Las Paradojas del Estado: Modernidad, Democracia y Universalidad

Alfonso de Julios Campuzano*

Sumario: 1. Los retos del Estado contemporáneo. 2. La nación como alegato particularista. 3. Estado y democracia. 4.Revitalización política y Estado democrático. 5. La vía de un discurso universal.

1. Los retos del Estado contemporáneo.

Si algo tangible nos ha legado la modernidad, además de un amplio repertorio de esquemas que nos permite concebir y pensar las relaciones humanas, ha sido una determinada estructura que es reflejo de un modelo concreto de comprender la organización social y política. Ese modelo de organización ha mostrado una extraordinaria adaptabilidad, si bien su versatilidad no le ha otorgado un salvoconducto tan eficaz como para escapar a las críticas que, desde distintos sectores del pensamiento, arrecian contra un modelo de organización política que parece entrar en abierta confrontación con algunas de las exigencias más básicas que la modernidad vino a instalar en el ethos colectivo: la universalización de los derechos humanos en el ámbito internacional y la virtualización del principio democrático en el ámbito interno. Son éstas, sin duda, las cuestiones más candentes que tiene planteadas el pensamiento político contemporáneo y que afectan directamente al modelo de organización estatal desde diversas perspectivas.

Si concentramos nuestro análisis en el segundo de los aspectos, es decir, en la realización efectiva del principio democrático en el ámbito interno del Estado, podremos adentrarnos por la senda de la legitimidad del poder y de la concreción material del principio de soberania popular en la constitución estatal. Ello nos pondrá en contacto de manera directa con la fórmula política del Estado de Derecho como Estado social y democrático, modelo en el que pretende inspirarse la praxis política contemporánea y que

* Professor da Universidad de Sevilla

está aún lejos de ser realizado. Y si observamos el primero de los flancos nuestra mirada deberá dirigirse a una sociedad mundial cada vez más interdependiente e intercomunicada, una sociedad cada vez más homogénea en la diversidad, con una organización económica supraestatal que no conoce fronteras, y grandes movimientos en un reducido espacio de tiempo de personas, capitales, mercancías, servicios, información e ideas.... En esta sociedad global, que la cibernética ha configurado a la luz de los nuevos y vertiginosos avances informáticos y telemáticos, las fronteras quedan abolidas con frecuencia ante la constación de la mundialización de las sociedades y la superación de los localismos. Desde esta nueva configuración de las relaciones humanas en una sociedad internacionalizada y global se pone nuevamente de manifiesto la insuficiencia del modelo del Estado-nación para dar respuesta a las exigencias de una sociedad humana cuyos límites no son otras que las posibilidades aún inexploradas de las nuevas tecnologías.

De todo ello podemos colegir que el Estado moderno sufre una situación de acoso desde un doble frente: en el frente externo, la redefinición de la sociedad humana operada por la mundialización de la economía, de los intecambios y la creciente homogeneidad de formas de vida ha abierto aún más la brecha entre la proclamación del universalismo y la evidencia de que el Estado responde a una articulación particularista y excluyente de la convivencia, que descansa sobre el modelo nacional, y propicia la afirmación intolerante de identidades étnicas y de comunidades nacionales cerradas sobre sí mismas; en el ámbito interno, la apropiación del poder por las minorías todopoderosas y plutocráticas y la tecnificación de la organización estatal como coartada para reducir el alcance legitimador del principio de soberanía popular, entre otros factores que distorsionan la realización plena de la democracia, colocan al Estado en una situación de hostilidad más o menos declarada con los principios que le hicieron nacer como lugar de encuentro y mediación de los individuos libres e instrumento necesario para la ordenación de la convivencia.

2. La nación como alegato particularista.

Hemos de ocuparnos, en este sentido, de la tensión que el Estado como elemento estructural introduce entre su afirmación particularista y el alcance pretendidamente universal de los derechos que proclama. Conviene recordar que el Estado es un producto de la modernidad, fruto de un proceso

integrativo articulado a partir de la generalización de los intercambios económicos, pero conyuntural en cuanto a su esencia y conformación. Esto quiere decir que el Estado es un elemento contingente desde el punto de vista histórico, que nace para dar forma a una determinada concepción de la sociedad y que, en ningún modo, es la realización de valores metafísicos y suprahistóricos encarnados en la idea de nación. En un ligero recorrido histórico podemos corroborar la contingencia del Estado y de la nación como soporte fundamentador. En la historia podemos encontrar hechos incontestables: el reino de España se construye sobre una sucesión de casualidades históricas que hacen descansar las coronas de pueblos cultural y lingüísticamente plurales sobre la misma cabeza. Sin embargo, esos pueblos siguen manteniendo su estructura política -sus órganos de gobierno y su derecho- propia sobre la base de una común unidad concentrada en la corona. Ese equilibrio entre los distintos pueblos se mantiene en tanto persiste la dinastía que lo hizo nacer. Esa no es la España que nosotros conocemos porque aún faltaba la aportación definitiva que, en el siglo XVIII, concentraría definitivamente todos los poderes en una estructura centralizada y monolítica tanto en el terreno político y administrativo como en el ámbito de la diversidad jurídica y cultural. Esta labor se lleva a cabo bajo el reinado de Felipe V, duque de Anjou, que accede al trono español tras la firma de la paz de Utrecht, en 1713, año a partir del cual comienza a promulgar una serie de decretos de unificación política y jurídica -los decretos de nueva planta- que sentaron las bases de la historia posterior. Sobre esta misma cuestión resulta interesante comprobar que a menudo la soberanía nacional ha sido transmitida en virtud de alianzas entre coronas o de simples transacciones comerciales.[1] Igualmente ilustrativa resulta ser

1 Sobre este particular Sebreli destaca que la soberanía sobre determinados territorios ha sido en ocasiones objeto de trueque o compraventa. Es el caso de los Estados Unidos que, en el siglo XIX, compraron los territorios de Louisiana, Florida y Alaska a Francia, España y Rusia, respectivamente. Recuerda también Sebreli que los Estados Unidos y Gran Bretaña se cambiaron territorios al sur y al norte del paralelo 49 y que grandes extensiones del Estado de Israel fueron compradas a los terratenientes palestinos (Vid. Sebreli, J.J., El *Asedio a la Modernidad. Crítica del relativismo cultural,* Ariel, Barcelona, 1992, p.206). Para este autor las naciones son expresión de una voluntad política que se da en los siglos XVII, XVIII y XIX, por una combinación de elementos, como la lucha entre el papado y la monarquía o entre los señores feudales y la monarquía y como consecuencia de la expansión del capitalismo, de la ascendencia de la burguesía y de la necesidad de un mercado interno unificado (Cfr. Op. cit. pp.211-212). Sobre la precedencia histórica del Estado sobre la nación y la eventualidad en la configuración de las identidades nacionales ha insistido con agudeza Kedourie quien ha pone como ejemplo claro el del Estado francés: "Se puede apreciar...si recordamos que Francia no es un Estado porque los franceses formen una nación, sino que más bien el Estado francés es el resultado de ambiciones dinásticas, azares históricos, guerras afortunadas y habilidades administrativas y diplomáticas. Ellos fueron los que mantuvieron el orden, hicieron cumplir las leyes,

la creación de los estados africanos tras la descolonización de las potencias europeas que se llevó a cabo de forma completamente aleatoria, trazando líneas geométricas sobre un mapa.

Cabe decir que, en una perspectiva histórica, el Estado fue primero y la nación, después. La integración se produce por contingencias que la posibilitan y aconsejan en base a una más que relativa homogeneidad cultural que, en ocasiones, apenas si ha podido ser invocada porque casi ni existía, y después ese producto histórico que es el Estado encuentra en el concepto de nación su último fundamento y esencia; la nación es algo que no se sabe precisar, un espíritu casi inefable[2] que avanza, a fuerza de dogma, apoyado en un orden holista y orgánico. Sobre la estructura contingente y coyuntural se construye después todo un completo edificio teórico que da forma a lo que ha surgido de determinadas circunstancias políticas, sociales y económicas; es así como el Estado atesora una esencia inapelable que lo trasciende y que lo supera, y que trasciende, también, a las existencias individuales y concretas. Sobre los dogmas se acuña, entonces, la ley de la fuerza y de la sinrazón, porque los dogmas no admiten ser discutidos ni socavados. La nación es una ente abstracto que termina por anidar en las mentalidades de quienes no pueden sustraerse a la retórica fácil de su palabrería hueca, algo que acaba por abrirse paso para asociarse a la idea de Estado. Y este es, precisamente, uno de los problemas que han obstaculizado el camino de la modernidad.

Si el Estado moderno nace como afirmación de una voluntad política de estructurar una convivencia organizada y pacífica de los individuos en sociedad que se reconocen mutuamente la condición de ciudadanos en cuanto miembros de un único cuerpo político, ese Estado democrático así concebido representa la culminación del proceso de racionalización del pensamiento occidental en cuanto encarna la voluntad colectiva de acatar las órdenes que sean dadas y la renuncia al ejercicio de una ilimitada libertad natural. El Estado responde así a una concepción nueva de la libertad: la que proclama que la libertad es aquella que se ejerce

y llevaron a cabo la dirección política posibilitando, al fin, la común existencia de los franceses dentro del Estado francés (Kedourie, E., *Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, p.59).

2 Entre otros, Javier de Lucas ha indicado que el concepto de nación es ambiguo e impreciso, un concepto oscuro, confuso y resbaladizo del que resulta difícil saber en qué consiste (Vid. de Lucas, J., *Europa: ¿convivir con la diferencia?. Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Tecnos, Madrid, 1992, p.14).

racionalmente, no en perjucio de los demás, sino en un proceso recíproco de influencias comunes y provechosas. La razón es libertad, y sólo es libertad el uso racional de las facultades humanas. Por eso nace el Estado como culminación de esa forma de entender las relaciones sociales: el entramado de obligaciones recíprocas se construye sobre la evidencia de derechos innatos de cada persona que no pueden ser enajenados ni renunciados. El poder es ahora una labor común que tiene su fuente y su fuerza en la voluntad de todos ejercida por los representantes que todos designan. Esas son las coordenadas: ya no es que el individuo se someta y quede a la libre determinación de la volutad arbitraria de quien gobierna, sino que el poder se establece por todos desde la renuncia a una libertad salvaje y anárquica, en el reconocimiento de la igual dignidad de los individuos, y la afirmación de que la vida social tiene que estar guiada por un principio de racionalización -ése que proclama que los derechos de las personas no pueden ser transgredidos y que el poder sólo puede ser legítimamente desempeñado si quienes gobiernan cuentan con el consentimiento mayoritario de los ciudadanos-.

El Estado es, por ende, la representación de una voluntad racional de convivencia, concebida como ordenación pacífica de las relaciones sociales sobre la base de la cooperación mutua. Supone, por ello, la estructura en cuyo seno se desenvuelve la subjetividad moderna como punto de encuentro entre la dimensión ética individual y la imbricación en los asuntos políticos, y es el espacio donde se construyen dinámicamente los valores que adquieren, en la contrastación permanente de la experiencia y de la común humanidad, su pretensión universal. La democracia es, a la vez, cauce político y forma de gobierno, conducto y exteriorización de las aspiraciones sociales generadas en el espacio anónimo de la influencias recíprocas. Y así se generan también las pertenencias y las identidades. Como algo que es posible hacer porque la condición humana no es abstracta ni etérea; como algo que tiene que hacerse porque la particularidad es también la sal de la vida[3] y en ella reside ese elemento que hace que exista un espacio

3 Sobre este particular son emblemáticas las advertencias de John Stuart Mill y de Alexis de Tocqueville, por mencionar algunos de los más significativos autores que dedicaron célebres reflexiones a la pluralidad y a la diversidad como fermento de una vida social sana y libre. Tocqueville y Mill comparten una misma inquietud: ambos abominan de la mediocridad colectiva, de la creciente uniformidad de gustos y formas de vida, del adocenamiento de la personalidad a manos de una sociedad homogénea que conlleva la aniquilación del individuo y de su creatividad. Quien actúa llevado por la presión social, la costumbre, la rutina de los hábitos sociales y el celo de cumplir con la tradición es esclavo de una mediocridad colectiva que absorve la libertad y, con ella, el genio, la originalidad, la espontaneidad y la diversidad de situciones y formas de vida (Cfr. Tocqueville, A.,

compartido que permita conjurar la aversión de la especie. Es posible y necesario, por tanto, que las identidades se construyan, que se perfilen y se definan. Y es preciso que ese horizonte cultural compartido tome forma y se canalice también, al igual que la racionalización universalista de los valores humanos. Pero este proceso tiene un aliento distinto y un alcance más limitado: las identidades nacen culturalmente configuradas como algo propio. Y esas identidades así generadas son el elemento particular que se construye desde el principio universal de la igual dignidad humana. Todos, en la interacción social, crean sus campos de acción y reflexión, espacios mediados de identidad que permiten compartir valores y crear círculos más reducidos donde esos valores -que aspiran a ser de todos- se reafirman y matizan: adquieren así una forma distinta, pues si los valores nacen culturalmente -aunque no sólo desde la particularidad de perfiles diferenciales pues si no perderían toda posible referencia objetiva y universalizable- también culturalmente será posible -y preciso- configurarlos y matizarlos; pero no pierden su esencia útlima: la de la dignidad humana y el respeto -a los demás y a nosotros mismos- como claves de bóveda de la convivencia. Ese reconocimiento de la paridad moral y política comporta también valores sustantivos que no pueden ser soslayados y que constituyen el núcleo de la liberación moderna: algunos adquirieron su estatus, otros comenzaron a abrirse camino pero están aún balbuciendo sus primeras palabras en beneficio de una vida humana más digna, otros todavía apenas si pueden imaginarse pero no tardarán en ir mostrando su rostro.

Esta es, hasta aquí, una lectura que podría hacerse de la modernidad pero que, sin duda, aún guardando correspondencia con sus contenidos normativos, encuentra a su paso obstáculos teóricos y prácticos que la contienen en la retaguardia. No sólo porque dista de haberse realizado sino porque, aunque el proyecto moderno alberga los elementos que permiten integrar y reconstruir esta posibilidad -teórica y práctica- sobre él se han yuxtapuesto acumulaciones teóricas que han hecho imposible su realización.

El Estado como fuerza transformadora y como instrumento de racionalización de la vida humana se abrió paso en Occidente. Y fue durante

La Democracia en América, Aguilar, Madrid, 1989, vol. II, cap. XXI y Mill, J.S., *Three Essays by J.S. Mill. On Liberty, Representative government, the subjection of women*, Oxford U.P., Oxford, 1933, esp. pp. 43 y 72.).

largo tiempo el más fiel aliado de una batalla que todavía se sigue librando en beneficio de la humanidad, pero que encuentra en la actualidad resistencias insospechadas. Una de ellas es, resulta evidente, la ola de particularismos de diversa etiología que, bajo el paraguas de una mal entendida autodeterminación colectiva, acecha a los fundamentos de la modernidad. Y es ahí donde el Estado comienza a librar una batalla distinta que nada tiene que ver con la culminación de la racionalización que lo había visto nacer. Su alianza con los particularismos hace estallar la modernidad y quiebra la dinámica universalista del proyecto moderno. Todos los ciudadanos -proclaman con grandilocuencia casi sin excepción todas las normas supremas de los Estados democráticos- tienen derechos pero, sin embargo, el Estado moderno se afirma no sobre una pretensión universalista y como instrumento de realización de los principios de la modernidad sino que termina por convertirse en la estructura que sustenta y ampara a la vez una forma antimoderna de entender las relaciones humanas y que descansa sobre una visión antagonista y excluyente de la especie humana.

El Estado se convierte así en el instrumento de la nación, una suerte de construcción mental que sirve para crear identidades contrapuestas -que se definen no por sus perfiles propios sino por las diferencias específicas con respecto a otras identidades- y que impone la afirmación orgánica de un ente abstracto al que han de supeditarse todos los fines particulares e, incluso, la propia vida si necesario fuere. Ya el Estado ha dejado de ser, en este proceso operado en distintas circunstancias y lugares, la consecuencia política directa del racionalismo occidental, posteriormente extendida y aceptada universalmente. Ahora es más bien el espíritu de la nación el que alienta la estructura, una estructura que sólo puede obedecer a los imperativos de la nación y que constituye la afirmación excluyente de un afan apropiatorio y posesivo: el Estado, como culminación de un fenómeno integratorio y dominador, hace descansar su fuerza sobre la soberanía territorial que el pueblo posee sobre sus dominios, bien demarcados por otros dominios igualmente particularistas.

La nación se erige así en un nuevo "leviathán", ya no con resonancias bíblicas sino mitológicas, que somete al Estado y al pueblo a un rumbo distinto de la historia y que asocia al Estado un destino metafísico y un discurso esencialista, fácilmente aprehensible por los sentidos. Carece de lógica, pero tiene fuerza suficiente para levantar pasiones y afirmarse contra toda lógica. Somete y subyuga a las personas, pero es defendido por sus

partidarios como la liberación definitiva frente a una opresión tiránica e inhumana. Se construye sobre la diferencia y la diversidad, pero excluye toda manifestación diferente y cualquier expresión cultural o ideológicamente distinta. Dice hablar muchas lenguas, tantas como pueblos, pero en realidad no habla más que una: la de la opresión y la inhumanidad.

El legado de la modernidad tropieza aquí con una afirmación particularista que quiebra la dinámica emancipadora y universalista que lo anima. El Estado como instrumento de la modernidad acaba convirtiéndose en uno de sus obstáculos principales. Es estructura idónea para la emergencia de un particularismo especialmente acendrado y recalcitrante que dice defender los intereses nacionales y que, en última instancia, sólo defiende intereses particulares de quienes ostentan posiciones de dominio. La dinámica nacionalista es antimoderna y constituye uno de los peligros más acuciantes, una de las amenazas más candentes que, enarbolando la bandera de la diferencia y la particularidad, anuncia la abolición de los espacios comunes entre los miembros de la especie humana y crea mundos divididos en los que imperan la exclusión y la intolerancia.

En su obra *El Asedio a la Modernidad*,[4] Sebreli ha puesto de relieve que esta oleada nacionalista responde a un movimiento de sístole, de contracción, en la dinámica de progreso que encarna el proyecto moderno. La historia, entiende el autor, no se desarrolla linealmente sino que lo hace circularmente, con retrocesos y avances, tesis y antítesis, sístoles y diástoles. El nacionalismo es una de las respuestas antimodernas al avance del racionalismo y del universalismo, una afirmación particularista que socava los cimientos de la modernidad y que se edifica sobre la reivindicación de lo emocional, lo inconsciente y lo inexplicable.

El nacionalismo se vincula con los movimientos postilustrados y reaccionarios que proliferaron en el ambiente intelectual del romanticismo y que tienen una orientación abiertamente neoconservadora.[5] A la voznacionalista se asociaron, entonces, algunas evocaciones metafísicas de cuño historicista que aludían a un espíritu popular como fuente de todos los

4 Cfr. Sebreli, J. J., *Op. cit.*, pp. 29-30.

5 Sobre el origen histórico del nacionalismo Kedourie afirma que es un fenómeno propio del pensamiento europeo de los últimos ciento cincuenta años. No se trata, por tanto, de un fenómeno ilustrado sino que está vinculado a los aires romántico que recorrían Europa en el siglo XIX (cfr. Kedourie, E., Op. cit. , pp. 56 ss.)

valores. El nacionalismo, en cuanto manifestación del relativismo cultural y de la primacía de lo particular sobre lo universal, encierra así una tendencia dispersiva que diluye los valores en un multiculturalismo erróneamente entendido y que disuelve los vínculos entre los congéneres de la humanidad, contrayendo el proceso de identidades en el que se resuelve la subjetividad en una memoria colectiva fraguada sobre dogmas y sortilegios que, con frecuencia, carecen de base empírica. Se trata, por tanto, de un fenómeno que no está vinculado a la modernidad pero que, sin embargo, se ha apropiado de las estructuras sobre las que descansaba el proyecto moderno. La culminación del racionalismo occidental que era el Estado ha sido subvertida y tergiversada interesadamente para dar amparo a una ideología particularista que utiliza la estructura estatal como asidero para el mantenimiento del poder. Se cumple así la inversión del Estado y su supeditación a un conjunto de principios que definen la identidad nacional y que no es más que la imagen histórica de pugnas por el poder, dizfrazadas ideológicamente y elevadas a la categoría de axiomas inapelables. La ideología nacionalista no responde a una homogeneidad espontáneamente surgida, sino que aprovecha determinados componentes culturales para afirmar la diferencia y esgrimir el argumento de una identidad común; pero esta identidad ha surgido después del Estado en un proceso histórico de convergencias e intereses que alentaron la concatenación de los ideales nacionalistas.

Se produce así una paradoja de la modernidad: el Estado, que nace como culminación de un proceso de organización social guiado por la razón y que es el punto de encuentro entre la pretensión universalista de los principios de la modernidad y las identidades particulares, resulta ser, con el tiempo, el campo de cultivo donde emerge el nacionalismo. Lo contigente funda lo esencial -el Estado a la nación-, y el efecto acaba por subordinar a la causa -la nación al Estado-, lo cual no puede parecernos sino una deformación del Estado mismo y de los fines que habían alumbrado su nacimiento. De manera que lo que nació como fruto circunstancial de una determinada coyuntura histórica termina por dar cobertura a una ideología de carácter holista, metafísico y trascendente, y esa ideología, que surge principalmente como reacción a la modernidad en los tiempos antiiluministas del romanticismo, se convierte en la fuerza motriz de la actuación estatal, desplazando consiguientemente del programa de actuación del Estado los contenidos universalistas inherentes a la modernidad e introduciendo un elemento de distorsion que impide una

relación fluida entre los postulados teóricos de la modernidad y las exigencias prácticas del Estado.

Esta inversión del Estado como estructura de la modernidad es operada interesadamente por quienes detentan posiciones de privilegio: como no se puede explicar lo que es inexplicable, como no se pueden aportar razones para lo que es irracional, se aprovecha la vía de las imprecaciones cuasirreligiosas y el argumento de la cultura y de la tradición; como su interés resulta ser inconfesable revisten su poder de un ropaje sacrosanto y se proclaman sacerdotes de una nueva religión; como no se puede creer por la razón, hay que creer por las emociones; ese discurso del "todo por la patria" justifica la inmolación de las personas en beneficio de los intereses de quienes ostentan el poder, ya sea en el ejército o en el gobierno, y hace de la bandera el símbolo de un nuevo catecismo que sólo puede aprehenderse por los sentidos. Ante la nación poco importan las vidas individuales ni las generaciones, porque ella es la esencia última e irreductible, lo objetivo y trascendente que no puede ser resistido sin iniquidad, el espíritu orgánico de una totalidad que nos supera y eleva y que, sin embargo, se abre paso a partir de la manipulación de los emblemas culturales de una identidad colectiva.

El Estado-nación deja de ser el espacio común del encuentro, donde se forjan las identidades desde el reconocimiento de la particularidad, espacio común donde nace una memoria colectiva que no puede ser localista porque pretende un discurso universal, pero que se apoya sobre la particularidad y la diferencia. La cultura ya no es la mediación dialógica entre la historia y los individuos, y la relación del sujeto con los valores se disuelve nuevamente en un haz de particularismos preñados de confusión. La subjetividad moderna -como mediación y fuente, continuidad y tránsito entre lo universal y lo particular, entre el individuo y el ciudadano- se fragmenta y, con ella, los resquicios de la modernidad se impregnan de oscuridades. Es el proyecto moderno el que se bloquea. Rotas así las cadenas de la modernidad, poca fuerza cabe reconocer a sus principios que, desvinculados, apartados de la realidad, pierden su tracción en la realización del legado moderno.

3. Estado y democracia.

Inicialmente no parece que el Estado occidental de nuestros días haya renegado de los principios ilustrados que lo transformaron en un aliado del humanismo: su proclamación solemne de los derechos fundamentales y su estructura y organización democrática del poder viene a corroborar que, al menos aparentemente, el expediente queda cubierto.

Sin embargo, hay algunos indicios que permiten poner en duda que esa armonía entre el Estado y la modernidad se produzca efectivamente. Indicios que discurren por caminos distintos pero que pueden servirnos para recomponer una panorámica de la situación y extraer algunas conclusiones que estimamos de interés. En primer lugar advertiremos cuáles son los adversarios principales que la democracia tiene frente a sí. La amenaza nacionalista como principio desestabilizador de una convivencia abierta y plural, la afirmación excluyente e intolerante de una identidad étnica o cultural común es una de las fuerzas que aspiran a hacer del Estado un instrumento de dominio y exclusión al servicio de intereses particulares. Las ya desgraciadamente habituales reacciones xenófobas y racistas, los nacionalismos, la heterofobia, el rechazo del otro, del que es diferente, entran en colisión con las exigencia del pluralismo y de la tolerancia que, en su sentido positivo, implican un compromiso por la remoción de obstáculos al libre desenvolvimiento de la personalidad. El respeto a las minorías exige que el Estado no se construya sobre el repliegue excluyente de las identidades, sino sobre el intercambio pluricultural que permita forjar una identidad abierta sobre la base antropológica de la común humanidad. Pero esta articulación plural de la identidad sobre el dato fáctico de la común humanidad sólo puede resultar integral desde la asunción de la compatibilidad de identidades diversas -compatibilidad que no significa ausencia de conflicto-. El respeto a las diferencias culturales forma parte de ese sustrato común sobre el cual el Estado se erige como estructura adecuada para la mediación entre el particularismo cultural y la universalidad de la condición humana y de los atributos y derechos inherentes a su dignidad.

Los nacionalismos encierran una buena dosis de fundamentalismo y de intolerancia, una carga valorativa que acaba por desmembrar la continuidad que la modernidad estableció entre el Estado y las más elementales exigencias de la dignidad humana que, en el devenir de la historia, se materializaron en derechos humanos. Recuperar el valor de la

tolerancia, desde el reconocimiento de la alteridad y de la igual dignidad moral de los sujetos, pasa por incorporar a nuestra visión del mundo una concepción esencialmente conflictiva de la sociedad en la que el pluralismo y la diversidad de formas de vida creen las pautas de una relación fluida e inconclusa entre lo diverso y lo común, relación que se articula a través del espacio mediado por las intersubjetividades y que sólo es posible desde la recuperación de los principios que integran la memoria colectiva de la modernidad: la verdad como algo por descubrir y esencialmente plural, la necesidad de un discurso ético abierto que permita la confrontación plural de pareceres, la exigencia de que la autonomía sea el principio constitutivo de las identidades.

Los nacionalismos -entendiendo por tal la afirmación exclusiva y excluyente de una identidad colectiva- implican, por tanto, una quiebra del proyecto moderno y de su legado humanista e ilustrado. Y el Estado se convierte, con frecuencia, en la forma política a través del cual las pretensiones tribales de los grupos mayoritarios se abren camino. Frente a este proceso degradativo del alcance emancipatorio de la modernidad, el Estado, en cuanto comunidad aglutinadora de la ciudadanía, debe iniciar una estrategia de reconstrucción de la urdimbre social de los valores, desde la proclamación y realización del valor articulador del pluralismo y de la tolerancia como principios que confieren a la sociedad una estructura necesaria y radicalmente democrática.

Otro de los factores que interfieren la lógica democrática del Estado como proyecto común es la creciente ocupación del poder por las minorías, ya sean éstas las plutocracias todopoderosas o las tecnocracias de los expertos y burócratas. Sin duda que puede establecerse una relación directa entre estos factores que distorsionan el discurso democrático ya que su dialéctica no es, ni mucho menos, excluyente aunque en ocasiones su coexistencia puede parecer difícil. Pero cabe imaginar un punto en el que la afirmación nacionalista y excluyente sea interesadamente dirigida y manejada desde el poder en beneficio de la clase que lo detenta. Y es aquí, precisamente en este punto, donde los nacionalismos resultan más feroces e inhumanos. Pero centrémonos más en el problema: lo que nos interesa destacar en este caso es algo que ya ha sido reiteradamente puesto de relieve y que afecta a la legitimación del Estado.

La pérdida de valor legitimador del principio de soberanía popular en el horizonte de nuestro tiempo ha vaciado de contenidos materiales las

exigencias del Estado moderno en aras de una ficticia invocación de la eficacia que, en el peor de los casos, termina por hacer abdicar al Estado de su misión emancipatoria, mediante la inanición de los demandas sociales. Esa fractura entre la clase dirigente y la sociedad tiene también una consecuencia en la dinámica legitimadora del Estado desde el punto de vista de la ciudadanía: ya no importa tanto quien gobierne ni de qué manera lo haga sino de qué resultados consigan, es decir, se produce un desplazamiento del valor de la ideología en beneficio también de la eficacia, pero de una eficacia que es contemplada desde el punto de vista individual de los intereses particulares y cuantificada únicamente desde la perspectiva mercantil del bienestar personal. Se consuma así la supeditación de los intereses públicos a los ya consagrados apetitos privados. Así la soberanía popular queda vaciada: desde el poder, porque las exigencias materiales han quedado desplazadas por la eficacia -que no es más que una coartada de quienes intentan preservar situaciones de dominio-, desde la ciudadanía porque ya no importa que el poder se ejerza legítima -es decir, fundado no sólo en el consentimiento sino de acuerdo con los valores colectivamente asumidos por la sociedad- y democráticamente -de acuerdo con las exigencias de participación real de los ciudadanos que el principio democrático impone-, sino que también aquí el punto de vista imperante es el de la eficacia, de una eficacia interpretada en clave individual que rechaza la afirmación de valores colectivos y otorga carta de naturaleza a las apetencias y deseos privados de los individuos.

La eficacia es el nuevo valor de lo público, ahora revalorizado y ensalzado desde el confinamiento en lo privado: la ciudadanía otorga su aquiescencia a quien es eficaz en el gobierno, y esa eficacia se mide por la constatación de la salud del mercado; si éste funciona, si los intercambios se multiplican y el dinero circula, la gestión habrá de recibir un pláceme colectivo de los consumidores ciudadanos. El Estado se superpone a la vez que se subordina. Y lo público termina por constituir un subsitema que se autocontrola y reproduce, un subsistema dependiente de la economía a la que se subordina, pero sin someterse a sus designios: el mercado no gobierna, ni dirige, ni absorbe el espacio político en sus cavidades ventriculares pero si crea una alianza peligrosa entre él y el Estado que hace temer por la participación democrática de la ciudadanía. Lo político no es absorbido, antes bien, se redimensiona como espacio autónomo, estructura y ámbito vital, pero ahora, vaciado de contenidos axiológicos, queda, como el perro al sol, impávido y pulgoso. La estrategia de vaciamiento se

consuma y las distancias entre ciudadanía y gobernantes se multiplica. El Estado no es el producto de la organización democrática sino que crea todo un entramado de relaciones que constituyen un sistema propio y autónomo. La ciudadanía conserva, eso sí, una posición última en el proceso de legitimación, pero esta legitimación no es ni fundamento ni justificación, sino únicamente la corroboración de un estatus desvaído de democracia sobre el que el sistema político descansa sus monolíticas e inmóviles estructuras y asienta su propia estrategia de poder que, sobre la eficacia, oculta la realidad más repudiable de la exclusión bien sea por razones étnicas, políticas, económicas o culturales.[6]

Se produce así una instrumentalización del poder en interés de la clase dirigente que utiliza la estructura del Estado como medio para sus fines particulares, y que tiene sus más sólidos cimientos en el despoblamiento del espacio público, en el desinterés de la ciudadanía y en la manipulación de la democracia como forma de dominio de los intereses de los más poderosos. La democracia queda así en manos del mercado -sucias manos que manosean los valores más elevados con la misma rutina con la que cuenta las monedas de su ganancia- y el Estado termina por convertirse en el más firme aliado de la competitividad y de la libertad económica; curiosas expresiones que no hacen sino ocultar el debilitamiento de las estructuras democráticas que ceden terreno en beneficio de los oscuros intereses de empresas y multinacionales. Toda referencia emancipatoria queda así borrada del discurso político que, a su vez, resulta ser mediatizado por la economía; los valores se desplazan ante la invocación del primado de la competitividad, de la libertad económica o de la eficacia, y la soberanía acaba por encarnar un principio de legitimación del poder establecido: el aval popular se asocia al poder mediante una dinámica de vaciamiento de los contenidos democráticos que no resulta

6 El vaciamiento progresivo de los contenidos democráticos en la estructura estatal es abordado por Touraine, A., *¿Qué es la democracia?*, Temas de Hoy, Madrid, 1994. En los cap. I y II (pp.19-80) se describe la situación de abdicación y de pérdida de la conciencia de ciudadanía con gran rigor. Para Touraine el mundo moderno sólo puede ser recompuesto desde el sujeto como punto de conciliación entre las tendencias centrífugas de la modernidad. La racionalidad instrumental y las identidades culturales pueden actuar en un mismo sentido. La tarea de la democracia consistirá en hacer posible la unidad y la diversidad, la universalidad y el particularismo; la democracia como liberación exige recuperar la conciencia de ciudadanía y fomentar los cauces de participación, algo que está ausente en las democracias contemporáneas: "La conciencia de ciudadanía se debilita, bien porque muchos individuos se sientan más consumidores que ciudadanos y más cosmopolitas que nacionales, bien, por el contrario, porque cierto número de ellos se sientan marginados o excluidos de una sociedad en la que ya no se sienten participar, por razones políticas, económicas, étnicas o culturales." (pp.22-23).

difícil de entender: falto el Estado de estructuras democráticas, los contenidos emancipatorios han sido descartados por exigencias técnicas de eficacia, y la soberanía opera en el reducido espacio político, a través de elecciones periódicas, como fundamento y legitimación de la estructura económica a la que se supeditan todos los demás ámbitos vitales.

La complejidad del Estado social, su volumen y extensión, hace del aparato de poder un conjunto de estructuras autónomas que subsiste como sistema independiente de la sociedad y de los ciudadanos. El Estado no es ahora un instrumento de autoorganización sino que, mediatizado por las relaciones de poder, cae de lleno en el terreno de las pugnas de grupos dominantes, de los tecnócratas, de la clase política y de la burocracia. Esta situación ha provocado una mutación funcional del Estado: ya no es un instrumento de liberación frente a la desigualdades y la arbitrariedad, sino que se erige en sistema independiente, se opone a la sociedad y reniega de una articulación auténticamente democrática de sus estructuras. El Estado social ha dejado de ser el guardián de las libertades y de la igualdad para convertirse en la barricada donde el poder se atrinchera y resiste frente a los embates de la sociedad. Esta situación ha sido descrita por Habermas. El Estado es desbordado por el poder y termina revelándose la contradicción que el proyecto del Estado social lleva en su seno.[7] Quiso ser un medio, un instrumento para la realización de un proyecto social de emancipación colectiva y teminó por ser enajenado por la economía capitalista. El Estado quedó aprisionado entre las formas que venía a dominar, ahora manifestadas con nuevos ropajes: el capitalismo internacional, los oligopolios, la burocracia, los tecnócratas, la banca. No se sometió a otro poder, pero sí

7 La contradicción del Estado social se pone especialmente de manifiesto en la actualidad, en opinión de Habermas, en el distanciamiento que el Estado ha operado respecto de la sociedad; absorbido por el poder, ya no es un instrumento de autoorganización social sino que se convierte en un subsistema independiente con una lógica propia. El Estado social se libera de los principios que lo hicieron nacer y reclama para sí el papel de actor principal de lo político: "Hoy se ha vuelto visible la contradicción que el proyecto del Estado social como tal lleva en su seno. Su meta sustancial fue liberar formas de vida igualitariamente estructuradas que simultáneamente abriesen espacios para la autorrealización y la espontaneidad individuales; pero con la creación de nuevas formas de vida el medio `poder´ quedó desbordado. Tras haberse diferenciado como un subsistema funcional más, regido por el medio `poder´, el Estado ya no puede ser considerado como una instancia central de regulación o control, en que la sociedad concentrara sus capacidades de autoorganización. A los procesos de formación de opinión y voluntad colectivas en un espacio público general,..., se enfrenta un subsitema -el subsistema político- que se ha vuelto autónomo, que rebasa con mucho el horizonte del mundo de la vida, que se cierra a toda perspectiva global y que, por su parte, sólo puede percibir ya la sociedad global desde su propia perspectiva de subsistema." (Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p.427)

que repartió el poder y acabó por generar en su seno la contradicción entre los principios y la práctica -personalmente aún no he conseguido liberarme del impacto de las palabras de Tocqueville cuando, con clarividencia profética, descubría en el Estado benefactor el nuevo despotismo que acechaba al hombre moderno[8]-.

4. Revitalización política y Estado democratico.

Ante a esta tendencia y a los efectos que la expansión progresiva e imparable del Estado tiene sobre la ciudadanía -sobre su descreimiento y abdicación de las responsabilidades públicas- se hace necesario recuperar los cauces democráticos frente al dirigismo de la estructura estatal. La participación de la ciudadanía, relegada ahora al papel de mero espectador que aplaude o reprueba una representación en la que no tiene intervención alguna, es uno de los frentes en los que se debe combatir frente a la desgana del consumismo y del individualismo contemporáneo. La recuperación de prácticas democráticas supone crear también espacios nuevos de lo público, porque las viejas formas quedaron ya para el recuerdo -ya tuvieron ocasión de demostrar que no son suficientes aunque son irrenunciables-; esos nuevos espacios, en cuanto estructuras abiertas de ciudadanía, son también un terreno ganado a la presencia tentacular de la economía y permiten

8 Resulta sorprendente qua hace más de ciento cincuenta años -la segunda Democracia se publicó en 1840- un tratadista pudiera vislumbrar el rumbo de las democracias modernas y del Estado social. La situación que Habermas nos describe es anticipada por Tocqueville con una agudeza admirable:
"Creo, pues, que la opresión de que están amenazados los pueblos democráticos no se parece a nada de lo que ha precedido en el mundo y que nuestros contemporáneos ni siquiera recordarán su imagen. En vano busco en mí mismo una expresión que reproduzca y encierre exactamente la idea que me he formado de ella: las voces antiguas de despotismo y tiranía no le convienen. Esto es nuevo, y es preciso tratar de definirlo, puesto que no puedo darle nombre.
Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma.
Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana; se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él solo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria.
Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias, y se lamenta de no poder evitarles el 4trabajo de pensar y la pena de vivir" (Tocqueville, A., *Op. cit.*, vol.II, cuarta parte, Ch. VI).

recuperar los vínculos inmediatos de empatía y cooperación entre los humanos. Es necesario ganar espacios de espontaneidad y de intercambio, de mediación y de diálogo, liberando ámbitos mediatizados por la economía.[9] Esto supone que la alternativa democrática del Estado supone una lucha contra el Estado mismo, por domesticarlo, por mantenerlo dentro de un ámbito de vida no autónomo sino dependiente y subordinado a los ámbitos interconectados donde se desenvuelve lo público -terrenos de ciudadanía común en los que se forja, reflexivamente, la identidad colectiva-. La comunidad no es una, sino muchas y, todas a la vez, comparten una comprensión común y abierta de los valores y de la sociedad: pueden existir muchas identidades pero éstas son compatibles y el Estado es el cauce donde las identidades, que son también horneadas en el terreno común de los intercambios y las coincidencias, confluyen en un proyecto común que es, necesariamente, valorativo. La democracia no es ni participación ni identidad, sino una síntesis dialéctica que se construye sobre los derechos y la responsabilidad.

El otro flanco de lucha exige que, una vez recuperado el pulso de la democracia, se someta la economía: el Estado sometido y subordinado a la vez al ámbito económico creó espacios de vida mediatizados por el poder del dinero. Y el poder terminó por ser autónomo respecto de las aspiraciones democráticas. La economia puede ser instrumento para el hombre o contra

9 Esto es algo de lo que se ha ocupado Pietro Barcellona en su obra *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social* (Trotta, Barcelona, 1992) en la que se apuntan reflexiones sumamente interesantes sobre el proyecto moderno, si bien con un enfoque distinto al que aquí se sostiene, que descansa sobre la convicción de que es posible reconstruir el proyecto moderno y que se alinea en sintonía con buena parte de los posicionamientos de Habermas. Sin embargo, hay en la obra de Barcellona algunos aspectos de interés, como éste de la mercantilización de la vida social con cuyo tratamiento me identifico. La argumentación de Barcellona centra el fracaso del proyecto moderno en la racionalidad instrumental, el primado formal de la economía y el derecho y el carácter secundario de la desigualdad material que es presentada como accesoria. La generalización de las relaciones económicas de mercado ha sumido al proyecto moderno en el más alarmante fracaso. De ser un proyecto de liberación frente a toda clase de opresión personal frente al poder ha llegado a convertirse en el refugio de una opresión nueva que, partiendo de una igualdad puramente formal ante la ley, proclama la sumisión de los individuos a las circunstancias económicas.
Entiende el autor que es precisamente este desarrollo material, este elevado nivel de bienestar, el que permite pensar una reconstrucción de las relaciones sociales abonando una sustitución de las relaciones mercantiles intersubjetivas mediadas por el dinero por un espacio de reciprocidad. Esta idea de comunidad a la que nos enfrentamos nos evoca una insoslayable: la de construir la comunidad como elección libre basada en la consciencia y no a través de un espacio opresivo y autoritario: "Sólo en la reciprocidad de las relaciones no dinerarias se produce el verdadero reconocimiento de la diferencia y de la particularidad". Y éste, añade Barcellona, es el gran reto de la izquierda si quiere ir, verdaderamente, más allá de lo que se ha experimentado hasta ahora en el Oeste y en el Este (Cfr. especialmente pp.125 ss).

el hombre, y la forma capitalista de organización económica ha creado una nueva relación del hombre con su entorno que sólo es interpretable en términos económicos y este aspecto mediatiza tanto nuestra visión del mundo, como nuestra relación personal con el entorno que nos rodea. En esta sociedad industrial e hiperdesarrollada -nos recuerda Fromm- nuestro juicios se encuentran muy deformados por la influencia de una cultura basada en el lucro, en el poder y en la propiedad privada.[10] El aspecto interrelacional de la sociedad aparece siempre mediado -o mejor, contaminado- por intereses económicos. El espacio privado donde los intereses económicos no están en liza es cada vez más reducido. En el entorno familiar también irrumpen con frecuencia las apetencias posesorias del mercantilismo. Existe, podemos decirlo así, una hipermercantilización del ámbito de la vida.

Por eso, es imperiosa también, en primer lugar, la necesidad de democratizar la economía[11] sin que esto tenga que implicar, necesariamente y a corto plazo, una transformación radical del modo de producción capitalista y, en segundo lugar, la redefinición del espacio económico como ámbito de satisfacción de necesidades y no como terreno sustraido a la estrategia de una racionalidad intersubjetiva. El ámbito económico como lugar de satisfacción de las necesidades -no de los instintos desbocados en lujuria posesiva- participa así de un contenido democrático no puramente procedimental: no se trata ya de que la gestión de los recursos pueda ser abierta a formas democráticas, sino de que la organización global de la economía -repito, como espacio de satisfacción de necesidades- quede impregnada también de la urdimbre axiológica acuñada en el proceso reflexivo de plasmación de las identidades. La razón -entendida como búsqueda colectiva, conflictiva y eminentemente práctica- debe penetrar por los tantas veces ocultos e inexplorados senderos de la economía. Se hace así evidente que la lucha debe plasmarse en un doble frente: primero, por someter y domesticar al Estado mismo y, en segundo lugar, por liberar ámbitos sustraidos a la libertad por el poder y la seducción del dinero. De

10 Vid. Fromm, E., *¿Tener o ser?*, F.C.E., México, 1978, p.77.

11 Se trata, en definitiva, como dice De Cabo, de rechazar la lógica del mercado como punto de partida y abrir procesos alternativos, basados en la negación del mercado y estructurados democráticamente, potenciando procesos de desmercantilización (Cfr. De Cabo Martín, C., *La crisis del Estado social*, P.P.U., Barcelona, 1986, pp. 81ss.).

aquí brota, como Habermas advierte, una nueva conciencia en la que el proyecto del Estado social se torna en cierto modo reflexivo.[12]

Su puesta en práctica implica una nueva configuración de las relaciones sociales que, como he anticipado, se desenvuelve en un doble frente: el ámbito del Estado y el de la economía. En ambos habrá de hacerse efectivo en la forma que he explicitado el principio democrático, de tal modo que la legitimidad alcance cada uno de los mundos en los que se divide la vida social. Esto nos permitirá, a su vez, superar la fragmentación de ámbitos de vida independientes, en la medida en que la legitimación social penetrará los resquicios de los espacios sociales cuyo distanciamiento hace estallar la modernidad. Es aquí donde las identidades y la razón instrumental se dan la mano. El Estado, como articulación dinámica de la convivencia democrática cierra el círculo de este proyecto renovado. No hay lugar para las evasiones individualistas que disuelven la solidaridad pero tampoco para la absorción despersonalizada de las identidades. Se trata de crear espacios de libertad donde el conflicto pueda surgir libremente pero, sobre todo, pueda resolverse también libremente y no desde la atalaya de quien ostenta posiciones de dominio. Esto no puede simbolizarse en una actitud permanente de combate porque ya se han establecido previamente las coordenadas del respeto y de la dignidad personal. No es una hipótesis, sino un asimilación educacional, un subproducto autónomo e independiente de cada mundo de vida. Este presupuesto anida en la conciencia colectiva como verdad culturalmente mediada pero con perfiles definidos. Esto quiere decir que cabe una determinación cultural del contenido del valor, pero no creo que esto implique relativismo o arbitrariedad porque hay un núcleo común que permanece intangible. Y ello nos permite conciliar identidades y universalidad a través del reconocimiento recíproco,[13] pero

12 Para Habermas el Estado social no es un proyecto desechable sino que puede ser rescatado de las formas irreflexivas en las que se ha involucrado. Recuperlo es, así lo entiendo, una tarea ineludible que pasa por instrumentar mecanismos de articulación democrática del Estado y de la economía: "De este desengaño histórico acerca de un proyecto -el del Estado social- coagulado en burocracia brota una visión nueva, por así decirlo estereoscópicamente agudizada de lo 'político' (...). En una palabra, el resultado del proceso de desengaño a que nos hemos referido es una nueva conciencia, en la que el proyecto que es el Estado social se torna en cierto modo reflexivo, y que se dirige a domesticar no solamente la economía capitalista sino también al propio Estado." (Habermas, J., *Op. cit.*, p.428).

13 Este aspecto de la democracia es resaltado por Touraine, A., en su *Crítica de la modernidad* (Temas de Hoy, Madrid, 1993) en la que se presenta la democracia como el lugar de mediación de lo universal y de lo particular, de la participación, la ciudadanía, y las identidades; la democracia es la conjugación armoniosa -no sin conflictos- de ambos elementos -la razón y la memoria-. Es necesario combinar la integración y el respeto a las identidades, las necesidades y los derechos. Sin la asociación de procedimientos fríos y el calor de las convicciones y pertenencias no hay democracia: "Por tanto, es

esa relación de alteridad no es estática y grupal sino dinámica, dialógica y personalizada. La comunicación democráticamente encauzada no admite una distorsión interpretativa de quienes dominan.

No ha lugar al estatismo ni al estatalismo porque ambas tendencias desquician la virtualización democrática. Sólo cabe una contínua determinación dinámica de los valores y de las opciones sin que ello tenga que suponer un cambio permanente de prácticas socialmente contrastadas. El espacio de la tradición no está determinado pero tampoco tiene por qué sufrir menoscabo, sólo se exige que sea un espacio reflexivo. Tampoco hay cuotas para la innovación pero si que es imperativo el espacio libre de imaginación: esa es la garantía del progreso, la salvaguarda de que el estatismo no conllevará nuevamente la fosilización del proyecto y la independización del Estado como barricada del poder. Por esa razón tampoco hay espacio para el estatalismo, lo cual no significa que la legitimación de decisiones no deba tomar forma jurídica y apoyarse en mecanismos de coerción para su ejecución. Tan sólo que el Estado no puede erigirse en actor independiente de la sociedad -una sociedad plural y conflictiva- en la que se sumergen sus cimientos: la obligación no nace de hipótesis alguna, sino de los lazos permanentes e intercambiables de solidaridad y empatía, su realidad es también cambiante y dinámica, por eso no puede distanciarse de quienes contínuamente lo están creando como compromiso colectivo. El Estado es, a un tiempo, compromiso y horizonte: algo que se está haciendo pero que no se alcanza por lo mismo que está en evolución. Si el estatalismo no tiene cabida es porque el proyecto de Estado no descansa sobre la estructura de poder, sino sobre la sociedad como fuente de legitimación: una legitimación que es la que permite establecer relaciones entre lo universal y lo particular y que concilia los puntos de vista contrapuestos en el entramado social desde una dimensión diacrónica del hacer colectivo. No existe, por tanto, un momento fundacional previo pero sí que hay un momento fundacional presente en la memoria colectiva, de modo que las adhesiones personales otorgan legitimidad. La legitimidad

necesario que la democracia combine la integración, es decir la ciudadanía, que supone en primer lugar la libertad de las elecciones políticas, con el respeto a las identidades, las necesidades y los derechos. No hay democracia sin combinación de una sociedad abierta y del respeto a los actores sociales, sin la asociación de procedimientos fríos y el calor de las convicciones y las pertenencias. Lo que nos aleja al mismo tiempo de una concepción popular y de una concepción liberal de la democracia." (pp.415-416).

es un reto permanente y el Estado descansa sobre el filo de la navaja de este equilibrio entre poder y consentimiento.

Esta dimensión diacrónica del poder como resorte del Estado es la que vivifica las estructuras siempre prestas a fosilizarse. El Estado descansa sobre una comprensión amplia de la estructuración social en espacios de libertad -espacios nuevos de lo público- que permiten reconquistar los conceptos de ciudadanía y legitimación. Pero puede argumentarse contra este planteamiento si captamos solamente su aspecto procedimental. Las condiciones del discurso hacen tangible la democracia, pero hay también un escenario para los valores en el que se forja la ética colectiva, en él están las identidades -abiertas y configurables-, las presencias culturales -mediadas en lo reflexivo universal de la dignidad y el respeto- y las exigencias mínimas de humanidad que se manifiestan en los derechos fundamentales. Y esta configuración procedimental y valorativa tiene repercusiones éticas que hacen que lo privado deje de estar aislado de lo público y permiten perfilar la subjetividad como un proceso sin discontinuidades; y en lo público establece la dimensión de la justicia como compromiso colectivo de emancipación y rechazo de las opresiones que impiden el desarrollo humano; dimensión de la justicia que es dinámica y que aspira a regir, como pretensión social de legitimidad, el curso de la acción estatal. Por eso el Estado es algo más que un instrumento - porque completa la dimensión más humana del hombre en la realización de la solidaridad, de la libertad y de la justicia aunque nunca puede servir para socavar los perfiles universalizables de la individualidad libre- pero no puede llegar a ser fin sin ir contra su propia constitución -porque no tiene totalidad orgánica ni es un sistema autónomo sino subordinado-. No es un expediente utilitario pero tampoco es un fin trascendente, no sirve si no se orienta al desarrollo integral de la persona pero tampoco podemos prescindir de él -con independencia de sus matices concretos y particulares- como forma racionalizadada de convivencia civilizada entre los humanos.

La concepción del poder como algo dinámico rehuye el encasillamiento de las estructuras. Estas sí son instrumento y sólo se justifican en la medida en que fortalecen la continuidad de los espacios y mundos de vida en un proceso de interinfluencias recíprocas. Si contribuyen a distorsionar, verdaderamente no sirven para nada o sólo para entorpecer y contaminar la relación dialógica de individuos y grupos. Por eso coincido parcialmente con la argumentación de Negri cuando opone a la soberanía

estatal, como concepto acabado de un poder prescrito y reglado y de una legitimación histórica y fosilizada, la noción más intempestiva, audaz y anticipadora de poder constituyente -algo dinámico, abierto, indeterminado y expasivo-. El poder constituyente no es propiamente un instrumento revolucionario sino la fuente de la vitalidad del sistema, pero tiene un potencial revolucionario que no puede ser despreciado y que permite establecer entre ambos términos una relación íntima y circular: allí donde hay poder constituyente hay revolución. Ni la revolución ni el poder constituyente tienen fin jamás cuando están interiormente conexionados.[14] El poder constituyente, por ello, tropieza de manera frontal con el constitucionalismo en cuanto expresión acabada y repartida del poder que termina por agotar la libertad.[15] Lo que considero interesante de este planteamiento es la distinción entre un poder estático, históricamente definido y controlado desde su origen con consecuencias previsibles en su expansión, y un poder dinámico, abierto, susceptible de sucesivas definiciones y redefiniciones que no admite ser encasillado en estructuras porque podría llegar a perder su vitalidad y su fuerza emancipadora. Este

14 Vid. Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad.*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1994, p.44. También sobre el poder constituyente como alternativa al poder monolítico y anquilosado del constitucionalismo es interesante la cita siguiente: "...el paradigma del poder constituyente es el de una fuerza que irrumpe, quebranta, interrumpe, desquicia todo equilibrio preexistente y toda posible continuidad (...). Es, por consiguiente, el del poder constituyente, como fuerza impetuosa y expansiva, un concepto ligado a la preconstitución social de la totalidad democrática. Esta dimensión, preformativa e imaginaria, tropieza con el constitucionalismo de manera precisa, fuerte y durable.(...). La pretensión del constitucionalismo de regular jurídicamente el poder constituyente no es sólo estúpida porque y cuando quiere dividirlo; lo es sobre todo cuando quiere bloquear su temporalidad constitutiva. El constitucionalismo es una doctrina jurídica que conoce solamente el pasado, en una contínua referencia al tiempo transcurrido, a las potencias consolidadas y a su inercia, el espíritu replegado; por contra, el poder constituyente es siemre tiempo fuerte y futuro" (p.29).

15 Para Negri existe una absoluta contradicción entre el concepto de soberanía y el de poder constituyente: el poder constituyente "...es el acto de la elección, la determinación puntual que abre un horizonte, el dispositivo radical de algo que no existe todavía y cuyas condiciones de existencia preven que el acto creativo no pierda en la creación sus características. Cuando el poder constituyente pone en funcionamiento el procedimiento constituyente, toda determinación es libre y permanece libre. La soberanía, por el contrario, se presenta como fijación del poder constituyente, luego como término de él, como agotamiento de la libertad de que es portador."(*Op. cit.*, p.42).
En el trabajo de Negri subyace una concepción revolucionaria del poder constituyente como alternativa al constitucionalismo de la modernidad. Su trabajo es una crítica y una propuesta alternativa a la modernidad que tiene aspectos interesantes pero que encierra no pocos peligros. En el aire quedan muchas cuestiones esenciales que, al restringirse la obra a la proyección política de la modernidad, han quedado sin respuesta. No hay un tratamiento de la subjetividad moral -tema esencial si queremos hilar fino las relaciones entre ética y política-, y echo también en menos los presupuestos de universalidad que permitan salvar un relativismo que la crítica antimoderna nos presenta como inevitable.

poder está en movimiento y es una fuerza de progreso que choca con el estatismo devorador de las estructuras estatales consolidada en conceptos como soberanía y constitucionalismo. Pero hay también un punto importante de discrepancia que no es posible ignorar: el poder en cuanto poder dinámico tiene que materializarse en estructuras que sirvan a ese fuerza motriz de emancipación y progreso que lo anima y, en esto, la modernidad ha descubierto que la forma estatal puede ser un cauce adecuado para la articulación de la democracia. Por otra parte no comparto que ese poder dinámico que he procurado definir en páginas anteriores -y que Negri denomina poder constituyente- tenga que establecer una relación íntima y circular con la revolución. En mi concepción de esos espacios nuevos de lo público donde el poder se descubre y se revela como una fuerza dinámica de interacción hay también un espacio para la tradición reflexiva, por supuesto, pero también culturalmente mediada, como lo hay para la innovación. No son espacios cerrados o cuotas de actividad social pero sí descansan sobre la precondición de la libertad y la espontaneidad. Creo que esto es lo esencial: que existan espacios reflexivos de identidad donde no se anulen las manifestaciones de libertad sino que ambas puedan imbricarse en un proceso de construcción de la democracia.

Esta concepción del poder es transformadora, no revolucionária, implica un compromiso con el recíproco descubrimiento de las identidades y con la creación de un espacio colectivo y sectorial, pero no fragmentado, en el que la autonomía es un punto de llegada pero también un conforma un mínimo de partida que garantiza un discurso efectivamente libre y es, además y sobre todo, no una conquista personal sino colectiva. Con esto quiero decir que la autonomía está bien implicada en la sociedad y que, por tanto, no es un valor previo a la sociedad, sino que es fruto de la reciprocidad comunicativa del individuo que arraiga socialmente como subjetividad moral, pero es también fruto de un propósito deliberado de plenitud que tiene consecuencias personales -ésta es la dimensión ética de la autonomía como punto de llegada-. La autonomía como mínimo de partida es un requisito, una precondición sin la cual cualquier reciprocidad puede terminar en relación de dominio. Supone el postulado de la dignidad y del respeto pero implica, además de consecuencias procedimentales en la plasmación de las identidades, una serie de reconocimientos previos al intercambio de experiencias vitales. El reconocimiento de la alteridad no es algo vacío sino que supone reconocimiento de la paridad moral de los intervinientes, pero, además, es también la afirmación de mi dignidad

personal, que no admite mediaciones de poder en la deliberación de las opiniones que se debaten, de tal modo que no es sólo que mi reconocimiento del otro impide su dominación -puesto que no es inferior a mí- sino, además, que mi reconocimiento del otro impide, sobre todo, mi dominación -puesto que yo no soy inferior a él-.

Pero esto no excluye que pueda existir, como ya he dicho, una fuente legítima de poder. El Estado es la culminación de un proceso permanente de adhesiones en el que operan razón e identidad, y el poder es consecuencia de una obligación que descansa sobre la solidaridad y la responsabilidad. La primera establece la cohesión entre los sujetos que son a la vez agentes morales y politicos -una vez superada la fragmentación de los espacios vitales-. La solidaridad nace de la empatía y de la comunicación: es la base del hacer social, un hacer sin el que no hay subjetividad y sin el que la moralidad - en cuanto dimensión compartida de la ciudadanía- no puede llegar a descubrirse. No se trata de un deber, tampoco de un derecho, es un principio fundante de la dinámica social. La solidaridad opera verticalmente a nivel individual y horizontalmente a nivel de grupos o espacios sociales compartidos, de tal modo que prima la solidaridad personal sobre la expresión excluyente de sentimientos grupales, posibilidad que queda descartada desde el momento mismo en que la identidad no es algo cerrado sino dinámico y plural. La solidaridad tiene que ver con el conflicto, porque las mútiples manifestaciones y experiencias vitales en liza están hilvanadas por el proceso de plasmación social de identidades, y el conflicto está impregnado de dosis elevadas de reconocimiento empático, de tal modo que su solución social sólo puede ser aceptada si es solidaria. Y la solidaridad tiene que ver también con los valores: las identidades nacen de los espacios de mediación liberados en lo público, desprovistos ahora de relaciones de dominio y, en esos espacios, que no son discontínuos pero que pueden ser sectorialmente configurados, los valores se matizan y se perfilan culturalmente en un proceso reflexivo. La solución solidaria es tal porque es acorde con los valores dominantes que son permeables material e históricamente porque no resisten al dogma. La solidaridad implica no sólo un valor, sino un principio fundante de la dinámica social pero es también el recurso ético del individuo que adopta un compromiso personal con el mensaje de transformación personal y colectiva que la democracia encarna. Si decide confinarse en lo privado la solidaridad no entrará en juego, pero él habrá perdido, entonces, la posibilidad de desarrollar plenamente su subjetividad moral.

La responsabilidad, en segundo lugar, no es sólo punto de apoyo sobre el que descansa la obligación sino que es también la clave de bóveda de la organización democrática. Desde su asunción compartida en el ámbito privado, la responsabilidad matiza cada comportamiento, impregna las conductas individuales y revierte sobre ellas una dimensión social que no puede ser ignorada. En el ámbito público, la responsabilidad establece un reparto competencial de tareas y de roles intercambiables y socialmente móviles que no puede ser renunciado porque es la base misma del hacer social, de ese desenvolvimiento recíproco y dialógico sobre el que descansa toda cooperación. La responsabilidad apela al individuo, pero no como ente aislado sino como subjetividad moral -es decir, como fuente de autonomía y proyecto de plenitud humana- que no admite discontinuidades entre los distintos ámbitos de vida. Pero esa responsabilidad apela también a los procesos colectivos en los que las identidades se forjan. Las presencias culturales y las identificaciones y pertenencias, nacen reflexivamente y esto implica que el valor de la responsabilidad interviene activamente en la discriminación de opciones y pertenencias, responsabilidad que exige coherencia con los principios universalizables que colectivamente forjan al hombre y que tienen su origen en el dato antropológico de la común humanidad. La responsabilidad es así el germen de la obligación, pero es también algo más: es su principal elemento: obligación y responsabilidad se implican recíprocamente. Pero esto tiene también otra lectura: al no haber distorsiones en el proceso comunicativo, la responsabilidad y la obligación afectan a todos por igual -al no haber posiciones de dominio que determinen un estatus sustancialmente distinto entre los sujetos-, pues lo único que existe es una igualdad radical colectivamente asumida que sólo es mediatizada por un reparto de tareas y de roles intercambiables socialmenete móviles.

Ello implica que la responsabilidad no sólo establece los fundamentos de la obligación, sino que también fija sus límites: cuando el poder no responde a esa determinación responsable de los roles intecambiables puede ser resistido legítimamente. La responsabilidad afecta a todos por igual con independencia de que tengan o no función de gobierno encomendada. Es el origen y fundamento de la obligación -el poder no puede ser resistido si está legítimamente fundado porque no es responsable actuar así- pero es también su límite -la responsabilidad afecta también al gobernante de manera que el ejercicio irresponsable del poder puede generar una resistencia legítima-. La responsabilidad opera así

verticalmente, estableciendo las coordenadas valorativas que, de abajo hacia arriba, deben impregnar la acción estatal. Esa responsabilidad tiene mucho que ver con la justicia -como dimensión abierta y mediada de lo público que toma componentes de lo que podríamos llamar la concepción globalizable de lo bueno: los elementos de la concepción de vida buena que, por entenderse esenciales, deben ser colectivamente asumidos- ya que su conformación como categoría abierta exige que la responsabilidad intevenga decisivamente como condición procedimental del discurso. Si la justicia es la mediación, a través de la razón práctica, entre lo universal y lo particular, entre la razón -instrumentalmente concebida- y los sentimientos -pertenencias culturales y memoria colectiva-, esta mediación tiene que ser responsable, pues su definición no es algo aleatorio sino la manifestación de un compromiso ético en la búsqueda colectiva de la verdad. La responsabilidad cierra el círculo entre lo bueno y lo justo, porque garantiza que no habrá manipulación interesada de los valores ya que éstos, para ser justos, deben responder a una concepción globalizable de lo bueno, y establece también el fundamento y límites de la obligación, una obligación que no es puramente política, sino que tiene un trasfondo ético irrenunciable: el compromiso colectivo en la búsqueda de la verdad.

5. La vía de un discurso universal

El discurso localista de lo particular disuelve cualquier pretensión de universalidad: en el reconocimiento de los derechos generados culturalmente por la aspiración etnocéntrica de Occidente, en la realización de las condiciones que efectivamente hagan posible concebir siquiera algún tipo de derecho elemental para todo hombre, la derrota de la universalidad se revela estrepitosa. El mercado y el Estado pueden ser buenos aliados, pero también pueden operar en sentido contrario: frente a la cerrazón nacionalista, la internacionalización de una sociedad global e integrada, frente a la exclusión y la diferencia, la dinámica consociativa de los intercambios. Esa internacionalización de las relaciones humanas contribuye a evidenciar la crisis del modelo estatal, una crisis que, por arriba, se manifiesta en la creciente intervención de organizaciones y estructuras regionales de carácter supranacional que, desde un espíritu común de cooperación, alientan la creación de marcos adecuados para el acercamiento y el intercambio intecultural, para la abolición de fronteras y de discriminaciones. Este contexto internacional de cooperación, aún

balbuciente, puede desarrollar formas de vida más prometedoras. En él podemos depositar algunas esperanzas si no vuelve a tropezar con algunos de los sortilegios que lo acechan.

La comunidad internacional, el espacio interregional como lugar de encuentro, permite vislumbrar una tendencia a la superación de los particularismos integristas y exacerbados que subyacen a los nacionalismos. Se constata así la crisis del modelo estatal que queda desbordado allí donde la común humanidad tiende a superar fronteras ficticias e interesadas. Es, por otra parte, un fenómeno que no es nuevo y que arranca de la fase de internacionalización apenas iniciada tras la segunda guerra mundial con los grandes bloques y que, en la actulidad, evoluciona hacia la creación de comunidades regionales internacionales.[16] Pero este fenómeno tiene también su contrapunto en la tendencia, que estas comunidades interregionales pueden desarrollar, a convertirse en una suerte de superestado protector y fortificado que descanse nuevamente sobre la afirmación particularista de intereses económicos y comerciales. Buena muestra de ello es la cada vez más asfixiante política de control de flujos comerciales y de circulación de personas que desde los países miembros de la Unión Europea se viene practicando. Una política que tiene peligrosas ramificaciones en estructuras paralelas como es el Tratado de Schengen y que ha provocado ya, que en más de una ocasión, el Parlamento Europeo levante su voz en defensa de los derechos humanos y del funcionamiento regular de las instituciones comunitarias.[17] Similar repercusión pueden tener la propuesta de Europol y de creación de una política exterior común. La fuerza expansiva de la soberanía nacional actúa sobre la estructura regional de comunidades internacionales de carácter plural, pese a todo hay en ellas un aliento nuevo, un aire renovador que no podemos confinar si no

16 Esta es la opinión de Javier de Lucas quien resalta que la forma de organización estatal sufre una decadencia en apariencia incontenible tras la Segunda Guerra Mundial y que hace que sean desbordadas por arriba por el sistema transnacional de bloques y que hoy ha evolucionado hacia comunidades regionales internacionales (cfr. *Op. cit.*, p.32).

17 Sin pretender extendernos sobre este particular remitimos aquí a algunas de las resoluciones que el Parlamento Europeo ha adoptado sobre el Acuerdo de Schengen: Resolución A3-0336/92 sobre la entrada en vigor de los acuerdos de Schengen en D.O.C.E., serie C, nº337 de 21 de dic. de 1992; Resolución sobre la libre circulación de las personas en el mercado interior que sustituye a los docs. B3-291, 300 y 310/90 en D.O.C.E., serie C, nº96 de 17 de abril de 1990; Resolución común que sustituye a los docs. B3-1208, 1209, 1227, 1232, 1248/90 sobre el acuerdo de Schengen y el convenio relativo al derecho de asilo y al estatuto de los refugiados del Grupo ad hoc sobre inmigración en D.O.C.E, serie C, nº175 de 16 de julio de 1990; doc. B3-583/89 sobre la firma del Acuerdo adicional de Schengen en D.O.C.E., serie C, nº 323 de 27 de dic. de 1989.

queremos que, una vez más, nuestras expectativas sean defraudadas. La comunidad internacional encarnada en los procesos regionales de integración marca los nuevos caminos que la modernidad debe recorrer: caminos de superación de obstáculos difícilmente removibles que abran vías al progreso material y moral de la humanidad -única comunidad necesaria y que, sin embargo, aún no ha encontrado fundamento en la contingencia de circunstancias históricas-.

Pero hemos de poner especial cuidado en que ese proceso de internacionalización no descanse sobre afirmaciones excluyentes y categorías jurídicas insolidarias. El concepto de soberanía estatal, extrapolado al ámbito internacional, puede contribuir con eficacia insospechada a abortar las más elementales demandas de humanidad que la internacionalización puede satisfacer. Otro de los obstáculos viene dado por la propia dinámica del capitalismo que, en estas últimas décadas, ha impuesto un proceso de globalización sobre la creación de circuitos comerciales y la intesificación de los intercambios; pero hemos de tener cuidado porque esa internacionalización de la economía es también excluyente, los circuitos económicos y comerciales sólo se establecen entre los países ricos a costa de los pobres y la internacionalización del capital puede tener como consecuencia una espiral de crecimiento que agrave la situación cada vez más depauperada de los países del Sur. La internacionalización no puede estar regida por esa dinámica mercantil del capitalismo si queremos ganar terreno a la inhumanidad.

En un excelente trabajo sobre la conceptuación de los derechos sociales Contreras Peláez se pronuncia abiertamente partidario de la comunidad internacional como mito profético, como reacción humanista frente a la desmoralización de la política, al dinamismo expansivo de la soberanía y a la recalcitrante mercantilización nacionalista. No podemos aquí sino seguir sus palabras.[18] La comunidad internacional es, en el plano del deber ser, un imperativo moral al que no podemos dejar de dar respuesta, pero ese imperativo moral tropieza con una realidad frustrante: la insuficiencia del modelo estatal de dominio territorial no se traduce en la práctica en un retroceso real de la soberanía estatal: el Estado continúa

18 Cfr. Contreras Peláez, Francisco J., *Derechos sociales: teoría e ideología*, Tecnos-Fundación cultural Enrique Luño Peña, Madrid, 1994, cap. IV, pp.109 ss. y especialmente a partir de la página 128 donde se aborda la problemática de la soberanía estatal y la necesaria construcción de una comunidad internacional como único modo de hacer posible la realización de los derechos sociales.

siendo el actor principal del drama histórico contemporáneo y se resiste a ser desplazado del escenario. Frente a ello, la comunidad internacional es un imperativo moral tangible, no una entelequia etérea e irrealizable, porque los impeativos morales son la única realidad que merece ser defendida.

La comunidad internacional como mito profético descansa no sobre una visión ficticia de la realidad y apartada de las posibilidades que el rumbo de la historia nos brinda, sino que es más bien una necesidad moral que se construye sobre la crítica de las imperfecciones de la realidad inmediata -éste es el elemento profético- y la invocación de una idea motriz capaz de galvanizar los espíritus y de movilizar las fuerzas disponibles para la lucha -éste es el elemento mítico-. Y este imperativo no puede librar la batalla en el terreno mismo de las estructuras estatales. La comunidad internacional si aspira a la victoria no puede dejarse arrastrar en su lucha al terreno de su enemigo. Sería demasiado ingénuo pensar que el Estado pueda propiciar una transición pacífica, una rendición incondicional. La victoria sólo será factible si luchamos en el terreno de las conciencias individuales. Ahí es donde está el germen de la victoria. Si queremos transformar el mundo, empecemos por cambiar el hombre.

El planteamiento de Contreras se dirige a poner de manifiesto la insuficiencia del modelo estatal para llevar a cabo los derechos sociales -que son moralmente exigibles y que toman su fuerza normativa del concepto de necesidades humanas-, pero pese a su orientación específica su propuesta trasciende con mucho el objeto concreto que la anima y permite también advertir que el futuro de la modernidad -la realización efectiva y general de los ideales ilustrados- pasa necesariamente por la realización a nivel general de los derechos sociales. Su afirmación en los paises ricos descansa sobre un orden económico internacional claramente injusto que somete a los paises pobres a una situación de sumisión y depauperación que es discriminatoria y particularista. El orden económico internacional se basa en las mismas reglas del capitalismo salvaje que imperaba en Europa hace siglo y medio. La injusticia no se ha eliminado sino que tan sólo ha sido desplazada geográficamente hacia el Sur.[19] Y es esa dinámica

19 "En la sociedad internacional actual impera el mismo tipo de barabarie que en el siglo XIX hizo posible el trabajo de niños en las minas, las jornadas de dieciséis horas y demás horrores altocapitalistas. Las sociedades del Norte han conseguido convertirse en reductos de prosperidad y de relativa justicia, no eliminando la barbarie, sino desplazándola al medio internacional. La explotación, que antes se ejercitaba sobre la clase trabajadora del propio país, se ejerce ahora (por vías más indirectas y sofisticadas) sobre las masas desheredadas del Sur. La diferencia es que, en el

exclusivista y apropiatoria que hace del Estado un intrumento del capitalismo la que hay que quebrar si verdaderamente estamos comprometidos con la causa de la humanidad. La creación de espacios regionales y de estructuras supranacionales puede ser también un elemento que nos permita trascender más allá de los estrechos confines que demarcan las fronteras estatales, y servir, además, para espolear las conciencias de los individuos y crear un entorno adecuado que propicie el desplazamiento de los dogmas cuasirreligiosos del nacionalismo y la apertura de las sociedades nacionales a un creciente proceso de globalización no dominado por la rutina mercantil del mayor beneficio. El cambio no podrá llevarse a cabo sin la reforma integral del hombre pero su triunfo no podrá aventurarse como definitivo si las estructuras no se comprometen con la creación de un entorno favorable a la expansión de los principios que puedan propiciarlo. Las nuevas comunidades internacionales de ámbito regional pueden coadyuvar decisivamente en esta labor, estableciendo ámbitos más amplios de cooperación entre las gentes y los pueblos, aboliendo fronteras infranqueables para los diferentes e imprimiendo a su actuación un ritmo solidario de colaboración y sensibilidad con las necesidades de los más débiles. El mito profético de la comunidad internacional es algo más que una propuesta etérea es, también, un imperativo moral que, con nuestra colaboración, podrá ser tangible algún día

Es tiempo de ir concluyendo. A lo largo de este trabajo hemos querido mostrar la relación necesaria que la modernidad estableció con el Estado, un equilibrio difícil e imprescindible que se apoyaba sobre la construcción universalista de la particularidad. Y hemos visto también que existen elementos que han roto ese equilibrio. Internamente el Estado ha albergado formas de organización que hacen saltar la exigencia de un diálogo colectivo que funde las identidades. El principio de soberanía popular queda desplazado por las exigencias técnicas de eficacia que impone la dinámica de apropiación capitalista, la sociedad consumista de nuestros días y la ciudadanía inhibida con los valores. Resulta necesario rescatar un proyecto de democracia radical que permita integrar la estructura y los valores, la particularidad y la universalidad en una identidad colectiva. Externamente el Estado ha asumido una carga semántica que es antimoderna y que hace de él un cautivo de la irracionalidad. El

medio internacional, no existe ninguna institución o poder público capaz de proteger a los débiles o corregir la injusticia. Los débiles están inermes frente a la depredación." (Contreras Peláez, F.J., *Op. cit.*, pp.125-126).

Estado-nación es la síntesis frustrante de la sumisión de los ideales a los intereses, la victoria definitiva de la exclusión y de la intolerancia. En él se albergan los dogmas que han de ser realizados aún a costa de la humanidad y se dicta el destino de los individuos con la misma facilidad con la que se promulgan ordenanzas. Ese Estado-nación, fruto de una elaboración interesada del poder, es compatible con una estructura económica que, a pesar de su mundialización y globalidad, permea todos los ámbitos de la vida social y permite entender la nación como la culminación de un fenómeno apropiatorio y excluyente, que crea mundos divididos y particulariza los derechos como algo a lo que sólo tienen acceso los ciudadanos de los países ricos.

Si algo resulta evidente de todo esto es que la modernidad está aún inacabada por lo mismo que no ha podido ser realizada. Recuperar sus contenidos es llevar un aliento nuevo a las estructuras sobre las que se apoya para plasmar valores que jamás debieron ser olvidados: la tolerancia -como actitud positiva en la remoción de obstáculos a la libre expresión de la personalidad que exige una actitud crítica frente a toda ganga que contamine los contenidos normativos de la modernidad- y la solidaridad -frente a la exclusión y a la marginación en el goce de los recursos- son no sólo la única opción que Occidente tiene para evitar una invasión masiva de los desheredados sino, también, su más inapelable e ineludible compromiso moral.