cualquier humano a participar en la definición de lo legítimo y lo ilegítimo, de lo justo y de lo injusto.

II

Lo diferente es una prueba permanente para la legitimidad democrática. La multiplicación de proyectos y estilos de vida, de situaciones vitales individuales, puede llevar a desesperar de la libertad democrática. La

disolución de lo diferente en un todo idéntico consigo mismo es una tentación permanente, una pretendida salida (en el doble sentido de solución y de despedida de la democracia) al problema del gobierno de una sociedad cuya diferenciación interna no parece tener límites. La experiencia totalitaria permite ver el precio que se paga al representarnos los diferentes modos de vida como una división de hecho, como un material maleable. De esta imagen difícilmente pueda salir otra cosa que una declaración de guerra a lo desconocido de cada individuo, a la invisibilidad que lo hace singular y que es presupuesta como condición de la forma de vida democrática —de ahí que a cada nuevo avance sobre el conocimiento de la constitución y acción de los seres humanos le suele acompañar el debate sobre los límites de la responsabilidad—.

La absorción de lo diferente en un todo uniforme vive del mito de la creación absoluta de la sociedad. La ilusión de una autoproducción radical de lo social consiste en creer que podemos situarnos en su borde, allí donde lo social se separa de lo no-social. Esta ficción pretende retrotraerse en el tiempo hasta salir de lo social y alcanzar el punto en el que lo social emerge. Todo intento de pensar absolutamente los límites de lo social y de lo histórico, chocaría con la imposibilidad de situarse del lado del más allá de la historia, del más allá de lo social. El proyecto totalitario nos descubre la naturaleza simbólica de la comunidad democrática: el vínculo social no es un vínculo orgánico, consecuencia de una necesidad histórica, sino el resultado de un trabajo político que no tiene asegurado el éxito; el poder no es el resultado de una voluntad indivisa, única, sino expresión del tenso equilibrio entre una irreductible pluralidad de valores. En otros términos: el totalitarismo ha querido resolver los males de la individualización olvidando que la sustancia de la democracia reside en el enigmático individuo.

La individualización del sentido de lo social se ha intensificado desde finales de los años sesenta. Los cambios en la definición de lo público y lo privado en las sociedades democráticas es buena prueba de ello. La politización de aspectos de la vida social que estaban fuera de la política definida por las organizaciones ha ganado en fuerza y en extensión. Este desplazamiento nos enfrenta al fenómeno de una creciente individualización de lo político. Este es entendido cada vez más como el espacio en que se libera y protege la identidad social y natural (sexual) de los individuos. Se privilegia la función representativa del poder como forma de hacer visible, de dar a conocer la identidad social de los sujetos. Si hasta finales de los años sesenta lo político pudo ser entendido como el lugar en que se condensaba el sentido último de la sociedad, hoy es reivindicado como un espacio de exteriorización, de publicitación de una identidad social que ya

incorpora su propio sentido y que demanda reconocimiento. El sentido de la existencia se elabora en el seno de la sociedad civil.

En este contexto, la democracia no se reduce –como han pretendido el institucionalismo liberal y el marxismo– a un conjunto de instituciones políticas no extrapolables a otros ámbitos de la sociedad, esto es, un sistema de instituciones circunscritas al ámbito del Estado. La democracia no puede seguir ya recluida dentro de los límites del sistema político formal. El principio democrático ha invadido todas las esferas de la vida social. La democracia es reivindicada como una forma de vida cuyos fines no están dados de antemano, sino abiertos de principio al debate público; la sociedad democrática es vista como una forma de sociedad no definida a priori. La cuestión de qué sea público y qué privado, piedra angular de la vida política, es pues una cuestión sobre la que nadie puede pretender tener la última palabra. El espacio público democrático es un espacio de convivencia sin límites predefinidos, sin figura acabada; es un espacio sujeto a los cambios que introduce el reconocimiento de la legitimidad del debate abierto sobre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, lo político y lo no-político. La acción pública y la palabra que la legitima son inseparables de la voluntad de los individuos, de su deseo de saber y de ser. La acción y la palabra públicas singularizan a los individuos, les descubre una identidad.

La idea democrática no está libre de la ilusión –debida en parte a la propia definición de la democracia como «poder del pueblo»– de que hay un sujeto de la sociedad, una estructura ósea que soporta el peso del cuerpo social y que podríamos conocer a través de la acción de su principal órgano vital: el Estado. Efecto de esa ilusión es referirse al «pueblo», o a la «nación», como sujetos de la democracia. Pero, invocar al «pueblo», o a la «nación», ¿puede ser algo más que invocar un símbolo, eficaz, sin duda, pero un símbolo? El sujeto de la sociedad democrática no es una sustancia separada de los individuos; el secreto del vínculo social no está más allá –en un *telos* de la historia–, ni más acá –en una sustancia biológica o étnica–, de los individuos que la componen. El discurso nacionalista y el populista ignoran interesadamente que el poder democrático no se deriva sin problemas de una identidad social homogénea. En esto no se distinguen del totalitarismo³. Ya hemos visto

³ Para una crítica a la concepción étnico-nacionalista de la democracia, en la clave del patriotismo constitucional que proponen Sternberger o Habermas, pueden leerse los trabajos de Jose María Rosales y Manuel Toscano Méndez en José Rubio Carracedo, Jose María Rosales y Manuel Toscano Méndez, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000.

que sólo al precio de la homogeneización, de la depuración de las diferencias, puede pretender el poder encarnar una unidad sustantiva de la sociedad. Todo a lo que puede aspirar el poder en una democracia es a representar el estado cambiante, temporal, de las relaciones sociales actuales.

El poder no muestra ni la figura, ni los fines últimos de lo social —como pretendía el totalitarismo—. Quienes lo representan han de asumir que su posición no puede librarse de la prueba continua de su legitimidad. El poder democrático es una facultad que sólo simbólicamente puede ser identificada con quienes lo ejercen. El poder se genera en el seno de una sociedad sin rostro, sin figura definida. El poder democrático es un poder impersonal⁴. Ni siquiera invocar al pueblo como sujeto del poder nos ayuda a darle una identidad. El político democrático no podrá esgrimir nunca, salvo situándose conscientemente fuera de la legitimidad democrática, «yo soy el poder» porque el poder democrático es «un lugar vacío al que no es consustancial ningún individuo, ni ningún grupo»⁵. El poder democrático está afectado en su médula por los movimientos de la división social y por las mutantes correlaciones de fuerzas que la subtienden.

El problema de explicar cómo se genera el poder a partir de la división interna de la sociedad, de su radical pluralidad, pretenden tenerlo resuelto todos aquellos que le atribuyen una identidad particular (de clase) o una identidad universal que anula las diferencias. La suerte de la democracia está sujeta a las resistencias que despierta la indefinición última de lo social, la no-identidad de la sociedad consigo misma. Por eso, acoger la indeterminación que genera la división social supone asimismo un esfuerzo permanente por desactivar su potencial destructivo, esto es, por impedir que la diferencia degenere en exclusión social.

Este trabajo ha de contar con el hecho de que la solidaridad de clase —referencia en las sociedades industriales avanzadas— se ha disuelto en una multitud de solidaridades de situación dependientes no sólo del lugar que ocupa el individuo en el proceso de producción, sino de su experiencia vital general, de su historia de vida. Ahora, «la clase se personaliza y expresa mediante la biografía del individuo; cada vez se percibe menos como destino colectivo»⁶. Los exclusiones sociales definen un proce-

4 En ese anonimato cifraba Tocqueville el origen de una forma de despotismo desconocida en la historia de las sociedades políticas. Sobre este tema Esteban Molina, «Tocqueville: la incierta libertad», *Metapolítica*, 13 (2000), pp. 126-136.

5 Claude Lefort, *op. cit.*, p. 27.

6 Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, tr. M. L. Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1996, p. 148.

so de des-socialización, de descomposición en múltiples niveles del vínculo social. Lo que comparten aquellos que se encuentran en esa situación es «un cierto perfil biográfico, sus vidas han realizado trayectorias que presentan una cierta homología: sucesión idéntica de rupturas sociales o familiares, idéntico tipo de desenganches profesionales. Lo que los aproxima son las 'formas' de su historia y no sus características socio-profesionales»⁷. Los individuos han de reinventarse a sí mismos porque los tradicionales vínculos de adscripción social que los definían ya no son suficientes. El *curriculum vitae* adquiere en nuestras sociedades una relevancia inesperada.

Cualquier intento de integración social por la vía de una ciudadanía social⁸ ha de contar con las consecuencias no previstas –clientelismo político, burocratización, promoción de la cultura asistencial, victimización de la existencia social, marginalización del desempleo– de la interpretación del derecho social que ha dominado la política social y económica del Estado de bienestar de los últimos treinta años. Contra los efectos perversos de la política igualitaria de los Estados de bienestar no sólo ha lanzado su artillería la crítica neoliberal de la llamada Nueva Derecha⁹. Los socialdemócratas reconocen también que, después de treinta años y varios avisos de infarto, hay que volver a pensar los principios de la ciudadanía social. Para la socialdemocracia, los derechos sociales son derechos de ciudadanía: los ciudadanos son acreedores de una deuda sin condiciones que la sociedad contrae con ellos. El sujeto de derechos sociales no está concernido por obligación recíproca con la sociedad. El derecho social instituye una relación asimétrica que tuvo mucho sentido en el contexto de su invención –la justa recompensa o gratificación social por estar dispuestos a sacrificar la vida por la nación–, pero que, prolongada en el tiempo, ha producido vicios.

⁷ Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*. Paris: Seuil, 1995, p. 202. Los efectos de las nuevas formas de trabajo sobre la construcción de la identidad de los individuos han sido recientemente estudiados por Richard Sennet, *La corrosión del carácter*, tr. D. Najmías. Barcelona: Anagrama, 2000.

⁸ T.H. Marshall/T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, tr. P. Linares. Madrid: Alianza, 1998.

⁹ Una valoración de los presupuestos y consecuencias de la crítica neoliberal al Estado de bienestar puede verse en Agapito Mestre y Esteban Molina, «Neoliberalismo y democracia», en Ernest Gellner y César Cansino, eds., *Liberalismo, fin de siglo (Homenaje a José G. Melquior)*. Almería: Cepcom/Universidad de Almería, 1998. Un análisis de los tópicos normativos del neoliberalismo puede leerse en José Rubio Carracedo, «El neoliberalismo puede morir de éxito», en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez, *op. cit.*, pp. 217 ss.

El reformismo socialdemócrata siempre consideró que una aproximación contractualista a los derechos sociales sería regresiva, esto es, redundaría en un recorte de derechos. Si queremos que los derechos sociales sean un instrumento para formar ciudadanos, no súbditos, hemos de plantearnos si la concepción de los derechos sociales como créditos «a fondo perdido» no estará en la raíz del asistencialismo, de la dependencia y del parasitismo¹⁰. Será necesario, pues, que nos planteemos el lugar que ha de ocupar la responsabilidad del individuo en la definición del derecho social. Quizá pueda encontrarse una salida a las paradojas que genera la lectura del derecho social como derecho subjetivo absoluto si reinterpretemos en clave cuasi-contractual el sentido de los derechos sociales, esto es, si incorporamos a la obligación de la sociedad para con los individuos una cierta responsabilidad de estos para con la sociedad. Hemos de ir hacia una concepción de los derechos sociales que hunda su legitimidad en el derecho a participar en la vida social. Desde este punto de vista, las obligaciones derivadas de la aplicación de los derechos sociales no serían restricciones al derecho, sino la expresión de reciprocidad en el movimiento de socialización o resocialización (en el caso de la exclusión social) del individuo. Uno de los retos de la política democrática del futuro consistirá, pues, en hacer visibles, representables, tanto las formas individualizadas de esa socialización, como las tensiones y rupturas a que se ve sometida.

La política ha de recoger la experiencia de los individuos, esto es, ha de hacer visible la trama de situaciones y vivencias que conforman la experiencia social y cívica de los ciudadanos. La democracia tiene que dejar de ser concebida exclusivamente como democracia de instituciones y organizaciones (partidos, sindicatos, corporaciones) para ser comprendida también como una forma de vida cuyo pulmón —la autodeterminación individual— puede extenderla más allá de las organizaciones formales. Esta concepción de la democracia no es un mero *desideratum*. Ya está en obra allí donde los individuos no aceptan que se les dé una identidad preestablecida por técnicos, expertos, políticos de profesión, o burócratas, sin contar con su experiencia. Los individuos quieren participar como sujetos activos en la elaboración de la respuesta a la pregunta: «¿quién soy? ¿quién quiero ser?». Quieren ser sujetos, no objetos de una existencia diseñada por otros. En eso consiste una ciudadanía democrática interpretada radicalmente.

¹⁰ Sobre esta crítica ver Giovanna Zincone, «El motor de los derechos», en Giancarlo Bosseti, (comp.), *Izquierda punto cero*, tr. I. Arias. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 115 ss.