

La sociedad civil, el pluralismo y el futuro de Europa Central y Oriental

Vladimir Tismaneanu

El concepto de sociedad civil es uno de los que con más frecuencia se utilizan a la hora de interpretar la decadencia y súbito derrumbamiento del antiguo bloque soviético (Di Palma, 1991). En los últimos tiempos, la corriente mayoritaria de la ciencia política occidental ha adoptado dicho concepto y lo ha convertido en sinónimo de militancia de base —«redes de compromiso cívico» (Putnam, 1993)— y de diversas organizaciones no gubernamentales. Dicho en pocas palabras, los límites conceptuales se han ampliado hasta el punto de que cada vez resulta más difícil captar la relación entre lo que ahora denominamos sociedad civil y lo que los disidentes de Europa Oriental entendían por dicho concepto. Sobre este mismo asunto se podría escribir un instructivo ensayo: las aventuras semánticas del concepto de sociedad civil en el período posterior al derrumbamiento del leninismo y al final de la Guerra Fría.

A principios de los 80 y en los 90, el concepto había alcanzado una especie de hegemonía epistemológica, a pesar de su carácter escurridizo, o quizá a causa del mismo. La propia idea del resurgimiento de movimientos e iniciativas desde abajo, libres de condicionantes burocráticos y rígidamente institucionalizados, era como un capricho. Sociedad civil era el nombre que recibía un impulso antiautoritario y anticonformista, que surgía del redescubrimiento de los derechos humanos y de la posibilidad de una política no maquiavélica (Sharlet, 1989). Para muchos disidentes, militar en la sociedad civil equivalía a un renacimiento del negativismo dentro de un sistema que parecía haber asfixiado cualquier opción trascendente. Cuando escribí *Reinventing Politics*, mi principal argumento era que la idea de sociedad civil había sido lo que había incitado a los hombres y mujeres de las revoluciones de 1989 a cuestionar el monismo (absolutismo) del orden leninista.¹ En este sentido, mi enfoque estaba próximo a las posiciones alentadas por pensadores como Bronislaw Geremek, Miklos Haraszti, Václav Havel, Janos Kis, Jacek Kuron, George Konrad y Adam Michnik en Europa Oriental, y Andrew Arato, Timothy Garton

¹ Véase Tismaneanu (1992). Para el análisis de la sociedad civil a principios de los años noventa, véase Seligman (1992); Cohen y Arato (1994).

Ash, Mary Kaldor, John Keane, David Ost y Jacques Rupnik en Occidente (sólo he mencionado algunas de las contribuciones más notables al debate sobre Europa Oriental, la antipolítica y la sociedad civil). Algunos críticos plantearon objeciones a mi enfoque «teleológico», señalando que los militantes de la sociedad civil en la Europa Oriental posterior a 1989 eran débiles, no fuertes. Otros insistieron en que las causas de las revoluciones habían sido principalmente materiales (económicas, sociales), no morales y culturales. Cualquiera que sea la consideración que se de a la debilidad en la Europa poscomunista, sigue siendo un importante punto de partida para comprender los significados de 1989. Fue la militancia cívica independiente lo que supuso el principal desafío para los regímenes leninistas establecidos y neotradicionalistas.² Después de todo, no sólo la expresión «sociedad civil» fue utilizada de forma diferente por Hegel y Rousseau, sino que se vio reducida a una estricta interpretación económica en la *Contribución a la cuestión judía*, de Marx. La sociedad civil significaba una cosa para Antonio Gramsci y otra para los seguidores de la tradición ilustrada escocesa (el concepto llegó a Europa Oriental más a través de Gramsci que del pensamiento «burgués» tradicional). Sin embargo, ahora debemos tomar la definición predominante; es decir, el significado estratégico-funcional propuesto por los propios pensadores de Europa Oriental y los militantes cívicos. Nuestro redescubrimiento del concepto se infiere de la reinención que hicieron estos actores de la sociedad civil o, en palabras del filósofo católico checo Václav Benda, de una «polis paralela» como realidad históricamente factible.

En su forma más sencilla, la sociedad civil representa para el sistema posttotalitario la configuración de un desafío colectivo *desde abajo*: el despertar gradual de unas fuerzas profundamente arraigadas, que durante mucho tiempo se han visto frenadas por la presión intimidatoria de la maquinaria burocrático-autoritaria estatal. La sociedad civil es la respuesta —lo que Václav Havel denominó metafóricamente la fuerza de la vida— al abrazo insensibilizador de la mentira institucionalizada. Como tal, la sociedad civil simbolizaba un mito político, en el sentido utilizado por Georges Sorel: una fuerza galvanizadora que inspira un nuevo despertar social y riega la imaginación de la sociedad. En Europa Central, al menos durante los años ochenta, el mito político de la sociedad civil contribuyó a la constitución de una esfera pública emergente y a la reformulación estratégica de las principales opciones de la oposición. Hay que recordar que el concepto sólo cobró importancia después del agotamiento de la estrategia de «reformas desde arriba» que produjo la violenta eliminación de la Primavera de Praga y la decadencia de la búsqueda neomarxista de un «socialismo con rostro humano».

² Sobre la dinámica del activismo cívico en la Europa Oriental posterior a 1989, véase Howard (2002), que ofrece una convincente interpretación de las principales causas de la debilidad de la sociedad civil en estos países, entre ellas la generalizada desconfianza que despertaban las instituciones y asociaciones políticas. Para una juiciosa aproximación a los persistentes legados de 1989, véase Isaac (1998).

La sociedad civil supone una alternativa a la degradación de la política en aquellos regímenes en los que las acciones humanas se juzgan de acuerdo con preceptos ideológicos formulados por una élite que se elige a sí misma. La sociedad civil es la alternativa al dominio de la existencia humana por parte de la razón burocrática instrumental. En muchos sentidos, es una forma antipolítica de acción política, porque tiene lugar, u ocurre, fuera de las estructuras oficiales o debajo de ellas. Como búsqueda de la verdad, cuestiona la lógica de la conformidad por su oportunismo a la hora de aprobar el «buen comportamiento».

Ese desafío colectivo no puede saltar a la palestra, no puede cobrar forma, en un sistema completamente totalitario. Después de todo, la razón de ser del totalitarismo, si hemos de ceñirnos a la interpretación clásica del fenómeno realizada por Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski, o por Hannah Arendt, ha sido la de acabar con cualquier núcleo real o potencial de pensamiento o acción independiente.

La propia idea de una cultura cívica basada en el libre albedrío del individuo tenía que sustituir a la concepción que propugnaba que el sistema era inmutable y su ideología infalible. No importaba que los sujetos estuvieran o no convencidos de que la pretensión ideológica estaba justificada; lo importante era su comportamiento, el hecho de que se vieran impelidos a actuar como piezas obedientes y altamente conformistas dentro del engranaje. La sumisión al statu quo y la servidumbre voluntaria fueron normas de conducta consagradas por los sistemas posttotalitarios como condición para alcanzar la normalidad. En esas circunstancias, desafiar el statu quo era aceptar deliberadamente una situación de marginalidad. La sociedad civil comenzó con la pretensión de reunir a la «periferia» disidente y a estratos menos comprometidos políticamente, que constituían la «zona gris» existente entre el poder y la oposición.

EL PODER DE LOS SIN PODER

El éxito de la estrategia de la sociedad civil no puede explicarse sin mencionar que desde el principio ésta reconoció el papel que tenían las categorías «carentes de poder» en la lucha por la liberación mental y política. Con el beneficio que concede la perspectiva, podemos decir que fue la idea de conceder el poder a los que carecían de él lo que dio una nueva dirección al pensamiento político, llevándolo más allá de las fronteras del Pacto de Varsovia. Para luchar por un tipo de política diferente, enraizado en valores de transparencia, tolerancia y verdad, ha sido necesario renunciar al contraproducente sentimiento de indefensión y convertir la impotencia en una ventaja política y epistemológica. Esto es lo que intentó Václav Havel, desde su carta a Gustav Husak (del 8 de abril de 1975) hasta los grandes ensayos sobre antipolítica que escribió en los años 80. Milan Simecka, otro disidente checo, planteó un enfoque similar:

La única cualificación que la gente necesita para percibir con mayor claridad los peligros de la política de la «gran mentira» es la de no tener poder. No hay

que ser filósofo, escritor, académico o sacerdote. Entre peones, agricultores y artesanos carentes de poder me he topado con lúcidos pensadores. En líneas generales, las personas sin poder no son muy dadas a la escritura; se limitan al debate verbal y, en consecuencia, en los años posteriores no queda nada que demuestre hasta qué punto tenían mucha más razón que los políticos. Los sin poder suelen saber mejor quiénes son proclives a caer en la codicia o en el deseo de venganza cuando ocupan puestos de poder. En política, tienen una idea más fiable de qué caminos están sembrados de peligros y de cuáles suelen conducir a la violencia y el derramamiento de sangre, y se dan cuenta de que las guerras «fáciles» que los políticos prometen ganar tienden a acabar en catastróficas derrotas. En la mayoría de los casos, quienes carecen de poder ni siquiera logran compensaciones: cuando por fin, después de mucho tiempo, se cumplen sus pronósticos, están muertos o chochos, y sacuden la cabeza con pesar, mientras se llevan la taza de té a los labios con mano temblorosa (Simecka, 1986: 269-270).

Para que la sociedad civil surgiera como contrapoder (o, dicho de otro modo, como movimiento antisistema) habían de cumplirse ciertas condiciones: en primer lugar, la confianza en sí mismas de las élites dominantes tenía que estar completamente erosionada y, en relación con este hecho, el ardor ideológico debía haberse visto atenuado por una voluntad de dominio oportunista que sólo quisiera el poder en sí mismo (el impulso «heroico-romántico» del primer bolchevismo, incluso en la degenerada encarnación estalinista de Europa Oriental, tenía que haber sido sustituido por una filosofía cínica y pragmática de supervivencia burocrática). También era preciso que estas asediadas élites aceptaran que el viejo paradigma social y económico estaba claramente obsoleto y que, para conservar el sistema, se necesitaban desesperadamente ciertas reformas; la formación de núcleos de militancia paralelos, alentados por este repliegue del grupo dominante hacia políticas que, en vez de ser abierta y sistemáticamente ofensivas, eran reactivas; la reapropiación gradual del espacio público por parte de esos núcleos y su lenta pero deliberada rehabilitación de la política hasta convertirla en un asunto humano respetable y honorable; la articulación, también a cargo de esos grupos independientes, de un programa político, social y cultural capaz de expresar las quejas de la «mayoría silenciosa», y, por último, la creación de una nueva idea de solidaridad dentro de las comunidades informales que configuraban la floreciente sociedad civil. En otras palabras, una vez que el sistema totalitario muestra síntomas de esclerosis, una vez que su capacidad represiva está palpable y considerablemente debilitada, la sociedad puede restaurar su dignidad (vemos que así está ocurriendo en China, donde los dirigentes del Partido Comunista intentan sistemáticamente neutralizar cualquier forma de militancia de la sociedad civil, entre ellas las iniciativas religiosas y las de autonomía cultural).

El disentimiento individual deja de asimilarse automáticamente a una búsqueda quijotesca. El impulso primario de esta fenomenología de la resistencia

social es moral. En palabras del filósofo disidente Jan Patočka, los individuos descubren que existen valores «por los que merece la pena sufrir». Él o ella superan la sensación de impotencia inducida por el sistema y encuentran en la acción colectiva una fuente de esperanza y de fuerza. Para comprender este impulso hacia la autoemancipación social, debemos recordar un sabio comentario de Edmund Burke: «Cuando los hombres malos se aúnan, los buenos deben asociarse; de lo contrario, caerán, uno a uno, víctimas de una lucha despreciable en la que no habrán combatido». Las transformaciones revolucionarias que tuvieron lugar en Europa Central y Oriental no fueron ni una bendición milagrosa ni una concesión voluntaria hecha por los grupos reformistas de la burocracia constituyente del Estado-partido.

El súbito derrumbamiento del orden existente se debió sobre todo a que se ahondó el abismo que había entre las estructuras oficiales y las no oficiales: las primeras, cada vez más anquilosadas, y las segundas, disfrutando de una autoridad moral que había de validarse públicamente cuando la crisis llegó a una situación explosiva. En palabras de Václav Havel: «el intento de reforma política no fue la causa del nuevo despertar de la sociedad, sino el resultado final de dicho despertar» (1990: 42). No es sorprendente que el ascenso de la sociedad civil tuviera lugar en nombre de la moral: la crisis más profunda de esos regímenes se sitúa en ese ámbito.

Por Alexis de Tocqueville, Benjamin Constant y John Stuart Mill sabemos que la sociedad civil no puede existir si no hay libertad económica. La base principal de los derechos individuales es el reconocimiento del derecho al ejercicio autónomo de las propias potencialidades económicas y el respeto a la propiedad privada. Si no se garantiza la existencia de una economía de mercado segura, no puede existir una auténtica sociedad civil. Como señaló Daniel Bell en una ocasión, el pluralismo es la contrapartida política del liberalismo económico.

En Europa Oriental, en las condiciones del sistema posttotalitario (o, dicho de otro modo, en un orden leninista menos radical), la vía de la reconstrucción de la sociedad civil subrayaba el predominio de la política moral. Esta estrategia se basaba en una convicción, anterior a 1989, según la cual los regímenes sólo harían ciertas concesiones a los movimientos ciudadanos y obstruirían cualquier revisión radical del sistema económico. El gran experimento de las sociedades posttotalitarias de Europa Central y Oriental fue el de intentar volver a crear, en primer lugar, al hombre político y, después, como resultado del hundimiento de esos regímenes, iniciar la reconstrucción del *homo economicus*.

LA REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA

La primera fase de esta empresa de renacimiento o, mejor dicho, de reinvencción de la política, consistió en la aparición de movimientos que no se oponían directamente al orden establecido ni a sus fundamentos. Como señaló Havel, «en el sistema posttotalitario, el contexto de los movimientos

que van asumiendo poco a poco importancia política no suele consistir en acontecimientos abiertamente políticos, sino en confrontaciones entre diferentes fuerzas o conceptos que se originan en otro lugar, en ese área mucho más amplia de lo «prepolítico», donde el hecho de «vivir una mentira» se enfrenta al de «vivir la verdad», es decir, donde las demandas del sistema posttotalitario entran en conflicto con los auténticos objetivos vitales» (Havel, 1990: 43).

Según Miklos Haraszti, la desintegración de los regímenes comunistas se produce en tres fases. A la primera se le denomina posestalinismo. En ese momento, el Estado-partido se liberaliza: reduce la opresión hasta el nivel «necesario»; permite cierto grado de consumo y quizás algún tipo de descentralización económica. En cultura e ideología, aunque los regímenes continúan manteniendo cierto control, aflojan la mano y toleran cierta experimentación, e incluso coquetean ligeramente con ideas heterodoxas. «En esta época, la sociedad se contenta con utilizar la apertura que brinda el régimen» (Haraszti, 1990: 85). La oposición sigue aislada y los movimientos que surgen en este estadio para centrarse en un único problema intentan apartarse de cualquier propuesta que pretenda negarle toda legitimidad al régimen. Los ejemplos evidentes son el movimiento de protesta polaco hasta 1976, año en el que se constituyeron los comités de defensa de los trabajadores (KOR); el movimiento por la paz húngaro, y la primera fase del movimiento pacifista y ecologista de Alemania del Este.

Según la perspicaz interpretación de Haraszti, la sociedad civil, en sentido estricto, no aparece hasta la segunda fase, que puede denominarse posttotalitaria. Algunos países del Bloque del Este, como Hungría, Polonia y Checoslovaquia, llegaron a este estadio en la segunda mitad de los años 80, gracias (entre otras razones) a la fuerza decreciente del aparato gobernante y al hecho de que la Unión Soviética alentaba, o al menos toleraba, los intentos de reforma. Lo más destacado de esta fase es el derrumbamiento de la ideología del partido único: la pérdida completa de su aureola y la difusión por toda la sociedad de un desencanto respecto a la mitología oficial. El régimen sólo puede tener actuaciones vacías y rituales, en las que tanto los actores como los espectadores están convencidos de que el espectáculo carece por completo de sentido. Pensemos en la magistral ilustración de este momento que proporciona Havel en su parábola del verdulero que muestra una pancarta con el lema «¡Trabajadores del mundo, uníos!» Durante esta fase es cuando el sujeto puede convertirse en ciudadano por sí mismo, y no como parte de una colectividad.

En estas condiciones, el primer gesto de independencia es individual. La dirección fundamental es moral: negarse a las demandas del régimen y rechazar sus recompensas, renunciando a la paralizante psicología del consentimiento y decidiendo que se puede vivir en la verdad. Una vez que la ideología ha caído en el descrédito, una vez que está claro que, como señaló el filósofo polaco Leszek Kolakowski, «el alma inmortal del comunismo es una mentira», es posible actuar como miembro potencial de una emergente «clase ciudadana

nacional».³ Ahora se puede elegir entre pertenecer a lo que Ken Jowitt denominó justamente una «sociedad carroñera» o adoptar una actitud diferente, que quizá conduzca a una situación peligrosa, pero que, sin embargo, genera la mercancía más escasa en el «socialismo real»: la autoestima. Si nos retrotraemos a la taxonomía de Haraszti podemos señalar que este orden posttotalitario «ya no es un sistema en el auténtico sentido de la palabra; en cualquier caso, no es más que un sistema en decadencia, puesto que consiste en un conjunto de elementos claramente heterogéneos y ya no puede reproducirse» (1990: 85).

En estas circunstancias, el problema es superar los objetivos definidos por el partido e intentar acabar con una serie de tabúes que ya se mantienen de forma muy precaria. La mística de épocas anteriores se ha evaporado. Los regímenes se hacen autoritarios en el sentido descrito por el politólogo Juan Linz: están dirigidos por una burocracia que ha perdido su religión. No obstante, la economía sigue rigiéndose por criterios «religiosos», de acuerdo con valores que han perdido toda credibilidad. El umbral que fijaba lo que se podía interpretar, en función de la aceptación del régimen, ha quedado eliminado:

La democratización sustituye a la liberalización como problema político principal y, aunque la política la dicta la voluntad y el ritmo del Estado-partido, la presión de la opinión pública hace que se produzca la democratización. El régimen está a la defensiva. Se intenta oficialmente situar la economía sobre cimientos pragmáticos y, en consecuencia, se libra una batalla contra las viejas estructuras, incluso dentro del aparato de poder. La vida social se caracteriza por batallas legales y de otra índole: por conflictos situados en áreas como la democratización de la vida cotidiana, el individualismo, el pluralismo, los principios de la representación popular y los derechos de las minorías. Se disipa el miedo a las acciones de uno mismo y grandes grupos de población asumen la capacidad de aceptar abiertamente los conflictos y también la de admitir las propias limitaciones en relación con ellos (Haraszti, 1990: 85).

Este estadio es el que caracteriza la revolución autolimitada polaca durante la primera experiencia legal de Solidaridad (entre agosto de 1980 y diciembre de 1981), cuando se seguían respetando las reglas básicas del juego, a pesar de que la sociedad se había embarcado en una estrategia de autoafirmación.

La élite gobernante comienza a registrar deserciones, o incluso drásticos cambios de postura (individuales o colectivos): en el congreso de 1980 del Partido Comunista de Polonia se discutió su propia democratización y la aceptación de estructuras horizontales que sustituyeran al tradicional ordenamiento

³ Concepto weberiano utilizado por Ken Jowitt (1992: 293-294) para explicar el ascenso de Solidaridad.

vertical leninista; la descomposición del Partido Obrero Unificado Polaco entre 1988 y 1989 y la decisión de cambiarle el nombre; la ruptura de Imre Pozsgay y de algunos de sus aliados con Karoly Grosz en los años posteriores, y el anuncio de crear un partido socialdemócrata que entrara en una amplia política de alianzas; así como el hecho de que el Partido de la Unión Socialista de Alemania del Este abandonara a Erich Honecker y su fundamentalismo neoestalinista, y que emprendiera, con Hans Modrow y Gregor Gysi, la búsqueda de una nueva identidad. Estas transformaciones no pueden rechazarse calificándolas de meros artificios estratégicos comunistas («un paso atrás, dos adelante», según la danza leninista), puesto que reflejan la completa confusión de las élites frente a la escalada de desobediencia civil y el derrumbamiento de sus tradicionales fuentes de autoridad y de control.

Cuando escribió su contribución al volumen antes mencionado (Tismaneanu, 1990), Haraszti llamó hipótesis al poscomunismo. Escuchemos el pronóstico que hizo en 1988 y comparémoslo con lo que realmente ocurrió en Europa Central y Oriental durante el año revolucionario de 1989: «El tercer estadio es el poscomunismo: sólo una hipótesis que, sin embargo, es inevitable. Una vez que ha perdido su lógica, el Estado de partido único debe derrumbarse sobre su propia macroestructura. Surge la verdadera democracia, que se asienta en formas, energías, experiencias y pluralizaciones a las que ya había dado forma la sociedad civil». Haraszti concluye que «Es un asunto secundario si este proceso es algo ordenado como el de la España de Juan Carlos o si tiene lugar mediante una serie de conmociones revolucionarias más o menos grandes. Tampoco tiene importancia si esa transición ocurre en el contexto de una reorganización europea, o antes de ella y de forma más apresurada. Lo que importa es que si no evoluciona la sociedad civil en las fases anteriores la transición no puede tener éxito».⁴

¿Qué significa una transición fracasada? ¿Una restauración del antiguo régimen? ¿El desarrollo de formas políticas o híbridas elaboraciones que combinen lo peor de los sistemas precomunista y comunista? ¿La aparición de formas peculiares de autoritarismo populista, entre ellas conflictos civiles permanentes que se conviertan en una prolongada guerra civil? ¿Un estado de decadencia continuo o incluso el establecimiento de una dictadura militar?⁵ La verdad es que incluso en países como Rumanía y Bulgaria, en los que la sociedad civil había sido amordazada, la transición a la democracia ha permitido la aceleración de procesos que en otros países tardaron muchos años en tener lugar. En estos casos, la dificultad radica en que escasean las asociaciones independientes e incluso los individuos con credenciales prerrevolucionarias similares a los de los miembros de Carta 77, el movimiento disidente checo.

⁴ Agnes Heller y Ferenc Feher hicieron argumentaciones similares en la conferencia internacional titulada «Poder y oposición en la Europa poscomunista», Timisoara, Rumanía, marzo de 1991.

⁵ Para conocer los dilemas políticos poscomunistas, véase Michnik (1998). Me ocupé de los debates identitarios después de 1989 y del papel de las mitologías políticas en la constitución de nuevos discursos de resentimiento en Tismaneanu (1998).

Los dos procesos —la aparición de la sociedad civil y la transición a un sistema multipartidista— suelen solaparse. Su simultaneidad explica las convulsiones de las transiciones de Rumanía, Bulgaria e incluso Serbia, si éstas se comparan con procesos similares en Hungría, Checoslovaquia, Polonia y Eslovenia.

UNA CONCLUSIÓN MÍNIMA

A lo largo de la historia, la sociedad civil se había desarrollado más en el centro que en el sureste de Europa. El problema puede analizarse en el contexto de las diferentes tradiciones culturales, económicas y políticas: cabría incluso preguntarse si es posible la democracia en los países ortodoxos del Este. Está claro que la tradición de autonomía institucional y de Estado legítimo que caracteriza a Europa Central permitió que en los países de esa zona la salida del totalitarismo tomara una dirección mucho más cívica que en sociedades más marcadas por el componente étnico (como Bulgaria, Rumanía o Serbia). También es significativo que los países con legados comunistas nacionales pudieran moverse hacia el pluralismo con más rapidez y decisión que los estalinistas.⁶ No obstante, en todos esos países, el legado moral y político del totalitarismo —la colonización de la conciencia— sigue siendo un gran obstáculo para la consecución de los objetivos revolucionarios.

Las revoluciones de 1989 en Europa Central y Oriental no podrían haber optado por la vía no violenta si antes no se hubiera desarrollado la sociedad civil. Las características de ésta han dejado su impronta en la naturaleza de las propias revoluciones: fueron anticomunistas (antitotalitarias), anti-ideológicas y antipolíticas (es decir, despreciaban la autoridad y la jerarquía o, al menos, sospechaban de ellas). Al enfrentarse a la realidad de gobernar, los antiguos grupos opositores, ahora convertidos en «partidos» en el poder, han sufrido dolorosas tensiones entre sus obligaciones institucionales (condicionantes) y sus aprensiones morales. El ejemplo más evidente fue el de Nuevo Foro en la antigua Alemania del Este, pero se podían apreciar reacciones antipolíticas similares en la Federación de Jóvenes Demócratas y en la Alianza de Demócratas Libres de Hungría, así como en el movimiento de la Alianza Cívica de Rumanía.

La aceptación del realismo político en la etapa posrevolucionaria ha obligado a esos movimientos a moderarse, cuando no a renunciar por completo a sus ilusiones universalistas y «panhumanistas» iniciales. La etnicidad y la furia social han resultado ser importantes fuerzas impulsoras, que pueden movilizar a las masas tanto o incluso más que la ideología de los derechos humanos (Keane, 1998). En consecuencia, el futuro del pluralismo en las sociedades poscomunistas está ligado a la consolidación de iniciativas de la sociedad civil que eviten el deslizamiento hacia la tiranía o la anarquía. Esto supone un

⁶ Para un agudo examen de los problemas del poscomunismo en Rumanía, véase Judt (2001). Para un análisis detallado de la transición rumana, véase Tismaneanu y Kligman (2000).

énfasis en el componente civil de dichos movimientos, diferente, e incluso opuesto, a otras formas de militancia autónomas que ponen en cuestión los valores de tolerancia, confianza y diálogo. Dicho en pocas palabras, después de más de una década de poscomunismo, la sociedad civil sigue íntimamente vinculada al respeto y la dignidad, a una constelación de esfuerzos conducentes a la consecución de más libertad y mayor inclusión para el ser humano, así como a la limitación de los instintos controladores y coactivos de diversos movimientos y grupos, tanto estatales como antiestatales.⁷

El paisaje poscomunista sigue poblado de espectros ideológicos premodernos, entre ellos el colectivismo tribal, el clericalismo y los populismos etnocéntricos. Frente a las elaboraciones intelectuales de la democracia proliferan el cinismo y el desprecio. Lo que el politólogo M. Stephen Fish denomina una «crisis de rendimiento de cuentas institucional» es algo característico de gran parte de la zona (Fish, 1999). Aunque la memoria histórica se invoque incessantemente en los debates públicos, las narraciones de tono autocompasivo y de glorificación de uno mismo se imponen a los exámenes lúcidos del pasado. Las revoluciones de 1989, que se desataron en nombre de un «retorno a Europa» y del «renacimiento de la sociedad civil», liberaron pasiones y compromisos de carácter democrático, *así como* energías y resentimientos de índole aislacionista, xenófoba, antiliberal y antioccidental. Con frecuencia, élités nuevas y no tan nuevas han utilizado la tan alabada privatización como una cortina de humo con la que ocultar el saqueo de los recursos existentes y el establecimiento de hegemonías económicas personales (sobre todo, aunque no únicamente, en convivencia con el capital extranjero). El justificado anhelo de aceptar el pasado comunista y precomunista a menudo ha descarrilado, convirtiéndose en flagrante demagogia y en nuevas formas de maniqueísmo histórico. Dicho de otro modo, lo que define el escenario poscomunista es la incertidumbre, la confusión y las continuas luchas entre fuerzas democráticas y etnocráticas.

No hay por qué lamentar esta situación. En realidad, el final de las ilusiones, entre ellas las relacionadas con la gloriosa resurrección de la sociedad civil, es un síndrome posrevolucionario habitual. A lo largo de la historia, después de cualquier convulsión social de envergadura, sentimientos como el de turbación, el de creerse traicionado y el de desaliento suelen sustituir a la euforia y la alegría. Como sabiamente señala el sociólogo político Ralf Dahrendorf:

La revolución de 1989, como otras revoluciones anteriores, ha logrado derrocar un antiguo régimen que no volverá. Dicha revolución, como otras precedentes, tenía que decepcionar a los que participaron en ella con desmesuradas esperanzas de alcanzar un mundo nuevo de discursos no condicionados, igualdad y

⁷ Véase Antohi y Tismaneanu (2000), sobre todo las aportaciones de Valerie Bunce, Karen Dawisha, Agnes Heller, Adam Michnik, Martin Palous y Katherine Verdery.

democracia fundamental... Los países pueden superar obstáculos, pero la verdad es que las revoluciones no son muy útiles cuando se trata de sentar los principios de las libertades.⁸

Texto original publicado en la revista *Social Research*
Vol. 68, N° 4 (Invierno, 2001) pp. 977-991.

(Traducido por Jesús Cuéllar)

Bibliografía

- Antohi, Sorin y Vladimir Tismaneanu, eds. *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, Budapest: Central European University Press, 2000.
- Cohen, Jean L. y Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1994 [edición en español: *Sociedad civil y teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000].
- Dahrendorf, Ralf. *After 1989: Morals, Revolutions, and Civil Society*. Nueva York: St. Martin's Press, 1997.
- Di Palma, Giuseppe. «Legitimation from the Top to Civil Society: Politico-Cultural Change in Eastern Europe». *World Politics* 44: 1 (octubre de 1991): 49-80.
- Fish, M. Stephen. Presentación en la mesa redonda titulada «Leninism's Demise, Liberalism' Future». Reunión de la American Political Science Association, Atlanta, septiembre de 1999.
- Haraszti, Miklos. «The Beginnings of Civil Society: The Independent Peace Movements and the Danube Movement in Hungary». In *Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc*. Ed. Vladimir Tismaneanu. Londres y Nueva York: Routledge, 1990.
- Havel, Václav. «The Power of the Powerless». *The Power of the Powerless*. Eds. Václav Havel, et al., Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1990 [edición en español: *El poder de los sin poder*, Barcelona: Encuentro, 1990].
- Howard, Marc Morje. *The Weakness of Civil Society in Post-Communist Europe*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, en prensa, 2002.
- Isaac, Jeffrey. *Democracy in Dark Times*. Ithaca y Nueva York: Cornell University Press, 1998.
- Jowitt, Ken. *New World Disorder: The Leninist Extinction*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1992.
- Judt, Tony. «Romania: Botton of the Heap». *New York Review of Books* (1 de noviembre de 2001): 41-45.
- Keane, John. *Civil Society: Old Images, New Visions*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Michnik, Adam. *Letters from Freedom*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Putnam, Robert. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Seligman, Adam. *The Idea of Civil Society*. Nueva York: Free Press, 1992.
- Sharlet, Robert. «Human Rights and Civil Society in Eastern Europe». *Central and Eastern Europe: The Opening Curtain?* Ed. William E. Griffith. Boulder: Westview Press, 1989: 156-177.
- Simecka, Milan. «The Sorrowful Satisfaction of the Powerless». *Václav Havel or Living in Truth*. Ed. Jan Vladislav. Londres y Boston: Faber and Faber, 1986.
- Tismaneanu, Vladimir. In *Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc*. Nueva York: Routledge, 1990.
— *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*. Nueva York: Free Press, 1992. Edición en rústica actualizada con nuevo epílogo, 1993.
— *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
— «The First Post-Communist Decade». *Romanian Journal of Society and Politics* 1:1 (verano de 2001): 5-15.
- Tismaneanu, Vladimir y Gail Kligman. «Romania's First Post-Communist Decade: From Iliescu to Iliescu». *East European Constitutional Review* (verano de 2000): 78-83.

⁸ Véase Dahrendorf (1997: 12-13). Véase también Jowitt (1992), y Tismaneanu (2001).