

Teresa Forcades i Vila

Crítica de las instituciones políticas¹

Resumen

La discrepancia entre los ideales políticos expresados en la primera parte del artículo y el funcionamiento de las instituciones realmente existentes es tan grande, que la respuesta al desconcierto que esta discrepancia provoca sólo puede ser personal, arraigada en lo más profundo de cada cual. Hay hoy muchas personas que con los ojos abiertos y voluntad de servicio se comprometen con las instituciones políticas y trabajan desde ellas por el así llamado bien común, convencidas de que el cambio que desean para el mundo empieza en su día a día y no llegará nunca desde arriba.

Zusammenfassung

Die Diskrepanz zwischen den politischen Idealen, die im ersten Teil des Artikels zum Ausdruck kommen, und dem Funktionieren der wirklich existierenden Institutionen ist so groß, dass die Antwort auf die Irritation, die diese Diskrepanz hervorruft, nur eine persönliche sein kann, verwurzelt im tiefsten Inneren jeder und jedes Einzelnen. Heute gibt es viele Menschen, die sich mit offenen Augen und einer Bereitschaft zum Dienst für politische Institutionen einsetzen und in ihnen für das so genannte Gemeinwohl arbeiten. Sie sind überzeugt, dass die Veränderung, die sie für die Welt wollen, in ihrem Alltag beginnt und niemals von oben kommen wird.

Abstract

The discrepancy between the political ideals expressed in the first part of the article and the functioning of the existing institutions is so great, that the response to the confusion provoked by this discrepancy can only be a personal one, rooted in our innermost foundations. Today, there are many people who, with open eyes and the willingness to serve, commit themselves to political institutions and work from within

¹ El presente artículo está basado en dos textos que han sido publicados en catalán, uno en la revista *Qüestions de Vida Cristiana* (editorial PAMSA: Montserrat, 2019); y otro fragmento en *Terra de Ningú: Perspectives feministes sobre la independència* (Pol-len Edicions: Barcelona 2017).

for the common good, convinced that the change they want to bring to the world begins within their everyday life and will never come from above.

Defensa de las instituciones en general y, particularmente, de las instituciones políticas

Las instituciones en general y, muy particularmente, las instituciones políticas democráticas están hoy desprestigiadas a nivel internacional y se ven sometidas a una crítica a menudo feroz e incluso al desprecio. El individualismo neoliberal está siendo muy efectivo en propagar un ideal de persona centrada en sí misma (en las propias necesidades, la propia precariedad y miedo al futuro, los propios gustos y aversiones), y un ideal de sociedad basada en el miedo al otro (al vecino, al diferente; sobre todo al pobre, al inmigrado, a quien está en apuros). En el contexto neoliberal, las instituciones políticas se presentan como un mal necesario para proteger la propiedad privada y controlar la criminalidad, pero se desconfía de ellas pues se considera que están siempre a punto de llenarse de aprovechados que gozan dictando a otros lo que tienen que hacer y pretenden enriquecerse a expensas de quienes trabajan honradamente. En muchos países, notablemente en España, los representantes políticos en general han perdido su prestigio debido a los casos de corrupción, los sueldos y privilegios de que disfrutaban, la ineficacia y el incumplimiento sistemático de sus promesas electorales. La crisis actual de la institucionalización democrática se hace particularmente patente en el absentismo electoral y el auge de los movimientos autoritarios o abiertamente neofascistas.

El filósofo marxista francés Alain Badiou hace tiempo que advierte contra el individualismo extremo y la consiguiente desaparición de los universales propios de las democracias capitalistas. En el año 1997 publicó un libro sorprendente titulado 'San Pablo. La fundación del universalismo', donde denuncia la cuádruple sustitución que, según él, caracteriza la contemporaneidad: cultura en lugar de arte, técnica en lugar de ciencia, sexo en lugar de amor y administración en lugar de política.² No se trata de una contraposición negativo-positivo, sino particular-universal. Tanto la cultura como la técnica, el sexo o la administración no tienen nada de negativo o criticable en sí mismos. El problema se da sólo cuando estas categorías particulares sustituyen las cate-

² Alain Badiou, *The Foundation of Universalism* (Stanford University Press: Redwood City 1997).

gorías universales de arte, ciencia, amor o política y cuando se otorga poder político o prestigio social a personas, programas y maneras de pensar que desprecian los universales. El arte es universal, la cultura es particular. El arte es capaz de emocionar a quien lo contempla independientemente de cuál sea su lengua, origen, formación o ideología; el arte es universal porque es capaz de saltar todas las barreras de espacio y tiempo. Esto no significa que guste a todos sin excepción, pero si una obra (como la música de Bach, la danza clásica india o la literatura de Homero) salta barreras de espacio y tiempo, es arte. En cambio, si queda circunscrita a quienes comparten un determinado código cultural (una lengua, una tradición...), puede ser un producto cultural de gran valor, pero no puede considerarse *arte*. El caso de la ciencia y la técnica es paralelo: aquí no se trata de emocionar sino de ser capaz de explicar o ayudar a entender fenómenos que van más allá de un contexto espacio-tiempo determinado. El valor de la técnica es precisamente su concreción y su aplicabilidad: su valor es contingente; el de la ciencia, no. La ciencia tiene valor en sí misma, independientemente de su aplicabilidad. Hoy en día están desapareciendo los laboratorios y equipos de científicos dedicados exclusivamente a la 'investigación básica', que no está motivada por el afán de resolver un problema práctico, sino por la fascinación del saber. A los científicos les exigen hoy que 'justifiquen' la utilidad e incluso la rentabilidad económica a corto plazo, de aquello que desean investigar. Por lo que respecta al binomio sexo/amor, cabe constatar que el sexo está sometido a unos límites de espacio y tiempo que no son aplicables al amor. El sexo tiene un propósito claro: el goce físico o la procreación. El amor no se puede definir ni delimitar del mismo modo. Toma la persona entera, no sólo una parte, y es capaz de transformarla. El amor es expansivo; aunque esté concentrado en una persona, se expande a todas las demás porque hace más amoroso el corazón de quien lo experimenta, lo hace ser agradecido y amable en general. El sexo no. Y, por último, llegamos al cuarto binomio de Badiou, el binomio administración-política, que es el que propiamente interesa en este artículo y que, en consecuencia, voy a desarrollar con más detenimiento.

La administración, como la técnica, se ocupa de resolver problemas concretos, pero los problemas que propiamente le conciernen no son materiales como en el caso de la técnica, sino económicos y sociales. La administración implica el manejo eficaz y eficiente de los recursos y presupone un conjunto de valores (como la previsión, la diligencia en el trabajo o la responsabilidad) de gran importancia en la vida política. Pero la política es más que gestión o administración. La política pide capacidad de soñar un futuro diferente y de contagiarse

el propio sueño a miles o a millones de personas. Lo consiguió Martin Luther King en 1963 en Washington, al afirmar ‘He tenido el sueño que un día en Alabama, con sus viciosos racistas, con su gobernador que escupe palabras de interposición y anulación, los niños y niñas negros se cogerán de las manos con los niños y niñas blancos como hermanas y hermanos’.³ Lo consiguió también Nelson Mandela un año más tarde en Johannesburgo, en su discurso de defensa ante un tribunal a punto de condenarlo a muerte: ‘Amo un ideal de sociedad democrática y libre en la cual todas las personas vivan juntas en armonía y con igualdad de oportunidades. Es un ideal por el cual espero vivir y que espero ver realizado. Pero, Señoría, si es necesario, es un ideal por el cual estoy dispuesto a morir’.⁴ Por sus ideales políticos, a Luther King lo asesinaron y Mandela fue condenado a cadena perpetua y pasó veintisiete largos años en prisión. Los ideales de hermandad de Luther King o de armonía de Mandela no se han cumplido, pero hoy – aunque el racismo no haya desaparecido – ya no hay segregación racial en los EEUU ni *apartheid* en Sudáfrica. En la España republicana de 1931, la diputada Clara Campoamor defendió apasionadamente el derecho de voto de las mujeres en Las Cortes (parlamento) y consiguió contra todo pronóstico que se aprobara por 161 votos frente a 131.

No se trata aquí esta cuestión desde el punto de vista del principio, que hartamente está, y en vuestras conciencias repercute, que es un problema de ética, de pura ética reconocer a la mujer, ser humano, todos sus derechos, porque ya desde Fichte, en 1796, se ha aceptado, en principio también, el postulado de que sólo aquel que no considere a la mujer un ser humano es capaz de afirmar que todos los derechos del hombre y del ciudadano no deben ser los mismos para la mujer que para el hombre. Y en el Parlamento francés, en 1848, Victor Considerant se levantó para decir que una Constitución que concede el voto al mendigo, al doméstico y al analfabeto -que en España existe- no puede negárselo a la mujer.⁵

³ Martin Luther King Jr., *I Have a Dream...*, 1963 (<https://www.archives.gov/files/press/exhibits/dream-speech.pdf>, 1 de abril 2019). Mi traducción.

⁴ Nelson Mandela, *Rally Address Following Release from Pollsmoor Prison*, delivered 11 February 1990, Cape Town, South Africa (<https://www.americanrhetoric.com/speeches/nelsonmandela-prisonrelease.htm>, 1 de abril 2019). Mi traducción.

⁵ “Texto íntegro del discurso de Clara Campoamor en la Cortes: el 1 de octubre de 1931, las mujeres obtuvieron el derecho a voto en España por 161 votos frente a 131. La diputada Clara Campoamor lo defendió así frente a Victoria Kent,” en: *El País, edición digital*, 1 de octubre 2015. (https://elpais.com/sociedad/2006/10/01/actualidad/1159653602_850215.html, 20 de marzo 2019)

Sin los ideales de estos hombres y mujeres capaces de inspirar la acción política y sin los miles de personas anónimas que los defendieron arriesgando la vida o la libertad, ¿cuál sería hoy la situación de sus países?

A pesar de que el tema del artículo es la crítica a las instituciones políticas, he titulado este primer apartado ‘defensa de las instituciones en general y, particularmente, de las instituciones políticas’ para dejar claro que concibo las instituciones como las mediadoras de la organización social y que, por esta razón, las considero en sí mismas positivas en cuanto que nos permiten superar el marco de individualismo extremo que siento que prolifera bajo los intereses capitalistas actuales. Entiendo también que las instituciones en general y, particularmente, las instituciones políticas han sido a menudo y son hoy también fuente de opresión social e individual. Esto no elimina su valor intrínseco, pero nos obliga a aterrizar del principio institucional teórico a su realización histórica concreta.

La noción de ‘justicia’ como fundamento de la política y como finalidad de sus instituciones

Aristóteles considera que la finalidad de la política es el ‘bien’, pero no el bien individual sino el colectivo, esto es, la ‘justicia’. Por eso cree que la persona virtuosa se ennoblece cuando se dedica a la política porque se dispone a trabajar no sólo para lograr su bien particular sino el de sus conciudadanos, el de su ciudad (de su *polis*, de donde deriva, como es sabido, la palabra ‘política’). A diferencia de los colectivos que se unen por afinidad ideológica o por parentesco, la *polis* se define por el territorio; es por eso una unidad particularmente compleja, precaria y viva. Tomársela seriamente equivale a cuestionar si es posible hacer ‘política del bien común’ desposeyendo a las *polis* (el equivalente actual serían los barrios e incluso las zonas diferenciadas dentro de cada barrio) de su autogobierno. A fin de que la política del bien común sea viable, las unidades políticas con poder decisorio tienen que ser de medida humana, se tienen que poder reunir en asamblea y tienen que poder discutir de los temas comunes y sentirse responsables de ellos. Para ello deben tener poder real y tienen que tener acceso a los representantes políticos a fin de pedirles que rindan cuentas. Este autogobierno de medida humana se corresponde a la libertad de las personas y forma parte de su realización. Idealmente, estas pequeñas unidades están destinadas a coordinarse (federarse) entre ellas según el principio de subsidiariedad: que la instancia supralocal no supla nunca aquello que puede llevar a cabo la instancia local.

La democracia descentralizada es un ideal político que confía en la capacidad humana de trabajar por una causa común. Esta confianza no se puede dar

hoy por supuesta. Por eso he tratado en el párrafo inicial del dominio del individualismo y de la desconfianza hacia el vecino conciudadano y todavía más hacia el inmigrante o el extranjero. Sólo quien ha participado en primera persona en movimientos políticos verdaderamente autoorganizados puede superar esta desconfianza y percibir tanto el potencial y la fuerza de la acción común como el terror que le tienen los poderes establecidos y sus instituciones. El uso que se hace actualmente en los países democráticos de la institucionalidad democrática (gobierno, legislación, jueces, policía, prisiones...) para reprimir la iniciativa popular es una nueva forma de tiranía. Las personas no se sienten libres ni motivadas políticamente. El objetivo del ‘bien común’ encuentra más cinismo escéptico que adhesión generosa.

No es fácil definir ‘el bien común’. El mismo Aristóteles consideraba que hay personas que ‘por naturaleza’ están destinadas a ser esclavas y defendía también la sumisión de las mujeres y su limitación al espacio doméstico. Según él, ‘el bien común’ pasa porque cada cual acepte su lugar y porque ‘entre todos’ hagamos aceptar ‘el lugar que les corresponde por naturaleza’ a aquellos que se muestren rebeldes. A Sócrates le hicieron beber la cicuta sus conciudadanos de la *polis* libre y democrática, porque tenía unas ideas que no eran ‘las correctas’ y con su ejemplo y su conversación corrompía a la juventud (les hacía pensar de forma crítica).

¿Cómo discernir qué es ‘el bien común’? ¿No resulta preferible renunciar a él como nos enseña el capitalismo a fin de defender exclusivamente el choque de intereses individuales? El anarquismo tiene una propuesta alternativa: define ‘el bien común’ como la máxima libertad individual, pero reconoce que es responsabilidad de todos garantizarla: ‘yo no seré libre hasta que todos no seamos libres’. No se trata de definir desde fuera cuál es ‘el lugar natural’ de nadie, sino de reconocer las dinámicas de opresión operativas en cualquier colectivo humano y de hacer de la lucha contra la tiranía el objetivo político principal. La razón de ser de la política es ‘evitar el abuso’, crear espacios de libertad política (espacios públicos libres) que el individuo y los colectivos puedan utilizar como mejor les plazca, siempre que sea respetando la libertad de los otros. La diferencia entre el capitalismo y el anarquismo es clara: ambos defienden la libertad individual y quieren reducir el gobierno a mínimos, pero los capitalistas conciben la propia realización de forma competitiva y los anarquistas de forma cooperativa. La Regla de Oro de las religiones puede ser asumida por el anarquismo, pero no por el capitalismo: ‘No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti’. O, en positivo: ‘Haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti’.

Algunos pensadores y activistas contemporáneos distinguen entre ‘nacionalismo’ y ‘patriotismo’ y entienden que el nacionalismo es la versión xenófoba y chauvinista del amor a la patria, mientras que el patriotismo es la versión democrática y abierta.⁶ Desde el punto de vista feminista, prefiero ‘nación’ que deriva de ‘nacer’ más que ‘patria’ que deriva de ‘padre’ (de hecho, ‘patria’ en inglés, se denomina *fatherland*, tierra del padre). El valor que atribuyo a ‘la nación’ deriva precisamente del reconocimiento que la mayor parte de aquello que nos constituye como personas no lo hemos escogido sino que nos ha sido dado: la lengua, la cultura, la historia, la tierra, la familia, la nación. Esta constatación no elimina la libertad ni la reduce a pura anécdota, pero nos obliga a redefinirla, con Sartre como aquello que hago con lo que previamente han hecho conmigo,⁷ o con Lacan como aquello que experimento cuando decido asumir responsablemente las neurosis de mi madre.⁸ El sujeto autónomo de la Modernidad, tal como descubrió muy pronto Olympe de Gouges, es una falacia y precisa siempre de clases subalternas.⁹ El feminismo y el postcolonialismo nos han vuelto conscientes de que el héroe moderno autónomo es rico, blanco y varón y proclama su autonomía sin saber de qué manera milagrosa le aparece el plato a la mesa tres veces al día. Por eso, en 2005, el *New York Times* anunciaba que las mujeres necesitamos ‘una esposa’, concebida no solamente como alguien que se ocupa del trabajo doméstico en su materialidad, sino sobre todo alguien que construye ‘un hogar’, que construye y mantiene cotidianamente con su trabajo, su inteligencia y su sensibilidad, el sentido de pertenencia que resulta esencial para existir humanamente.¹⁰ Hanna Arendt, en ‘Los orígenes del totalitarismo’, considera que sin aislar primero a los individuos y romper sus lazos de pertenencia, no es posible que prevalezca el dominio totalitario del sujeto;¹¹ Arendt

⁶ James S. Robbins, “Patriotism not thoughtless nationalism: Column,” en: *USA Today*, 2 de julio 2013. (<https://eu.usatoday.com/story/opinion/2013/07/02/patriotism-not-thoughtless-nationalism-column/2484349/>, 20 de marzo 2019)

⁷ Jean Paul Sartre, *La Náusea* (Alianza editorial: Madrid 2011). Original de 1938.

⁸ Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* (Princeton University Press: Princeton 1995).

⁹ Olympe de Gouges (Marie Gouze) (1791). Anylú Ayala, “Olympe de Gouges, autora de la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana,” en: *Cultura Colectiva*, 17 de octubre 2018. (<https://culturacolectiva.com/historia/olymp-de-gouges-declaracion-derechos-mujer-ciudadana>, 20 de marzo 2019)

¹⁰ Lisa Belkin, “What a working women needs: a wife,” en: *The New York Times*, 5 de junio 2005. (<https://www.nytimes.com/2005/06/05/jobs/what-a-working-woman-needs-a-wife.html>, 20 de marzo 2019)

¹¹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Schocken Books: New York 1951).

cita a Marcel Proust que, a su vez, parafrasea a Shakespeare: la cuestión no es, como la plantea Hamlet, ‘ser o no ser’ sino ‘pertenecer o no pertenecer’: to belong or not to belong, that is the question.¹² Proust sabía muy bien por propia experiencia el significado de ‘no pertenecer’: tener que disimular su homosexualidad lo llevó a considerar la ‘pertenencia’ la cuestión central de la existencia. También Arendt había experimentado en carne propia el dolor de la ‘no pertenencia’: tras serle arrebatada la nacionalidad alemana por el hecho de ser judía, encontró acogida en los EE.UU., pero la nacionalidad estadounidense no le llegó hasta dieciocho años más tarde. Arendt fue apátrida durante dieciocho largos y precarios años y desde su experiencia reflexionó sobre ‘el derecho a tener derechos’ y sobre los límites del individualismo. El ser humano no es un individuo aislado. No lo ha sido nunca. El aislamiento, la desvinculación de los otros o la asociación puramente basada en el interés individual, han sido la fachada tras la cual se han escondido los poderosos para defender sus privilegios e identificarlos con la libertad. La tradición anarquista no se ha dejado engañar y ha desarrollado un concepto de ‘libertad’ que no tiene nada que ver con la falaz autonomía liberal. Para el anarquismo: ‘Yo no seré libre hasta que todos seamos libres’.¹³ Este es el principio que subyace a toda construcción social que merezca el nombre de humana y el nacionalismo bien entendido no puede ser otro que un nacionalismo humilde y abierto, contrario a la xenofobia y al chauvinismo, consciente de su carácter imaginario, orgulloso de su mestizaje y responsable de construir una unidad política de medida humana donde sea posible que quienes toman las decisiones y quienes las deben ejecutar sean los mismos.¹⁴ Este ha sido el nacionalismo de personajes tan diferentes y alejados en el tiempo y la geografía como el abogado venezolano Juan Germán Roscio, el socialista irlandés James Connolly, la filósofa francesa Simone Weil, el líder político y espiritual indio Mahatma Gandhi o el poeta catalán Salvador Espriu. ‘Oh, que cansado estoy de mi cobarde, vieja, tan salvaje tierra,’ canta este último.¹⁵ A mi tierra, como a mi familia, a mi pareja o a mi comunidad, no las amo porque sean o las

¹² Marcel Proust, *In Search of Lost Time Volume IV Sodom and Gomorrah*. Traducido por Moncrieff/Kilmartin (Vintage Publishing: London 1996), 572. Original francés publicado en 1921/22.

¹³ Brian Morris, *Bakunin: The Philosophy of Freedom* (Black Rose Books: Montreal 1996).

¹⁴ Ver más abajo, el apartado titulado ‘La opresión por la función y los límites de la democracia representativa’.

¹⁵ Salvador Espriu, Ensayo de cántico en el templo (<http://www.materialdelectura.unam.mx/index.php/16-poesia-moderna/poesia-moderna-cat/127-057-salvador-espriu?showall=&start=2>, 1 de abril 2019).

considere mejores que las demás. Las amo porque formo parte de ellas y siento que nos pertenecemos mutuamente, porque me ofrecen ‘un hogar’, un contexto que me constituye y me permite existir y desplegarme humanamente. La constatación de pertenencia es la única que puede arraigar una noción de compromiso social y político que vaya más allá del interés individual. La política no es solo ni principalmente un choque de intereses individuales o partidistas. Con el choque de intereses se debe contar, pero sin el componente espiritual, inspirador y libre, el quehacer político se corrompe y se deshumaniza. Está claro que el componente espiritual, inspirador y libre no se da nunca de forma pura en nadie, pero lo propiamente humano es precisamente la tensión y las contradicciones que aparecen cuando se reconoce este componente.

Desde el punto de vista feminista, considero fundamental la valoración del nacionalismo bien entendido como un aliado en la lucha contra el individualismo y a favor de una comprensión de la persona que conciba la libertad humana de forma solidaria.

Desde el punto de vista teológico, hay quién sostiene que nacionalismo y violencia son indisociables, puesto que es intrínsecamente violento separar lo que Dios ha unido, a saber, la humanidad, en grupos nacionales mutuamente excluyentes y justificar que las personas se sientan más vinculadas a los miembros del propio grupo que a los otros. Esta pretensión tribalista – sostienen algunos – contradice la fraternidad universal propia del evangelio. Si el nacionalismo bien entendido tuviera algo de intrínsecamente excluyente y divisorio, algo que disminuyera la fraternidad o la solidaridad sin barreras ni distinciones de ninguna clase, no sería yo quien lo defendiera. Si lo defiendo es porque entiendo que el nacionalismo bien entendido (y por eso apostillo ‘bien entendido’) estimula el vínculo humano, lo hace concreto y se convierte en una oportunidad para crecer en la solidaridad, para salir del propio núcleo familiar o de amistades con objeto de sentirse unido y desarrollar sentimientos de pertenencia con personas a las cuales no me unen ni las creencias ni los intereses comunes. El nacionalismo bien entendido implica sentirse implicada en un proyecto colectivo que no hace distinción de personas sino que está abierto a todas las que habitan un determinado territorio, a todas las que deseen venir a habitarlo, e incluso a todas las que, desde la distancia física, deseen formar parte de él. A fin de que una nación se mantenga viva y sea fuente de humanización, hace falta que permanezca abierta tanto para salir de ella como para incorporarse a ella.

El teólogo y místico judío Abraham Joshua Heschel afirmaba que el tiempo es más de Dios que el espacio, puesto que el tiempo nos hace contemporáneos

mientras que el espacio nos hace rivales.¹⁶ El instante presente me pertenece tanto a mí como a ti, ambas podemos utilizarlo como nos plazca, podemos darle incluso usos contrarios, sin que deje de pertenecernos a ambas por igual. El instante no está más cerca de ti que de mí, no es más tuyo que mío. El instante, el tiempo, nos revela nuestra igualdad, nos hermana. El espacio, por el contrario, nos vuelve rivales porque no es posible que ambas ocupemos simultáneamente el mismo espacio. El abrazo no es una excepción, puesto que incluso en el abrazo existen posiciones diversas que no pueden ser ocupadas por ambos de forma simultánea. El espacio, afirma Heschel, nos vuelve rivales. Por eso, según Heschel, los judíos adoran Dios en el tiempo y no en el espacio. Por eso tienen el Sabbath y no tienen catedrales.

En contraste con estas afirmaciones de Heschel, la perspectiva cristiana desarrolla la noción de Trinidad en Dios y defiende que el hecho de que cada una de las tres personas divinas ocupe un ‘espacio propio’ (lenguaje analógico) y tenga su identidad distintiva, no es obstáculo porque se establezca entre ellas la unidad más estrecha, la fuente, de hecho, de toda unidad y de toda identidad: la comunión divina. Unidad en la diversidad, he aquí el secreto que el nacionalismo bien entendido nos puede ayudar a vivir. Unidad en la diversidad es unidad que no tiene nada que ver con la uniformidad.

Precisamente en contra del adelanto agobiante tanto de la globalización uniformizadora como del nacionalismo xenófobo deben alzarse hoy más claras que nunca las particularidades locales, las lenguas, las tradiciones y costumbres que dan testimonio de una determinada experiencia histórica. Deben hacerlo a fin de preservar la riqueza de la experiencia humana en toda su diversidad, antes de que se imponga el inglés, el chino o alguna otra lengua mayoritaria, ya que el 50% de lenguas del mundo están hoy en peligro de desaparición. El concepto de nación es originalmente anti-imperialista,¹⁷ más su mayor reto es la diversidad interna; debe demostrar la sensibilidad anti-imperialista que le da razón de ser precisamente respetando y potenciando las variedades dialectales o de lengua y articulando sus leyes y sus normativas a fin de promover en su seno la diversidad. No resulta fácil, pero ya he afirmado antes que aquí se juega la calidad humana de una entidad política. A fin de que este equilibrio sea potencialmente posible, la nación debe descentralizarse – sin disgregarse – en unidades locales

¹⁶ Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath* (Harper Collins Canada: Toronto 1996). Publicación original de 1951.

¹⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso Books: Londres 1992). Publicación original de 1983.

de medida humana. Es preciso inspirarse en las palabras de Rosa Luxemburgo: 'la libertad es siempre libertad de quien piensa diferente'.¹⁸

¿Es necesario el concepto de 'nación' para promover la diversidad cultural? La respuesta es no. Podemos, en lugar de nación, hablar de 'pueblo'. Tanto si utilizamos la palabra 'pueblo' como la palabra 'nación', queda claro que la ordenación política de esta nación o pueblo puede ser diversa: tenemos naciones pluriestatales y tenemos estados plurinacionales. El pueblo catalán, por ejemplo, es pluriestatal, puesto que tiene su territorio histórico actualmente repartido en cuatro estados: Andorra, Italia, Francia y España. El estado boliviano, en cambio, es plurinacional y también lo son el estado español y el francés. La diferencia es que el estado boliviano lo reconoce en su actual constitución con orgullo, el español lo reconoce a regañadientes y el francés lo niega.

En mi opinión, la palabra (nación, patria, pueblo, tierra...) es lo de menos, pero la realidad que la palabra designa es fundamental reconocerla y hay que darle espacio en el mundo actual. Esta realidad es la existencia de colectivos que, con más o menos romanticismo e imprecisión histórica, comparten una o diversas (normalmente son diversas y contrapuestas) narrativas fundacionales y una lengua, y reivindican un territorio para llevar a cabo un proyecto de convivencia abierto a todos los que deseen formar parte de él. La nación bien entendida es sobre todo un proyecto de futuro, un 'querer ser' colectivo que es el único que de forma concreta permite arraigarse a las personas y evita que se identifiquen con la nación mal entendida, a saber: una noción de identidad colectiva basada en la exclusión que discrimina a las personas de acuerdo con su lugar de nacimiento, con su lengua de origen o su acento, con el color de su piel, con su pedigrí familiar o genético, con su sangre, con su raza o con cualquier otra barrera considerada infranqueable. Contra esta nación mal entendida, defendiendo el proyecto colectivo que valora y promociona unos hechos diferenciales con plena conciencia de que estos hechos diferenciales (lengua, cultura, tradiciones) no son ni mejores ni peores que los de los otros pueblos. No son fijos ni serán eternos. Pero son, eso sí, diferentes y en esto radica su valor y por eso pueden ser catalizadores de conciencia democrática auténtica, porque ofrecen al individuo un referente colectivo que le permite experimentar su vínculo con la humanidad entera a través de un compromiso concreto y arraigado. A imagen de Dios, no somos solamente individuos,

¹⁸ Rosa Luxemburg, *Die russische Revolution. Eine kritische Würdigung*. En *Rosa Luxemburg – Gesammelte Werke Volum 4* (Dietz Verlag: Berlin 1983), 359 nota 3. Publicación original de 1920.

somos comunidad y encuentro fundamental que esta comunidad no sea solamente la religiosa sino que esté definida territorialmente y tenga que enfrentarse con la propia diversidad interna a la vez que defiende su hecho diferencial hacia fuera.

En la antigüedad clásica, la *polis* se representaba con una figura femenina, que podía ser concebida como ‘madre’ o como ‘esposa’ según conviniera: la ciudad-madre protegía a sus habitantes y lloraba a sus hijos en tiempos de hambre, dolencia o guerra; la ciudad-esposa era fuente de deseo y de goce, se engalanaba en las grandes fiestas y hacía sentir orgullosos de ella a sus habitantes, que la defendían en momentos de peligro como el tesoro máspreciado. El feminismo no puede identificarse con estas imágenes que refuerzan los estereotipos de género: la mujer-hogar que presta apoyo incondicional tanto si es en forma de madre como de esposa, debe dejar paso a las mujeres reales, a las mujeres que se definen a sí mismas y no permiten que la sociedad lo haga por ellas. Así, la ciudad feminista o la nación feminista no son la ciudad o la nación ‘donde mandan las mujeres’ sino la ciudad o la nación que no promueve ni acepta ninguna identidad estereotipada ni para ella misma, ni para sus habitantes, ni tampoco para los que no pertenecen a ella, sino que fomenta la diversidad y la responsabilidad de sí y se sabe fundamentada en identidades plurales y cambiantes.

Consideraciones críticas

Tras las consideraciones generales, en este apartado presentaré tres críticas de fondo al actual funcionamiento de las instituciones políticas que considero aplicables en general a las instituciones que caracterizan las democracias actuales. En el último apartado, me centraré en tres instituciones en concreto: el sistema de partidos español, la Unión Europea y las Naciones Unidas.

La opresión por la función y los límites de la democracia meramente representativa

Las primeras reflexiones de la filósofa Simone Weil sobre la noción ‘de opresión por la función’ aparecieron en un artículo del año 1933 (‘Tecnocracia, nacionalsocialismo, la URSS y otras cuestiones’; en *Critique Sociale*),¹⁹

¹⁹ Emilia Bea Pérez, *Simone Weil: La memoria de los oprimidos* (Encuentro Ediciones: Madrid 1992), 61, 67. Sobre todo nota a pie 101. (https://books.google.co.il/books?id=J1N-79c6Prk-C&pg=PA67&lpg=PA67&dq=opresi%C3%B3n+por+la+funci%C3%B3n&source=bl&ots=Uhoq-A9SU-&sig=ACfU3U3LYvXqvHq_B1GVr1S0BsiM3sg1Kw&hl=de&sa=X&ved=

y fueron publicadas póstumamente por Albert Camus en 1955 en la obra ‘Opresión y libertad’.²⁰ A la opresión por la fuerza física, por el poder económico, por el dominio de las conciencias (opresión religiosa), por la superioridad intelectual, por una supuesta superioridad racial, por el machismo, por el dominio de los medios de comunicación, por el prestigio social..., Weil añade la opresión por la función y la define como la opresión que ejerce el funcionario sobre el ciudadano o el capataz sobre el obrero. Es la opresión burocrática o tecnocrática. El funcionario y el capataz mandan, tienen poder real y lo ejercen a menudo para oprimir, para coartar o dominar la libertad de los demás. Pero el poder que tienen no emana de su persona ni de algo que les sea propio o esté en último término bajo su control, sino exclusivamente del cargo que ocupan, que depende de otro o de varias personas y por tanto les puede ser arrebatado en cualquier momento. Para Weil, la opresión por la función a gran escala es una novedad histórica y es la que tiene un mayor potencial totalitario. Considera que la diferencia entre el fascismo y la tecnocracia capitalista radica únicamente en que en el fascismo tanto las empresas como los sindicatos son controlados directamente por el Estado, mientras que en la tecnocracia capitalista se distinguen tres tipos de cuerpos burocráticos que pueden estar más o menos enfrentados: la burocracia industrial, la sindical y la estatal. Los juegos de poder que se establecen entre estos diferentes cuerpos burocráticos constituyen ‘la vida política’: dan vida a las instituciones políticas y ocupan las noticias del día a día y las conversaciones políticas, de tal forma que la realidad de la opresión queda eficazmente enmascarada.

La alternativa es retornar la toma de decisiones y el control a las personas tanto a nivel político (democracia participativa) como en las empresas (democracia económica). Los mayores grados de satisfacción en relación a la vida política se dan hoy en los países (cómo por ejemplo Suiza) que disfrutan de mecanismos de participación ciudadana que no son solamente simbólicos, sino decisivos. La democracia representativa es necesaria, pero no es suficiente. Tampoco la democracia participativa es suficiente sin democracia económica (cooperativización de las empresas).

2ahUKEwiqzcmH66_hAhXpwsKHe4ACwcQ6AEwAHoECAYQAQ#v=onepage&q=critique%20sociale&f=false, 1 de abril 2019); Juan Miguel García, *La ciencia en la filosofía de Simone Weil* (Tesis Doctoral, Barcelona 2009). (<https://de.scribd.com/document/283254805/Garcia-Juan-Miguel-La-ciencia-en-la-filosofia-de-Simone-Weil-PDF>, 1 de abril 2019)

²⁰ Áurea Moltó, “Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social,” en: *Estudios de política exterior*. (<https://www.politicaexterior.com/articulos/libros-4/reflexiones-sobre-las-causas-de-la-libertad-y-de-la-opresion-social>, 1 de abril 2019)

La preeminencia de los derechos sobre los deberes

De nuevo hago referencia a Simone Weil: en su ensayo ‘Preludio para una declaración de los deberes del hombre’ de 1943 (publicado póstumamente por Camus en 1949 en la obra ‘El arraigo’), Weil critica que la subjetividad política moderna se fundamente en la noción de ‘derecho’ porque esta es una noción que descansa en la ‘fuerza’, en la capacidad de ejercer la violencia contra quienes no quieren reconocer tu derecho. Cómo bien saben los refugiados que mueren diariamente en el Mediterráneo y todos los parias de la tierra, si no se tienen medios para imponerlos, los derechos no sirven de nada, son papel mojado. Hannah Arendt trató la cuestión del ‘derecho a tener derechos’ en primer lugar en un ensayo de 1949 (que después incluyó en ‘Los orígenes del totalitarismo’, 1951). ¿Quién garantiza los derechos que supuestamente pertenecen a toda persona por el hecho de serlo? Para Arendt, hace falta la ciudadanía para tener derechos, hay que pertenecer a un colectivo y ser reconocido como tal; no hay ‘derechos humanos universales’, hay sólo ‘derechos del ciudadano de un país concreto’: la persona separada de la *polis*, no tiene derechos. La ‘Declaración Universal de los Derechos Humanos’ se proclamó en 1948, cuando Arendt todavía era apátrida.

Para Simone Weil, la defensa de los derechos como categoría política fundamental equivale en la práctica a la defensa efectiva de la propiedad privada y de los privilegios de quienes la acumulan. Weil propone sustituir la noción de ‘derechos’ por la noción de ‘deberes’, pero no se trata de ‘deberes’ hacia el Estado o hacia cualquier otro colectivo – Iglesias incluidas – sino hacia las necesidades concretas del ser humano. Las necesidades humanas, a diferencia de los derechos, no son papel mojado ni dependen del reconocimiento de los poderosos. Existen por sí mismas. Son reales y no virtuales; presentes y no futuras. Y son universales, tanto a nivel físico (comer, beber, respirar, dormir, techo, ejercicio físico, ausencia de violencia, sanación en la enfermedad, apoyo en la vejez...), como espiritual (libertad de pensamiento, de expresión y de movimiento, libertad religiosa, libertad sexual, libertad en el vestir, libertad de rechazar tratamiento médico, libertad de elegir la educación de los hijos, ausencia de discriminación, posibilidad de socialización, acceso al trabajo, goce del tiempo libre, asunción de responsabilidades, asunción de riesgos, seguridad, información veraz, despliegue artístico...). Sólo desde la preeminencia de las necesidades humanas sobre los derechos se puede abordar el problema de la acumulación de bienes que hoy en día pone en peligro el futuro y la vida de millones de personas. Las necesidades humanas están por encima del derecho a acumular propiedad privada.

La neutralidad institucional

A menudo se invoca al filósofo John Locke, padre del liberalismo, para defender como propio de las instituciones políticas democráticas el reconocimiento de la igualdad entre las religiones y la neutralidad del Estado en relación a las religiones. En su 'Carta sobre la Tolerancia' (1689), Locke deslegitimó el uso de la fuerza en relación a las religiones, tanto para suprimirlas como para promoverlas: no se puede legitimar que el Estado persiga ni violente a nadie por la religión que profesa ni tampoco se puede permitir que ninguna institución o grupo religioso persiga ni violente a sus propios fieles o a quienes no lo son. Ahora bien, no es lo mismo defender la neutralidad del Estado respecto a todas las religiones que defender la igualdad de todas las religiones. Las reflexiones de Locke sobre la no-intervención del Estado no implican que el Estado disponga de un criterio superior a las religiones (por ejemplo, la razón) mediante el cual pueda juzgarlas, aunque sea para valorarlas a todas como socialmente útiles o respetables. La neutralidad del Estado no se basa en la premisa que todas las religiones son iguales, puesto que no hay nadie (y mucho menos el Estado) que esté legitimado para comparar las religiones entre ellas y para emitir un juicio.

Cuando las instituciones políticas de un Estado laico operan a partir de la premisa que es bueno promover la igualdad de todas las religiones están, de hecho, violentando la separación necesaria entre el Estado y las instituciones religiosas. Están traspasando los límites de aquello que legítimamente les corresponde, que es reconocer que no pueden coaccionar en materia religiosa y que tienen que velar a fin de que nadie coaccione. En un Estado laico, el Estado y sus instituciones no pueden defender ninguna 'opinión religiosa' y la consideración que 'todas las religiones son iguales' es una opinión religiosa. Una cosa es favorecer el respeto por las personas, independientemente de lo que piensen o crean, y otra muy distinta es presuponer igual valía para todas las ideas o creencias. No son las ideas las que merecen un respeto incondicional. Son las personas. Las ideas racistas, sexistas o clasistas no merecen ningún respeto; las personas que las profesan merecen todo el respeto. No se puede exigir a alguien que no sea cristiano que respete la idea de que Dios está presente en un pedazo de pan y una copa de vino, pero sí que se le puede exigir que respete a las personas que así lo creemos. Esta diferencia es esencial. No te respeto porque encuentro razonable lo que piensas o crees, sino simplemente porque eres una persona y te reconozco la libertad de pensar, expresarte, vestirte, rezar y celebrar tu fe como te parezca mejor hacerlo, tanto en privado como en el espacio público, ya que el espacio público no es un espacio del cual el Estado dispone

a fin de promover una visión determinada del sentido de la vida, sino el espacio de todos; un espacio necesariamente plural.

Cuando llegué a los EEUU en 1992 para trabajar como médica no era aún monja y no llevaba puesto ningún distintivo cristiano visible. Me chocó mucho tener que pasar visita en el hospital con un compañero médico judío que llevaba una kipá y con un colega sikh que llevaba un turbante con un pequeño sable prendido. Pensé que aquello no era serio. Sin embargo, al cabo de pocas semanas, ante la normalidad con que todos los demás lo vivían, me di cuenta que la imposición franquista del nacionalcatolicismo nos había condicionado en España hasta el punto de hacernos perder de vista el valor y la riqueza de la presencia pública de las religiones. En Alemania he vuelto a hacer recientemente la misma experiencia de normalidad en la expresión pública y respetuosa de las religiones que hice en los EEUU.

Tres ejemplos concretos de instituciones políticas merecedoras de crítica

El sistema de partidos español

En un reciente artículo,²¹ Sébatien Bauer denuncia que el sistema de partidos español es una anomalía en el contexto europeo y concreta en tres puntos las carencias democráticas de esta institución política nacida al amparo del régimen franquista: el aforo, las listas cerradas y la opacidad en la financiación. Bauer considera el aforo ‘una reliquia del antiguo régimen gracias a la cual diecisiete mil personas eluden en España la justicia de primera instancia y son juzgadas por tribunales superiores, más sensibles a las intervenciones del poder ejecutivo’. En Francia la figura del aforo se aplica exclusivamente al poder ejecutivo (presidente y miembros del gobierno); en España el aforo se extiende a la totalidad del poder legislativo (todos los parlamentarios, incluidos los de los parlamentos autonómicos) y del poder judicial (todos los magistrados). En cuanto al sistema de listas cerradas, su existencia convierte a los representantes del pueblo en representantes de los partidos, puesto que los parlamentarios no deben su escaño directamente a los votantes sino a la ejecutiva de su partido, que es quien ha decidido incluirlos en las listas. Los ciudadanos no pueden decidir qué políticos desean votar y ni siquiera pueden mostrar sus preferencias por uno u otro de los miembros de una lista previamente elaborada por el partido (esto último es posible hacerlo en el Senado, que tiene un papel muy limitado, pero no en el Congreso de los Diputados ni en los Parlamentos autonómicos). Por último, los

²¹ Sébatien Bauer, “La crise catalane est née à Madrid,” en: *Le Monde Diplomatique*, noviembre 2017. (<https://www.monde-diplomatique.fr/2017/11/BAUER/58050>, 9 de abril 2019)

partidos españoles no están obligados a rendir cuentas de su financiación: no están obligados a revelar las fuentes de su financiación habitual ni tampoco de la financiación de las campañas electorales. Esto permite que se oculten al conocimiento público financiaciones millonarias capaces de afectar la dirección política de una nación.

La Unión Europea

En diciembre de 2017 tuve ocasión de entrevistar al profesor de derecho Dieter Grimm, miembro del Tribunal Constitucional alemán de 1987 a 1999.²² Grimm concreta las carencias democráticas de la Unión Europea en dos puntos: la constitucionalización de los tratados de la UE y la ausencia de partidos europeos. La expresión ‘constitucionalización de los tratados’ significa que, debido a la obligatoriedad del cumplimiento de las sentencias del Tribunal Europeo de Justicia, los acuerdos europeos, que poseen una orientación y un contenido eminentemente comercial, adquieren en la práctica precedencia sobre las Constituciones de los países miembros y sobre las leyes nacionales. Según Grimm, esto se podría resolver eliminando de los Tratados todo aquello que no se corresponda a los contenidos propios de una Constitución. El ex-ministro griego de economía Yanis Varoufakis va más allá en sus críticas a las carencias democráticas de la UE, pero ambos coinciden en la necesidad de activar los partidos europeos, que ya están previstos y recomendados en los mismos tratados. Actualmente, cuando hay elecciones europeas, se presentan partidos de ámbito nacional. De estos partidos, en el Parlamento Europeo hay más de doscientos; ello implica que individualmente no pueden tener ninguna influencia. Quienes sí tienen capacidad de incidir son los grupos parlamentarios, pero a estos los ciudadanos europeos no podemos votarlos, lo cual implica que no tienen que presentar ni discutir de forma pública sus programas ni su proyecto para Europa. Los partidos nacionales buscan ser elegidos en base a cuestiones nacionales y después trabajan básicamente a favor de los intereses nacionales en lugar de hacerlo por un proyecto europeo común.

Las Naciones Unidas

En las *Naciones Unidas*, el problema de carencia de democracia se concreta en el hecho de que cinco países (los Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Rusia

²² Teresa Forcades i Vila, “Dieter Grimm. Ex juez del Tribunal Constitucional Federal de Alemania. Cuando el juez anula al elector,” en: *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* 273 (2018), 73-96.

y la China) tienen derecho a veto sobre el conjunto de 195 estados que existen en el mundo (193 de estos países son miembros de pleno derecho de las *Naciones Unidas* y dos – la Santa Sede y Palestina – son observadores). Los cinco países con derecho a veto son miembros permanentes del Consejo de Seguridad y pueden vetar cualquier resolución de las Naciones Unidas que no se ajuste a sus intereses. También pueden bloquear la elección del Secretario General.

Reflexión final

He constatado la importancia de valorar positivamente la actividad política evocando la memoria de personas luchadoras que dieron la vida para hacer avanzar la justicia. He criticado algunos de los límites que me parecen más claros en las instituciones políticas de los países democráticos actuales y he concretado mis críticas en tres instituciones, a nivel nacional, continental e internacional.

La discrepancia entre los ideales políticos expresados en la primera parte del artículo y el funcionamiento de las instituciones realmente existentes es tan grande, que la respuesta al desconcierto que esta discrepancia provoca sólo puede ser personal, arraigada en lo más profundo de cada cuál:

Jesús los llamó y les dijo: ‘Ya sabéis que quienes figuran como gobernantes de las naciones las dominan como si fueran amos, y que los grandes personajes las mantienen bajo su poder. Pero entre vosotros no tiene que ser así: quién quiera ser importante en medio vuestro, que se haga vuestro servidor, y quien quiera ser el primero, que se haga el esclavo de todos (Mc 10, 42-44).

Inspiradas en el evangelio o no, hay hoy muchas personas que con los ojos abiertos y voluntad de servicio se comprometen con las instituciones políticas y trabajan desde ellas por el ‘bien común’, convencidas de que el cambio que desean para el mundo empieza en su día a día y no llegará nunca desde arriba.

Teresa Forcades i Vila es médica, teóloga y monja benedictina en el monasterio de Sant Benet de Montserrat. Master of Divinity (Harvard, 1997) doctora en Salud Pública (Universitat de Barcelona, 2004) y doctora en Teología Fundamental con un estudio de la noción de persona en la teología trinitaria clásica y su relación con la noción moderna de libertad como autodeterminación (Facultad de Teología de Cataluña, 2007). Sus libros más recientes son: “Por amor a la justicia: Dorothy Day y Simone Weil” (Editorial HOAC, 2015), “Faith and Freedom” (Polity Press, 2016) y “Los retos del Papa Francisco” (Akal, 2017).