

Construyendo una sociedad solidaria:

Una propuesta para el análisis y la acción

Imanol ZUBERO*

Resumen

Cuando se diferencia entre solidaridad y modelo de solidaridad se quiere señalar la distancia existente entre un valor y su realización práctica. Esa diferencia no cambia la realidad actual: que no actuamos solidariamente. Pero esa diferenciación sí puede servir para cambiar la realidad futura. Porque no es lo mismo plantearse la reconstrucción de espacios para la solidaridad desde una perspectiva o desde otra. El autor defiende que el problema hoy es una crisis la realización práctica del valor solidaridad, como consecuencia del agotamiento del modelo que hasta ahora había servido para enmarcar las reivindicaciones, las políticas, las movilizaciones y las luchas sociales en favor de la solidaridad. Su reflexión contribuye a pasar del lamento por la solidaridad perdida, al compromiso por construir la solidaridad necesaria.

Índice: Dos modelos clásicos de la solidaridad. Las nuevas condiciones de la solidaridad. Formulando la nueva solidaridad. Las posibilidades del nuevo modelo. Un nuevo planteamiento moral. Los sujetos de la nueva solidaridad. La transformación social. Los nuevos movimientos sociales como potencia débil.

Abstract

Constructing a more solidary society: proposals for analysis and action

When distinction is made between solidarity and a solidarity model, it is to emphasize on the gap existing between solidarity as a value and its use in social practice. But theoretical distinction does not change today's reality: we do not act in a solidary way. Nevertheless, the awareness of the fact may help to change things in the future. There is quite a difference, whether the reconstruction of social space for solidarity is discussed from one perspective or another. The author argues that the present problem is due to a crisis in practicing solidarity as a value. Because the model that, until recent times, did guide social demand, policies, movements and social struggle seems now to be obsolete and empty. The authors' reflection contributes to shift from lamentation about lost solidarity to encountering foundations for necessary new solidarity.

Contents: Two classical models of solidarity. New perspectives regarding solidarity. Solidarity reformulated. Possibilities of the new model. A new discussion on moral implications. The subjects of transformed solidarity. New social movements: light agency potential.

En su novela *Yo el Supremo* escribe Augusto Roa Bastos: "Tendría que haber en nuestro

lenguaje palabras que tengan voz, espacio libre. Su propia memoria. Palabras que subsistan solas, que lleven el

* Catedrático de Sociología. Universidad del País Vasco.

lugar consigo. Un lugar. Su lugar. Su propia materia. Un espacio donde esa palabra suceda igual que un hecho". *Solidaridad* es una palabra de profundas resonancias, palabra-memoria (recuerdo de luchas) y palabra-promesa (esperanza en la posibilidad de una vida buena). Una palabra tan importante que debería ser capaz, a modo de invocación, de generar espacios para su desarrollo: *nombrar* la solidaridad sería, así, *hacer* la solidaridad. Pero la palabra solidaridad no tiene hoy el espacio, el lugar o la materia que tenía en otros tiempos. Invocar la solidaridad, hoy, no supone necesariamente su realización práctica.

No es tarea fácil pensar la solidaridad, menos aún si se trata de un pensar que quiere preceder y/o acompañar una práctica en un momento sociocultural caracterizado como una "fase de afianzamiento individualista, orquestada por la doctrina del liberalismo económico" (Moncada, 1989). Por el contrario, son muchos los análisis que nos advierten del declive de la solidaridad en la sociedades desarrolladas. Tras las revueltas de Los Ángeles en el verano de 1992, denunciaba Gabriel Jackson "la cada vez mayor falta de preocupación mutua, de *solidaridad*, de responsabilidad moral generalizada entre los norteamericanos prósperos y educados". Por su parte, Victoria Camps reflexiona sobre la relación proporcional que parece existir entre la mayor abundancia y riqueza de una sociedad y el menor grado de solidaridad entre sus miembros: "Suecia o Alemania no son un ejemplo de reconocimiento y ayuda al

prójimo. Son países insolidarios en más de un aspecto, interesados en sus propios fines, con ciudadanos que alcanzan las cotas máximas del individualismo o el narcisismo. La justicia que haya en ellos no parece fruto de una real cooperación ciudadana, sino de una política social asumida y aceptada y, sobre todo, de unas condiciones de riqueza y abundancia considerables" (Camps, 1990).

Una comunicación de 1992 de la Comisión de las Comunidades Europeas abunda en este argumento cuando, al señalar los diversos factores que influyen en el aumento del fenómeno de la exclusión social, cita "la evolución del sistema de valores, jalónada de progresos en materia de solidaridad colectiva, pero también del hundimiento de los valores de cohesión y de formas tradicionales de solidaridad".

Si esto es así, si las sociedades desarrolladas son cada vez más sociedades de individuos, si la relativa justicia que en ellas se ha dado no ha sido fruto de la cooperación solidaria, sino consecuencia del reparto de una tarta cada vez mayor, parecen justificadas las voces que hoy se alzan denunciando, o lamentándose por, la actual crisis de la solidaridad. "La insolidaridad y la indiferencia constituyen el núcleo de la propuesta cultural que hoy es dominante en nuestra sociedad", dirá Jordi López Camps.

Pero la pregunta que aquí nos hacemos es ésta: ¿podemos decir sin más que hay una crisis de la solidaridad, o sería más acertado hablar de la crisis de *un modelo* de solidaridad?

No se trata, con esta pregunta, de intentar poner paños calientes a una realidad que se nos muestra, ciertamente, como una dura realidad. No se trata de realizar malabarismos conceptuales, a fin de lograr un vano consuelo ante una realidad que parece reírse de nuestros proyectos emancipatorios. Porque, ¿qué proyecto emancipatorio puede sostenerse sobre un terreno agostado para la semilla de la solidaridad, un terreno sembrado de sal en el que la propuesta solidaria no tiene posibilidad alguna de enraizar y crecer, aunque sea lentamente?

No se trata de eso. De lo que se trata, con esta diferenciación entre *solidaridad* y *modelo de solidaridad*, es de señalar la distancia existente entre un valor y su realización práctica. Es cierto que tal diferenciación no cambia absolutamente en nada la realidad actual: en cualquier caso, el hecho es que no actuamos solidariamente. Pero esa diferenciación sí puede servir para cambiar la realidad futura. No es lo mismo plantearse la tarea de reconstrucción de espacios para la solidaridad desde una perspectiva o desde otra. Si, como aquí defendemos, el problema hoy no estriba en una crisis del valor solidaridad sino de su realización práctica como consecuencia del agotamiento del modelo que hasta ahora había servido para enmarcar las reivindicaciones, políticas, movilizaciones y luchas sociales en favor de la solidaridad, nuestra reflexión puede contribuir a pasar del lamento —más o menos sentido, más o menos cínico— por la solidaridad perdida, al compro-

miso por construir la solidaridad necesaria.

Dos modelos clásicos de la solidaridad

Desde una perspectiva contemporánea, dos han sido los modelos a partir de los cuales se ha intentado (y logrado) construir una convivencia social en la que la solidaridad encontrara acomodo en los países económicamente más desarrollados. Son los dos modelos *clásicos* de la solidaridad (Zubero, 1994). Cada uno de ellos coincide con una fase de desarrollo capitalista. El primero se desarrolla desde los años de la Revolución industrial hasta el período de entreguerras. El segundo tiene como espacio histórico el que se abre con la segunda posguerra mundial para llegar hasta nuestros días.

El primer modelo de solidaridad

La *primera solidaridad*, fundamentalmente obrera, se establecía entre una mayoría de iguales marginados de los beneficios del sistema frente a una minoría de privilegiados. El proceso de construcción de la solidaridad iba dirigido a superar planteamientos individualistas, a proporcionar elementos para un adecuado análisis social y a provocar una práctica política que transformara las condiciones de desigualdad. Se trataba de hacer ver a los trabajadores que “la unión hace la fuerza”, y que su situación de marginación podía y debía ser transformada mediante la acción colectiva.

La primera solidaridad obrera contaba con una base material evidente: esa experiencia común de injusticia, que permitía mantener la esperanza de que una decidida acción colectiva traería consigo importantes mejoras para todos y que hacía del movimiento proletario, según el *Manifiesto*, "un movimiento autónomo de una inmensa mayoría en interés de una mayoría inmensa". Así y todo, nunca fue sencillo generar a partir de esa base material una práctica política solidaria de carácter masivo, pues la semejanza no tiene por qué traer consigo la solidaridad. Compartir una misma experiencia de pobreza, de coacción, de desigualdad o de opresión, no lleva espontáneamente a la organización de la acción política sobre la base de las clases. Como observan Marx y Engels en el *Manifiesto*, "esta organización de los proletarios como clase, que tanto vale decir como partido político, se ve minada a cada momento por la concurrencia desatada entre los propios obreros".

La historia del movimiento obrero puede ser leída como el desenvolvimiento de la conciencia de solidaridad. Pero una solidaridad cuyo escenario se caracteriza fundamentalmente por dos circunstancias: la primera, por la básica homogeneidad de las condiciones de vida y trabajo (y también, por tanto, de explotación) de todos los obreros; la segunda, por la no existencia del Tercer Mundo, categoría ausente en las representaciones sociales del socialismo. De este modo, nos encontramos con que junto a un desarrollo constante de las pro-

puestas y prácticas de solidaridad dentro de las naciones industrializadas, estas mismas naciones se adentraban por una senda de expansionismo colonial que muy pronto iba a entrar en contradicción con las proclamaciones de solidaridad y de internacionalismo.

La teoría (¡y la ética!) internacionalista chocaba frontalmente contra los intereses de las sociedades desarrolladas, y, en su seno, contra los intereses de unos trabajadores que subsidiariamente se beneficiaban de la política colonial. ¿Cómo hubiera evolucionado la cuestión colonial dentro del movimiento obrero europeo? Nunca sabremos si hubieran triunfado las posturas antiimperialistas de Kautsky y Ledebour o las del "colonialismo socialista" de Bernstein y Van Kol. La primera guerra mundial truncará los debates, pero no lo hará de manera neutral. El internacionalismo obrero, cuestionado por la problemática colonial, será también radicalmente cuestionado por la guerra en Europa.

El segundo modelo de solidaridad

Tras las dos guerras mundiales, la situación va a cambiar, abriéndose un nuevo período de desarrollo capitalista caracterizado por un nuevo modelo de solidaridad. La *segunda solidaridad* ha sido y es una solidaridad que Reyes Mate denomina *descendente* o *por consenso*. Es la solidaridad propia del Estado de bienestar, impulsada también fundamentalmente por las reivindicaciones obreras. Su

concreción es mucho más problemática, pues al superar los trabajadores "las condiciones de indigencia y al alcanzar un nivel de renta y de derechos, también la solidaridad pierde lo que era su fundamento principal, la experiencia común de injusticia de la que salir juntos" (Antoniazzi, 1986).

Pero también este segundo modelo de solidaridad parece hacer aguas. Esta solidaridad descendente sólo ha funcionado durante unos pocos años, pues supone una excelente situación económica. Sin compartir sus terapias liberales, hay que estar de acuerdo con el diagnóstico de Alain Minc cuando reflexiona sobre el papel revelador jugado por la crisis: "la igualdad, tolerable mientras se estaba distribuyendo un excedente, se hizo insostenible desde el momento en que hubo que repartir 'siempre menos'. Una elevación social igual es algo que se acepta; una disminución igual ya no se acepta" (Minc, 1989). En una situación de agotamiento del patrón de acumulación de posguerra, ese modelo de solidaridad descendente nos aboca a la sociedad de los dos tercios, con un importante sector de la población malviviendo de la asistencia pública o luchando por las ocupaciones temporales.

¿Significa todo esto que nos encontramos en vísperas del final del Estado de bienestar? Comparto la opinión de Offe en el sentido de considerar el estado de bienestar como un logro irreversible: porque reduce el conflicto económico y político; porque resulta ser un medio barato para resolver los conflictos relacionados con

los salarios: si los ingresos secundarios de los trabajadores (por ejemplo, el seguro médico) tuvieran que producirse directamente a partir de fuentes de ingresos primarios (es decir, exclusivamente a partir del salario), los niveles de exigencias salariales y, por tanto, de conflicto industrial, serían mucho mayores de lo que lo son actualmente; y porque en las sociedades desarrolladas no existe alternativa a la política social como instrumento de atención a las necesidades sociales, que ya no pueden ser abordadas por instituciones que han caído víctimas del proceso modernizador, como por ejemplo la familia de tres generaciones, las redes comunitarias o alguna versión del "sueño americano" de autoayuda (Offe, 1990).

Otra cosa es qué modelo de política social se adopte, pues, como advierte Tittmuss, cuando empleamos el término "política social" no debemos reaccionar automáticamente revistiéndolo de un halo de altruismo, preocupación por los demás, por la igualdad o cuestiones parecidas. Concretamente, cabe la posibilidad de que la política social que se aplique corresponda al *modelo de bienestar residual de política social del bienestar*, característica de los planteamientos neoliberales (Tittmuss, 1981).

Las nuevas condiciones de la solidaridad

Pero el cuestionamiento de este segundo modelo de solidaridad va a ser más radical que el derivado de las

propuestas neoliberales. Sin duda, el gran descubrimiento de la década de los Setenta ha sido el de la existencia de límites. Tras años de delirio tecnológico, en los que los países desarrollados se dejaron seducir por la ilusión de que gracias a sus máquinas la humanidad había dejado, al fin, de depender del medio ambiente natural, el anuncio de la existencia de límites infranqueables se convirtió en señal de alarma extendida por todo tipo de investigadores e instituciones. "Toda cosa viva que espere sobrevivir en la Tierra debe adaptarse a la ecosfera o perecer". Esta regla, enunciada por Barry Commoner, supuso (empezó a suponer) mucho más que una simple advertencia contra los voceros del crecimiento; como señala Domenach, los límites materiales con que nos topamos constituyeron el índice y la figura de otro límite: "nuestra propia condición de criatura ligada a la creación" (Attali *et al.*, 1980). De pronto, nos encontramos con que el juego de la supervivencia se rige por reglas sobre las que carecemos de control. Reglas tan sencillas como éstas: a) Todo está relacionado con todo lo demás; b) todo debe ir a alguna parte; c) la Naturaleza sabe lo que se hace; y una cuarta regla, que en cierto modo encarna a las otras tres: d) no existe la comida de balde, es decir, cualquier cosa extraída del ecosistema mundial debe ser reemplazada (Commoner, 1978).

La existencia de límites al crecimiento supone de inmediato la impugnación, por imposible, de cualquier propuesta de desarrollo que aspire a elevar los niveles de bienestar de los

colectivos y pueblos más pobres simplemente mediante el recurso de invitarles a seguir los pasos de las sociedades más desarrolladas. Rostow ha muerto.

La crisis de 1989 ha enfrentado a los europeos a la existencia de límites con la urgencia de responder a las demandas de desarrollo (y a la inestabilidad que no responder a tales demandas genera) de su propio "tercer mundo", de esa *Tercera Europa* conformada por los países del Este. ¿Qué modelo de desarrollo proponer a unos pueblos que, subyugados por el bienestar occidental, han luchado por eliminar todas las barreras políticas e institucionales que, teóricamente al menos, suponían el principal obstáculo para la mejora de sus niveles de vida? "La conclusión más elemental es: si, tras haber desaparecido el telón de acero, se instala en el Este el mismo tipo de crecimiento y consumo devorador de recursos y destructor del medio ambiente que ha prevalecido hasta ahora en los países industrializados de Occidente, los ciclos ecológicos probablemente se colapsarán definitivamente" (Glotz, 1992). Y si ello no es posible para la Europa del Este, ¿cómo podría serlo para el conjunto del Tercer Mundo?

Porque junto al descubrimiento de la existencia de límites, el segundo gran cambio que ha movido el terreno sobre el que se asentaba el modelo de solidaridad redistributiva ha sido el surgimiento de la conciencia de *globalidad*, y especialmente la irrupción en el mundo del Tercer Mundo. Hoy vivimos en un mundo intensamente co-

municado; y ello, no tanto porque estemos *informados* de lo que ocurre en cualquier parte del mundo y casi en el mismo momento en que está ocurriendo, sino por existir una *comunicación material*, objetiva, entre la práctica totalidad de los habitantes del planeta. A diario consumimos productos provenientes de otros países, al tiempo que producimos bienes que son enviados a otros países (y "males", como las pistolas españolas con las que se matan en la ex-Yugoslavia). "Vivimos en un mundo efectivamente *comunicado*, en una verdadera aldea global, aunque nuestra morada esté situada al parecer en el mejor barrio: el barrio del 'Norte' avanzado desde el punto de vista tecnológico" (Capella, 1993).

Esta intensa comunicación objetiva nos coloca, a los ciudadanos del privilegiado Norte, en una situación enormemente contradictoria e incluso, en opinión de Capella, verdaderamente *esquizofrénica*. Por una parte, estamos perfectamente informados de la existencia de niños que mueren por hambre en Nigeria o Etiopía, de mayorías miserables en Colombia o Bangla Desh, de campesinos asesinados por las tropas en El Salvador o Perú; a todos los vemos por medio de la televisión. Por otra parte, sabemos que todas esas gentes mantienen una relación objetiva con nosotros y nosotras a través de cosas tales como la gasolina que consumen nuestros vehículos, los productos que comemos y que ellas sembraron y cosecharon, los instrumentos que utilizamos y que ellas fabricaron; o porque las armas con las que son asesinadas han sido

fabricadas aquí. Esta situación es la que califica de *esquizofrénica*, pues, mientras por una parte no queremos de ninguna manera que haya niños hambrientos, ni campesinos asesinados, ni mujeres u hombres explotados, por otra seguimos aferrados a nuestro modo de vida objetivamente sustentado en esas situaciones que rechazamos. "Estamos comunicados con gentes que sufren a través de eso que llamamos *nuestro modo de vida*". De ahí su conclusión: "Como individuos estamos divididos internamente: tal vez sostengamos éticas humanitarias, pero de hecho actuamos de modo dionisiaco, excesivo. No hemos reconocido que nuestro modo de vida *no se puede generalizar a toda la humanidad*" (Capella, 1993).

El tercer gran cuestionamiento a las posibilidades de una solidaridad redistributiva proviene, así pues, del descubrimiento de la *escasez*: en un mundo limitado no hay recursos suficientes para que todo el planeta sea un privilegiado "barrio Norte". Y si en 1980 todavía era posible que prestigiosos analistas escribieran sobre los "profetas del desastre" o sobre "actitudes teóricas" (por tanto, no necesariamente referidas a hechos comprobables) en relación con estas cuestiones de los límites y la escasez, y sobre el riesgo que sus planteamientos implicaban para el proyecto de la Modernización, hoy caben pocas dudas sobre la imposibilidad de extender a toda la Humanidad el modo de vida los países más desarrollados. En cifras escuetas: los EE.UU. consumen aproximadamente la tercera parte de la

producción anual global de materias primas minerales para atender el nivel de consumo habitual de un seis por ciento de la población mundial; se ha calculado que, con la oferta actual de recursos, el nivel de consumo de Estados Unidos podría ser generalizado como máximo al dieciocho por ciento de la población mundial, en cuyo caso no quedaría nada para el ochenta y dos por ciento restante.

Formulando la nueva solidaridad

En estas condiciones, y por decirlo un poco provocadoramente, hoy la solidaridad nos obliga a renunciar al disfrute de algunos "derechos". Con otras palabras: hoy ser solidarios va muchas veces contra nuestros intereses. Peter Glotz lo ha expresado con absoluta lucidez: "La izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses; para los materialistas estrictos, que consideran que la eficacia de los intereses es mayor que la de los ideales, ésta puede parecer una misión paradójica, pero es la misión que hay que realizar en el presente" (Glotz, 1987).

También Habermas parece haber incorporado esta perspectiva a su reflexión en torno al significado actual del socialismo. Según este autor, el conflicto clásico de intereses entre capital y trabajo estaba estructurado de tal forma que ambas partes disponían de un potencial de amenaza. Para la

clase trabajadora, situada en una posición estructural de desventaja, este potencial residía en el recurso a la interrupción del proceso de producción mediante la huelga. Pero las cosas son, en la actualidad, de otra manera. El drama de los excluidos del bienestar no es, hoy, que sólo tengan para perder sus cadenas, sino que no tienen nada con lo que participar en el juego. Pero si ellos no pueden, ¿quién evitará su "desaparición" de la realidad política de las sociedades desarrolladas? Aquí es donde la posición de Habermas entronca con la de Glotz: "Sin la voz de la mayoría de los ciudadanos que se pregunten y permitan que se les pregunte si de verdad quieren vivir en una sociedad segmentada, en que hayan de cerrar los ojos ante los mendigos y ante los que carecen de hogar, ante los barrios convertidos en guetos y las regiones abandonadas, tal problema carecerá de la suficiente fuerza impulsora, incluso para ser objeto de un debate público que lo haga calar de verdad en la conciencia de todos. Una dinámica de autocorrección no puede ponerse en marcha sin moralización, sin una generalización de intereses efectuada desde puntos de vista normativos" (Habermas, 1993).

Que los fuertes se solidaricen con los débiles. En el modelo de la primera solidaridad, eran los débiles (mayoría) quienes se solidarizaban entre sí contra los fuertes (minoría). El segundo modelo de solidaridad ha intentado resolver la situación de los débiles (que ya no son mayoría en el primer mundo) sin tocar sustancialmente

la situación de los fuertes (que ya no son minoría en el primer mundo, y entre los que nos encontramos, al menos relativamente, la mayoría de los ciudadanos de los países desarrollados). Lo que ahora se propone es resolver la situación de los débiles en contra de los intereses de los fuertes. ¿Es esto posible?

La mayoría de los intentos de repensar una propuesta de (cierta) solidaridad sin desconocer la crisis del modelo del bienestar y adoptando una perspectiva internacional pueden ser considerados como ensayos de un nuevo pacto keynesiano (en ocasiones caracterizado como pacto *eco-keynesiano*) a nivel mundial¹. Cada una con sus peculiaridades, podemos afirmar que todas estas propuestas pueden enmarcarse en ese paradigma renovado para el análisis de los problemas del desarrollo inaugurado en 1987 por el Informe Brundtland y resumido en el concepto de *desarrollo sostenible*. Sin negar lo que de beneficioso tenga eso que se ha dado en llamar *ecokeynesianismo*, ¿será capaz ese capitalismo ecológico de hacer avanzar a los pobres del planeta por la avenida de los Derechos del hombre (Gallo, 1991)? Lo diremos una vez más: el problema es nuestro modelo consumista sin el cual la economía de mercado no puede funcionar.

A la luz de lo visto, un desarrollo con justicia exige romper con algunos de los dogmas de nuestro modelo de desarrollo, estructurado en torno a dos principios incuestionables: 1) que el nivel y estilo de vida de los más ricos (individuos y países) es innegociable;

2) que tal nivel y estilo de vida será a medio-largo plazo universalizable. Ello es absolutamente imposible. En primer lugar, *porque existen límites físicos insalvables*. Tengamos en cuenta que, cuando para nosotros se ha convertido en un objeto al que difícilmente podemos renunciar, resulta que tan sólo un 8% de la población mundial, aproximadamente 400 millones de personas, tienen coche. ¿Podemos siquiera pensar en generalizar a todo el planeta nuestro sistema de vida, en el que el automóvil privado se ha hecho imprescindible?

¿Es realista, entonces, seguir pensando en lo que algunos han denominado un "pacto eco-keynesiano", una especie de Estado de bienestar mundial, tal y como deja entrever el último Informe al Club de Roma? ¿No provocaría tal intento, por el contrario, la generación de un inaceptable *apartheid* mundial, posibilidad no ignorada por el propio Informe? No debe extrañarnos, en estas circunstancias, que Hinkelammert (1992) denuncie la transformación del Tercer Mundo en un mundo de *población sobrante*: "Se sigue necesitando del Tercer Mundo, sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea únicamente como basuretero para sus basuras venenosas, y se siguen necesitando sus materias primas. Pese a que ciertas materias primas pierden relevancia, el Tercer Mundo sigue siendo de importancia clave para el desarrollo del Primer Mundo. Lo que ya no se necesita, es la mayor parte de la población del Tercer Mundo". O, en palabras de Manuel Castells (1991): en las nuevas condi-

ciones generadas por el actual proceso de reestructuración económica mundial, “una proporción importante de la población mundial está pasando de una situación estructural de explotación a una posición estructural de irrelevancia”. Todas las propuestas de reformular la solidaridad redistributiva chocan con la imposibilidad de generalizar el modo de vida y desarrollo de las sociedades ricas y, a pesar de ser en muchos casos conscientes de tal contradicción, se limitan a sobrevolar la problemática de nuestro *estilo de vida* sin llegar a asumir las consecuencias derivadas de reconocer que por vivir como vivimos mueren como mueren.

Las posibilidades del nuevo modelo

Quien haya seguido hasta aquí esta reflexión, es probable que lleve tiempo haciéndose una pregunta: este enfoque de la solidaridad, ¿no descarta con demasiada rapidez y rotundidad la cuestión de los intereses de clase? ¿no presenta, frente a la solidaridad objetiva fruto de la comunidad de intereses de clase del proletariado de todos los países, una solidaridad ideal, no sustentada en elementos objetivos, haciéndola depender de la buena voluntad? Como a continuación vemos a ver, las opiniones son variadas.

En 1977 escribía Ernest Mandel: “El internacionalismo proletario está basado en la comunidad de intereses de clase del proletariado de todos los países, en oposición a la competencia

capitalista estructurada en mercados y estados separados entre ellos por la lógica de la propiedad privada de los medios de producción. Implica la solidaridad indispensable con toda lucha obrera compatible con el interés de clase. Esto no se puede negar, en la teoría y en la práctica, más que si se niega esta comunidad de intereses, rechazándose así las principales premisas de la teoría marxista sobre la posibilidad de una emancipación socialista de la humanidad. Esta negativa implica, en el mejor de los casos, un repliegue hacia la utopía, hacia un socialismo surgido del adoctrinamiento y la propaganda y no basado en la toma de conciencia de intereses materiales y sociales comunes. En el peor de los casos, implica el abandono de toda perspectiva socialista, es decir, la caída en el pesimismo o la indiferencia en cuanto al destino del género humano” (Mandel, 1978).

No debería preocuparnos llegar a una conclusión que rechace “las principales premisas de la teoría marxista”, salvo que seamos de esas personas que piensan que si los hechos no dan la razón a la teoría, peor para los hechos. Sí me parece importante, en cambio, reflexionar sobre un aspecto señalado por Mandel: si la ausencia de una comunidad de intereses materiales implica un repliegue hacia la utopía o el abandono de toda perspectiva socialista. En definitiva, de lo que se trata es de saber si no hay solidaridad posible más allá de los intereses compartidos, si cabe o no una solidaridad *des-interesada* en los términos planteados por Peter Glotz.

Vicente Navarro ha cuestionado en diversos trabajos la propuesta de Glotz. En su opinión, la debilidad de esta propuesta estriba en considerar que vivimos en sociedades de dos tercios en las que la mayoría de la población se ha beneficiado de las políticas económicas del bienestar. Por el contrario, Navarro cree que tales políticas sólo han beneficiado al 20 o 30% superior de la población, pero no a la mayoría de la clase trabajadora y las masas populares. En su opinión, el Estado del Bienestar ha tenido un escaso efecto redistributivo entre capital y trabajo; más bien, su efecto redistributivo se ha dado entre sectores de la propia clase trabajadora. De ahí que proponga, frente a la "estrategia de la compasión de Glotz", una estrategia de movilización en favor de reformas generales basadas en políticas de redistribución de recursos entre el capital y el trabajo. La solución no está en llamar a la compasión, sino en reclamar solidaridad y políticas sociales de cobertura universal, cuya existencia no descarta la realización de programas especiales destinados a grupos especialmente vulnerables. La solidaridad sólo surgirá si la clase trabajadora se moviliza y moviliza a sus aliados en torno a programas que fomenten la unidad". En su opinión, caben pocas dudas: "Un llamamiento a la compasión en tiempos de austeridad está destinado al fracaso" (Navarro, 1991).

Cuando se estudia el problema de la pobreza y la desigualdad en las sociedades desarrolladas, hay un dato que suele pasar desapercibido, cual

es el que el grupo más numeroso de pobres esté compuesto por personas de la clase trabajadora. El estudio de EDIS de 1984 insiste especialmente en este hecho, lo mismo que el estudio sobre la pobreza en la Comunidad Autónoma Vasca de 1986, según el cual el principal grupo pobre, tomando como base las características del cabeza de familia, es el de *hombres ocupados con carácter fijo casados*, el 36,1% del total de hogares pobres y muy pobres. Igualmente, Veronique Sandoval destaca que los obreros son, junto con parte de los agricultores, los principales afectados por la pobreza en Francia. Soy muy consciente de que esta cuestión de la relación entre pobres y clase trabajadora en las sociedades industriales avanzadas nos remite a un debate teórico más amplio sobre la definición y caracterización de la propia clase trabajadora. No entraremos en él, pues lo único que me interesa en este momento es señalar, frente a quienes inmediatamente sitúan al conjunto de los trabajadores entre los fuertes de la sociedad, la existencia de una base objetiva que puede permitir la generación de formas de solidaridad a partir de unos ciertos intereses comunes entre trabajadores. En este sentido, el planteamiento de Navarro tiene el valor de ponernos sobre aviso frente a los cantos del fin de la solidaridad entre los trabajadores: para muchos trabajadores y (sobre todo) trabajadoras, resulta realmente difícil mostrar solidaridad altruista en una situación de agresión a sus condiciones de vida y de trabajo y de precarización de las

mismas. Sin embargo, tal planteamiento encierra el peligro de legitimar una permanente tensión reivindicativa hacia la generalización de cada vez más derechos para todos, insostenible en un mundo de recursos escasos.

Esto es especialmente relevante si analizamos las cosas desde la perspectiva Norte-Sur. De entrada, parece poco probable que los trabajadores del Norte compartan intereses objetivos con los trabajadores y mayorías pobres del Sur. Realmente, nos encontramos ante dos mundos, casi ante dos planetas.

Aquí estriba la dificultad del planteamiento de Glotz: una propuesta de reducción voluntaria del consumo desde una opción de solidaridad... ¿Hay alguien capaz de enarbolar esta bandera? Como señala Riechmann (1991): "¿Quién se atreve a afirmar que existe una mayoría social o siquiera una minoría significativa, dispuesta a renunciar a una parte de sus privilegios, vale decir a una parte de su consumo, a favor de una redistribución internacional de la riqueza social y de la atenuación de la depredación de la naturaleza? ¿Quién ha ingeniado estrategias políticas para la consecución de semejantes mayorías sociales *contra natura*? ¿Será la presión externa —la de las catástrofes ecológicas, la de las masas de los desposeídos— suficiente para orientarnos hacia los cambios necesarios?".

Galbraith lleva hasta su extremo esta reflexión, señalando la consolidación en las sociedades desarrolladas de *mayorías satisfechas* absolutamente opuestas a cualquier propuesta de

revisión de sus pautas de consumo: "Los afortunados pagan, los menos afortunados reciben. Los afortunados tienen voz política; los menos afortunados no. Sería un improbable ejercicio de caridad que los afortunados reaccionasen calurosamente ante unos gastos que benefician a otros". Desconfía Galbraith de que la *cultura de la satisfacción* pueda cambiar ni siquiera ante la amenaza de un desastre económico generalizado, una actuación militar adversa asociada a un desastre internacional, o como consecuencia de la irrupción de una subclase pobre furiosa: ante una situación tal la reacción más probable sería la de asumir una "mentalidad de campamento militar", contratar guardias de seguridad privados o escapar a zonas residenciales presuntamente más seguras (Galbraith, 1992). Cualquier cosa, por tanto, antes de considerar la posibilidad de un cambio en nuestro estilo de vida.

Hay, sin embargo, autores, que consideran que una propuesta como la representada por Glotz puede tener más éxito que el típicamente redistributivo, debido a la tendencia a largo plazo hacia lo que Ronald Inglehart ha denominado *valores posmaterialistas*, entre los que se incluye una mayor relevancia de la solidaridad social. Según Inglehart, a medida que una sociedad se acerca a una distribución igualitaria de los ingresos, la base política de apoyo a la reivindicación de una mayor redistribución se va estrechando. En su opinión —y advierte que esto no es una justificación moral para no seguir avanzando hacia la

igualdad—, en una sociedad pobre, donde la décima parte más pudiente obtiene entre un 40 y un 60% de los ingresos totales, la gran mayoría se beneficiaría de la redistribución, estando, por tanto, interesados en ella. Por el contrario, en una sociedad en la que la décima parte más pudiente sólo obtiene el 20% de los ingresos totales, hay mucha menos gente que se beneficiaría de una mayor redistribución y, además, se beneficiarían menos en proporción; incluso una mayoría podría perder más de lo que ganaría con una redistribución adicional. De ahí su conclusión: “En estas condiciones, simplemente no existe base política para un ulterior desarrollo del Estado de bienestar, al menos no existirá mientras los ciudadanos estén únicamente motivados por sus propios intereses económicos. Irónicamente, si se produjera un mayor progreso hacia la igualdad, éste no vendría dado porque se le diera mayor relevancia al conflicto de clases materialista, sino que habría que apelar al sentido de justicia de la población, a su solidaridad social y a otras motivaciones no-materiales” (Inglehart, 1991).

Una posición intermedia entre el pesimismo de Galbraith y el optimismo de Inglehart es la que mantiene Pahl. En su opinión existen datos (referidos a Gran Bretaña) que sustentan ese optimismo, citando una encuesta de 1983 según la cual tres cuartas partes de los encuestados aceptaría un aumento del 1% en el impuesto sobre la renta para permitir que los pobres “tuvieran una vida mejor”. Especialmente significativo resulta el hecho de que

casi el 79% de los votantes del Partido Conservador se muestre de acuerdo con este incremento. Cree Pahl que se ha minusvalorado el grado de altruismo y el potencial de preocupación social existente de hecho entre las clases medias. Pero más importancia puede tener —aunque el autor, sorprendentemente, no lo resalte— una consideración que enlaza con los planteamientos de la solidaridad egoísta, cual es la diferencia entre bienestar actual y bienestar futuro: “La clase media puede disfrutar de una situación confortable *ahora*, pero esto no quiere decir que sus hijos vayan a seguir igual, ni que ellos mismos vayan a estar en la misma situación cuando sean viejos. Esta relativa riqueza puede que no continúe. Una cosa es estar confortablemente instalados y otra es estarlo de forma segura y permanente.

De alguna forma, el planteamiento de Pahl enlaza con el de Rawls en su célebre *Teoría de la justicia*. Rawls hace partir su reflexión de una situación de igualdad original, o “posición original”, caracterizada porque las personas que se encuentran en ella están cubiertas por lo que denomina un “velo de ignorancia”; es decir, los individuos desconocen todos aquellos aspectos y contingencias de su existencia que podrían llevarles a actuar interesadamente: estatus social, fortuna, inteligencia, sexo, etc. Sólo conocen “los hechos generales de la naturaleza humana”: las bases elementales de la organización social y de la psicología humana. Supone Rawls que, en tal situación, las perso-

nas se caracterizarán por su aversión al riesgo que supone la posibilidad de salir perjudicados, por lo que a la hora de elegir los principios fundamentales para organizar su sociedad, optarán por el llamado *maximin*: maximizar los mínimos y no los máximos; maximizar las situaciones de pobreza, marginación y desamparo, y no las de riqueza y poder. Con otras palabras: ante la posibilidad de ser una persona más débil que la media, en la posición originaria todos adoptarán el modelo del *por sí acaso...*; de este modo, se protegen ante una posible situación de desigualdad. Pero desgraciadamente en la sociedad real no se da la posición originaria ralswiana, por lo que quienes se saben fuertes defienden reglas de juego que benefician a los fuertes.

Así pues, el modelo de solidaridad para el futuro, esa *tercera solidaridad*, debe responder a las características de la que Reyes Mate llama *solidaridad por reconocimiento* o *ascendente*, y que consiste, no en "repartir entre los menos-iguales el excedente de los más-iguales (mecánica propia redistributiva del Estado del bienestar), sino de organizar todo desde los derechos de los menos-iguales" (Mate, 1990). *Una solidaridad compasiva*.

La solidaridad del futuro debe seguir reivindicando, estratégicamente, una redistribución de la riqueza pues las diferencias sociales, también en las sociedades opulentas, siguen siendo escandalosas; pero nunca más podrá ser sólo esa solidaridad del "con lo que tengo y con lo que me va a tocar en el reparto...". Todos debemos plan-

tearnos con absoluta seriedad si no tendremos que aportar también nosotros algo a ese reparto solidario. *Debemos internalizar la explotación del Tercer Mundo y del Cuarto Mundo de la pobreza*. Y esto no es algo que pueda hacerse sin costes.

El reconocimiento de los límites de los modelos clásicos de solidaridad no debe interpretarse como un llamamiento a su definitivo olvido. Por el contrario, sigue siendo necesario alentar la solidaridad según el primer modelo, la *solidaridad de amplias mayorías* sociales que luchan contra su exclusión de la ciudadanía (al menos en los países del Tercer Mundo), del mismo modo que sigue siendo necesario profundizar en la *solidaridad redistributiva* según el segundo modelo en los países desarrollados, e incluso defenderla frente a las propuestas neoliberales. Pero estos modelos, al ser puestos en práctica, habrán de concebirse incluidos en la perspectiva de la nueva solidaridad, perspectiva que, lejos de excluirlas, las incorpora, superando sus limitaciones.

Un nuevo planteamiento moral

Pero recapitemos: si un proyecto de solidaridad a nivel mundial debe hacerse desde los intereses y los derechos de los más débiles; si tal proyecto supone necesariamente una profunda revisión del modo de vida del primer mundo (revisión que, en los términos actuales, se entendería como una reducción del nivel de vida); si a los trabajadores del primer mundo, y en general al conjunto de la población de los países desarrollados, no les interesa

(en su sentido material, objetivo) tal proyecto de solidaridad: ¿implica todo ello, en el mejor de los casos, “un repliegue hacia la utopía”, cuando no “el abandono de toda perspectiva socialista, es decir, la caída en el pesimismo o la indiferencia en cuanto al destino del género humano” (Mandel)?

Dice Perry Anderson (1986) que el marxismo buscaba “agentes subjetivos capaces de estrategias efectivas para desalojar unas estructuras objetivas”. Por su parte, Agnes Heller (1982) señala que “una teoría revolucionaria se dirige a todos aquellos que tengan necesidades radicales, y por lo tanto no puede referirse solamente a una determinada clase”. Los aspectos subjetivos de los procesos de toma de conciencia de clase, de construcción de bloques políticos, de diseño de alternativas sociales, han sido relativamente descuidados por la izquierda, que en demasiadas ocasiones ha caído en una autocomplaciente conexión retórica entre los intereses de los trabajadores y un verdadero interés general.

Hoy, cuando lo objetivo (experiencia de injusticia, interés material) no tira ya de lo subjetivo en una línea de transformación solidaria de la sociedad, es preciso insistir en la importancia central que en el proceso político cobra la toma de partido, la opción, la decisión, el ejercicio de voluntad (que no de voluntarismo). Alguien puede pensar que estamos poniendo el carro delante del caballo, pero no es así. El caballo de la subjetividad siempre ha ido por delante del carro de las objetividades. Lo que ocurre es que hoy el terreno sobre el que circula es inesta-

ble, lleno de baches y de cuevas, obligando a un mayor esfuerzo.

Los sujetos de la nueva solidaridad

En mi opinión, quienes mejor están representando hoy la reivindicación de la nueva solidaridad son los movimientos sociales. Lo que proponen es precisamente que los fuertes se solidaricen con los débiles en contra de sus propios intereses. ¿Cómo, si no, se puede pensar en cambiar nuestros valores sexistas, en el desarrollo unilateral, en la no violencia...? En la mayoría de los casos de forma inconsciente, al menos no formulada teóricamente, la propuesta de los movimientos sociales implica una invitación a renunciar a nuestra privilegiada situación.

Los movimientos sociales se han convertido, hoy en día, en la primera referencia de participación colectiva para quienes no se resignan al desencanto ante una democracia reducida a partitocracia y sacudida por continuos fenómenos de corrupción política.

Son muchas las cuestiones aún en debate cuando nos aproximamos al fenómeno de los movimientos sociales en las sociedades industriales avanzadas. Una de ellas es la de su supuesta “novedad” o, en caso contrario, su continuidad con fenómenos tradicionales de movilización de masas. También se discute su relación con los partidos y los sindicatos, y si los movimientos son complemento, alternativa o sucesión a éstos. La propia

definición de *movimiento social* es objeto de debate, pudiendo encontrar en la literatura especializada docenas de definiciones. No menos discutido es su impacto transformador sobre la estructura social.

Se ha dicho que su función principal es la de "ser generadores de cultura" y a raíz de esta caracterización se ha reflexionado sobre su "querencia por la marginalidad, por la pureza frente a la esfera política", sobre su "querencia privatista" y su "endeblez ideológica", que en muchas ocasiones les condena al "clientelismo ideológico", a la dependencia ideológica y cosmovisional de otras instituciones (partidos, iglesias). Fruto de esta caracterización de los movimientos sociales en clave cultural sería su debilidad transformadora, su escasa capacidad de incidencia sobre los marcos legales, su deslizamiento hacia la utopía, su inconsistencia, su fragmentación, su interclasismo, su dificultad para la gestión política de sus reivindicaciones, etc.

Estoy de acuerdo con la caracterización de las nuevas formas de acción colectiva en las sociedades industriales avanzadas en clave fundamentalmente cultural, a condición de que no pensemos en el espacio cultural como ajeno a los espacios político y económico, y mucho menos como enfrentado a ellos. No concibo esa aportación cultural como una aportación no-política, a-política o incluso anti-política, sino como una aportación *pre-política* (Havel, 1990), es decir, configuradora de unas nuevas condiciones de posibilidad para la

acción política. Considero que la principal aportación de los movimientos sociales a la tarea de la transformación de la realidad social es fundamentalmente de índole cultural, aportación que no deriva de ninguna incapacidad o limitación de tales movimientos. No se trata de hacer de la necesidad virtud, con argumentos tales como: "ya que no podemos incidir sobre las estructuras políticas y económicas, concentrémonos en elaborar discursos en los que denunciemos esas estructuras". En las actuales circunstancias no existe posibilidad alguna de poner en marcha una práctica emancipatoria significativa si no es sobre la base de una previa tarea de transformación cultural. Tarea de transformación cultural que exige dos cosas: la primera, aprender a *mirar de una forma nueva la realidad social*, ser capaces de analizar la realidad social con claves nuevas, diferentes de las claves dominantes; la segunda, establecer, a partir de esas nuevas claves, un auténtico *combate cultural*, una confrontación de legitimaciones.

Crear cultura no es crear teorías, sino construir realidades. Desarrollar visiones de la realidad no es edificar superestructuras ideológicas, sino preparar el terreno sobre el cual luego unos proyectos políticos y económicos puedan enraizar y otros no. Reivindicar y extender valores no es refugiarse en el moralismo, sino crear las condiciones de posibilidad para una nueva sociedad. Quien rehuya participar en el debate cultural que hoy está planteándose en nuestras sociedades estará renunciando a la posibilidad de

hacer nacer una cultura alternativa de la barriga de la cultura dominante (Gaileano). Y sin esa cultura alternativa, todo intento de transformación social acabará por reproducir, tarde o temprano, la misma sociedad que se pretende superar.

Los movimientos sociales pueden actuar, a la manera de una horma, ensanchando el espacio cultural de las sociedades, mostrando las radicales insuficiencias derivadas de la "cultura normal", del marco cultural dominante, que llegado un determinado momento se convierte en obstáculo para descubrir y aprovechar las posibilidades de transformación contenidas en la realidad.

Las posibilidades de contención de la realidad de los paradigmas culturales no son infinitas. Por el contrario, son numerosos los acontecimientos que ponen de manifiesto sus limitaciones.

La tarea más importante a desarrollar por los movimientos sociales es la creación de *nuevos marcos dominantes de protesta* o, si se quiere, la ampliación del repertorio de valores a partir del cual se construye la protesta en una sociedad. Repertorio de valores que son los que combaten la indiferencia ante los acontecimientos, en los que se asienta la reacción indignada ante los mismos.

La tarea de construcción de nuevos marcos culturales para la protesta lleva a los movimientos sociales a constituirse en retos simbólicos.

Esta orientación ha sido especialmente desarrollada por Melucci, para quien los movimientos sociales con-

temporáneos actúan como *signos*, en el sentido de que traducen sus acciones en retos simbólicos a los códigos dominantes. En su opinión en las sociedades desarrolladas, sociedades que pueden ser caracterizadas como "sistemas de alta densidad de información", los conflictos no se expresan principalmente a través de una acción dirigida a obtener resultados inmediatos en el sistema político, sino que representan un desafío a los lenguajes y códigos culturales que permiten organizar la información.

Melucci considera que las formas de poder que están surgiendo en las sociedades contemporáneas se fundan en la capacidad de "informar" (*dar forma*), de construir realidad mediante significados (Melucci, 1989). La acción de los movimientos sociales viene a ocupar el mismo terreno siendo en sí misma un mensaje que se difunde por la sociedad impugnando el que los aparatos tecno-burocráticos intentan imponer a los acontecimientos individuales y colectivos. En especial, este tipo de acción cuestiona la racionalidad instrumental que guía los aparatos que gobiernan la producción de información, combatiendo la tendencia a que los canales de representación y decisión propios de una sociedad pluralista adopten la racionalidad instrumental como la única lógica desde la cual se gobiernan esa sociedad. La acción del movimiento revela que esa neutral racionalidad de los medios (que impone el criterio de eficiencia y efectividad como el único válido para medir el sentido de las cosas) enmascara determinados intereses y formas

de poder, mostrando que es imposible enfrentarse al enorme desafío de vivir juntos en un planeta que se ha convertido en una sociedad global sin discutir abiertamente sobre los "fines" y "valores" que hacen posible la coexistencia de las personas. Ese debate explicita los dilemas con que se enfrentan las sociedades complejas, y al hacerlo nos anima a asumir plenamente la responsabilidad por nuestras decisiones sobre dichos fines y valores, y por los conflictos que producen.

Además de esto, es necesaria la construcción de "imaginarios colectivos" que contraataquen con sus propias seducciones, relativizando el poder de las imágenes dominantes. En esta tarea es fundamental la capacidad de los movimientos sociales de *imaginar futuros posibles*. De esta manera, rompen la apariencia de normalidad/naturalidad del orden social y proponen otra forma de mirar/concebir ese orden social, explicitando sus contradicciones, sus riesgos, sus debilidades. Son la mirada que permite descubrir y explicitar la desnudez del Emperador.

Se trata de reivindicar eso que Paulo Freire llamara el *inédito viable*. Se trata de descubrir posibilidades de transformación viables, pero cuya viabilidad no era percibida. Esto no tiene nada que ver con operaciones de ilusiónismo o con miradas de color de rosa hacia la realidad; la capacidad de descubrir el inédito viable de la realidad es todo lo contrario del simple voluntarismo, por más bienintencionado que éste sea. De lo que se trata es de que nuestras propuestas de transfor-

mación se planteen como procesos que combinen la opción por una realidad distinta con el conocimiento de las posibilidades contenidas por la realidad actual. *No es utópico lo que aún no es pero ya puede ser*. Y la mejor manera de hacer aflorar lo inédito viable de la realidad es haciéndolo realidad ya, aún cuando sea a pequeña escala.

Ciertamente, de poco servirían los esfuerzos de un movimiento social si todo su trabajo quedara limitado al reducido espacio del testimonio personal o colectivo. Como señala Melucci: "El impulso innovador de los movimientos no se agota en una transformación del sistema político por obra de los actores institucionales; sin embargo, la posibilidad de que las demandas colectivas se expandan y encuentren espacio depende del modo en que los actores políticos logren traducir en garantías democráticas las demandas procedentes de la acción colectiva". Los movimientos sociales deben asumir el reto de la eficacia política.

Para ello es preciso ampliar al máximo los apoyos, construir nuevos espacios públicos y constituir bloques sociales emancipatorios. Se trata de generar *procesos de alineamiento de marco*. Se entienden por tales los esfuerzos por los que los movimientos sociales tratan de vincular las orientaciones cognitivas de los individuos con las que ellos defienden. El objetivo consiste en proponer una visión del mundo que legitime y motive la protesta y parte de su éxito depende de la resonancia cultural de los marcos de

referencia promovidos por las organizaciones.

La transformación social

Hace ya mucho tiempo escribió Garaudy que en el principio de toda acción revolucionaria hay un acto de fe: "la certeza de que el mundo puede transformarse, la de que el hombre tiene el poder de crear de nuevo y la de que nosotros somos responsables personalmente de tales cambios".

Así es. *Decidir hacer* es la única manera de empezar a transformar la realidad. Esto depende de cuál sea nuestra postura ante esa misma realidad. Anthony Giddens distingue cuatro posibles tipos de "reacciones adaptativas" en relación con las condiciones de civilización de la modernidad tardía:

a) *La aceptación pragmática* o, en otros términos, el simple "sobrevivir". b) *El optimismo sostenido*, es decir, la persistencia de la fe en el progreso, fundada básicamente en la capacidad científico-técnica de las sociedades modernas. c) *El pesimismo cínico*, una suerte de "supervivencia hastiada" o "irónica". d) *El compromiso radical*, o la actitud de contestación práctica contra lo que se percibe como riesgos para la vida. Quienes adoptan esta postura confían en las posibilidades de evitar o, cuando menos, de reducir el impacto de las amenazas para la vida. "Ésta es una postura optimista, pero que a su vez va estrechamente ligada a la acción contestataria en lugar de a la fe en el análisis y la discusión racional. Su principal vehículo

es el movimiento social" (Giddens, 1993).

El compromiso radical no es irracional, pero no depende en primera instancia del análisis y de la discusión racionales, sino de la misma acción transformadora. Decidimos hacer porque creemos que es posible hacer, y *lo hacemos de manera organizada*, con otras personas. ¿Cómo puede hacerse algo así? Me parece sugerente el planteamiento de Villasante, reflexionando sobre los mecanismos para construir la acción colectiva.

En su opinión, cada conjunto de acción es una aventura, un suceso de nuestra historia colectiva que muestra una de las formas posibles de relacionarse, de comunicarse, de hacer algo. Es lo que el socio-análisis llama un *analizador histórico*, es decir, algún suceso destacado, vivido y recordado, que puede marcar nuestro aprendizaje colectivo. Ejemplos internacionales pueden ser Mayo del 68, o la caída del Muro de Berlín o la Guerra del Golfo; en cada localidad serán muy diferentes: una manifestación reivindicativa, unas fiestas muy sonadas, la remodelación de un barrio, etc. "Algo que haya afectado colectivamente a las redes sociales en su vida cotidiana" (Villasante, 1995).

La construcción de la acción colectiva supone transmutar determinados acontecimientos en "analizadores históricos", en ocasión para el desarrollo de modelos de *pedagogía de la acción* que ayuden a los protagonistas de tales acontecimientos a convertir la acción puntual, que en sí misma se reducirá a convertirse en grato recuerdo

compartido, en oportunidad para el aprendizaje de habilidades movilizadoras. Los acontecimientos vividos colectivamente dejan de ser sólo motivos para la evocación del pasado y se transforman en ejemplos para el futuro. Se pasa así de la anécdota al modelo. El análisis de esos acontecimientos que permitieron la movilización colectiva nos va a permitir plantear una "campaña" en torno a un nuevo "núcleo temático" para la acción.

Es en base a la reflexión colectiva sobre esos acontecimientos convertidos en "analizadores históricos" como los participantes en un movimiento social aprenden a manejar la "caja de herramientas" de la movilización descubriendo que, si bien no existe un recetario para la misma, es posible señalar algunas claves más o menos estables para plantearla e impulsarla. Haciendo, vamos conociendo qué es lo que funciona y qué no. Pero sin rigideces, reivindicando siempre esa *imaginación sociológica* defendida con empeño por ese gran investigador social que fue Wright Mills.

Así pues, decidamos hacer. No es una invitación voluntarista, puesto que no pretende hacer surgir la acción colectiva de la nada, sino de otras experiencias previas de acción colectiva, de experiencias que, a primera vista, pueden parecernos absolutamente al margen de los grandes problemas políticos, económicos o sociales. Citando a Galeano: "Son cosas chiquitas. No acaban con la pobreza, no nos sacan del subdesarrollo, no socializan los medios de

producción y de cambio, no expropián las cuevas de Alí Babá. Pero quizá desencadenen la alegría de hacer, y la traduzcan en actos. Y al fin y al cabo, actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poquito, es la única manera de probar que la realidad es transformable".

El objetivo de estas acciones colectivas, de estas campañas, no es otro que el de "desencadenar la alegría de hacer y traducirla en actos". Es decir, se trata de animar a la acción. Giddens propone crear modelos de *realismo utópico*, desde la convicción de que "los caminos para el deseado cambio social tendrán poco impacto práctico si no están conectados a las posibilidades inmanentes institucionales". Aún estamos muy lejos de tales propuestas, como lo demuestra el intento de Riechmann de proponer *programas alternativos de alcance medio*, pero el intento tiene valor por sí mismo: ofrece una propuesta concreta a partir de la cual trabajar, señalando un objetivo central, un plan sectorial de transformación profunda de la sociedad, y unos actores de la acción colectiva (Riechmann, 1992). Como él mismo dice, no basta con la mera resistencia, tenemos que decir cómo queremos vivir, y cómo creemos que es posible pasar de la situación actual a la que deseamos. Se trata de propuestas con muy diversos grados de concreción, pero que pueden servirnos para comprender la importancia de ir adoptando una *estrategia propositiva*. Es esta una tarea más complicada que la simple resistencia, ante la que las posturas en el seno de los di-

versos movimientos son diversas y hasta enfrentadas.

¿Qué es lo que hace tan difícil cambiar, incluso después de pensar que el cambio es posible, incluso tras experimentar que es posible la movilización colectiva o contar con un proyecto factible de transformación? Creo que el impedimento fundamental es el *miedo a la inseguridad*. El mundo conocido es un mundo relativamente controlable. Aunque no sea nuestro mundo ideal, incluso en el caso de que no nos vaya demasiado bien en él, sabemos lo que podemos esperar y lo que no. Nos ofrece *seguridad*. El cambio implica inseguridad o, cuando menos, abandonar la seguridad de lo existente. Proponer una iniciativa de transformación social exclusivamente en términos de apuesta difícilmente nos permitirá llegar a colectivos sociales amplios. Son pocas las personas capaces de arriesgarlo todo (ni siquiera de arriesgar mucho).

No es posible promover compromisos fuertes en favor de la transformación si no somos capaces de construir *seguridades alternativas* capaces de convertirse en colchones de solidaridad que protejan el compromiso. Recurriendo a un fácil juego de palabras, los movimientos sociales deben constituir "redes", pero no sólo en el sentido de articular relaciones entre sí formando plataformas amplias, sino también en el sentido de tejer entramados de solidaridad que hagan posible las tomas de postura fuertes. Un ejemplo de lo que quiero decir son las tradicionales y hoy en desuso cajas de resistencia de los sindicatos, destinadas a

mantener solidariamente en el tiempo huelgas u otras luchas obreras.

¿Hubiera sido posible la lucha de los insumisos sin el amplísimo colchón de solidaridad con que cuenta? Desgraciadamente, apenas si contamos con algún ejemplo más de esta solidaridad alternativa. Y el hecho es que, sin la misma, en la práctica muchos de los llamamientos y muchas de las propuestas de los movimientos sociales se ven reducidas a puros llamamientos al heroísmo.

En 1983, la Conferencia Episcopal Norteamericana hacía pública su postura ante diversas cuestiones relacionadas con la defensa militar, animando a los católicos a decidir en conciencia en relación con las mismas. Refiriéndose a la industria militar, escribían lo siguiente: "Aquéllos que, en conciencia, decidan no participar en actividades de defensa encontrarán apoyo en la comunidad católica". Siempre he querido interpretar estas palabras como un compromiso efectivo destinado a apoyar a todas aquellas personas que, decidiendo en conciencia, abandonaran sus empleos en la industria militar. ¿Qué clase de apoyo precisarían quienes tomaran una decisión así? ¿Sólo ánimo y aplauso? ¿sólo reconocimiento y consuelo? Evidentemente no. Quiero creer que se estaban refiriendo a un apoyo práctico derivado del mismo carácter de la decisión tomada: abandonar un puesto de trabajo. Un apoyo, por tanto, económico, en tanto esas personas no consigan otro empleo.

Sólo este tipo de compromisos colectivos prácticos conformadores de

seguridades alternativas harán creíbles muchos de los proyectos de los movimientos sociales.

Pero en demasiadas ocasiones, las propuestas emancipatorias carecen de credibilidad. Se trata de propuestas que reducen la concienciación a la mera creación de mala conciencia, o que proponen modelos de vida y alternativas sociales objetivamente inasumibles. Por ello, es preciso mostrar en la práctica que desde ahora mismo es posible, para la mayoría de las personas, empezar a vivir de otra manera.

José M^a Mardones utiliza una expresión que representa a la perfección lo que quiero indicar: *zonas liberadas*. Afirma Mardones que la tarea que hoy nos desafía es la de crear "espacios verdes" en los que se ponga de manifiesto la posibilidad de otro estilo de vida; "nichos ecológicos" en los que pueda sembrarse y madurar una alternativa cultural y de valores a esta sociedad del tener: "Frente al carrerismo, la competitividad, el consumo, el afán de dinero, el exhibicionismo y la banalidad del yuppismo neoconservador, hay que presentar el atractivo de la vida sencilla, austera, centrada en el ser uno mismo radicalmente, en el encuentro con los otros y la solidaridad con los dolientes y menos favorecidos de nuestro tiempo". Zonas liberadas en las que sea realmente posible hacer que florezca lo *inédito viable* de la realidad.

En efecto, la historia nos ha enseñado, sobre todo en los últimos años, que no hay posibilidad alguna de animar "por decreto" propuestas emancipatorias. Estas propuestas, es-

tas formas emancipadas de vida, sólo tienen sentido en la medida en que surgen de las posibilidades que la misma realidad ofrece.

Se trata, en primer lugar, de dificultar la integración total en la lógica del mercado de todas las formas de actividad y de vida (Gallo, 1991), de hacer que la vida cotidiana se torne "engorrosa para la política" (Riechmann, 1991). Es, pues, una tarea de resistencia. Pero no puede quedarse ahí. Es al mismo tiempo una exigencia. Pero también, y sobre todo, es la única manera creíble de mostrar en la práctica que nuestras propuestas de transformación son posibles. Como decía Manuel Sacristán, "no se puede seguir hablando contra la contaminación y contaminando intensamente"; y continuaba: "La cuestión de la credibilidad empieza a ser muy importante, y conseguir que organismos sindicales, por ejemplo, cultiven formas de vida alternativas me parece que es no tanto ni sólo una manera de alimentar moralmente a grupos de activistas sino también un elemento que es corolario de una línea estratégica" (Sacristán, 1987).

Esto es lo que defiende Jorge Riechmann cuando, en el marco de sus "33 observaciones sobre supervivencia, emancipación, movimientos sociales y política verde-alternativa", afirma que "*No necesitamos vanguardias omniscientes; pero en cambio son inexcusables las minorías ejemplares*", afirmación que considera como la tesis más científica de todas las que presenta al estar respaldada por sólidos resultados de la psicología so-

cial experimental. Los “buenos ejemplos”, las actitudes y conductas “testimoniales”, rompen con la presión social al conformismo, rompen las unanimidades, estimulan actitudes y conductas deseables.

En esa tarea de proyectar y poner en marcha experiencias de transformación no podemos dejarnos paralizar por el miedo al fracaso. Debemos ser capaces de hacer florecer de nuestros errores y fracasos nuevas experiencias de transformación. ¿Acaso no funciona así la ciencia? ¿Acaso la actividad científica no utiliza el método del ensayo y error? Eso sí, nunca debemos olvidar que estamos trabajando con un material muy frágil y delicado: con personas, con grupos, con sentimientos, con ilusiones. Esto nos debe llevar a ser muy rigurosos y rigurosas en la formulación de nuestros proyectos. La ilusión no está reñida con el cálculo. Así pues, no llevemos la exigencia de actuar y la relativización de nuestros errores hasta el extremo de creer que “el fin justifica los medios”. La única manera de poder convertir los tantas veces inevitables errores en semilla buena de nuevas acciones es trabajar con proyectos revisables y evaluables.

Los movimientos sociales como potencia débil

La eficacia de los movimientos sociales no puede medirse solamente por sus éxitos políticos, por los debates sociales que ha logrado generar, por su penetración en los medios de

comunicación o por los cambios legislativos que ha impulsado.

Los movimientos sociales presentan fases de latencia y fases de visibilidad. La visibilidad supone la emergencia de los movimientos a través de acciones, luchas, campañas, organizaciones, plataformas, etc. La fase de latencia es un período de vida sumergida que permite experimentar nuevos modelos culturales, recomponer las redes de reclutamiento, evaluar lo realizado, pulir la identidad. Ambas fases están íntimamente relacionadas.

Melucci ha denominado a los movimientos sociales en las sociedades desarrolladas como *nómadas del presente*: no están guiados por una visión de un orden futuro totalmente abarcadora, sino que están orientados hacia el presente, de modo que sus objetivos son temporales y reemplazables; es por ello, también, que la participación misma es ya un objetivo. De ahí la dificultad para juzgar el éxito o el fracaso de estos movimientos. Aunque planteen reivindicaciones concretas, en ocasiones muy concretas (eso del “actuar localmente”), ninguno de ellos se reduce a esas reivindicaciones concretas. No son movimientos lineales, sino *movimientos fluidos*, que plantean cambios en la forma de percibir la realidad y los valores, existiendo por ello más allá de la acción organizada.

Los movimientos sociales se asientan sobre *persistentes subculturas activistas*, capaces de mantener las tradiciones cognitivas necesarias para revitalizar el activismo que sigue a un período de inactividad del movi-

miento. Estas subculturas funcionan como reservas de elementos culturales de los que generaciones sucesivas de activistas pueden echar mano para forjar movimientos ideológicamente similares, aunque separados por el tiempo o el espacio (McAdam).

En esto consiste la *potencia* de los movimientos, que constituyen una fuerza permanente que sólo en ocasiones emerge frente al poder, común a las diversas formas de acción colectiva, y que permite comprender lo que Maffesoli llama el *perdurar societal*, la enorme capacidad de resistencia de las masas.

Esta combinación de potencia y debilidad, esta caracterización de los movimientos sociales como potencia débil, no debe confundirse con fragilidad, y mucho menos con inconsistencia. Es bien sabido que la fortaleza es engañosa. Quien practique la escalada conoce la diferencia entre las cuerdas estáticas y las cuerdas dinámicas. En general, las primeras resisten más peso, pero se rompen más fácilmente en caso de una caída; las dinámicas, cuerdas con un cierto grado de elasticidad, resisten menos peso, pero absorben las caídas con menos riesgo de rotura. Con otras palabras: las cuerdas estáticas son aparentemente más resistentes, pero esto es cierto sólo en situaciones de normalidad; en situaciones de crisis (de caída), se rompen con más facilidad.

Pues algo de esto ocurre con los movimientos sociales en las sociedades industrializadas de occidente: aparentemente más débiles que los fenómenos de acción colectiva clásicos, sin embargo están mejor prepara-

dos para resistir en situaciones de crisis. Hoy, la propuesta solidaria avanza más segura encordada a la potencia débil de las organizaciones sociales que al poder aparentemente más fuerte de las organizaciones clásicas. ¿Mañana? Ya veremos...

Bibliografía

- ANDERSON, Paul (1986): *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid.
- ANTONIAZZI, Sandro (1986): *Repensar el sindicalismo*, HOAC, Madrid.
- CAMPS, Victoria (1990): *Virtudes públicas*, España-Calpe, Madrid.
- CAPELLA, Juan Ramón (1993): *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid.
- CASTELLS, Manuel (1991): "La economía informacional, la nueva división internacional del trabajo y el proyecto socialista", en *El Socialismo del Futuro*, nº 4.
- COMISION DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS: *Hacia una Europa de la solidaridad*, COM(92) 542 final, Bruselas, 23 diciembre 1992.
- COMMONER, Barry (1978): *El círculo que se cierra*, Plaza y Janés, Barcelona.
- DALTON, RUSSELL J. y KUECHLER, MANFRED (comps.) (1992): *Los nuevos movimientos sociales*, Alfons El Magnànim, Valencia.
- DOMENACH, Jean-Marie (1980): "Crisis del desarrollo, crisis de la racionalidad", en Attali J. y otros, *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona.
- GALBRAITH, John K. (1992): *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona.
- GALLO, Max (1991): *Manifiesto para un oscuro fin de siglo*, Siglo XXI, Madrid.
- GIDDENS, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- GLITZ, Peter (1987): *Manifiesto para una nueva izquierda europea*, Siglo XXI, Madrid.
- (1992): *La izquierda tras el triunfo de Occidente*, Alfons El Magnànim, Valencia.
- GORZ, André (1993): "El nuevo orden del día", en Robin Blackburn (ed.), *Después de la caída*, Crítica, Barcelona.
- GUSFIELD, Joseph (1994): "La reflexividad de los movimientos sociales: revisión de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo", en Laraña, E. y Gusfield, J., *op. cit.*

Construyendo una sociedad solidaria: Una propuesta para el análisis...

- HABERMAS, Jürgen (1993): "¿Qué significa hoy socialismo? Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda", en Robin Blackburn (ed), *op. cit.*
- HAVEL, Václav (1990): *El poder de los sin poder*, Encuentro, Madrid.
- HELLER, Agnes (1982): *Para cambiar la vida*, Crítica, Barcelona.
- HINKELAMERT, Franz J. (1992): "La crisis del socialismo y el Tercer Mundo", en *Iglesia Viva*, nº 157.
- INGLEHART, Ronald (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS/Siglo XXI, Madrid.
- JACKSON, Gabriel (1992): "De la pobreza y la violencia urbanas", en *El País*, 23 junio.
- KING, ALEXANDER y SCHNEIDER, BERTRAND (1991): *La primera revolución mundial*, Plaza y Janés, Barcelona.
- LARAÑA, Enrique y GUSFIELD, Joseph (eds.): *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid.
- MANDEL, Ernest (1978): *Crítica del eurocomunismo*, Fontamara, Barcelona.
- MARDONES, José M^a (1990): "¿Hacia una nueva minoría de edad? Crear zonas liberadas", en *Sal Terrae*, nº 1, enero.
- MATE, Reyes (1990a): *Mística y política*, Verbo Divino, Estella.
- MELUCCI, Alberto (1989): *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Temple University Press, Philadelphia.
- (1994a): "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?", en Laraña, E. y Gusfield, J., *op. cit.*
- (1994b): "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales", en Revilla, M. (comp.), *op. cit.*
- MINC, Alain (1989): *La máquina igualitaria*, Planeta, Barcelona.
- NAVARRO, Vicente (1991): "Producción y Estado del bienestar. El contexto político de las reformas", en *Sociología del Trabajo*, nº 12.
- OFFE, Claus (1990): *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Alianza, Madrid.
- PINTOR, Luigi (1992): *Servabo. Memoria de final de siglo*, Alfons El Magnánim, Valencia (suplemento de *Debats*, nº 39).
- RIECHMANN, Jorge (1991): *¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Holanda, Alemania y Francia*, Revolución, Madrid.
- (1992): "Necesitamos programas alternativos de alcance medio", en *Viento Sur*, nº 2, abril.
- SACRISTAN, Manuel (1987): *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona.
- TITTMUSS, R.M. (1981): *Política social*, Ariel, Barcelona.
- TOURAINE, Alain (1982): *El postsocialismo*, Planeta, Barcelona.
- (1994): *¿Qué es la democracia?*, Temas de Hoy, Madrid.
- VILLASANTE, Tomás R. (1995): *Las democracias participativas. De la participación ciudadana a las alternativas de la sociedad*, HOAC, Madrid.
- ZUBERO, Imanol (1994): *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Notas

- 1 Me refiero a obras como las de A. King y B. Schneider (*La primera revolución mundial*, Barcelona 1991); L. Thurow (*La guerra del siglo XXI*, Madrid 1992); M. Albert (*Capitalismo contra capitalismo*, Barcelona 1992); S. Bowles, D.M. Gordon y Th.E. Weisskopf (*Tras la economía del despilfarro*, Madrid 1992); F.W. Scharpf (*Socialdemocracia y crisis económica en Europa*, Valencia 1992).

Imanol ZUBERO
Universidad del País Vasco