

RESPUESTA A LAS CRÍTICAS

Juan Ramón Capella

Universidad Autónoma de Barcelona

Elías Díaz, Antonio García-Santesmases y Jaime Pastor no sólo aceptaron discutir *Grandes esperanzas* en una presentación pública del libro sino que además han puesto por escrito su reflexión. A quienes han mostrado ser sensibles a las cuestiones planteadas en este librito les agradezco de veras, ante todo, esa atención amistosa.

Trataré de ordenar tan económicamente como pueda mi comentario a sus observaciones. Antonio G. Santesmases y Jaime Pastor suscitan problemas de cierto calado que merecen algo más que una respuesta: intentaré enhebrar un comentario que ensanche la discusión. La naturaleza del texto de Elías Díaz me obliga a responder, en cambio, de modo más distanciado.

1

Jaime Pastor duda acerca de lo correcto de mi estimación del «nacionalismo españolista» entre los trabajadores industriales y de los servicios, en España, y también se muestra perplejo acerca de una observación mía sobre los procesos de ejercicio del «derecho de autodeterminación» (yo había hablado de la necesidad de que este derecho se ejercite pacíficamente, sin enfrentamientos entre las gentes). Con independencia de lo afortunado que haya sido yo al expresarme en *Grandes esperanzas*, cabe efectivamente ampliar el tratamiento del asunto en una línea que creo necesaria. Héla aquí.

El nacionalismo es más o menos fácil de definir. No así, en cambio, qué sea la «nación», en qué consiste, como ha apuntado recientemente (en *El Viejo Topo* de

diciembre de 1996) el historiador Josep Fontana, uno de los intelectuales de formación marxista que, a su manera, de todos modos, se declara también nacionalista aunque no precisamente de derechas. Se puede partir de aquí: muchos intelectuales comunistas o de tradición marxista han pasado de sostener que el nacionalismo es una ideología política burguesa a aceptar que responde a algo y a proclamarse, a su vez, nacionalistas.

He de aclarar inmediatamente que éste no es mi caso. Yo no soy nacionalista; no lo soy de nación alguna. Sin embargo no considero que bajo lo que suele llamarse ahora «nación» no haya nada, o haya sólo política, o haya algún tipo de «ismo». Creo en cambio que hay algo muy importante: una «raíz cultural» básica.

Me explicaré: los seres humanos no nos socializamos de una manera general y abstracta; no nos socializamos convirtiéndonos simplemente en miembros de «la sociedad» en general, sino que lo hacemos de un modo concreto en nuestra familia y a partir de ella en otras estructuras sociales. Aprendemos a vivir con otros y con otras como otros o como otras, es decir: aprendemos las subculturas de género que la sociedad transmite. Interiorizamos también una cultura de clase —la que sea—. Y, además, no asimilamos meramente el lenguaje humano sino una lengua determinada —o varias—, así como ciertos elementos de cultura, tradiciones particulares, etc., a todo lo cual, a falta de definición más precisa, se puede llamar «raíz cultural nacional», o elemento «cultural-nacional» de la socialización (esto

es, de la humanización) básica. Básica y, además, emocionalmente cargada (por venir en «la lengua de la madre»).

La raíz cultural-nacional, o el elemento cultural-nacional de la subjetividad, puede ser único o bien múltiple (como ocurre en las poblaciones mestizas).

Cada ser humano se socializa con todas estas especificaciones: al menos las de género, clase y «nación». Y es introducido a estas especificaciones de la subjetividad no sólo por las personas y las instituciones (familia, escuela...): también —lo señaló certeramente Pier Paolo Pasolini— por las cosas que le rodean. En todo hay depositado un sedimento «cultural» con historia propia que no es homogéneo socialmente. Las redes sociales históricas y específicas en que cada ser humano se encuentra inserto —de género, de clase, de cultura grupal más amplia— constituyen un «núcleo» intelectual, moral y afectivo esencial para que en torno a él se desarrolle su propia personalidad y crezcan su subjetividad y su autonomía.

Entendámonos: estos elementos «nucleares» del individuo social pueden ser desarrollados o no por él. En un individuo la cultura de clase puede llegar a expresarse incluso políticamente, pero también puede pasarle casi desapercibida, afectándole en cuestiones como la elección de pareja, etc. Así y todo, clase, género y lo que podemos llamar «raíz cultural nacional» son en cualquier caso materiales «nucleares» de la socialización, en torno a los cuales cristaliza la personalidad del sujeto. Que se trunquen o destruyan por razones alogénas es gravísimo. En la vida de los seres humanos el desarraigo, la pérdida de raíces, crea el peligroso mal de la aculturación, una enorme violencia sobre las subjetividades que se traduce casi siempre en agresión: contra los otros (racismo, actitudes nazis) o autodestructiva (drogadicción, depresión).

Es cierto que en la tradición marxista generalmente se privilegió la raíz o elemento «de clase» de la socialización, y se minimizó la importancia de cualquier otro factor. Lo cual fue obviamente una simplificación (déjese apuntar, marginalmente, que Antonio Gramsci se libra de ella, aunque la preocupación por la cultura popular en Gramsci esté relacionada sobre todo con el tema de la conquista de hegemonía).

La raíz «cultural-nacional» de cada ser humano es un elemento básico de su personalidad. El poder no está legitimado para intervenir en él (como no está legitimado para intervenir por ejemplo en su religiosidad o en su orientación sexual, salvo para proteger los derechos básicos de otros).

La raíz cultural-nacional es un elemento valioso en sí mismo (o las raíces, pues por razones históricas pueden coexistir varias en individuos y colectividades). Pero en sí mismo este elemento es independiente del *ismo* político o cultural que se puede cultivar a partir de él. El nacionalismo político como proyecto, con independencia de que sea interclasista o clasista de cualquier signo, no puede confundirse con la raíz cultural-nacional a partir de la cual se articula.

Pero por otra parte el nacionalismo político no tiene por qué defender mejor las raíces cultural-nacionales que un interculturalismo realmente emancipatorio. También es opinable (y probablemente depende de condiciones históricas) qué puede defender mejor, en otro campo, la igualdad entre los seres humanos, si el feminismo o el antisexismo.

No comparto la subalternización de la izquierda social respecto del nacionalismo que es común en mucha gente. Lo cual no me impide considerar criminal la represión y la frustración de la raíz cultural-nacional de la sociabilidad de las personas.

Creo que un movimiento emancipatorio renovado ha de tomarse en serio la defensa de modos de ser sociales en los que quepa arraigar. La raíz cultural-nacional, única o plural, de los seres humanos es indispensable para la construcción de subjetividades autónomas, capaces de insu-misión.

Y esto es algo mucho más fundamental que los nacionalismos. Los nacionalismos, movimientos construidos unidimensionalmente, en torno a una sola de las raíces de los seres humanos, suelen ser esencialmente políticos; y no pocas veces estos *ismos* se usan no ya para eliminar la represión del elemento cultural-nacional sino —instrumentando la historia de opresión cultural-nacional con toda la pasión que normalmente suscita— para reprimir la emancipación de los seres humanos de otros yugos. La tradición de pensamiento marxista del pasado no veía, efectivamente, una parte esencial de la verdad; pero eso no significa que no hubiera elementos de verdad en lo que sí veía.

En España el movimiento emancipatorio tiene que lidiar simultáneamente con varios nacionalismos antiemancipatorios: el españolismo, por supuesto, del que incluso son inconscientes muchos de sus prepotentes portadores; pero también los nacionalismos catalán y vasco, este último con una punta manifiestamente nazi. Todos ellos son retrógrados —hegemonizados por diversas capas burguesas— y politicistas, capaces de chalanear y componer acuerdos entre ellos.

Un proyecto político, cultural y social emancipatorio ha de formular en cambio propuestas de principio. Ha de propugnar soluciones a la multinacionalidad de España no sólo en el plano político: también para la vida social.

En el plano político ha de defender el derecho de autodeterminación como cuestión ante todo «de fuera», y en este con-

texto, a continuación, una organización federal del Estado (carente de sentido sin ese fuera) y la reforma de instituciones como por ejemplo, el Senado: siempre sin poner el carro delante de los bueyes.

En el plano social ha de propugnar cosas tales como que los niños aprendan en la escuela alguna de las lenguas españolas además de la materna; el uso por cualquiera de cualquiera de las lenguas del país para dirigirse a las instancias públicas; y en general la erradicación de cualquier discriminación basada en la lengua (por ejemplo laboral, no sólo administrativa), discriminación que hoy puede advertirse, aquí y allá, a propósito de *cada una* de las lenguas peninsulares.

Los complejos problemas que ha suscitado la oficialización por el Estado de una sola de las raíces cultural-nacionales de la población gobernada, en España, asunto hasta ahora no resuelto, sólo pueden ser tratados como cuestiones de derechos de ciudadanía. Esto es: al contrario de lo que suelen pretender los nacionalistas de todo signo, no hay «pueblo» alguno que se halle por encima de las poblaciones que expresan, en cada momento, la voluntad política soberana; no hay «territorios» con supuestos «derechos» situados por encima de los derechos de los seres humanos.

2

Antonio García-Santesmases, uno de los mejores lectores que conozco, formula una observación crítica que me parece pertinente discutir. Opina que mi reflexión sobre la socialdemocracia es demasiado sumaria. Viene a destacar que el Partido Socialista en el gobierno de España mantuvo elementos centrales de lo que llama «Estado del Bienestar», y apunta además que en *Grandes esperanzas* no se atiende a cuestiones tales como la ruptura «de familia» entre partido socialista y sindicato.

Un buen lector sabrá captar que en cierto sentido profundo socialdemócratas son hoy en el fondo, por ejemplo, tanto Izquierda Socialista como Izquierda Unida y todo lo que lleva dentro. A condición de que vayamos hasta la raíz, la discusión de la auténtica izquierda del presente puede calificarse de socialdemócrata en el mejor sentido de la palabra. Por eso nada más lejos de mi intención que dar por liquidada a la socialdemocracia en sentido real (otra cosa sería si nos situáramos en un plano meramente politicista, donde casi nada es lo que afirma ser).

Santesmases acierta al advertir un importante hueco en *Grandes esperanzas*: el que se refiere al movimiento obrero y a la crisis del modelo de solidaridad que yo prefiero llamar Estado Asistencial (por no hacer apología con el «Bienestar» cuando vivimos en sociedades que combinan consumismo y malestar, opulencia devastadora y miseria que sobrevive «entre cartones»). Este «hueco» del libro se debe a que por razones sólo en parte formales decidí no incluir en él dos textos publicados en la revista *Mientras Tanto*: «Trabajar menos, pero trabajar todos», donde según creo se formuló por vez primera, en 1981, el tema del reparto del empleo, y «Sindicalismo de Estado y sindicalismo alternativo». La exclusión de «Trabajar menos...» se debe sobre todo a razones formales (empleaba una retórica demasiado enfática), pero también a que quince años después es necesario profundizar esa orientación; el segundo texto, centrado en los peligros de un sindicalismo de gestión financiado públicamente, escrito en 1986, ha resultado sin embargo injusto con la UGT y con el equipo dirigente encabezado por Nicolás Redondo: acepto también por esto mismo, pues, que Santesmases lleva razón en parte.

Dicho lo cual señalaré que el terreno donde a mi juicio debe situarse la discus-

sión es el de la necesidad de un modelo de solidaridad social que por fuerza ha de ser *distinto* del modelo del Estado Asistencial. El Estado Asistencial en puridad nunca existió en España: *eso* fue una política social, institucional y de rentas coherente, inventada para la última etapa expansiva de la segunda revolución industrial, que aquí, por razones de régimen político, llegó en realidad fragmentariamente cuando esa etapa y todas las demás de la segunda revolución industrial habían tocado a su fin.

Hoy estamos ya bien adentrados en una primera etapa de la tercera revolución industrial (de mundialización económica mucho más acusada, nuevas tecnologías y materiales, empresas en red deslocalizables, decremento relativo de la necesidad de trabajo vivo y consiguiente discontinuidad del empleo). En el «Norte» vivimos, como decía, una mezcla de hiperconsumo y malestar. Hiperconsumo: consumo superfluo en muchos casos desde el punto de vista de la vida personal, aunque no superfluo desde el punto de vista de la crematística empresarial. Y malestar: desde el paro y la precariedad laboral real o potencial a vivir la vida «entre cartones», entendiendo, justamente, «vivir entre cartones» como un «signo de los tiempos». Que es el crecimiento de la marginación social, de sectores substancialmente marginados en el «Norte» de la opulencia del «Norte» (por no hablar ahora de la marginación del «Sur»).

En este contexto discrepo de una estimación de Santesmases: ahora lo relevante de los sindicatos es sobre todo su fractura *interna*. Pues esa fractura parece responder a una división entre los trabajadores mismos: división entre quienes aún conservan un empleo estable (sobre todo en el sector público) y los que lo tienen precario o a tiempo parcial, o, peor aún, quienes trabajan *fuera* de las condiciones

sindicalmente reconocidas, como es el caso de no pocos inmigrados extranjeros, o no encuentran manera de trabajar. Tampoco daría por supuesto que los elementos «de Estado Asistencial» existentes se mantengan sólo gracias a una particular voluntad política redistributiva: tal como están las cosas, quizá resulte más realista ver esa supervivencia *también* como una exigencia aún «fordista», como una necesidad de la producción masificada: o sea, porque es imposible mantener el funcionamiento de la economía mundializada sin que haya cierta capacidad de compra masiva de bienes de consumo corrientes. No creo que los compromisos o las esperanzas electorales basten para explicar unas políticas económicas en las que en substancia coinciden el centro-derecha y el centro-izquierda.

La tarea hoy pendiente de una «socialdemocracia auténtica» es el impulso de *un nuevo modelo de solidaridad social*. Un modelo necesario en un mundo en el que el tiempo de trabajo exigido por la producción tiende a disminuir constantemente y en el que el crecimiento meramente cuantitativo de la producción está limitado por el deterioro del medio ambiente. La remodelación de lo que queda de «Estado asistencial» debe hacerse en esta perspectiva de discusión más amplia.

Debe hacerse, además, urgentemente: no sólo por lo que ocurre fuera de las sociedades mixtas de consumismo y malestar, sino también por lo que ocurre dentro de ellas: por el crecimiento del sector marginado de la sociedad, cuya perversa lógica puede determinar ambientes irrespirables incluso para la solidaridad. La discusión sobre un nuevo modelo de solidaridad social sería más fecunda si se esclarecieran sus requisitos previos: las condiciones sociales deseables para la producción mundializada, esto es, la pros-

cripción, por la vía del mejoramiento de las condiciones del trabajo en los países recién industrializados, del *dumping* social o asistencial; la necesidad de una redistribución del tiempo de trabajo social en el marco de los Estados de la Unión Europea, y la «reforma intelectual y moral» de la sociedad.

Hablar de redistribuir el tiempo de trabajo social y de una reforma intelectual y moral de la sociedad puede parecer hoy una utopía. Pero no siempre es posible evitar las consideraciones anticipatorias.

Por «reforma intelectual y moral» de la sociedad entiendo que la necesaria adaptación al cambio se realice de un modo no objetal, o cósicamente, sino elaborando un *proyecto colectivo*: el proyecto de solidaridad en una desequilibrada e injusta economía mundializada; el proyecto de vivir en un mundo no sólo autocontenido para evitar el deterioro ambiental sino que además se proponga mejorar el medio —urbano— en que vivimos; el proyecto de no convertir los cambios en la vida activa de los seres humanos —en la que los periodos de trabajo pueden estar «sinco-pados» por periodos de desempleo y por cambios de empleo— en traumáticas cuestiones individuales y privadas.

Por «redistribución del tiempo de trabajo social» entiendo una racionalización del trabajo asalariado y de las rentas de este trabajo por medio de la modificación de las reglas que configuran el mercado de trabajo asalariado y el trabajo doméstico: de modo que las tareas domésticas no sean función del género; de modo que las empresas implanten horarios continuados pero jornadas reducidas; de modo que todo el tiempo social dedicado al trabajo asalariado y doméstico se distribuya menos injustamente.

Sin esta perspectiva toda la discusión sobre la solidaridad social queda mal planteada.

Aludiré brevemente a las observaciones tanto de Santesmases como de Jaime Pastor, en parte coincidentes, al replanteamiento de la «identidad comunista» contenido en *Grandes esperanzas*. Aquí no pretendo ampliar la discusión, sino sólo precisarla.

Creo que en Santesmases hay alguna incomprensión de lo que ha sido la identidad comunista. Sin eso no se entiende su exigencia de «una autocrítica muy dura del stalinismo». Yo me he esforzado por mostrar que el stalinismo no tiene nada que ver con la idealidad comunista pese a que aquél formulara ideologemas pseudocomunistas capaces de encandilar a algunos incautos. Ignoro qué sentido puede tener, pues, a estas alturas, exigirle una *autocrítica* al stalinismo. Por muchas que hiciera, con él no se puede ir a ninguna parte. Otra cosa sería que aún prosiguiera en España, como pretendieron ciertos círculos hace pocos años, una caza de brujas social, viendo stalinistas hasta en la sopa.

Quisiera destacar ante todo que la ausencia de escatología en el movimiento emancipatorio renovado no impide diferenciar lo que es una práctica no conforme con el mundo en que vivimos (y, en este sentido, lo que es «revolucionario») de las prácticas (meramente «reformistas») que tratan de hacer ese mundo más funcional internamente.

Como «nominalista» convencido, tiendo a dudar con Jaime Pastor acerca de la conveniencia del uso de la palabra «comunista» para definir (por supuesto que convencionalmente) la identidad emancipatoria, dado el lío general que esa palabra genera hoy (del que quizá es muestra el desafortunado paso de Santesmases mencionado antes). Pero lo cierto es que yo, «hablando conmigo mismo», no me siento incómodo con la denominación de comunis-

ta; y por otra parte veo que las perentorias admoniciones a abandonar el uso de la palabra proceden casi siempre de enemigos del movimiento emancipatorio, lo cual, por viejo reflejo, me induce a conservar ese uso (como quien se aferra enérgica y automáticamente a su vieja cartera cuando trata de arrebátarsela un ladrón); luego el tiempo aclarará las cosas.

Estimo —y recojo ahora la inteligente observación final de Antonio G. Santesmases— que la verdadera tradición comunista contiene un elemento de gran valor social que el movimiento emancipatorio renovado no puede despreciar: es el intento de eliminar toda «doble verdad»: una verdad para los dirigentes y otra verdad para los simples militantes. Quien haya leído la leyenda del Gran Inquisidor en *Los hermanos Karamázov* reconocerá que las dos verdades son moneda corriente tanto en las Iglesias como en no pocos partidos políticos (y gracias a esa doblez sobreviven conformándose al mundo). El movimiento comunista inspirado en Marx ha tratado de construir su pensamiento colectivo en forma de un solo debate: no combinando un debate de iniciados y un mito popular. Esa aspiración a la veracidad no puede ser abandonada.

Jaime Pastor señala con precisión algunos de los problemas del «pelotari incansable» hoy: problemas que tienen que ver con la cultura política, con los estilos de debate, etc.. Se trata de hacer política (intervenir en lo público-general) de una manera realmente *otra*. Pero eso sólo ínfimamente es un problema de pedagogía y de cultura política: tiene que ver fundamentalmente con la política que objetivamente se hace. Si la política sigue siendo «no otra», por mucho que uno se llene la boca de *otra manera de hacer política* el modo de hacer no cambiará. Han de trabajar juntas muchas subjetividades distintas, subjetividades con «espacio interior» sólido y

diverso, para que de esa práctica nazca una «comunidad» emancipatoria adecuada a los tiempos; una comunidad cuya identidad no tiene realmente por qué amoldarse a nada establecido de antemano.

4

Cambia el tercio y vengo por último a la exégesis de mi librito por Elías Díaz. Según E. Díaz, por ejemplo, yo sostengo la «maldad casi absoluta de la democracia representativa», de la que soy «objeto por principio»; cometo la «falacia de la identidad», lo que al parecer significa que identifiqué democracia representativa y capital; además mi crítico me atribuye difusa y profusamente falta de rigor, maniqueísmo, simplificación y entre otras maravillas «espurias disquisiciones y nostalgias», «añejos ecos de otrora» y hasta tener «muy disminuido el sentido o la consciencia del límite propio» (y el ajeno, añade piadosamente).

Si yo fuera el monigote sectario que dibuja Elías Díaz mediante el género literario —la exégesis— que prefiere, he de decir que no habría que malgastar ni un solo minuto en leerme y menos en escribir sobre mí. Elías Díaz me ha leído a su modo, y quizá hasta ha escrito sus páginas con la bondadosa intención de cultivar un elemento sadomasoquista que, poco a poco y como es obvio a mi pesar, se ha ido volviendo central en la vieja amistad que mantenemos: un ácido desencuentro intelectual que ya dura treinta años (y que a los demás, como es natural, les importa muy poco: no impide, por ejemplo, que R. García Manrique, en *La filosofía de los derechos humanos durante el franquismo* publicado por el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, nos meta a Elías Díaz y a mí en el mismo saco, realmente demasiado estrecho, ¡junto a Gregorio Peces Barba!).

La verdad: no sabía cómo corresponder —ya que se produce en el contexto de un acto amistoso que he de agradecer— a la lectura de Elías Díaz: me parece inútil protestar por lo que considero una interpretación más que sesgada de *Grandes esperanzas* (la única sustancia del texto de Díaz es una *reductio ad Hitlerum* de mi trabajo). En un filósofo del derecho, por otra parte, hay que dar por supuesto el conocimiento de cosas tales como la historia, la economía, la antropología cultural o la semiótica, por no hablar obviamente de lo que suele llamarse «el estado de la cuestión» de aquéllo acerca de lo que escribe. Y, abstracción hecha de la psicología, me preguntaba: ¿de dónde procede intelectualmente ese dilatado malentendido tan disparatado ahora? ¿De dónde le viene a Elías Díaz la necesidad de deformarme al intentar ahorrar mi pensamiento a sus esquemas, de condenarme, para sólo después de todo eso atender vagamente a la novedad de la que soy mensajero? Hasta que caí en la cuenta (y ahora lo cuento, con el recelo de que en manos académicas, al paso que llevamos, esta minucia se convierta algún día en una tesis doctoral).

Eso le viene a Elías Díaz, en realidad, de Kelsen; pero de un Kelsen visto en el espejo de Bobbio.

En el espejo de Bobbio, la concepción kelseniana de la democracia es ya fundamentalmente jurídica. Kelsen conocía el peso de la historia, de la economía, de la antropología, de la política... hasta del lenguaje, y trató de crear un espacio para una visión específicamente jurídica del poder estatal, lo que además tenía la gracia de apuntar modos de juridizar la actividad del poder (o, más modesta y precisamente, de ensanchar el margen de la mediación jurídica). Kelsen sabía perfectamente que la «substancia» del Estado es (digamos) un «magma» de poder económico, de fuerza, de organización, de cul-

tura, de ideología... y sabiéndolo intentó fundamentar un punto de vista jurídico específico sobre el Estado; trató de abarcar jurídicamente todo ese «magma» a través de proposiciones normativas precisas y jerarquizadas. En Bobbio, en cambio, el impulso kelseniano de juridificación del poder ya se ha vuelto académico. El punto de partida que Bobbio da por supuesto es lo que en Kelsen era el objetivo, el punto de llegada. Lo que en Kelsen era método en Bobbio es escuela. Por eso Bobbio, que no aporta nada nuevo en el plano teórico general, sólidamente instalado en la concepción formal, procedimental, de la democracia (y con una analítica jurídica también sólida) puede mirar hacia fuera, y desde ahí, hacer consideraciones «sociológicas» sobre la historia, la política, la ideología... Y ahí, no en Bobbio mismo, sino mirando a Kelsen en el espejo de Bobbio, esto es, ateniéndose a un Kelsen entendido simétricamente al revés, se sitúa Elías Díaz.

No en Bobbio mismo: pues éste reconoce explícitamente que hay al menos dos modos de concebir la democracia: como conjunto de reglas de procedimiento que el poder debe observar y como principio de distribución del poder entre el pueblo; y, aunque su concepción es la primera, Bobbio trata siempre de llevar el agua a su molino presentando ideológicamente la segunda concepción —de donde obviamente parto yo— como la progenia emancipada de la estirpe liberal.

Elías Díaz, en cambio, al observar el poder en el espejo de Bobbio lleva el procedimentalismo más lejos de lo que es prudente. No sólo por no entender que además de su concepción de la democracia hay al menos otra, sino —y esto es

también fundamental— al ignorar que para que los procedimientos tengan sentido esa otra concepción es más fecunda que la suya pues no se le escapa la historicidad de la problemática.

Desde la perspectiva de la distribución del poder entre el pueblo es relevante, por ejemplo, la atribución de ciudadanía a las mujeres o a los trabajadores inmigrados: se puede hablar de mayor o menor democratización, y se puede criticar desde un punto de vista siempre interno al proceso de democratización cualquier insuficiencia de éste; y también se puede percibir, anticipatoriamente, los factores de la vida social funcionales para la involución, hoy algo más que amenazante. En cambio desde la perspectiva del formalismo inconsciente de su propio sentido los sistemas políticos son, por poner un ejemplo, democracias representativas igualmente tanto si las mujeres tienen derechos políticos como si carecen de ellos; tanto si lo que hay son ciudadanos reales como ciudadanos imaginarios (según feliz expresión de Escalante). Y me detengo aquí: no aburriré al lector extendiéndome además sobre el indebido valor legitimador que se atribuye a los procedimientos tanto desde el formalismo de academia como desde ese sociologismo desatento a los hechos que disimula con doctrinarismo la ausencia de análisis e investigación.

Creo que Elías Díaz tiene pendiente una discusión consigo mismo (empezando por cosas tales como los conceptos de razón necesaria y razón suficiente... hasta la diferencia entre legalidad y legitimidad); luego, con la casa sosegada, podrá hablar —o sea, describir, analizar, explicar, valorar, criticar— de la democracia sin convertirla en un mito útil al poder.