

LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

UN ENFOQUE LATINOAMERICANO*

La crisis mundial del capital ha intensificado el debate sobre la sociedad y la cultura contemporáneas. No es solamente la economía la que está en cuestión, sino todo el andamiaje del conocimiento, las propuestas de racionalidad en las relaciones de las gentes entre sí y con el mundo en torno, los proyectos de sentido histórico, el balance de experiencias humanas fundamentales como el capitalismo y el socialismo realmente existente, las perspectivas y las alternativas.

El lugar y la significación de América Latina en este debate, son fundamentales. No únicamente por ser víctima de los efectos más perversos de la crisis, sino, ante todo, por la densidad de su presencia histórica en la constitución

de la cultura de nuestro tiempo, de su fecundidad para contribuir a su reconstitución.

Eso seguramente explica la intensificación del propio debate latinoamericano, aunque eso parezca desmentido en algunos lugares y entre algunos grupos, cuya exclusiva preocupación es el acceso a alguna de las manijas del poder vigente. Detrás de tal apariencia, sin embargo, actúan genuinas y cruciales interrogantes, cuya indagación intelectual o pragmática, afecta ciertamente no sólo a la América Latina. Una de esas cuestiones, la decisiva y central en un sentido, es la relación entre lo privado y lo público, porque en ella están implicadas virtualmente todas y cada una de las instancias de la existencia social contemporánea. Más allá de su disputa contingente en la escena política peruana, el debate de esa cuestión compromete, en verdad, todo el sentido y toda la legitimidad de los principales proyectos históricos actuales.

* Publicado en Quijano, Aníbal 1988 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima: Sociedad y Política Ediciones) pp. 8-44.

MODERNIDAD Y “MODERNIZACIÓN” EN AMÉRICA LATINA

La presión por la “modernización” se ejerce sobre América Latina durante la mayor parte de este siglo, pero de manera muy especial desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y, entonces, con ciertos atributos muy distintivos. En primer lugar, tal presión se ejerce, en gran medida, por la acción y en interés de agentes no latinoamericanos, si se quiere, externos. En segundo lugar, aparece formalmente como una propuesta de recepción plena del modo de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social y política de los países del capitalismo desarrollado, considerados como paradigmas de una exitosa “modernización”. En la práctica, se trata de un requerimiento de cambios y de adaptaciones de la región a las necesidades del capital en su fase de maduración de su inter o transnacionalidad.

Ya para entonces, el núcleo de racionalidad histórica de la modernidad había quedado debilitado y la propia modernidad había ingresado en un período de crisis, bajo la violencia de los ataques a que fue sometida por oscuras fuerzas políticas que apelaban a lo irracional de la especie, a los prejuicios y a los mitos funda-

dos en aquellos, para oponerse a las conquistas primigenias de la modernidad; para ganar a la gente al culto de la fuerza, presentando la desnudez del poder como su más atractivo atributo legitimador. Ciertamente, tales fuerzas, como el nazismo, habían sido derrotadas en la guerra. Pero después de esa experiencia, después de Auschwitz, las promesas de la modernidad no volverían “a ser vividas con los entusiasmos y las esperanzas de otrora”, según lo señalara José Medina Echevarría, a comienzos de los debates latinoamericanos de los años sesentas. Peor aún, sin duda, así se consolidaría en el mundo el oscuro reinado de la razón instrumental, que ahora además reclamaba para sí sola y contra la razón histórica, el prestigio y el brillo del nombre de modernidad. Y hay que observar todavía que para amplios sectores no era claro, ni era admitido por otros, que ese reinado cubría no solamente el mundo llamado occidental, sino también el que se constituyó bajo el estalinismo.

De esos procesos, dos de sus consecuencias en América Latina me parece necesario poner aquí en cuestión. Primera, como la “modernización” llegó a estas tierras tarde, desde fuera y ya constituida y practicada, entre nosotros se acuñó una idea de la cual somos muchos aún los prisioneros: la de que América Latina ha

sido siempre sólo pasiva y tardía receptora de la modernidad. Segunda, implicada en la anterior, la confusión entre modernidad y “modernización”. Por eso último, y aunque el esnobismo juega en ellos un papel muy amplio, no es difícil hoy encontrar en América Latina, grupos políticos e intelectuales que de nuevo ingresan a los templos de los mismos dioses que cuentan con lo irracional de la especie, para ganar adeptos al culto del poder desnudo, y al de la violencia del ciego interés particular contra el de la humilde mayoría de los hombres y mujeres de la tierra.

La modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente desde el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo XV en adelante. Si la elaboración intelectual de esos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio.

Esa nueva totalidad histórica en cuyo contexto se produce la modernidad, se constituye a partir de la conquista e incorporación de lo que será América Latina al mundo dominado por Europa. Es decir, el proceso de producción de la modernidad tiene una relación directa

y entrañable con la constitución histórica de América Latina. De esa relación, no quiero aquí referirme solamente al hecho conocido de que la producción, principalmente metalífera, de América, estuvo en la base de la acumulación originaria del capital. Ni que la conquista de América fuera el primer momento de formación del mercado mundial, como el contexto real dentro del cual emergerá el capitalismo y su lógica mundial, fundamento material de la producción de la modernidad europea.

Para Europa, la conquista de América fue también un descubrimiento. No sólo y no tanto, quizás, en el manido sentido geográfico del término, sino ante todo como el descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes, en los cuales se revelaban al asombro europeo, más allá del exotismo, ciertas cristalizaciones históricas de algunas viejas aspiraciones sociales que hasta entonces no tenían existencia sino como mitos atribuidos a un ignoto pasado. Y no importa si esa visión europea de la experiencia americana magnificara la realidad, exaltada por una imaginación cuyas fronteras se disolvían por el asombro del descubrimiento. No importa, porque esa dilatación de las fronteras del imaginario europeo era, precisamente, la consecuencia de América. Y, a estas alturas,

nadie ignora ya que, magnificadas o no, en la experiencia americana, andina en primer término, no eran ajenas a la realidad algunas de las formas de existencia social buscadas, la alegría de una solidaridad social sin violentas arbitrariedades; la legitimidad de la diversidad de los solidarios; la reciprocidad en la relación con los bienes y con el mundo en torno, tan por completo distintas a las condiciones de la sociedad europea de ese tiempo.

Propongo, en consecuencia, que ese descubrimiento de América Latina produce una profunda revolución en el imaginario europeo y desde allí en el imaginario del mundo europeizado en la dominación: *se produce el desplazamiento del pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar o por construir.*

¿Cómo se podría imaginar, sin América, el advenimiento de la peculiar utopía europea de los siglos XVI y XVII en la cual ya podemos reconocer los primeros signos de una nueva racionalidad, con la instalación del futuro como el reino de la esperanza y de la racionalización, en lugar de un omnipresente pasado, hasta entonces referencia exclusiva de toda legitimidad, de toda explicación, de todos los sueños y nostalgias de la humanidad?

Ese es, me parece, el sentido básico de las utopías que se producen en Europa con posterioridad al descubrimiento de América. Y el surgimiento de esas específicas utopías puede ser reconocido como el primer momento del proceso de constitución de la modernidad. Sin el nuevo lugar del futuro en el imaginario de la humanidad, la mera idea de modernidad sería simplemente impensable.

Para Europa de ese período, aun no superada la crisis de la sociedad feudal, la utopía de una sociedad sin ominosas jerarquías, ni arbitrariedad, ni oscurantismo, era la ideología de una larga lucha contra las jerarquías feudales, contra el despotismo de las monarquías absolutas, contra el poder de la Iglesia controladora y obstaculizadora del desarrollo del conocimiento, contra la supremacía del interés privado que crecía con el mercantilismo. En otros términos, parte de la lucha por una sociedad racional, la promesa mayor de la modernidad. En ese primer momento del proceso de producción de la modernidad, América tiene un lugar fundamental.

Sugiero que hay también una estrecha asociación de América Latina en la etapa de cristalización de la modernidad, durante el siglo XVIII, en el movimiento llamado de la Ilustración o Iluminismo. Durante ese período, Amé-

rica no fue solamente receptora, sino también parte del universo en el cual se producía y se desarrollaba el movimiento, porque éste ocurría simultáneamente en Europa y en América Latina colonial.

Esa producción del movimiento de la Ilustración simultáneamente en Europa y en América, puede verse, en primer término, en el hecho de que a lo largo de ese siglo, las instituciones, los estudios y las ideas y conocimientos que emergían como la Ilustración, se forman y se difunden al mismo tiempo en Europa y América. Las Sociedades de Amigos del País, se forman allá y acá, al mismo tiempo; circulan las mismas cuestiones de estudio y los mismos materiales del debate y de la investigación; se difunde el mismo espíritu de interés en la exploración de la naturaleza, con los mismos instrumentos del conocimiento. Y en todas partes se afirma el ánimo reformador de la sociedad y de sus instituciones, para allanar el camino de la libertad política y de la conciencia, y la crítica de las desigualdades y arbitrariedades en las relaciones entre las gentes.

Cuando Humboldt viene a América, no oculta su sorpresa de encontrar que los círculos de intelectuales y de estudiosos americanos, en cada uno de los principales centros que él visita, conocían lo mismo y estudiaban lo mismo

que sus contrapartes europeos, no solamente porque leían lo mismo sino, ante todo, porque se interesaban por los mismos problemas, porque se hacían las mismas cuestiones y procuraban investigarlas con idéntico apasionado afán, aunque bajo condiciones menos propicias. Y que, en fin, el espíritu de la modernidad y sus promesas y necesidades estaban en desarrollo por igual en América que en Europa.

Muchos intelectuales y políticos latinoamericanos fueron partícipes directos de los debates y de las experiencias políticas de la Ilustración europea. No puede ser considerado, por eso, como un hecho meramente anecdótico, el que un peruano, Pablo de Olavide, ganara celebridad en los círculos de la Ilustración europea, que fuera amigo de Voltaire y participara en el núcleo central de los enciclopedistas franceses y en las experiencias políticas de la Ilustración española. Cuando es víctima de la persecución inquisitorial su primera biobibliografía sale de las manos del propio Diderot, iniciando el vasto movimiento que, en solidaridad con el peruano, promoverán todos los círculos de la Ilustración europea. No es, pues, sorprendente que a comienzos del siglo siguiente, cuando se reúnen las Cortes de Cádiz en 1810, los diputados latinoamericanos aparezcan entre los más coherentes portado-

res del espíritu de la modernidad, avanzados defensores de un radical liberalismo. Por ello, cumplirán un papel muy destacado en la redacción de la Constitución liberal, en una comisión presidida por uno de ellos, el peruano Morales Duárez, más tarde llevado a la presidencia de las Cortes.

LA PARADOJA DE LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Es, pues, demostrable que el movimiento de la modernidad se producía, en el siglo XVIII, en América Latina al mismo tiempo que en Europa. En eso se encuentra, sin embargo, un hecho paradójico y sorprendente.

Mientras que en Europa la modernidad se difunde y florece abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las gentes, en América Latina, especialmente desde el último tercio del siglo XVIII, se va estableciendo una brecha ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, inclusive su retroceso en ciertas áreas como las andinas, con la con-

secuencia de que pasen al primer plano de la sociedad y del poder los sectores y elementos más ligados a la desigualdad y a la arbitrariedad, al despotismo y al oscurantismo. Con la conocida excepción de algunas áreas más inmediatamente ligadas al desarrollo capitalista europeo, en el grueso de lo que está emergiendo como América Latina, esa es la típica contradicción que lo caracteriza.

En Europa, la modernidad se consolida de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimatoria. En América Latina, por el contrario, y hasta bien entrado el siglo XX, se instala una profunda y prolongada brecha entre la ideología de la modernidad y las prácticas sociales, no infrecuentemente dentro de las mismas instituciones sociales o políticas. En particular, la modernidad es una forma ideológica legitimatoria de prácticas políticas que van claramente en contra de su discurso, mientras las prácticas sociales modernas son reprimidas porque no pueden ser legitimadas por ninguna instancia de las ideologías dominantes.

El uso de la modernidad como ideología “legitimatoria” de prácticas políticas antagónicas, sirve para apreciar el peso ideológico de la modernidad en América Latina, a pesar de

su aprisionamiento en un universo social de signo inverso y permite explicar, por ejemplo, la curiosa relación entre las instituciones nominalmente liberales y un poder conservador, que se establece con la Independencia. Y eso no podría explicarse, a su turno, sino recordando que la modernidad, como movimiento de la conciencia, no era simplemente un producto importado y foráneo, sino producto del propio suelo latinoamericano, cuando éste era todavía el fértil y rico territorio del mercantilismo, aunque estuviera bajo una dominación colonial.

De todos modos, sobre todo desde el siglo XIX, la modernidad en América Latina aprendió a vivir como conciencia intelectual, pero no como experiencia social cotidiana. Quizás eso explica la trampa de toda una generación del liberalismo latinoamericano en esa centuria, obligada a cultivar la quimera de la modernidad sin revolución. De esa trampa, no se ha terminado de salir.

PODER Y MODERNIDAD EN EUROPA

Empero, si ciertamente es paradójal la historia latinoamericana de la modernidad, su avatar europeo no sólo no la liberó de contradicciones, sino la hizo víctima de las necesidades

procusteanas del propio poder que le debía, precisamente, la existencia: la razón burguesa.

En el proceso de producción de la modernidad, la idea de racionalidad inherente a ella no significaba lo mismo en cada uno de sus centros productores y difusores en Europa. De manera simplificada, en los límites de este trabajo, podría señalarse que en los países del norte o sajones, la idea predominante de racionalidad se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental. Es ante todo, una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil. Y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante. Es decir, del poder.

En cambio, en los países del sur la idea predominante de racionalidad se constituye, especialmente en el debate acerca de la sociedad, vinculada, en primer término, a la definición de los fines. Y esos fines son los de la liberación de la sociedad de toda desigualdad, de la arbitrariedad, del despotismo, del oscurantismo. En fin, contra el poder existente. La modernidad se constituye, allí, como una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social, no de cualquier otra.

Eso es lo que desde entonces será reconocido como razón histórica.

Quiero insistir en que incurro en deliberada simplificación, dados los límites de este espacio, en esta diferenciación entre el norte y el sur europeos a propósito de las concepciones de racionalidad y de modernidad. No obstante, eso no implica alguna arbitrariedad. No es, sin duda, accidental, el que los líderes del movimiento antimodernista de los “neoconservadores” norteamericanos, como Irving Kristol, por ejemplo, insistan en su rechazo de la “Ilustración francesa-continental” y en su adhesión a la “ilustración anglo-escocesa”, la de Locke, Hume, Smith, para reivindicar el privilegio de unos respecto de otros en la sociedad. O el que una de las más estridentes voceras del “neoconservatismo” adicto al reaganismo, como Jane Kirkpatrick, no titubee en afirmar que fuera de la defensa de la autoridad y del orden, incluidas las desigualdades, el despotismo y la arbitrariedad, el modernismo es una mera utopía, en el mal sentido del término.

Esa diferencia se convirtió en una cuestión crucial para el destino de la modernidad y de sus promesas, en la medida en que la hegemonía en el poder del capital, en las relaciones de poder entre las burguesías en Europa, se fue desplazando ya desde el siglo XVIII, pero

sobre todo en el XIX, hacia el control de la burguesía británica. De ese modo, la vertiente “anglo-escocesa” de la Ilustración y de la modernidad, se impuso sobre el conjunto de la razón burguesa, no solamente en Europa, sino también a escala mundial, debido al poder imperial mundial que la burguesía británica logró conquistar. La razón instrumental se impuso sobre la razón histórica.

El dominio mundial de la vertiente “anglo-escocesa” de la modernidad, de la razón instrumental, se hizo todavía más firme y extendida, cuando la hegemonía imperial británica cedió la primacía a la hegemonía imperial norteamericana, desde fines de la Primera Guerra Mundial. Y la Pax Americana establecida después de la derrota del nazismo y del debilitamiento aún mayor de la razón histórica en ese período, significó la exacerbación de las características y de las consecuencias de ese dominio.

Y es bajo ese dominio de la Pax Americana y de su extrema versión de la razón instrumental, que después de la Segunda Guerra Mundial, se ejerció sobre América Latina la presión para la “modernización”. Esto es, ya para una racionalidad despejada de toda conexión con las promesas primigenias de la modernidad, ya del todo poseída únicamente de las urgencias del capital, de la productividad, de la eficacia

de los medios para fines impuestos por el capital y por el imperio. En definitiva como mero instrumento del poder. Eso reforzó, en amplios sectores de América Latina, la tramposa quimera de la modernidad sin revolución. Sus consecuencias aún están activas: no terminamos de salir del oscuro túnel del militarismo y del autoritarismo.

Acaso el más completo ejemplo de lo que implica la “modernización” exitosa en América Latina, lo muestra el pasaje del Estado oligárquico al Estado modernizado: en todos estos países los Estados se han “modernizado”; sus aparatos institucionales han crecido, inclusive se han profesionalizado en cierta medida, sobre todo los represivos; el Estado es menos prisionero de la sociedad y en cierto sentido (el ámbito de su acción) es más nacional. Todo eso, sin embargo, no lo ha hecho más democrático, ni más apto para satisfacer las necesidades de su población, ni más legítimamente representativo y quizás tampoco más estable.

Esa hegemonía no afectó, sin embargo, solamente a la razón burguesa. Pues inclusive lo que se originó como la alternativa a la razón burguesa, como la más directa y legítima portadora de las promesas liberadoras de la modernidad, durante un período más bien largo se plegó a las seducciones de la razón ins-

trumental: el socialismo no logró constituirse sino como el “socialismo realmente existente”, como estalinismo.

Esa es la modernidad cuya crisis ha estallado, pregonada por nuevos profetas, casi todos ellos apóstatas de su antigua fe en el socialismo o, por lo menos, en un liberalismo radical. Pero esos profetas de la “postmodernidad” o de la más franca antimodernidad, en ambos lados del Atlántico, quieren además persuadirnos de que las promesas liberadoras de la modernidad no solamente ahora son, sino que siempre fueron imposibles, que nadie puede creer aún en ellas después del nazismo y del estalinismo, y que lo único real es el poder, su tecnología, su discurso.

La crisis de la modernidad redefinida por el completo predominio de la razón instrumental, corre en el mismo cauce que la crisis de la sociedad capitalista, sobre todo tal como ambas se procesan desde fines de la década de los sesenta. Y esa modernidad no tiene que ser defendida, ciertamente, ni objeto de *saudade* ninguna, mucho menos aún en América Latina. Fue bajo su imperio que nos fueron impuestas las tareas de satisfacer las peores necesidades del capital, en beneficio del poder de las burguesías de Europa y de los Estados Unidos, comenzando por desplazar de la conciencia de

los latinoamericanos, en el momento mismo de la Independencia, la hegemonía de la razón histórica, sin pérdida del prestigio del nombre de modernidad.

El problema, no obstante, es que los profetas de la “postmodernidad” y de la antimodernidad no solamente nos invitan a celebrar los funerales de las promesas liberadoras de la razón histórica y de su específica modernidad, sino principalmente a no volver a plantearnos las cuestiones implicadas en esa modernidad, a no volver a la lucha por la liberación de la sociedad contra el poder, y aceptar en adelante únicamente la lógica de la tecnología y el discurso del poder. Bajo el humo de ese debate, no es posible no percibir el peculiar aliento de las mismas fuerzas, que después de la crisis que llevó a la Primera Guerra Mundial, se organizaron para asaltar y tratar de destruir hasta la simiente de toda utopía de equidad, de solidaridad y de libertad. No lo consiguieron del todo. Pero ante su embate, quedó debilitada la razón histórica. Hoy, esas mismas fuerzas parecen emerger de nuevo en busca de su victoria final.

Por otro lado, la conjunción de ambas crisis ha logrado que ciertas encrucijadas del debate contemporáneo sobre la sociedad, se hayan convertido en lo que parecen ser auténticos

callejones sin salida. Eso es particularmente serio en el debate sobre los problemas de las sociedades dependientes, configuradas sobre la base de extremas desigualdades, y que no han conseguido del todo la erradicación perdurable del ejercicio arbitrario y despótico del poder, ni siquiera en el limitado sentido que en las sociedades del capitalismo desarrollado. Sobre las sociedades dependientes, como en América Latina, se abaten las presiones de los problemas de la concentración extrema del poder y, al mismo tiempo, las que se generan en los estilos de vida del nivel específico del desarrollo capitalista de Europa o de Estados Unidos.

En América Latina, sin embargo, la modernidad tiene una historia más compleja que la que se adhiere simplemente a la de la historia euro-norteamericana. En ella no solamente quedan, sino, mucho más aún, vuelven a reconstituirse los elementos de una propuesta de racionalidad alternativa, porque entre otras razones, la lógica del capital y de su razón instrumental no fue capaz, precisamente por la insuficiencia de su desarrollo, de extinguir o anular al extremo, aquellos mismos sentidos históricos que revelados al asombro europeo a comienzos del siglo XVI produjeron el comienzo de una nueva racionalidad, mellada ahora, pero en modo alguno enterrada.

Sin duda, el más destacado de tales callejones sin salida, es el que aprisiona el conflicto entre la propiedad privada y la propiedad estatal de los recursos de producción, de modo que inclusive el debate más general sobre las relaciones entre el Estado y la sociedad, queda finalmente ordenado en tomo de esa disputa.

Por supuesto, colocando en esos términos ese debate entre lo público y lo privado en la economía y/o en la sociedad, no puede salir de su actual entrampamiento. Cada uno de ambos bandos del debate y del conflicto, asumen, en lo fundamental, los mismos supuestos y las mismas categorías: lo privado allí es lo privado moldeado por el interés capitalista. Lo estatal o público es lo estatal-público de ese privado, su rival quizás, pero no su antagonista. En ambos enfoques, es la misma razón instrumental la que se muerde la cola.

LAS BASES DE OTRA MODERNIDAD: EL OTRO PRIVADO Y EL OTRO PÚBLICO

Aunque ese callejón no es privativo de América Latina, ni siquiera del conjunto del llamado “tercer mundo” en el debate actual, en este lugar y en esta ocasión nos ceñiremos al contexto latinoamericano. Y para no tardar mucho iré derecho al asunto.

Dos posiciones extremas compiten por dominar en la orientación económica de la sociedad actual: ese “socialismo realmente existente”, como se conoce ahora lo que se estructuró bajo el estalinismo, y para el cual la propuesta de la estatización total de los recursos de producción, de los mecanismos de distribución y de las decisiones sobre la orientación de todo el engranaje económico, está en el centro de la idea de socialismo. Esa idea recibida en América Latina, ha sido influyente no solamente en las propuestas definidas como socialistas, sino también en los varios matices del populismo-nacionalismo-desarrollismo. Setenta años después, se puede tener ya la razonable convicción de que por allí no se va más lejos en el camino hacia una sociedad racional, en los términos de las promesas del socialismo. La economía puede ser desarrollada hasta el límite en que son excesivas las asfixias burocráticas. La equidad, la solidaridad social y la libertad, la democracia de los productores no pueden ser allí enraizadas, ni desarrolladas.

En el otro extremo, está la propuesta del “neoliberalismo”, para el cual la propiedad privada capitalista de los recursos de producción y la “mano invisible” del mercado, idealmente libres de todo límite, control u orientación por parte del Estado, son las bases *sine qua non*

de la creación y distribución generalizada de la riqueza y de toda plena democracia política. Pero también esa propuesta y ciertamente desde muchos más que los setenta años del “socialismo realmente existente”, ha probado fuera de toda duda y sobre todo en la experiencia de la inmensa mayoría de los latinoamericanos, que no conduce ni a la igualdad, ni a la solidaridad social, ni a la democracia política.

En la experiencia histórica que actualmente vivimos y observamos, ese privado conduce al verticalismo de las grandes corporaciones, equivalente probable del verticalismo “modernizado”, esto es, liberalizado por la reintroducción mayor o menor de la propiedad privada y del mercado privado, de las grandes burocracias del “socialismo realmente existente”. Y es en nombre de sus propuestas y de sus intereses que la libertad y la democracia de la sociedad y del Estado no pueden ser afirmadas en América Latina, y vuelven a ser amenazadas en su limitada existencia en los países del capitalismo desarrollado.

La liberalización de la economía y del Estado en los principales países del “socialismo real”, ingresa en los sistemas de comunicación de masas no como lo que es, desocultamiento del carácter específico de esa experiencia, sino como el definitivo eclipse de la idea misma del

socialismo. El “neoliberalismo” puede así presentarse como la única opción efectivamente apta para fundar o para continuar el camino del desarrollo de la riqueza y la democracia de la sociedad contemporánea.

En América Latina, hoy, no muchos más que los defensores inmediatos del dominio del capital y de sus imperios pueden creer confiadamente en los cantos de sirena del “neoliberalismo”. Pero, del mismo modo, después de las experiencias recientes del “socialismo real”, es difícil que sean tan numerosos como antes los adictos de la estatización de la economía. Quizás eso, y no otra cosa, es lo que se expresa en la virtual parálisis de la acción económica de nuestros países. Todos ellos, sin excepción, marcan el paso del corto y con frecuencia el del cortísimo plazo, sin proyectos de largo alcance, ni muchas propuestas en esa dirección. En verdad, el debate entre el “neoliberalismo” y esa suerte de “neodesarrollismo” que se le opone (neo, porque sus temas y sus propuestas son las mismas del viejo desarrollismo, pero cada una de ellas empalidecida y de poco audible voz), se ha convertido en una trampa, en un callejón del que no parece haber salida.

No me parece muy difícil distinguir en ese entrampamiento del debate, el hecho de que se opone lo privado capitalista y lo estatal capi-

talista, es decir, dos caras de la misma razón instrumental, cada una encubriendo la de sus agentes sociales que ahora compiten por el lugar de control del capital y del poder: la burguesía privada y la burocracia (para algunos, la burguesía estatal). En definitiva, en ninguna de ellas reside una solución a los urgentes problemas de nuestras sociedades, ni mucho menos las promesas liberadoras de la razón histórica.

Lo privado capitalista, o más generalmente lo privado mercantil, implica un interés opuesto a los del conjunto de la sociedad, de modo que no puede ser compatible con la equidad, la solidaridad, la libertad o una democracia que esté constituida de esos elementos, sino hasta el límite del interés privado. Lo estatal o lo público de ese privado son, exactamente, la expresión de esa limitada compatibilidad: emerge y se impone, precisamente, cuando la lógica última de la dominación está en peligro. Y en sus formas limitadas bajo la presión de sus dominados. El capitalismo de Estado, el “socialismo real” y el *Welfare State*, pertenecen a una misma familia, pero actúan bajo contextos y para necesidades específicas diferentes. Aunque la plena estatización de la economía y el dominio del Estado sobre la sociedad, se presenten como portadoras del interés social global contra el privado, puesto que la dominación y la

desigualdad no se extinguen, ni tienden a extinguirse con ello, sino por el contrario, lo privado está volviendo en esas economías a ser reinstalado. De ese modo, lo privado cuenta con la ventaja de aparecer como la opción necesaria cuando la asfixia burocrática de la estatización estanca el dinamismo de la producción.

Lo privado parece, pues, funcionar. Empero, la experiencia histórica de América Latina permite sugerir que lo privado capitalista o mercantil no es el único privado posible, ni lo público en el específico sentido de estatal, es la otra cara única de lo privado o de todo privado. De hecho, y aunque no esté presente formalmente en el debate de estas cuestiones, hay otro privado y otro público, que no solamente forman parte de la anterior historia de América Latina, sino que continúan activos y tienden a emerger en más amplios y complejos ámbitos.

Solamente para hacerlo visual, no porque esté proponiéndola como la opción deseada y eficiente, quiero traer aquí el ejemplo de la vieja comunidad andina y plantearnos la pregunta sobre su carácter: ¿es privado o estatal-público? La respuesta es que es privado. Y funcionó y funciona. Funcionó antes, antes de la dominación imperial y colonial y durante toda la Colonia, como el ámbito único de la reciprocidad, de la solidaridad, de la democracia y de

sus libertades: como refugio de la alegría de la solidaridad bajo la dominación. Funcionó más tarde frente al embate de un liberalismo ya ganado a la razón instrumental, frente al gamonalismo. Y aún funciona frente al capital. Y es privado.

Lo que quiero decir, con ese ejemplo, es que hay, pues, otro privado que no es el capitalista, ni el mercantil. Que no hay un privado solo. Y que funciona, eficazmente. ¿Cómo denominar a ese privado? Por el momento, consciente de la provisoriedad, propongo conocerlo como un privado-social, para diferenciarlo del privado egoísta.

Debe quedar claro, sin embargo, que no propongo en modo alguno el regreso a un comunitarismo agrario como el de la historia andina precolonial o inclusive actual. La sociedad actual y sus necesidades y posibilidades son, sin duda, demasiado complejas como para ser cobijadas y resueltas dentro de una institución como aquella, sin que eso implique, tampoco que ella no sea o no pueda ser, después, la base o una de las bases de la constitución de otra racionalidad. Después de todo, ¿no fue bajo su impacto sobre el imaginario europeo que comenzó la historia de la modernidad europea y la poderosa utopía de una sociedad racional?

Del mismo modo, debe quedar claro, también, que si aludo a la reconstitución de un privado equivalente al de la comunidad andina social en América Latina, es porque en su experiencia actual, en el propio contexto de una sociedad compleja y tremendamente diversificada, es posible registrar y observar su actuación: la organización solidaria y colectiva, democráticamente constituida, que repone la reciprocidad como el fundamento de la solidaridad y de la democracia, es actualmente una de las más extendidas formas de la organización cotidiana y de la experiencia vital de vastas poblaciones de América Latina, en la dramática búsqueda de organizar la sobrevivencia y la resistencia a la crisis y a la lógica del capitalismo del subdesarrollo.

Y esas formas de la experiencia social no pueden ser consideradas en modo alguno coyunturales, simplemente, o transitorias en general. Su institucionalización tiene ya la densidad suficiente, como para ser admitido su lugar como práctica social consolidada para muchos sectores, en especial los que habitan el universo de las poblaciones pobres de las ciudades. Y ellas son la amplia mayoría de la población del país, en muchos casos. Por ejemplo, en el Perú, lo que se conoce como la barriada forma alrededor del 70% de la pobla-

ción urbana, y ésta, a su vez, el 70% de la población nacional.

No solamente por ser la existencia social de esa mayoría, sino principalmente por su gravitación en la del conjunto de la población nacional, no hay exageración posible en señalar que la barriada es, actualmente, en particular en la constitución de una nueva intersubjetividad, la experiencia social y cultural fundamental del Perú de los últimos 30 años. Y esas nuevas formas del privado-social son una instancia central de esa experiencia.

En otros términos, la reciprocidad andina ha engendrado la reciprocidad actual en las capas más oprimidas de la sociedad urbana “modernizada” del capitalismo dependiente y subdesarrollado de América Latina. Y sobre su suelo se constituye un nuevo privado-social, alternativo al privado capitalista dominante.

Dos cuestiones deben ser aclaradas aquí. Primero, no hay duda de que el privado-capitalista es ampliamente dominante en el conjunto del país y en el conjunto de la población urbana de la barriada y entre las capas pobres de esa población. Inclusive, su lógica no sólo convive, sino que penetra y sin duda modula la que proviene de la solidaridad y de la democracia. Las instituciones que se forman sobre la base de la reciprocidad, de la igualdad y de la soli-

daridad, no son en el mundo urbano islas en el mar dominado por el capital. Son parte de ese mar que, a su turno, modulan y controlan la lógica del capital. Segundo, esas instituciones no existen dispersas y sin conexiones entre ellas. Por el contrario, especialmente en las últimas décadas, han tendido a articularse formando vastas redes que cubren, muchas de ellas, el espacio nacional. Las instituciones surgidas en y de esa articulación han comenzado a su vez a formar articulaciones más complejas. Es decir, se articulan tales instituciones, como lo hacían o lo hacen los sindicatos obreros tradicionales, en sectores y en organizaciones nacionales. Pero en el caso de las nuevas instituciones del privado-social, se articulan entre sí sectorialmente y el conjunto de todos los sectores en una urdimbre nacional, que no necesariamente implica un organismo separado. En otros términos, el privado-social institucionalizado tiende a generar su esfera institucional pública, la cual, sin embargo, no necesariamente tiene carácter de Estado. Es decir, no se convierte en un aparato institucional que se separa de las prácticas sociales y de las instituciones de la vida cotidiana de la sociedad y se coloca por sobre ellas. La esfera institucional que articula global o sectorialmente lo privado-social tiene carácter público, pero no

se constituye como poder estatal, sino como un poder en la sociedad.

Instaladas esas instituciones del privado-social y de su público, dentro del contexto dominante del privado-particular y de su Estado, no pueden dejar de ser afectadas por el impacto de éstos, o por la lógica dominante del capital. La manipulación, la burocratización, la explotación del poder, son muestras de la penetración y de la actuación del privado-particular, de la lógica del capital, de su Estado. A pesar de ello, la reciprocidad, la solidaridad, la democracia, resisten. Pero pueden ser sometidas y cambiar de naturaleza o desintegrarse. Eso ocurre y no es infrecuente. Lo que es, sin embargo, sorprendente, es que aún bajo esas condiciones, las prácticas y las instituciones del nuevo privado-social y de sus instituciones públicas-no-estatales, existen, se reproducen, aumentan de número y de tipo, y se van convirtiendo en una nueva y vasta red de organización de una nueva “sociedad civil”.

Que ese proceso se haya extendido y tienda a reproducirse tan extensamente en el Perú, probablemente se debe a la violencia de la crisis de esa sociedad y obviamente es parte de esa misma crisis. Una importante parte de la población ha sido empujada por sus necesidades, bajo la crisis económica,

sobre todo, a redescubrir y reconstruir, para un nuevo y más complejo contexto histórico, una de las vetas más profundas y características de una prolongada y rica experiencia cultural, la andina.

Ese nuevo privado-social y su articulación pública-no-estatal, funcionan. Tanto funcionan, y tanta potencialidad de hacerlo tienen, que lo hacen bajo las más adversas y severas condiciones. Es demasiado importante, y no debe pasar inadvertido, el hecho de que es contra esas condiciones, precisamente, que las organizaciones del privado-social y del público-no-estatal permiten satisfacer las necesidades de la sobrevivencia. En otros términos, que sólo en tanto y en cuanto una práctica social se funda en la solidaridad, en la igualdad, en la libertad, en la democracia, es apta para permitir a sus portadores sobrevivir a pesar de y en contra de la lógica del poder actual, del capital y de la razón instrumental. No es, en consecuencia, arbitrario, ni excesivamente aventurado, sugerir que bajo condiciones favorables, es decir si no tuvieran que estar, como hoy, bajo el incesante asedio de un enemigo dueño del poder, esas nuevas prácticas sociales y sus redes institucionales públicas, podrían no solamente ser aptas para permitir la sobrevivencia, sino para servir de marco y de piso a una real integración

democrática de la sociedad y, al mismo tiempo, de una posibilidad abierta de plena realización individual, diferenciada. Es decir, de las promesas liberadoras de una sociedad racional, moderna en ese preciso sentido.

AMÉRICA LATINA: LAS BASES DE OTRA RACIONALIDAD

Sobre la crisis de la actual modernidad euro-norteamericana, tiende ahora a extenderse y a imponerse no solamente el desalojo final de la razón histórica en ventaja de la razón instrumental, sino también una suerte de culturalismo cuyo reclamo central es el rechazo de toda la modernidad, incluida por lo tanto la propia racionalidad liberadora, y el regreso de los elementos propios de cada cultura como los exclusivos criterios legitimadores de las prácticas sociales y de sus instituciones.

Ambas vertientes de presiones sobre la sociedad contemporánea convergen en sus intereses. Juntas son, en verdad, la base de todos los fundamentalismos que actualmente prosperan en todas las latitudes y en todas las doctrinas. Ambas procuran la soberanía del prejuicio y del mito como básicos elementos de orientación de las prácticas sociales, porque sólo sobre ellos

puede hacerse la defensa de todas las desigualdades, de todas las jerarquías, por ominosas que fueren: de todos los racismos, chauvinismos y xenofobias. No hay en eso diferencias mayores entre el fundamentalismo norteamericano, el de Le Pen en Francia, el de los racistas sudafricanos, los seguidores de Soon Moon Yoon, los fundamentalismos islámicos, o estalinianos. Porque no existe incompatibilidad real entre la hegemonía ideológica del fundamentalismo en la orientación de las prácticas sociales, y la de la razón instrumental en la base de la dominación de todos los tiempos. Si no, no se podría entender, por ejemplo, la peculiar doctrina de J. Kirkpatrick sobre las autocracias tradicionales.

Como la modernidad euro-norteamericana –hay que insistir en su racionalidad instrumental– ha sido parte del colonialismo y del imperialismo, que no solamente explotan el trabajo de los pueblos, sino que desprecian y destruyen, si pueden, sus culturas, en muchos ámbitos tiene atractivo hasta el simple rechazo de toda la modernidad y de toda racionalidad. Eso es comprensible, pero no tiene que impedir la visión de los contrabandos posibles y reales que, bajo ese atractivo manto, tratan de hacer pasar los dominadores de todas partes, para preservar el poder contra las crecientes presiones hacia la liberación de la sociedad.

Es necesario, no obstante, admitir también que conforme la crisis de la actual sociedad capitalista se ha ido haciendo más visible y más prolongada, la confianza en la razón instrumental se ha ido deteriorando en crecientes sectores de esta sociedad y, paralelamente, la necesidad de un sentido histórico distinto ha ido ganando una intensidad de urgencia, y a escala universal. Paradojalmente, en particular entre los pueblos dominados de esta sociedad, eso es lo que ha estimulado la demanda por la ruptura con la modernidad europea, con la racionalidad euro-norteamericana, y favorecido el reingreso de un particularismo puramente culturalista. Pero ha estimulado, igualmente, la búsqueda de nuevas bases a una racionalidad liberadora, en la herencia de las mismas culturas que el eurocentrismo, un tiempo todopoderoso, quiso creer y hacer creer ajenas a toda racionalidad, o del todo esterilizadas bajo la dominación.

En el caso de América Latina, no es necesario insistir en el hecho conocido de que el redescubrimiento de la racionalidad específica de las culturas dominadas, ha implicado también el redescubrimiento de los mismos elementos, que revelados al imaginario europeo desde fines del siglo XV, dieron comienzo a la utopía de una modernidad liberadora. La docu-

mentación acumulada sobre eso es ciertamente ya muy vasta y convincente.

No es, pues, como parte de un artificial culturalismo que vuelve al primer plano en América Latina el debate sobre las relaciones entre su propia herencia cultural y las necesidades de una nueva racionalidad histórica. Pero, sobre todo, sugiero que es principalmente por la virtud de las experiencias sociales de vastas colectividades, que los elementos de esa herencia cultural pueden ser reconocidos, comienzan a ser reconocidos, como portadores de un sentido histórico opuesto por igual al imperio de la razón instrumental y a un culturalismo oscurantista. Es que las prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, de la equidad, de la solidaridad, de la libertad individual, de la democracia cotidiana, han probado contra muy adversos factores su aptitud para ser parte de los nuevos tejidos de una racionalidad liberadora.

Aquí es imprescindible intentar algunas precisiones. En primer lugar, recordar que en el momento en que América producía la modernidad coetáneamente con Europa, sus protagonistas eran dominadores, descendientes de europeos. A ellos, su propia condición de dominadores les impidió ver que en la cultura de los dominados, los “indios”, residían muchos de

los elementos con los cuales se tramaba, desde sus inicios, la racionalidad europea, aun guiada por la relación entre razón y liberación. Cuando esa relación quedó oscurecida y relegada bajo el predominio de la relación entre dominación y otra razón, el bloqueo de la visión de los dominadores se hizo aún más fuerte.

La cultura criollo-oligárquica, que fue el producto privilegiado de ese desencuentro, está terminando hoy día, en toda América Latina, el tiempo de su dominación. Socavadas, y en la mayoría de los países desintegradas sus bases sociales y sus fuentes, esa cultura ha dejado de reproducirse. Su tramonto amenazó, en un momento, abrir el paso exclusivamente a la entronización de la “modernización” en la cultura, esto es, al imperio de la razón instrumental. Así habría, quizás, ocurrido si el período de expansión del capital internacional que impulsaba esa “modernización” no hubiera tropezado con sus actuales límites e ingresado en una crisis profunda y prolongada, al mismo tiempo que todo el andamiaje de poder en estos países. Sin embargo, en ese contexto de crisis es la diversidad social, étnica, cultural, la que se ha hecho más fuerte. Y en consecuencia, no es un tránsito unilineal y unidireccional entre la “tradicción” y la “modernización” como insistían tanto los ideólogos de la “modernización” lo que

ahora vivimos. Por el contrario, es el tiempo del conflicto y de la crisis en la sociedad y en la cultura. Tanto más subdesarrollado es el régimen del capital, tanto más anchas las grietas por donde re-emerge la herencia cultural global extraña a la “modernización”. Y ciertamente, viene con la emergencia de los dominados al primer plano de esta contienda.

No se tiene que inferir de todo eso, que la herencia cultural global de América Latina, o la que producen y habitan los dominados, proviene únicamente de las ancestrales fuentes precoloniales. Nada de eso. Ella se alimenta de los veneros de antiguas conquistas de la racionalidad de esas tierras, que produjeron la reciprocidad, la solidaridad, la alegría del trabajo colectivo. Esos veneros confluyen con los que provienen de la experiencia africana y preservan juntos la integridad del árbol de la vida, escindido en otras culturas entre el árbol de la vida y el del conocimiento, cerrando así el paso a la distorsión de la racionalidad en un enteco y superficial racionalismo. Todo ello confluye con las corrientes de la cultura europea y euro-norteamericana, que no cesan de fluir hacia nosotros, pero a las cuales nuestra previa herencia trata, sin cesar también, de separarlas, de liberarlas en realidad, de las arenas de la mera razón de poder. Más recientes veneros desde

el Asia, siguen contribuyendo a enriquecer, a hacer compleja, diversa, heterogénea, rica, esa múltiple herencia. Ella no es, por eso, ni débil, ni susceptible de ser entubada en la sola razón instrumental. La peculiar tensión del pensamiento latinoamericano, está hecha de toda esa compleja herencia.

No tenemos, por eso, necesidad de confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y a la lógica instrumental del capital y del imperialismo euro-norteamericano o de otros, con algún oscurantista reclamo de rechazar o de abandonar las primigenias promesas liberadoras de la modernidad: *ante todo, la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas*. No todo ello se originó en Europa. Ni todo fue, tampoco, cumplido o siquiera respetado. Pero fue con ella que todo eso viajó hacia América Latina.

Por todo ello, la propuesta del privado-social y de sus instituciones de articulación en lo público-no-estatal, como alternativa al callejón

al que nos han llevado los estatistas y los privatistas del capital y de su poder, es una propuesta latinoamericana ubicada en la perspectiva de que América Latina es, como ningún otro ámbito histórico actual, el más antiguo y consistente surtidor de una racionalidad histórica constituida por la confluencia de las conquistas racionales de todas las culturas. La utopía de una racionalidad liberadora de la sociedad en América Latina no es hoy día solamente una visión iluminada. Con ella ha comenzado a ser urdida parte de nuestra vida diaria. Puede ser reprimida, derrotada quizás. Lo que no puede ser es ignorada.

LAS CUESTIONES Y LOS RIESGOS

Son muchas y muy grandes las cuestiones que se abren a partir de aquí. No puedo pretender abordar o plantear siquiera las más importantes, menos aún discutir las a fondo, dentro de estos límites. Pero algunas de ellas deben quedar planteadas.

En primer término, estamos en presencia de una clara necesidad de resignificación de la problemática de lo público y de lo privado y no solamente en el debate de América Latina. En tanto que me parece relativamente menos di-

fácil de aprehender la idea y la imagen de otro privado, distinto y en el fondo contrapuesto a lo privado derivado de y vinculado a la propiedad privada y al andamiaje de poder que apa-reja, creo que hay que indagar más el problema de lo público-no-estatal, es decir, distinto y también contrapuesto al Estado y a lo público vinculado a él.

Una primera dimensión de esa cuestión de lo público y de lo privado, es que en la relación que entre ambos términos se establece dentro del capital y en general dentro de todo poder que incluya el Estado, es que allí lo privado aparece como una esfera autónoma de prácticas e instituciones sociales que se defienden y, al mismo tiempo, se articulan a y se expresan en el Estado. Lo dominante es el problema de la autonomía de lo privado frente al Estado, así como la de éste para imponerse sobre la sociedad. Debido a eso, probablemente, en esa contradictoria relación no son tan visibles como las instituciones públicas del Estado, las instituciones públicas que vinculan entre sí a diversas prácticas de la sociedad civil. Y, sobre todo, porque el Estado es, por su naturaleza, una esfera de prácticas y de instituciones colocadas por encima y por fuera de la cotidianidad de la sociedad civil. En cambio, en la relación emergente entre lo privado-social y

lo público-no-estatal, no solamente no existe y no tiene que plantearse ningún problema de oposición y de conflicto, en tanto que lo público allí existe solamente como instancia de articulación de lo privado-social existente y no podría existir de otro modo, salvo alterando su naturaleza y convirtiéndose en Estado. Mientras que por su lado, todo Estado puede existir y generar y reproducir sus instituciones específicas, no solamente por fuera, sino muchas veces en contra de las instituciones características de la sociedad civil. América Latina presenta a todo lo largo de su historia ese peculiar desencuentro. Y no es dubitable que en el debate sobre Estado y sociedad civil en América Latina, esta es una de las cuestiones que más confusión plantea, precisamente porque el análisis convencional parte del supuesto de la correspondencia entre las instituciones del Estado y el carácter de la sociedad civil, de modo que no cuestiona la representatividad de ese Estado, no obstante que toda nuestra experiencia histórica gravita en contra de esos supuestos. Y ahora, bajo la crisis, ese desencuentro entre la sociedad y el Estado deja al descubierto que la representación está, desde hace rato, en cuestión.

Esa problemática remite a la cuestión de la libertad y de la democracia en relación con lo

público y lo privado, crucial en el debate actual dentro y fuera de América Latina. Como todos saben, una vertiente hoy dominante en la teoría política de origen “escocés-anglo-norteamericano”, presenta el problema de las libertades individuales como características de lo privado, y necesitadas de defenderse de la intromisión de lo estatal-público. Pero, de otro lado, plantea la necesidad de la autoridad y del orden, cuyos ejercicio y defensa requieren la actuación del Estado. Así queda planteada una relación contradictoria entre la libertad y el orden y la autoridad, que en el fondo da cuenta de la misma relación entre el Estado y la sociedad civil.

Ese problema no tiene, en ese enfoque, ninguna perspectiva de solución distinta que la empírica, tal como es registrable en la poco atractiva historia de las relaciones entre orden y libertad, sobre todo aquí en América Latina es verdad, pero en cuya historia nuestras experiencias difícilmente podrían rivalizar con algunas de las europeas.

Sugiero, por eso, que no es sorprendente que no sea la razón histórica, la liberadora, sino la otra, la instrumental, que gobierna tanto la práctica como, la teoría de las relaciones entre la libertad y el orden, aunque la idea de libertad política es una de las conquistas de la moderni-

dad. Eso permite poner de relieve que las relaciones entre la libertad personal y las necesidades de la sociedad global u “orden”, se instalan de modo radicalmente diferente en el contexto de las relaciones entre lo privado-social y lo público-no-estatal, en la medida, precisamente, que las necesidades de la sociedad global, que lo público-no-estatal expresa, no son y no pueden ser otra cosa que la articulación de las necesidades de la solidaridad colectiva, de la reciprocidad y de la democracia, con las necesidades de la realización individual diferenciada. En todo caso, esa potencialidad es constitutiva de esa relación, a diferencia de la que está contenida en la relación de exterioridad que guardan entre sí el Estado y la sociedad y sus respectivos público y privado.

La defensa de la libertad personal y aún de la igualdad, dadas ciertas condiciones, puede no ser tan difícil de lograr en el área de lo privado. Lo problemático en la historia ha sido siempre constituir las y hacerlas valer en la esfera de lo público. Porque es allí donde se juegan. En la experiencia de las relaciones entre lo privado y lo estatal, hasta ahora, hacer valer la libertad personal sólo resulta posible, en el fondo, para unos a costa de los otros. Siempre son unos no solamente “más iguales” que otros, sino también más libres. En el contexto alternativo, el

“orden” sólo podría ser la realización de la libertad personal de todos. Pero es, justamente, lo que el orden no hace y no puede hacer en las relaciones entre Estado y sociedad. El orden siempre sirve a la libertad de los unos sobre la de otros. Se puede ver que esta relación entre lo privado-social y público-no-estatal, que emerge en América Latina, obliga a replantear el problema de las libertades y de la democracia desde otra luz y desde otra perspectiva. Pero volvamos un momento a lo privado-social, como tal, porque eso permite mirar hacia el problema de la producción y de la distribución y sobre sus perspectivas y basamentos en este nuevo contexto. En particular, es necesario plantearse el problema de la reciprocidad, a la cual he presentado antes como la base principal, *sine qua non*, del otro privado. Pues así como en el privado mercantil o capitalista, es la ruptura de la reciprocidad y su reemplazo por el mercado el fundamento, en el privado-social, el mercado no puede ocupar el mismo lugar o no puede tener la misma naturaleza.

Aunque el concepto de mercado ha sido casi trasmutado en el debate actual en una categoría mística, seguramente es obvio para todo el mundo que implica una correlación de fuerzas, y no otra cosa. Esto es, implica una relación de poder, una estructura de poder o una parte

y un momento de ella. Por eso, la racionalidad del mercado no tiene cómo admitir un contenido que no sea la razón instrumental más desnuda. El mercado excluye, por su carácter, la reciprocidad, o sólo puede admitirla de modo excepcional como uno de sus medios, para sus propios fines. ¿Por qué? Porque la reciprocidad es un tipo especial de intercambio: no necesariamente se funda en el valor de cambio y tiende más bien a fundarse en el valor de uso. No es la equivalencia abstracta, lo común a las cosas lo que cuenta, sino precisamente su diversidad. En un sentido es un intercambio de servicios, que puede asumir la forma de un intercambio de objetos, pero no siempre, ni necesariamente. Por eso es más viable articular la reciprocidad con la igualdad y con la solidaridad, que es como ahora funda las prácticas sociales que son aquí nuestro asunto de indagación. La reciprocidad no es una categoría unívoca, ni tiene una práctica única, por lo menos tal como resulta en la literatura antropológica. Sin embargo, mientras que el mercado implica la fragmentación y diferenciación de intereses en la sociedad, y está adherido a una visión atomística del mundo, la reciprocidad implica la articulación de los intereses de la sociedad, y es parte de una concepción globalizante del mundo.

En la historia andina, por ejemplo, la reciprocidad no impidió el poder, ni la dominación. Actuó en dos niveles. En la base y en la cúspide de la estructura de dominación, como mecanismo de solidaridad, un intercambio entre iguales. Y, al propio tiempo, entre dominantes y dominados, como mecanismo de articulación y de solidaridad entre desiguales. Eso indica que la reciprocidad no necesariamente requiere la igualdad. Pero, a diferencia del mercado, requiere la solidaridad. En el mercado, las personas sólo actúan como intercambiadoras de objetos equivalentes. En la reciprocidad, los objetos apenas son símbolos de las personas mismas. El mercado es impersonal, por naturaleza. La reciprocidad es personal.

En el actual proceso de constitución de las prácticas sociales que estamos discutiendo, la reciprocidad viene vinculada a la igualdad, a la libertad, a la democracia, no solamente a la solidaridad. Eso da cuenta, visiblemente, de la confluencia entre la racionalidad de origen andino y la que proviene de la modernidad europea. Si no está, por lo tanto, liberada del todo del asedio de la dominación, reclama ser estudiada, en este nuevo contexto, como fundamento de una nueva racionalidad, producto, precisamente, de una historia alimentada por múltiples y diversas historias. Pero requiere,

también, ser percibida como parte de una estructura de poder, no como una suerte de disolución de todo poder. La diversidad articulada que la reciprocidad implica, la solidaridad social, la igualdad social, la libertad personal, como componentes constitutivos de una nueva estructura de democracia, no implican la disolución de todo poder. Por muy *demos* que pueda ser, no deja de ser también *cratos*. Eso es, por lo demás, lo que está implicado en la formación de una esfera pública de ese nuevo privado. Pero implica también una estructura de poder de naturaleza distinta que aquella en la que se articulan lo privado capitalista y lo estatal: se trata de un poder devuelto a lo social. Pues eso es, seguramente, lo que busca la enorme presión que se puede observar hoy en todas partes, la demanda de lo social de ser políticamente expresado de modo directo, no necesariamente en el Estado.

Esta es una cuestión demasiado importante para ser omitida en esta problemática. Es imprescindible dejar claro que este nuevo privado y nuevo público, no pueden conquistar hegemonía entre las prácticas sociales sino en la medida en que puedan emerger como un poder alternativo al que es vigente. El privado actual y su Estado, no dejarán de bloquearlo, fragmentarlo, distorsionarlo, o liquidarlo. No hay

forma alguna de que las nuevas instituciones se desarrollen y se consoliden, salvo como poder capaz no solamente de defenderse del actual, sino de imponerse finalmente sobre él.

Pero a diferencia de otras alternativas ese poder alternativo no es una meta solamente, es también su camino. Y está en recorrido.

No sería pertinente querer cruzar los límites de este trabajo, para ir más lejos abriendo cuestiones cuya indagación llevaría más lejos todavía. Las que han sido planteadas son, creo, suficientemente significativas como para iniciar su debate. Es, sin embargo, necesario aún marcar ciertos deslindes y algunas aclaraciones.

Algunos se preguntan si las instituciones del privado-social y de lo público-no-estatal, puesto que se fundan en la reciprocidad y en la solidaridad, aunque ahora integren también la equidad, la libertad y la democracia, son privativas de ciertas áreas culturales, inclusive quizás étnicas, donde la reciprocidad es una parte clave de su historia cultural, como es, por ejemplo, el caso de la cultura andina. Así, que tales prácticas e instituciones sociales tengan hoy actualidad en el Perú y en otros países del mundo andino no es sorprendente. Pero ¿qué tienen que ver esas prácticas con las otras áreas de América Latina, y en especial con las del Cono Sur?

No cabe duda de que esas nuevas prácticas sociales que se afirman como portadoras posibles de una nueva racionalidad histórica, tienen un suelo más receptivo y fértil allí donde traman sus raíces con previas herencias históricas. Ese es, seguramente, el caso de las poblaciones de origen andino. No obstante, existe documentación abundante sobre la presencia de prácticas del mismo carácter en virtualmente todos los sectores de la población urbana empobrecida bajo la prolongada crisis en curso, en todos o casi todos los países latinoamericanos. Para testimoniarlo no hay sino que acudir a la historia de las invasiones de tierra urbana para poblar, de sus formas de organización, de movilización y de sostenimiento. No es muy distante esa historia en Chile, por ejemplo, y su posterior represión. De otro lado, ya que estamos en Chile, investigaciones recientes sobre los efectos de la contrarreforma agraria desde 1973, han señalado la formación de comunidades campesinas en áreas donde antes existían solamente parceleros o inquilinos, porque grupos de campesinos han descubierto que juntando sus pequeñas tierras y sus pocos recursos podían sobrevivir, individualmente no. Ese descubrimiento de la reciprocidad y de la solidaridad entre iguales, como condición misma de la sobrevivencia, no necesariamente ocurre, pues,

solamente como prolongación de antiguas historias culturales propias, aunque en América Latina, sería difícil recusar la vigencia de una fuerte contradicción cultural. Prácticas sociales equivalentes, son documentadas en realidad en casi todos estos países. Y no siempre sólo como una virtud producida por una necesidad límite como la sobrevivencia, sino de necesidades de sentido histórico-colectivo para resistir frente al colapso de los que hasta aquí fueron dominantes o suficientemente firmes. La amplia red de organizaciones en donde los cristianos de la teología de la liberación, los pobres, los perseguidos y núcleos de intelectuales y profesionales se asocian para resistir en la totalidad de nuestros países, es una buena muestra de esa posibilidad.

En la experiencia reciente de algunos países, Perú por ejemplo, ciertos nombres como “autogestión”, “empresas asociativas” etc. han sido usados como denominaciones de instituciones cuyo carácter nunca dejó de ser básicamente burocrático, pero para presentarlas –en realidad con mucho éxito de propaganda sobre todo fuera del país– como instituciones de democracia directa. Lo notable de eso, en primer lugar, es que fue la obra directa de regímenes políticos, sin duda reformistas, pero que procuraban armar una estructura institu-

cional para afirmar lo que, en su visión, era una comunidad de intereses entre empresarios y trabajadores, o en general entre todos los intereses sociales de una misma nación, mientras al mismo tiempo estaban más empeñados, sin duda, en la “modernización” del aparato del Estado y ante todo de su sector militar y policial, para lo cual, y no para otra cosa según toda la información disponible, llevaron la deuda externa del Perú desde unos 800 millones de dólares hasta cerca de 10 mil millones en doce años. Esa “modernización” del aparato estatal incluía el armado de un amplio aparato de capital estatal, para cuyo manejo se amplió enormemente la capa tecnoburocrática de la sociedad, y se procuró, de otro lado, una asociación con el capital financiero internacional. Los grupos sociales vinculados a las entidades llamadas “autogestionarias”, fueron vistos como bases de una reorganización corporativa del Estado, como vía para superar una muy prolongada crisis de representación. El régimen se descompuso, principalmente víctima de sus propias contradicciones, sin culminar ninguno de sus objetivos y la crisis ha fortalecido en muchas gentes el antiguo estereotipo de que todo tiempo pasado fue mejor. En América Latina la experiencia de las décadas recientes ha sido para tanta gente tan desastrosa, que ha

llegado a pensar que en el futuro siempre hay algo peor. De eso puede desprenderse la sospecha de que las nuevas prácticas sociales que caracterizan lo privado-social y lo público-no estatal están siempre o pueden estar en riesgo de ser cooptadas, redefinidas y distorsionadas para los mismos fines sociales que bajo el velasquismo. Ese riesgo es real, seguramente, como lo es la represión más abierta y dirigida a la destrucción de esas prácticas, no sólo a su distorsión. Lo que aquí interesa, por el momento, es sobre todo insistir en la diferente naturaleza y en el distinto sentido histórico que tienen las actuales prácticas del nuevo privado y de lo público-no-estatal, respecto de las instituciones del velasquismo. Creo que eso, después de todo, no es tan difícil de ver.

Un deslinde equivalente puede ser necesario de hacer respecto de todas las derivaciones ideológicas y políticas asociadas a la categoría de “informalidad”, de tantos usos ahora en América Latina. Aquí, y por el momento, será suficiente insistir en algo ya señalado. En el mundo de la barriada (o callampería, o de las favelas, o ciudades perdidas, rancheríos, etc., etc.), latinoamericana, conviven, se oponen y se usan las estructuras normativas del mercado, del capitalismo, y los de la reciprocidad y de la solidaridad. Una buena parte de su po-

blación se mueve flexiblemente entre ambos universos normativos, según sus necesidades, como señal de que no tienen aún definida del todo su adhesión y lealtad definitiva a uno de ellos. En ese sentido, no sólo psico-social, sino estructural, esa población sigue siendo marginal y forma parte de la gran diversidad social que hoy caracteriza la estructura de la sociedad latinoamericana. La economía “informal” es habitada, en gran medida, por esa población, aunque otra parte de ella corresponde a gentes definidamente ganadas a la lógica y a las normas del capital y a sus intereses. Y ese conflicto entre las perspectivas pertenecientes a la lógica y a los intereses del capital y a las de la reciprocidad y a la solidaridad, es el que ciertas propuestas políticas buscan resolver en favor de las primeras.

Obviamente, para el “neoliberalismo” nada puede ser tan plausible como la economía llamada “informal”: en ese mundo las reglas del mercado pueden operar con la máxima libertad posible; la calidad y el precio de los productos (bienes o servicios) no están sujetas a control alguno; los salarios no están regidos por ninguna estructura legal; no hay seguro social, vacaciones, compensaciones, derechos sindicales. Nadie paga impuesto directo alguno, aunque todos demandan servicios del Estado. Ninguna

organización de los explotados del sector sería tolerada. Todo eso permite un complicado engranaje de articulación entre la gran empresa “formal” y el trabajo y el mercado “informal”, y cuyos beneficiarios son obvios, puesto que ninguna economía “informal” está realmente fuera del aparato financiero global del capital, en cada país. Y nadie ha demostrado que estén cortados los canales de transferencia de valor y de beneficios entre la economía “informal” y la “formal”. Y nada de eso impide, a nadie, destacar la excepcional energía y capacidad de iniciativa que los “informales” ponen en acción cada día, para ser capaces, no sólo de sobrevivir en las severas condiciones de esta crisis, sino también para producir, para ganar, para obtener empleo, ingresos, vivienda, etc., al margen y a veces en contra del Estado. Todo lo cual, sin duda, puede y debe ser estimulado y desarrollado. Pero puede también ser orientado y canalizado. Y allí está el problema. ¿Hacia el pleno desarrollo del capital o hacia la solidaridad, la reciprocidad, la democracia directa de los productores?

Hay que insistir con cuidado. La opción no se plantea solamente entre el estatismo y el controlismo, de un lado, y la libertad del mercado y de ganancia del otro lado. Los defensores de la segunda la presentan como la única garantía real de democracia, en contra del peligro del totalitarismo estatista de la primera. Esa disyuntiva es falaz. El otro sendero lleva, en definitiva, a lo mismo, al verticalismo de las corporaciones, que puede competir y compite con el Estado, pero que está siempre profundamente articulado con él. La disyuntiva entre lo privado y lo estatal, no es otra cosa que una diferencia dentro de la misma racionalidad instrumental, y cuyo dominio ha terminado produciendo la secular crisis y el desconcierto presentes.

El estatismo y el privatismo capitalistas no son actualmente otra cosa que Scila y Caribdis de los navegantes de la historia actual. Ni tenemos que optar entre ellas, ni temerlas. La nave de la racionalidad liberadora viaja hoy con una nueva esperanza.