

Libertad y libertades-democracia

Arguedas, Sol

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Arguedas, S. (1994). Libertad y libertades-democracia. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 39(157), 143-155. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1994.157.49874>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Libertad y libertades-democracia*

Sol Arguedas

* Publicado parcialmente en el suplemento *Zona Abierta* del periódico *El Financiero*. La parte medular de este ensayo se publica por primera vez aquí.

Cuando se tiene conciencia de las desigualdades y represiones que se sufren bajo el capitalismo; cuando se han asimilado las experiencias de la ex-URSS y de todo el campo que se llamó socialista, y cuando se comprenden los idearios políticos de Mijail Gorbachov y de sus antecesores ideológicos, se está en capacidad de asegurar que *sin libertad y sin democracia no puede haber socialismo*, pero que *sin socialismo no existirían libertad y democracia verdaderas*.

Con alguna frecuencia me pregunto acerca de cuál es la fuente de mi ser-estar tan resueltamente políticos y voy formulando respuestas parciales. Una de ellas —sin duda la más importante— es mi relación individual tan intensa con la sociedad, tanto con la inmediata como con la mediata y con la más amplia, es decir, con la humanidad en su conjunto. Mis reflexiones al respecto giran por lo general alrededor de ciertos conceptos esencialmente políticos: la democracia, la libertad y las libertades.

Haber llegado a definir tales conceptos significa algo más que reflexiones políticas de mi parte. Ellos condensan —o en ellos cristalizan— todas las experiencias teóricas y prácticas, individuales y colectivas, globales y

parciales, en mi trato ininterrumpido con la gente (con los otros). Dado que sin la existencia de los otros yo no existiría, considero que no hay nada tan importante —ni tan apasionante— como la continuada y conflictiva relación entre el yo y los otros. Considero también que los conflictos suscitados en el curso de esta relación tan compleja encontrarán solución —o cambiarán sus planteamientos— cuando podamos referirnos apropiadamente al *nosotros*. Pensando así resulta obvia mi adhesión al socialismo y mis rechazos racional e instintivo al capitalismo, ya que el primero sigue siendo la condición *sine qua non* (llámese “socialismo” o reciba otro nombre) para comprender al hombre genérico y, por lo tanto, al individuo; mientras que el segundo, con su castrante y excluyente individualismo posesivo, frena la evolución del pensamiento filosófico hacia la comprensión del ser humano como un *individuo absolutamente social* por su origen, por su índole y por sus objetivos.

I

Se habla mucho en nuestros días de libertad y me pregunto cuántos de quienes lo hacen serían capaces de definirla. Rueda el vocablo de mano en mano y de bolsillo en bolsillo como moneda para el comercio de conciencias y de valores humanos prostituidos. Enarbolan la libertad como bandera quienes se ocupan diariamente de enajenar más y más a televidentes, radioescuchas y bazofia-lectores en beneficio de una deshumanizada sociedad de consumo para la cual sólo existen compradores y vendedores. (Y la libertad está en la esencia misma del hombre: es su meta, su camino y su impulso).

Una de las batallas mejor ganadas por el neoliberalismo de hoy (por el capitalismo en general) es la propagación universal del concepto libertad entendido —en última instancia— como irrestricción absoluta para el mercado y sus fuerzas. En nombre de una inconsistente libertad “sagrada” del individuo se niega el indudable carácter social que posee la libertad humana; se soslaya —considerándola una utopía— su determinante significación material, moral y filosófica en el proceso de “humanización” constante del individuo y de la sociedad, o se mistifica tal significación al relacionarla

con un ser humano convertido en una mercancía más en el mercado de mercancías. Esta tergiversación tuvo un origen muy lejano, tan lejano como el origen mismo del capitalismo.

La ruptura de la servidumbre feudal —laboral y religiosa— liberó a los siervos de la gleba de una condición semejante a la de los animales domésticos y los liberó, junto con los propietarios, de una situación de parálisis religiosa. El capitalismo incipiente y la reforma protestante le abrieron al hombre medieval europeo prometedor espacios de liberación social y personal al remover grilletes legales y consuetudinarios que lo encadenaban a la propiedad del feudo, y al quitarle al dinero —a las operaciones con dinero— aquel carácter de pecado que obstaculizaba el *libre* comercio y la *libre* circulación de mercancías. Se paralizaba así la *libre* formación de capitales y se impedía el progreso social (desarrollo del capitalismo).

Con la derrota del feudalismo se consolidó la nueva libertad del campesino: *libertad* para desarraigarse de sus tierras arrebatadas, ya sin la inmovilidad impuesta por la obligación a su señor feudal, y para circular *libremente*, junto con el artesano desposeído de su taller y de sus herramientas de trabajo, como parias y pordioseros ambos, hasta verse obligados a vender o alquilar lo único que les perdonó el despojo: sus brazos —su fuerza de trabajo— en los entonces nuevos o incipientes centros laborales precursores de las fábricas.

Junto a la consolidación del capitalismo maduró también el liberalismo, éste como ideología de aquél; pero los propietarios violaban (y siguen haciéndolo) las libertades políticas cuando éstas lesionaban (lesionan) sus intereses económicos, mientras creaban (y siguen manteniendo) el culto fanático a la sacrosanta libertad de comercio. Tal actitud ha provocado el divorcio paulatino entre liberalismo político y liberalismo económico, fenómeno que puede encontrarse en la raíz de buena parte de la problemática político-filosófica, y socioeconómica de las democracias liberales de hoy.

Así pues, el capitalismo actual heredó un concepto de libertad del más puro linaje capitalista: conservó el significado que tenía en el capitalismo naciente que luchó con éxito contra el feudalismo de entonces. Hoy, como ayer, el capitalismo deriva el concepto de libertad de la ausencia de obstáculos para que funcionen *libremente* las fuerzas del mercado, para que siga desarrollándose el capitalismo.

Esta es la cruda realidad enmascarada por el discurso ideológico capitalista, que utiliza toda clase de eufemismos cuando se le apremia para que defina el concepto libertad, con lo cual trata de ocultar el grosero materialismo de su fundamentación última.

No obstante la disfrazada motivación que determina el concepto capitalista de libertad, las empresas trasnacionales de hoy —como máximos monopolios que son— resultan incompatibles con las condiciones de *libre* empresa, de *libre* competencia y de *libre* acceso a mercados, categorías propias del liberalismo económico que se desarrolló a partir del verdadero final del feudalismo, liberalismo trascendido en los hechos —no en su retórica— por el capitalismo en nuestros días (por el capitalismo monopolista).

Las categorías económicas propias del liberalismo que acabo de mencionar —libre empresa, *libre* competencia, *libre* acceso a mercados— van arrinconando su existencia en la mitología de la derecha política: van conformando el panteón —el Olimpo— del pensamiento conservador, ya que los gigantescos conglomerados y empresas trasnacionales de hoy —objetivación de ese fenómeno teórico abstracto que se llama trasnacionalización o globalización del capitalismo— no se rigen por el libre juego de las fuerzas del mercado del liberalismo ya trascendido. El capitalismo monopolista que caracteriza nuestra época —es decir, el capitalismo de punta, el capitalismo de avanzada desde el punto de vista tecnológico, financiero y de cultura económica— desarrolla conflictos con el capitalismo competitivo de los pequeños y medianos capitales independientes, los únicos que todavía se rigen por las leyes del mercado sintetizadas por el capitalismo clásico.

De aquí la falacia en la utilización del concepto libertad por los grandes capitalistas actuales, aunque manejen el término libertad con la connotación estrecha que se le otorga dentro del capitalismo. En la práctica, al perder su significación capitalista prístina (porque la niegan los monopolios), el concepto libertad se ha convertido para los capitalistas de hoy —ajenos a toda preocupación político-filosófica— en la cínica exigencia de remover toda clase de obstáculos a la acumulación y al acrecentamiento de la ganancia.

De hecho siempre fue así: en el plano moral “el puritano histórico (antecesor directo del norteamericano típico de hoy) exigió la

máxima libertad para buscar su propia ganancia privada y para gozar la cómoda seguridad de que estaba sirviendo fielmente a Dios y cooperando activamente a la felicidad del género humano" (Juan A. Ortega y Medina, *El destino manifiesto*, 1972).

Hay que descartar, pues, de una vez por todas, las pretensiones "libertarias" de los neoliberales (o neoconservadores) de hoy, pues ellas se reducen únicamente a exaltar las virtudes de un libre juego de las fuerzas del mercado, libre juego que, como hemos visto, tiene una existencia precaria o no existe en el capitalismo monopolista contemporáneo.

II

Debemos enfocar, entonces, el análisis del concepto libertad en su significación más amplia y profunda, no sin antes denunciar la utilización fraudulenta del término libertad por los ideólogos del capitalismo actual.

Ser libre significa lograr o ir logrando una mayor expresión de sí mismo mediante la actividad creadora, con cada vez menos trabas o carencias de los medios de expresión, por una parte, y, por la otra, lograr o ir logrando una mayor comunicación con los demás mediante el producto de la actividad creadora.

Es fácil caer en la tentación de refugiarse en el concepto *rousseauiano* del regreso al buen salvaje cuando abrumba la terrible enajenación del ser humano en las sociedades industriales avanzadas (y aun en las falsamente llamadas "en desarrollo"). Pero nada es menos cierto que plantear el dilema acerca de si en las sociedades primitivas el hombre es más libre o menos libre que en las sociedades avanzadas.

En las sociedades primitivas las posibilidades de ser libres son mínimas porque la producción es escasa: no hay instrumentos materiales y espirituales para lograrlo. Por lo contrario: en una sociedad capitalista, por ejemplo, esas posibilidades crecen inmensamente al aumentar los instrumentos materiales y espirituales para ser libres; pero existe una barrera que lo impide: la separación entre la

actividad creadora y el producto de la misma, es decir, la consecuencia inmediata del trabajo enajenado y de la propiedad privada de los medios de producción. Cuando esa riqueza, creada directa o indirectamente por los trabajadores, además de sustraérseles a estos últimos es utilizada para explotarlos aún más, es cuando decimos —siguiendo una de las más importantes intuiciones de Carlos Marx— que está en marcha el proceso de enajenación de los trabajadores en el capitalismo.

El trabajador desenajenado por una liberación verdadera lo que ganará será la desaparición gradual de aquella barrera; pero no se liberará automáticamente, ya que entonces se enfrentará a la tarea de “apropiarse” aquellos instrumentos materiales y espirituales que le permitan ir siendo cada vez más libre: la educación, los conocimientos científicos y artísticos, la utilización de las conquistas técnicas, la integración del trabajo manual y el trabajo intelectual (tesoros que guarda el sistema capitalista tradicional bajo llaves difícilmente alcanzables para los trabajadores, no obstante ser ellos sus productores directos o indirectos; tesoros que tampoco disfrutaron los trabajadores bajo el socialismo “real” o “realmente existente”, a causa de los rezagos en la producción y a las deformaciones que sufrió aquél durante la dictadura de Stalin, prolongada hasta mucho después de su muerte).*

El socialismo verdadero —que no será otra cosa sino la transformación histórica del capitalismo y, por tanto, sigue siendo una expectativa (que pudo haber cobrado realidad con las reformas de Gorbachov) brindará soluciones al romper el círculo vicioso de los conflictos humanos generados por el capitalismo, permitiéndole a la humanidad desplegar —en escala incalculablemente mayor— sus potencialidades. Dentro de los marcos generales de la *posibilidad* que ofrezca ese socialismo, encontrar la libertad, el equilibrio o la felicidad personales será cosa de cada quien.

La libertad será, entonces, una ecuación muy personal, en la cual a mayores o crecientes valores de la incógnita corresponda un valor mayor o creciente de la variable libertad:

* Hablar de “deformaciones” provocadas por Stalin en el socialismo incipiente suscita polémica. Según Adolfo Sánchez Vázquez “nunca ha habido un modelo originario —perfecto e imperfecto— ni tampoco *deformado* o traicionado en su aplicación. En verdad sólo ha habido un modelo: el que impuso la realidad cuando se apostó por construir el socialismo faltando las condiciones necesarias”. Revista *Dialéctica*, núm. 23/24, 1993, p. 69.

$$a+b-x=0$$

$$a+b=x$$

$$\underbrace{a}_{\text{expresión}} + \underbrace{b}_{\text{comunicación}} = \underbrace{x}_{\text{libertad}}$$

De todo lo anterior puede inferirse que las categorías libertad y enajenación dejarán de ser contradictorias —por desaparición gradual de la segunda— en la práctica de un socialismo verdadero. Pero entonces surge la pregunta: ¿cuál será —desde una perspectiva dialéctica— la contradicción de la categoría libertad bajo ese socialismo?

Siguiendo el orden de ideas expuesto aquí, cabe responder: la contradicción de la libertad durante el proceso de construcción del socialismo podría ser una *insuficiencia en la producción* material y en la espiritual. (Una producción que, obviamente, no estaría acicateada por el “consumismo”, sino por las necesidades reales y cambiantes de los individuos). Como las necesidades de la humanidad son crecientes, toda producción social será siempre *insuficiente*. Por lo tanto, una libertad absoluta y definitiva es y será inalcanzable siempre, ya que, como cualquier otro ideal, constituye una meta móvil y cambiante. Pero cada vez habrá un grado mayor de libertad.

Por eso resultaron incongruentes los despropósitos verbales de algunos grupos de estudiantes que clamaban tanto por la libertad durante el Movimiento Estudiantil de 1968, periodo cuya importancia no ha sido todavía bien ponderada en nuestra historia reciente. Protestar indiscriminadamente contra la “producción” como si ésta fuese la fuente misma de la enajenación, era, a todas luces, fantástico. No sabían entonces discernir la diferencia entre una producción “enajenada” (valga el término) y una producción que sí es fuente de libertad. En realidad contra lo que protestaban era contra el “consumismo”; pero no todos lo sabían.

También indiscriminatorias fueron las repulsas específicas contra la tecnología (en Canadá los estudiantes llegaron —en aquella misma época— hasta destrozador computadoras en sus escuelas). En México, quienes protestaban eran muchachos que, por lo general, dependían lastimosamente del mecánico de la esquina ante cualquier pequeño desperfecto en su coche (cuando tenían coche). Que

tiraban sus plumas agotadas por no cambiarles los repuestos. Que no tenían la menor idea de cómo arreglar una cañería tapada en su hogar o cambiar un fusible en la instalación eléctrica. Muchachos que ignoraban las posibilidades de sus propias manos en el proceso de la actividad creadora. Que cegaban en sí mismos fuentes de libertad personal, mientras sentían imperiosamente la necesidad de ser libres.

III

Las técnicas no son otra cosa que la prolongación del cerebro y de las manos del hombre. De un hombre cada vez más humanizado (hominizado) porque fue ampliando progresivamente su limitada condición animal; porque fue pariéndose a sí mismo dentro del gran útero de la naturaleza, en un parto inacabado aun y determinado, precisamente, por el perfeccionamiento que fueron logrando su cerebro, sus manos, sus emociones y su lenguaje mediante relaciones de mutua dependencia fisiológica (y psicológica).

En el insondable proceso de evolución de las especies, el organismo —un organismo— que llegaría a ser el hombre ocupó un periodo enormemente desproporcionado para su evolución de preponderancia biológica, en comparación con el más corto periodo en que su evolución fue y sigue siendo preponderantemente social. Quiero decir que el tiempo transcurrido desde la primitiva síntesis de los aminoácidos hasta el antecesor inmediato, el prehombre, parece abrumadoramente largo en comparación con el cortísimo lapso transcurrido desde el hombre de Cro-Magnon (el primer *Homo Sapiens*) hasta Alberto Einstein.

El carácter determinante que tuvo la evolución biológica y el carácter recesivo de la evolución “social” trocaron sus papeles a partir del establecimiento de la incipiente condición humana en el inmediato antecesor del hombre: la evolución biológica pasó a ser recesiva y la evolución social llegó a ser determinante. Sólo entonces pudo haber sido posible cualquiera rudimentaria separación entre la función abstracta (teórica) del cerebro —la mente— y la función objetivamente útil de la mano, porque ya ambos —cerebro y mano— habían alcanzado sus máximos —ya humanos— desarrollos anatómico y fisiológico. Antes habría sido imposible la separa-

ción: se habría detenido la evolución biológica hacia la condición humana: el hombre no habría aparecido.

La separación entre la actividad puramente física y la actividad intelectual en las primeras etapas del desarrollo social permitió y aceleró la complejidad de la sociedad y la riqueza de la producción material y espiritual; pero permitió también la aparición del trabajo enajenado y, como consecuencia de éste, la aparición de la propiedad privada de los medios de producción. Todo lo cual nos permite ahora discutir la justificación o necesidad histórica de la enajenación, ya que ésta planteó, a su vez, la necesidad de la desenajenación, o sea el proceso mismo de la libertad (partiendo de la premisa de que el hombre primitivo no pudo —y no podía— ser libre porque carecía de instrumentos materiales y espirituales suficientes para serlo: su producción era escasa y “ajena”). No obstante tales frenos, la evolución “humana” del hombre —aunque lenta— continúa: el desarrollo de condiciones *relativamente* más “humanas” hace que surjan necesidades específicamente “humanas” que buscan —aunque no los encuentren satisfactoriamente todavía— satisfactores verdaderamente “humanos”. En una palabra: el hombre primitivo —aunque frenado— evoluciona.

No se debe juzgar negativamente, pues, por deformantes que hayan sido sus consecuencias, el fenómeno *prehistórico* de la separación del trabajo manual y del trabajo intelectual; así como tampoco se puede negar la utilidad que reportó el fenómeno *histórico* de la separación del trabajo y del capital, por crueles que hayan sido sus efectos. Podemos afirmar que ambos fenómenos cumplieron su misión. (Es comprensible que no sea absolutamente necesario el pleno conocimiento teórico, consciente, de este largo, difícil y penoso camino que ha recorrido la humanidad, para rebelarse y protestar —violenta y pacíficamente— contra la enajenación que sufrimos todos).

IV

La libertad es siempre abstracta, invariable y subjetiva; pero se objetiva parcialmente en cada una de las libertades concretas y reales que los hombres van conquistando mientras construyen su historia.

Por eso las *libertades* constituyen categorías históricas que cambian y se transforman, mientras la *libertad* es intemporal y utópica.

La libertad fue el impulso y es la meta de la transformación biológica, social y espiritual del hombre, mientras las libertades fueron, son y seguirán siendo los caminos y los instrumentos (materiales y espirituales) del hombre para construirse a sí mismo, es decir, para conquistar la libertad. Porque la libertad está en la esencia del hombre.

Al adquirir conciencia, el animal que sería el hombre recibió de aquélla un mandato: liberarse. Pero la conciencia nació en el animal-hombre precisamente por su necesidad de liberarse. De liberarse, de desprenderse, de separarse de la naturaleza primigenia porque sus preguntas y respuestas a los retos de ésta iban siendo cada vez más complejas; de adaptarse a vivir fuera del paraíso original (paraíso que consistió en su absoluta identificación con la naturaleza: su condición animal). La conciencia apareció como una cualidad nueva en el proceso acumulativo y selectivo de la vida orgánica), como una respuesta cada vez más compleja a las cada vez más complejas (ya humanas) necesidades del animal-hombre. *Entonces se convirtió éste en autoconciencia de la naturaleza.*

Para el animal-hombre liberarse significa *humanizarse* (hominizarse) cada vez más: desprenderse, arrancarse de la naturaleza animal. Pero el hombre sigue siendo naturaleza, el hombre debe salirse de sí mismo: *debe expresarse*. Y esto lo logra objetivándose; creándose un nuevo cuerpo distinto del biológico; materializando sus sueños, sus pensamientos, sus dolores, sus esperanzas; fabricando satisfactores de sus necesidades, en un todo orgánico que se llama "cultura": la cultura material y espiritual de la sociedad.

Para *expresarse*, el hombre necesita *comunicarse*. Porque ir hacia otros hombres significa restablecer el vínculo consigo mismo y ganar su integridad humana (desenajenarse); pero tanto su expresión como su comunicación deben ser *auténtica y plenamente humanas*. Mientras no se desenajene el trabajador, la sociedad irá enriqueciéndose material y espiritualmente a costa del empobrecimiento *humano* —relativo o absoluto— del trabajador como individuo.

El hombre necesita remover el obstáculo que le impide apropiarse los instrumentos humanos de su expresión y de su comunicación auténticamente humanas. Necesita quitar el freno de su li-

beración interrumpida. Necesita rescatar su humanidad robada, al resolver el conflicto antagonico que divide la sociedad en poseedores y desposeídos, en propietarios y trabajadores (en hombres todos enajenados)

V

La libertad —un grado apreciable de ella— es el contenido insustituible de la democracia. Esa larga, tormentosa e indetenible separación del ser humano del regazo materno de la naturaleza ha implicado su paulatina y simultánea integración como ser social, proceso que culminará en la identificación plena del individuo y de la sociedad. Hacia la consecución de esa unidad se dirige el poderoso impulso democratizador que consiste en la búsqueda constante de una participación cada vez mayor —directa e indirecta, mediata e inmediata, activa y pasiva, real y simbólica— de *todos* en el quehacer socioeconómico, político-filosófico, científico-tecnológico, ético y artístico.

Cabría reconocer la existencia de ese profundo impulso democratizador en el conflicto tan actual entre la visión individualista y aislada de sí mismo —al aislarse de los demás— que la civilización capitalista fomentó en el hombre y la natural tendencia de ese mismo hombre a reconciliarse consigo mismo, al reconciliarse con los demás, cuando considere su individualización como autoconciencia de la sociedad. Conflicto existencial que desgarrar al hombre contemporáneo, cuya solución dará nacimiento a un hombre intensamente democrático. Porque en esencia, la democracia no es —o no será— sino la dichosa conjunción (identificación) del individuo y de la sociedad, del yo y de los otros en el nosotros, lo que ocurrirá *cuando el individuo adquiera la certidumbre de ser la autoconciencia de la sociedad.*

En este marco conceptual tan amplio del fenómeno democratizador, contemplado desde el punto de vista antropológico-filosófico, sugiero considerar los conflictos derivados hoy de las tendencias a la máxima concentración de la riqueza en pugna con las tendencias a una más equitativa distribución de esa riqueza social (el conflicto —sin salirse de los límites del capitalismo— entre el neoliberalismo

económico y el darwinismo social —decididamente antidemocráticos— por una parte, y el conjunto más democrático de políticas económicas y sociales distributivas que se conoce bajo el nombre de “Estado benefactor” o interventor, por otra parte). También cabe relacionarlo con las batallas para restablecer democracias políticas allí donde se han entronizado dictaduras feroces.

Es preciso subrayar que ese más profundo, progresivo e irreversible proceso democratizador se manifiesta en la superficie o en la práctica cotidianas con altibajos, vaivenes y retrocesos tanto en el tiempo como en el espacio, lo que no debe hacer perder el hilo conductor que ofrece el análisis teórico.

En otro orden de ideas, pero dentro del mismo tema, puede decirse que respecto del sustantivo democracia, del verbo democratizar, de los adjetivos democrático-democrática y de todas las demás categorías gramaticales del mismo vocablo que expresen su significación filosófica, se suele adoptar una actitud romántica o idealista excluyente, por lo común, de cualquier enfoque científico social. Al término *democracia* le ocurre lo mismo que al término libertad y a otros semejantes. Hay que romper esa limitación y estudiar el fenómeno democratizador a fondo, en sus aspectos concurrentes, tal como se presentan en la práctica: el político-filosófico y el socio-económico con sus respectivas derivaciones.

La democracia como concepto universal fue primero política —y filosófica política— con la realización de las ideas liberales precursoras y seguidoras de las grandes revoluciones burguesas. Más tarde abarcó el campo social con la maduración del Estado benefactor o de bienestar. Necesita ahora condiciones propicias en el terreno económico para convertirse en democracia integral.

Para finalizar este ensayo diré que no hay nada más cuestionable en el pensamiento político contemporáneo que el concepto “democracia” sustentado por los neoliberales (neoconservadores) de hoy. El concepto democracia ha devenido en sinónimo de maquinaria electoral de un gobierno falsa, precaria o convencionalmente representativo, hasta caer en el descrédito gracias a las manipulaciones de todo tipo que se ejercen a lo largo de los procesos electorales y gracias, sobre todo, a la utilización del mismo concepto para justificar en su nombre las intervenciones del imperialismo norteamericano en el Tercer Mundo, notablemente en América Latina y

más concretamente en Centroamérica y en el Caribe, sin olvidar las tropelías que ha cometido recientemente en el Oriente Medio.

Sólo el peso de la fuerza bruta (léase también como “aplástantemente económica”), detrás de su retórica “democrática” sostiene a Estados Unidos en su agresivo intento de imponer en el Tercer Mundo las fórmulas democrático-electorales que rigen en el territorio estadounidense. Aparte el hecho de la crisis a la que ha llegado tal fórmula democrático-liberal, reconocible en el gran abstencionismo electoral en todas partes, incluido el propio Estados Unidos, es un crimen el impedir que otras naciones —aunque sean débiles y pequeñas— busquen sus propias fórmulas democráticas de acuerdo con sus condiciones circunstanciales históricas y sociales.

En Nicaragua los sandinistas trataron de desarrollar un modelo nuevo de democracia, equidistante tanto del corrompido modelo “occidental” como del envejecido modelo soviético. Y no los dejaron.

Y ahora ¿por qué no dejar en paz al pueblo cubano inmerso en la gran tarea de construir un nuevo modelo de democracia *participativa* —ya no sólo representativa— para ofrecerlo como contribución al proceso democratizador que sacude al mundo actual?