

APROXIMACIÓN A LA POLÍTICA

Aníbal Romero

(1994)

"We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time"

"No cesaremos de explorar jamás
Y al final de nuestras exploraciones
Llegaremos al lugar del que partimos
Para reconocerlo por primera vez"

T.S. Eliot, *The Four Quartets*
("Little Gidding").

INDICE DE MATERIAS

PRIMERA PARTE :

INTRODUCCIÓN

¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

1.-	Lucha y Orden: Los Polos Definitivos de la Política	4
2.-	Poder y Límites de la Razón	8
3.-	La Ironía de la Política y la Relación entre Ética y Política	14
4.-	Filosofía Política, Doctrinas Políticas, Ciencia Política	19

SEGUNDA PARTE:

VISIONES SOBRE LA POLÍTICA

1.-	LA POLÍTICA COMO PROMESA Y UTOPIÍA	26
1.1	Platón y el Fin de la Política	27
1.2	Aristóteles, Rousseau, y la Política como vía hacia la Virtud	30
1.3	Marx, Lenin, y la Utopía Comunista	36
1.4	La Utopía Anarquista	41
1.5	Utopía y Teoría Crítica de la Sociedad: Marcuse y Habermas	45
2.-	LA POLÍTICA COMO AMENAZA	50
2.1	Locke: El Individuo Frente al Poder	51
2.2	Tocqueville, Mill, y el Individuo Frente a las masas	54
2.3	Smith, Hume, Hayek, y la Minimización de la política	58
3.-	LA POLÍTICA COMO CIENCIA Y TÉCNICA	62
3.1	Maquiavelo y la Técnica del Poder	64
3.2	Tomás Moro y la Construcción del Orden Social	67
3.3	Hobbes: El Orden como Protección y Obediencia	69
3.4	El Mito de la Superación de la Política	74

4.-	LA POLÍTICA COMO GUERRA	77
4.1	Carl Schmitt y la Distinción entre “Amigo” y “Enemigo”	78
4.2	Hitler y el Derecho del Fuerte	80
4.3	Lenin, Stalin, Mao, Gramsci, y la Militarización del Marxismo	83
4.4	La Distinción entre Guerra y Política: Clausewitz	87
5.-	LA POLÍTICA COMO IMPERATIVO DE LA IMPERFECCIÓN	90
5.1	La Tradición Cristiana: El Reino de este Mundo y el Reino de Dios	90
5.2	La Tradición Conservadora: La Política como Escenario de la Ironía	94
5.3	La esperanza de Kant	101
5.4	Una Búsqueda sin Fin	104

TERCERA PARTE:

LA REALIDAD CONTEMPORÁNEA

1.-	EL TIEMPO DE LA DEMOCRACIA	105
1.1	El Optimismo de la Libertad	105
1.2	La Crisis y el Colapso del Comunismo	109
1.3	Doctrinas Políticas y Neocapitalismo	116
2.-	¿QUÉ ES LA DEMOCRACIA?	120
2.1	El Rostro de la Democracia	120
2.2	Los Temas de la Libertad, la Justicia y la Igualdad	125
2.3	La Democracia y el Peligro de la Demagogia	131

CONSIDERACIONES FINALES:

	EL FUTURO DE LA POLÍTICA	135
--	---------------------------------	-----

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

¿QUE ES LA POLÍTICA?

1. Lucha y Orden: Los Polos Definitivos de la Política

La política es un fenómeno profundamente humano, como el arte y la religión. Esto no es decir mucho, pero tal vez sí algo importante. La política tiene sus raíces en nuestra imperfección; somos seres humanos, con vulnerabilidades y fortalezas, con grandezas y pequeñeces, capaces de la mayor nobleza así como de la más aborrecible abyección. No somos, por lo tanto, dioses; si lo fuésemos, la política estaría de sobra, pues uno de sus propósitos centrales consiste en contribuir a dar forma a un orden de convivencia civilizado para la comunidad humana, y un orden perfecto es cosa de dioses, no de seres transitorios, llenos de angustia y esperanza. Ese es uno de los aspectos fundamentales de la política: su función ordenadora de la convivencia; y uno de los problemas claves de que se han ocupado los pensadores políticos a lo largo de la historia ha sido precisamente el de definir qué naturaleza debe tener ese orden, cómo puede ser constituido y qué mecanismos son capaces de asegurar más eficazmente su legitimidad y estabilidad.

Si bien es cierto que los seres humanos no somos dioses, también lo es que con gran frecuencia hemos aspirado a serlo. Los antiguos griegos tenían una palabra, hubris, para referirse a esa falta de humildad, a esa carencia del sentido de los límites y de las proporciones que reiteradamente se hace presente en las más diversas manifestaciones de la existencia humana. Algunos dirán que esa voluntad de perfección, que nos conduce a intentar lo imposible, revela la presencia en el hombre de una marca divina, la huella en nuestra frágil realidad de un Ser Superior. No obstante, conviene distinguir, por un lado, entre esa vocación de perfección, que ha impulsado a los grandes espíritus a través de los tiempos, y que ha dado origen a las más extraordinarias hazañas, y por otro lado los intentos de construir un paraíso en la tierra, propios de las utopías revolucionarias que presumen posible alcanzar una armonía perfecta en el terreno político, y en consecuencia persiguen la supresión de la política como tarea humana.

Si una sociedad perfecta, sin conflictos de intereses, sin desigualdades, sin escaseces y sin lucha de ambiciones, pudiese ser establecida, dejaríamos de ser humanos y nos transformaríamos en algo diferente. Desafortunadamente o no, la lucha, el conflicto, la discordia, la guerra a veces, son dimensiones ineludibles de la realidad humana y del desafío de la política. Ese elemento de lucha por el poder, por prestigio, recursos y privilegios ha estado, está y seguramente continuará estando presente en el proceso sin fin que lleva adelante nuestra especie en su afán por proyectarse a partir de su condición tan llena de limitaciones, y al mismo tiempo tan maravillosamente llena de posibilidades.

Lucha por el poder e intento de construir un orden de paz, estabilidad, libertad y prosperidad en el que se desarrolle la convivencia de la comunidad: estos son los dos polos en que se expresa la política ⁽¹⁾; ambos elementos están allí, de manera indispensable e inescapable; ambos términos son parte integrante y esencial de la ecuación política, y ambos responden a nuestra profunda realidad humana: no somos dioses, pero ansiamos la perfección, somos inconformes y aspiramos salir adelante, explorar nuevas vías, y abrir nuevas perspectivas. No podemos, no obstante, abandonar plenamente nuestra condición, que impone limitaciones y restricciones, y que en ocasiones genera tragedias. En palabras de Ritter: "Lo político no es... un concepto inequívoco, sino que tiene un doble sentido, y el misterioso y demoníaco encanto que rodea a toda la historia política depende en gran parte de ello, del mismo modo que de ello depende la infinita e inagotable riqueza de formas de la vida política real, de la historia real de los Estados." ⁽²⁾

La lucha, el conflicto de intereses, la controversia y la polémica han sido vistas por algunos pensadores no como el resultado de nuestra condición humana imperfecta, sino como el producto de circunstancias -también generadas por el hombre- que pueden ser eliminadas, dando así paso a un orden definitivamente justo, signado por la perfección. Así, el Marqués de Condorcet llegó a soñar en que "la perfectibilidad del hombre es ciertamente infinita... el progreso de esta perfectibilidad, en adelante independiente de cualquier poder que pudiera desear detenerlo, no tiene otro límite que la duración del globo en que la naturaleza nos ha colocado... Vendrá, pues, el tiempo en que el sol brillará sólo sobre hombres libres que no conocerán otro señor que su razón". ⁽³⁾ Otros han visto en el conflicto y la lucha toda la naturaleza y fines de la política, asimilándola a la guerra y dejando de lado, o minimizando, el reto básico de la tarea política como tarea humana: contribuir a la formación de un orden de convivencia pacífica, estable y creadora para la comunidad. Detrás de las más relevantes filosofías políticas se encuentra usualmente, de manera explícita o implícita, un determinado punto de vista sobre la naturaleza humana. Para los pesimistas, el hombre es malo, "a menos" -como escribe Maquiavelo- "que la necesidad le obligue a ser bueno". ⁽⁴⁾ Los optimistas, al contrario, depositan su fe en la razón humana, en nuestra capacidad para aprender de nuestros errores y de progresar moralmente como especie. Ambos grupos, los optimistas y los pesimistas, pueden hallar en la historia evidencias que sustenten sus posiciones, pues la naturaleza humana tiene el potencial, como apuntaba antes,

(1) Manuel García-Pelayo: **Idea de la Política**, Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos, No 13, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Derecho, Caracas, 1968, pp. 4-6.

(2) Gerhard Ritter: **El Problema Ético del Poder**, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1976, pp. 100-101.

(3) Citado por W. T. Bluhm: **¿Fuerza o Libertad? La Paradoja del Pensamiento Político Moderno**, Editorial Labor, Barcelona, 1985, p. 6.

(4) Nicolo Maquiavelo: **El Príncipe**, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1955, p. 436.

tanto para la más elevada bondad como para la más aborrecible maldad, para la santidad y para la crueldad más extrema. ⁽⁵⁾ En este último sentido, Freud aseguraba que el hombre es "un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad", y que "las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales"; todo lo cual le llevaba a concluir que "juzgados por nuestros impulsos instintivos, somos, como los hombres primitivos, una horda de asesinos". ⁽⁶⁾ Ante semejante actitud siempre se ha contrapuesto la otra, ejemplificada, por ejemplo, por Max Horkheimer en estas frases características: "Es posible que todo sucumba, pero el análisis más lúcido muestra que también es posible una sociedad racional". ⁽⁷⁾

Existe, sin embargo, una tercera alternativa, que en lugar de asumir una naturaleza humana rígida, eternamente fija e inmovible, bien sea buena o mala, considera que no se puede razonablemente hacer aseveraciones definitivas, universales y eternamente válidas sobre la naturaleza humana, excepto la afirmación (básicamente negativa) de que nuestra naturaleza está regida por un infinito proceso de cambios caracterizados por la incertidumbre, la apertura al futuro, lo impredecible. Dicho de otro modo, podemos avanzar -y retroceder- en muchas direcciones; no podemos anticipar y circunscribir el ámbito de nuestras necesidades y su prioridad, excepto en términos estrictamente biológicos y físicos, y no podemos conocer por adelantado lo que nuestros temperamentos y mentes pueden llegar a ser como resultado de nuestros continuos, a veces fascinantes, y en ocasiones tenebrosos experimentos con nosotros mismos. En consecuencia, "si la naturaleza humana es siempre indeterminada y siempre está en proceso de formación, y si no somos capaces de saber en qué pueden transformarse y qué pueden llegar a ser nuestras potencialidades y requerimientos, no existe causa para que intentemos planear un futuro perfecto o tratemos de detener y paralizar el desarrollo humano a un determinado nivel". ⁽⁸⁾

La posición optimista tiene dos peligros: Por una parte, la tendencia a diseñar teóricamente un orden perfecto de la sociedad al que presuntamente debemos dirigirnos, sin tomar en cuenta que lo que ahora postulamos como un ideal de perfección puede no ser más, y seguramente no será más, que un pasajero y limitado sueño, incapaz de asimilar por anticipado los cambios de nuestras perspectivas, necesidades y ansiedades. El segundo peligro es mayor, y se deriva de la pretensión de diseñar un orden ideal puramente teórico: se trata de la

(5) Karl Deutsch: **The Nerves of Government**, The Free Press, New York, 1966, pp. 215-219.

(6) Sigmund Freud: **El Malestar en la Cultura**, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 52-53, 120.

(7) Max Horkheimer: **Teoría Crítica**, Barral Editores, Barcelona, 1971, p.69.

(8) Stuart Hampshire: "Uncertainty in Politics", **Encounter**, Vol. III, No 1, January 1957, p. 35.

propensión, propia de los creyentes en la perfección, de llevar sus aspiraciones a un extremo y desembocar en una cruzada por la instauración del orden justo. Ejemplos de ello los tenemos en las doctrinas revolucionarias de nuestro siglo, como el marxismo, que han estado inspiradas por la visión de un orden del cual desaparecerán para siempre la opresión, las desigualdades, los conflictos y las injusticias, y que de hecho han conducido a las más terribles dictaduras y sistemas totalitarios.

El punto de vista de un exagerado pesimismo, por otro lado, bloquea también el espíritu humano y lo restringe a un marco estrecho, que sólo revela un aspecto de nuestra realidad. Así como las posiciones netamente optimistas corren el riesgo de degenerar en cruzadas signadas por la violencia, las perspectivas radicalmente pesimistas no toman en cuenta suficientemente nuestra vocación de superación, y el impulso perenne que da a la política, así como a numerosas manifestaciones humanas, la energía para no conformarse con una realidad insatisfactoria, y para extender el horizonte de la existencia.

Del reconocimiento de las limitaciones de las posturas pesimistas y optimistas, emerge una concepción de acuerdo a la cual el propósito de la reflexión y de la acción políticas debería ser la continua ampliación del área de escogencia abierta para cada individuo ⁽⁹⁾; dicho de otra manera, se trata, para el pensamiento y la acción políticas, de asumir a plenitud las realidades del conflicto y de la búsqueda del orden, con un equilibrio que vaya más allá de un excesivo optimismo y de un limitante pesimismo, un equilibrio que tome en cuenta el carácter indeterminado de buena parte de nuestras posibilidades y debilidades como especie, y que dirija nuestros esfuerzos a hacer más extenso nuestro margen de libertad para escoger el rumbo de nuestra existencia.

De acuerdo con esta posición, equidistante al mismo tiempo de un optimismo utópico y de un pesimismo paralizante acerca de nuestras posibilidades como especie, tiene sentido entonces admitir la vigencia de una noción de la política que "tome totalmente en serio tanto la necesidad de la lucha por el poder como la instauración y mantenimiento de un orden pacífico duradero" ⁽¹⁰⁾, una noción que supere y no rehuya la tensión entre los dos polos que conforman la espina dorsal de una correcta comprensión de la política como fenómeno humano y como tarea hondamente humana. No podremos desprendernos de la política, pues no podremos dejar de ser imperfectos, pero no debemos sucumbir a nuestras vulnerabilidades y limitaciones.

(9) **Ibid.**, p. 34.

(10) Ritter: **Ob cit.** p. 106.

Hace pocos años, en particular dentro del contexto cultural de influencia anglosajona, se especuló mucho en medios académicos e intelectuales en general sobre el presunto agotamiento y hasta fallecimiento de la teoría política, es decir, del pensamiento acerca de la política. Se señalaba que, en vista del aparente consenso existente en las democracias occidentales entorno a los fines del orden político y su estabilidad, el interés moral en la política se hallaba en franca declinación. Dicho de otro modo, la estabilización de las democracias avanzadas parecía haber resuelto "definitivamente" cuestiones básicas de organización, legitimidad, y distribución del poder político, las cuales, por consiguiente, habían perdido el carácter crítico de otros tiempos. ⁽¹¹⁾

Este debate de cierta manera constituyó una manifestación más de la tendencia, siempre presente en el pensamiento político occidental, a intentar dar fin a los conflictos o al menos suponer que han tenido fin en la realidad. No obstante, semejante pretensión no es otra cosa que una vana, y en ocasiones pernicioso, esperanza. La política no puede desprenderse por completo de su aspecto polémico, pero puede minimizarlo, someterlo a reglas, y civilizarlo. La lucha por el poder, como plantea García-Pelayo, "necesita justificarse" ⁽¹²⁾, y de ese modo, por ese camino, tanto en lo que tiene que ver con la construcción del orden como en lo referente a las diversas justificaciones de la lucha por el poder, el pensamiento político se despliega como un componente clave del espíritu humano en su afán de dominar, o de perfeccionarse moralmente.

2. Poder y Límites de la Razón

En la sección previa, enfatizo el punto de que la política tiene que ver con cuestiones que afectan a la comunidad humana en su conjunto; es, por tanto, asunto de dominio público y no circunscrito a la esfera privada. Por otra parte, la realidad política, en sus diversas manifestaciones, se expresa en actividades en las que juegan un papel relaciones de poder y mecanismos de autoridad, de dominio, mando y obediencia a través del consenso, por libre aceptación, o mediante la coacción y la fuerza. El principal problema que afecta a la comunidad en su conjunto es, desde luego, el de la organización de la vida en común; de allí que la política tenga que ver directamente con el desafío del orden, es decir, con la exigencia insustituible que tenemos los seres humanos de convivir. La política incluye a su vez un elemento

(11) Véase, P. H. Partridge: "Politics, Philosophy, Ideology", en Anthony Quinton (ed.): **Political Philosophy**, Oxford University Press, Oxford, 1967, pp. 32-52.

(12) Manuel García-Pelayo: **Del Mito y de la Razón en el Pensamiento Político**, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 281.

ineludible referido a la lucha por el poder, la autoridad, el mando y el dominio de unos seres humanos sobre otros. Ese poder y ese mando pueden ser aceptados de buena gana por los que no los tienen, o pueden ser simple producto de la opresión a través de la fuerza; en todo caso, y dejando por ahora de lado el problema de la legitimidad o ilegitimidad de las relaciones de poder, lo cierto es que la lucha y el conflicto son también dimensiones centrales al fenómeno político.

Ahora bien, el tema que acá deseo tratar se refiere al potencial y limitaciones de la razón humana como medio para la creación del orden político y para la canalización y control del conflicto. El problema puede plantearse así: si aceptamos nuestra imperfección intelectual como un dato insustituible de nuestra condición humana -dato inmodificable en vista de que no somos dioses- ¿qué tan lejos podemos llegar, y qué tan exitosos podemos ser, en nuestros esfuerzos de construir racionalmente el orden político y de hacer de la lucha política una dinámica orientada a crear y no a destruir?

La importancia de la pregunta y su respuesta reside en el hecho de que, como ha explicado Popper, existen dos tipos muy diferentes de "racionalismos" ⁽¹³⁾, es decir, de concepciones acerca del potencial y limitaciones de la razón y su capacidad para moldear la realidad de acuerdo con sus designios. De un lado, el "racionalismo crítico" se fundamenta en "la aceptación de nuestras limitaciones, en la modestia intelectual de aquellos que saben cuánto y cuan frecuentemente pueden errar, y lo mucho que dependemos de otros aún para alcanzar ese conocimiento"; este racionalismo crítico parte de la toma de conciencia "de que no debemos esperar demasiado de la razón, de que los argumentos no siempre solventan las dificultades, pero nos ofrecen la única vía de aprender, no tanto a ver claramente, sino a ver un poco más claramente que antes" ⁽¹⁴⁾. El racionalismo crítico se sustenta en una actitud de humildad, que intenta comprender, en la medida de lo posible, los principios y mecanismos a través de los cuales se han proyectado los esfuerzos de los individuos para generar nuestra civilización, y extraer de ese conocimiento la capacidad de crear condiciones favorables a su continuo crecimiento. Además, el racionalismo crítico se desprende de un rechazo a la hubris, a ese exceso de orgullo al que hacían referencia los antiguos griegos, y a todo intento de someter a una dirección consciente y superior todas las fuerzas de la sociedad, como han procurado hacerlo los sistemas colectivistas contemporáneos.

El segundo tipo de racionalismo, denominado por Hayek "racionalismo constructivista", se desprende de la errónea creencia de que todas las instituciones sociales, la moral y las leyes, son el producto de un diseño racional deliberado y

(13) Karl Popper: **The Open Society and Its Enemies**, Harper & Row, New York, Vol. 2, 1963, p. 227.

(14) Friedrich A. Hayek: **The Counter-Revolution of Science**, Liberty Press, Indianapolis, 1979, pp. 160-161.

consciente, y por tanto, "ya que el hombre ha creado por sí mismo las instituciones de la sociedad y la civilización, debe ser también capaz de alterarlas a su voluntad para satisfacer sus deseos y ambiciones." (15) Lo que Hayek argumenta no es que las instituciones sociales (que incluyen entre otras el lenguaje, las reglas y costumbres morales, las leyes y las prácticas políticas) son el producto de agentes distintos al hombre; no, ciertamente esas instituciones son el producto de la acción humana, pero no necesariamente del diseño racional y consciente de una mente o un conjunto de mentes privilegiadas, sino de la combinación inagotable de la actividad de innumerables individuos, cuyas intenciones, de nuevo, no necesariamente coinciden con el producto final de sus acciones

El "racionalismo constructivista" no es en modo alguno una simple e inofensiva especulación intelectual, sino una perspectiva filosófica con profundas y dañinas implicaciones tanto en el terreno del análisis de los fenómenos sociales, como en el de las pretensiones utópicas de transformación política. En primer término, al suponer que todas las instituciones sociales son resultado de un diseño consciente, el racionalismo constructivista pierde totalmente de vista que las consecuencias de la acción humana son múltiples y muchas veces sorprendentes, y que en efecto uno de los propósitos centrales de las ciencias sociales es descubrir y comprender las consecuencias no intencionales de la acción humana, tal y como se revelan, por ejemplo, en fenómenos como el lenguaje o el mercado económico, a los que contribuimos incontables individuos cada uno con sus propios intereses y con un conocimiento muy parcial e insuficiente del conjunto del cual formamos parte. De otro lado, la ausencia de un adecuado sentido acerca de las limitaciones de la razón y del conocimiento, conduce a la peligrosa conclusión de que así como podemos comprender en todos sus infinitos detalles la complejidad de los tejidos sociales, de igual forma podemos diseñar un plan para la completa y radical transformación de la sociedad y para sujetarla al control consciente de una mente o conjunto de mentes desde un núcleo central de poder político.

El racionalismo constructivista es el fundamento epistemológico del utopismo, de los proyectos de reestructuración sociopolítica a gran escala, que presumen que la acción política sólo es racional si está guiada por un plan de reconstrucción total en función de un modelo ideal de sociedad. Como ha mostrado Popper, semejante perspectiva actúa como inevitable germen de violencia, que lleva en la práctica de la utopía a la dictadura dirigida a implantarla. Ya que no podemos determinar por métodos científicos o puramente racionales los fines últimos de la acción política, acerca de los que siempre existirán diferentes puntos de vista, el plan para una sociedad ideal asumirá el carácter de un dogma que no podrá ser impuesto

(15) Hayek: "The Errors of Constructivism", en: **New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas**, Routledge & Kegan Paul, London, 1978 p. 3.

tan sólo a través de argumentos, y en algún momento tendrá que avanzar por la fuerza: "los proyectos utópicos son diseñados para actuar como base para una discusión y una acción política racional, pero esa acción sólo parece posible si el fin último ha sido previamente decidido. Por ello el creyente en la utopía debe persuadir o de lo contrario aplastar a sus oponentes, a aquellos que no comparten sus propios fines ni aceptan sus dogmas". (16)

Frente a las implicaciones totalitarias del racionalismo constructivista, el racionalismo crítico considera que con respecto a la acción humana en general, y la política en particular, una de las más importantes tareas de la razón es entender y asimilar racionalmente sus propias limitaciones, y comprender que no nos es dado adquirir el inmenso e inasible conocimiento que haría presuntamente posible un control total de la vida social en aras de un fin último, ideal y definitivo. Como alternativa válida, el racionalismo crítico propone que los programas de cambio sociopolítico avancen paso a paso dentro del marco de una sociedad abierta y democrática, que es el tipo de sociedad que hace más probable no exactamente la escogencia de las mejores opciones políticas, pero sí la corrección, sin el uso de la violencia, de políticas equivocadas y contraproducentes para la comunidad. Popper lo sintetiza en la siguiente recomendación: "Trabajar por la eliminación de males concretos en lugar de la realización de bienes abstractos. No intentar establecer la felicidad por medios políticos; más bien buscar la supresión de miserias y fallas concretas". (17)

De acuerdo con lo expuesto, confío en que haya quedado claro que mi propio punto de vista se adhiere firmemente a los postulados del racionalismo crítico, o, para decirlo de otra forma, que mi visión personal de la política y del poder y limitaciones de la razón se nutre a la vez de un moderado optimismo y un controlado pesimismo, con base en el compromiso con un orden que amplíe en todo lo posible las opciones de los individuos para decidir libremente el curso de sus vidas, en un contexto de reglas comunes para todos. Discrepo por tanto de la opinión según la cual "todos los teóricos políticos han sido y son más o menos utopistas" (18); no obstante, considero que la imaginación política cumple un papel crucial como acicate contra el conformismo e instrumento de apertura de nuevas posibilidades para la creatividad humana. La función de la reflexión política no es meramente comprender el mundo sino contribuir a cambiarlo. El propósito de esa voluntad de cambio, sin embargo, no debe ser la pretensión utópica de eliminar el conflicto (lo que implica suprimir también la política), sino minimizarlo, civilizar la lucha, y sujetarla -en medida siempre más firme- a los controles humanistas de una razón consciente tanto de sus fortalezas como de sus debilidades.

(16) Karl Popper: **Conjectures and Refutations**, Harper & Row, New York, 1965, pp. 359-370.

(17) **Ibid**, p. 361

(18) William Leiss: **C.B. Macpherson. Dilemmas of Liberalism and Socialism**, St. Martin's Press, New York, p. 11

En ese orden de ideas, cabe tener presentes las lúcidas consideraciones de Isaiah Berlin en tomo a las perniciosas búsquedas de "soluciones finales" en el campo político: "La posibilidad de una solución final -aun si olvidamos por el momento el terrible sentido que esas palabras adquirieron en labios de Hitler- no es sino una ilusión, por lo demás muy peligrosa, pues si uno realmente cree que semejante solución es posible, entonces no habría costo demasiado elevado a pagar para obtenerla. Si se trata de lograr que la humanidad sea justa, feliz y creativa y viva armoniosamente para siempre: ¿qué precio no valdría la pena pagar en aras de tal objetivo?" (19) Las utopías, lo recuerda Berlín, tienen un valor, ya que muchas veces contribuyen a expandir el horizonte de la imaginación política y a descubrir posibilidades de mejoramiento; sin embargo, convertidas en guías de la conducta, "pueden ser fatales" (20). La historia de nuestro tiempo, en especial en lo que tuvo que ver con la utopía comunista, confirma elocuentemente esas apreciaciones. Como lo expresa Weber, "Las actitudes en definitiva posibles hacia la vida son irreconciliables; de aquí que su lucha nunca pueda ser llevada a una conclusión final". (21) El peligro de la utopía, por tanto, reside en la creencia de que una sola de esas actitudes encierra toda la verdad y debe por tanto ser impuesta.

Como ha mostrado Popper, y aunque parezca paradójico, la utopía comunista -y no sólo ella- responde a un requerimiento síquico irracional que se disfraza de racionalismo exacerbado. En su gran obra **La Sociedad Abierta y sus Enemigos**, Popper plantea que existe entre nosotros una especie de nostalgia, muy extendida, por la sociedad tribal, estática y colectivizada, donde el individuo era simplemente parte de un engranaje superior. En la sociedad abierta, en cambio -sociedad que es un hecho relativamente reciente en el desarrollo humano- los hombres se ven constantemente en la necesidad de tomar decisiones personales. (22) Esa es una situación novedosa, una verdadera revolución para la especie, a la que aún no nos hemos habituado. Desde luego, nuestra capacidad crítica "ha sido liberada y la libertad se ha convertido, en teoría, en el valor supremo, tanto que bástalos tiranos aseguran que son ellos quienes la garantizan. Pero vivimos en tensión, en inseguridad, en angustia. Es preciso a cada paso escoger, interrogarse, autodisciplinarse, adaptarse, competir, ganar y también perder. El shock del paso de la sociedad tribal ala sociedad abierta, biológicamente muy reciente, no ha sido superado". (23) La nostalgia por el tipo de sociedad previa a la sociedad abierta,

(19) Isaiah Berlin: **The Crooked Timber of Humanity**, Fontana, London, 1990, p.15.

(20) **Ibid**

(21) Citado por Sheldon Wolin: **Política y Perspectiva**, Amorrortu. Buenos Aires, 1973 p. 457.

(22) Karl Popper: **The Open Society and Its Enemies** Routledge & Kegan Paul, London, Vol. 1, 1969, pp. 175

(23) Carlos Rangel: **El Tercermundismo**, Monte Avila, Caracas 1982, pp. 249-250.

menos exigente y retadora, ejerce un influjo poderoso hasta nuestros días, y da vigor a las utopías colectivistas y totalitarias, que a pesar de los resultados espantosos que han producido, sin duda han recibido gran respaldo en diversas coyunturas históricas, y podrían volver a tenerlo.

Frente al irracionalismo que en el fondo se esconde tras las utopías colectivistas, utopías que apuntan -aún sin proponérselo explícitamente- hacia un retroceso a la sociedad tribal, Popper postula un racionalismo crítico e incrementalista, que en el contexto de una sociedad abierta, produzca reformas graduales en el terreno político, avanzando por ensayo y error, sin recurrir a la violencia y midiendo cuidadosamente los resultados de los cambios, conquistados a través del más amplio consenso posible. Este planteamiento cauteloso, que toma en cuenta la imperfección humana y busca el mejoramiento social a través de un uso controlado de la razón, sucumbe con frecuencia al utopismo del racionalismo constructivista, que en sus diversas versiones se orienta usualmente en pos de cambios radicales, rápidos, y definitivos. Su médula espinal consiste en una sobrestimación del poder de la razón, al estilo -por ejemplo- de Comte, quien pretendía alcanzar una "organización racional de los asuntos humanos" a través de una "teoría científica de la sociedad". (24) En realidad, ni Comte produjo esa teoría, ni los experimentos realizados con otras, pretendidamente "científicas" como el marxismo, han generado los resultados que sus expositores esperaban.

John Dunn da en el clavo cuando señala que la teoría política no sólo tiene que ver con el orden de la vida, sino también con la "posibilidad de la muerte" (25), en este caso, de la muerte de las sociedades a causa precisamente de la imprevisión y/o la irracionalidad política. Ello es particularmente relevante en nuestra época, en este tiempo en que el hombre ha desarrollado instrumentos técnicos capaces de destruir la especie. Esa posibilidad, jamás descartable, tiene que ser enfrentada a través de la razón, y en especial de la razón política creadora del orden. La esperanza en el triunfo de ese propósito de supervivencia esclarecida no debe desfallecer; no obstante, así como existen razones para el optimismo también las hay para el pesimismo, pues, como dice Horkheimer: "La aversión de la mayoría a todo esfuerzo sincero por adquirir una comprensión política, por llegar a conocer los asuntos relacionados con la sociedad, y a colaborar, además, para que tal esfuerzo se generalice preferentemente en la educación, es idéntica a la vulnerabilidad de la democracia" (26), y, cabría añadir, de la libertad. Todo lo cual conduce a enfatizar el papel destacado de un pensamiento político sustentado en un ejercicio humilde y a la vez valiente de la razón.

(24) Anatol Rapoport: **Conflict In Man-made Environment**, Penguin, Harmondsworth, 1974, p. 91.

(25) John Dunn: **Rethinking Modern Political Theory** Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 187.

(26) Horkheimer: **Ob. cit**, p. 188.

3. La Ironía de la Política y la Relación entre Ética y Política

Fue Maquiavelo, en **El Príncipe**, quien posiblemente enfatizó en primer término, y con la necesaria fuerza, que en política, muchas veces, las mejores intenciones -puestas en práctica- se transforman en lo contrario de lo que sus promotores querían y llevan a resultados opuestos de los que se esperaban. ⁽²⁷⁾ Propósitos que parecían excelentes de pronto llevan a la ruina, y otros que en principio lucían mal pueden desembocar en realidades positivas para la sociedad. La idea tiene enormes implicaciones, pues cuando se estudia la historia no es difícil caer en cuenta que numerosas tragedias han sido desencadenadas con los más loables objetivos en mente. Las revoluciones de nuestro tiempo son un ejemplo típico: su origen ha sido generalmente una voluntad de superación y liberación humanas; sus productos, sin embargo, han sido el totalitarismo y la opresión llevados a un más elevado nivel de refinamiento. Esa es "la ironía de la política", el choque entre las intenciones y los resultados, la contradicción entre los deseos y las consecuencias de los actos.

Así es de impredecible la política, como todos los asuntos humanos. El gran sociólogo alemán Max Weber también lo señalaba en su famoso texto "La Política como Vocación", donde escribió que: "Es una tremenda verdad y un hecho básico de la historia el de que frecuentemente o, mejor, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación totalmente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario." ⁽²⁸⁾ Esta especie de alquimia de la política, mediante la cual lo que parece bueno y deseable puede hacerse negativo y reprobable, y viceversa, no es ningún principio metafísico sino una realidad empíricamente comprobable. Como lo expresó el parlamentario y teórico político irlandés Edmund Burke: "esquemas políticos bastante plausibles, que han comenzado muy bien, han llevado con frecuencia a lamentables y vergonzosos resultados". ⁽²⁹⁾ Semejante constatación plantea un problema ético fundamental, con indudable relevancia para la política práctica: ¿es la presunta bondad de las intenciones criterio suficiente para juzgar la acción política?, ¿no es acaso necesario tomar también en cuenta las consecuencias de la acción?

La inquietud ética o moral se deriva de una sed de justicia y de un ideal de perfección. La política, como ya se dijo, es a la vez lucha por el poder e intento de construir un orden de convivencia y paz entre los hombres. Existe en la política una inevitable dimensión polémica que gira en torno a un poder siempre cuestionado;

(27) Maquiavelo: **Ob. cit.** pp. 344, 422,444-445.

(28) Max Weber: **El Político y el Científico**, Alianza Editorial, Madrid, 1975, p. 156

(29) Edmund Burke; **Reflections on the Revolution in France**, Penguin, Harmondsworth, 1986, p. 152.

pero el conflicto no agota la idea de política, ya que ésta también incluye propósitos que trascienden los enfrentamientos y se dirigen a fines superiores. La exigencia moral, por otra parte, es en sí misma uniforme y se postula exclusivamente en función de fines últimos. La política, en cambio, se mueve entre dos polos: de un lado, la lucha y el conflicto; de otro el orden, la armonía, la convivencia pacífica de la comunidad.

Existe entonces una cuestionabilidad originaria de la relación entre ética y política, y la idea misma de política es problemática. Como plantea Aranguren en su libro **Ética y Política**, tal cuestionabilidad puede ser vivida y pensada de cuatro modos: En primer lugar, para el llamado "realismo político", concebido de manera estrecha, moral y política son términos prácticamente incompatibles, y la intromisión del elemento ético dentro de la política sólo puede ser perturbador, ya que para actuar con eficacia en política es necesario prescindir de la moral. Esta es la posición insuperablemente expuesta por Maquiavelo en **El Príncipe**.

El segundo modo de entender la relación entre ética y política conduce al intento de superar el carácter complejo y antinómico de la idea de política mediante el rechazo radical y absoluto del poder. Ahora bien, dado que no es posible eliminar de la política el elemento de poder, esta segunda posición repudia la política en función de principios irrevocables. Esta es la posición, por ejemplo, de Tolstoi, para quien la política es un dominio de "suciedad" moral. Semejante concepción coincide con la anterior en cuanto a la supuesta imposibilidad de armonizar o conjugar lo ético y lo político. La tensión se considera insoluble y conduce a escoger una alternativa de rechazo total y sin ambigüedades: la pureza moral no debe mezclarse con las impurezas políticas.

Ante estas dos posiciones, que pretenden resolver el dilema abriendo una brecha insalvable entre los términos que le componen, se encuentran otras dos opciones. Por una parte, la de la persona que entiende que tiene que ser "moral", e igualmente que tiene también que ser "político" y participar -como miembro de la comunidad- en áreas que atañen a la política, pero que sabe que no puede serlo conjuntamente. Lo característico de esta posición es el sentido trágico del desgarramiento; la persona que la asume se ve "condenada a la inhabilidad y fracaso políticos por intentar responder a la demanda moral; condenado moralmente porque, en definitiva, el simple hecho de entrar en el juego político es ya inmoral."⁽³⁰⁾

Por último, la cuarta concepción se asemeja a la tercera en cuanto que también acepta ambos términos de la ecuación ética-política. Pero no supone la imposibilidad absoluta de reconciliarlos sino la problematicidad que se deriva de la presencia de la dimensión moral en la lucha política. Ya no se trata de un sentido

(30) J.L. Aranguren: **Ética y Política**, Guadarrama, Madrid, 1972,p. 66.

"trágico" de la relación, sino de una vivencia "dramática" de la misma. La moralidad política es ardua, compleja y difícil, nunca lograda plenamente: "La auténtica moral es y no puede dejar de ser lucha por la moral. Lucha incesante, caer y volverse a levantar, búsqueda sin posesión, tensión permanente y autocrítica implacable." (31) Hacer las exigencias éticas compatibles con los requerimientos políticos es un camino sin final definido, una tarea inagotable que entiende la vida moral como permanente lucha moral, y no como instalación de una vez por todas de una realidad de perfección.

Dentro de la tendencia a no admitir una presunta superación del dilema entre ética y política mediante la supresión de uno de sus aspectos, la posición más lúcida es la de Max Weber, quien distingue entre una ética de la responsabilidad, la cual juzga no sólo según la intención sino también según las consecuencias de los actos, y una ética de la convicción que deposita toda su fe en el respeto incondicional de los valores morales, sean cuales fueren las consecuencias. La ética absoluta de la convicción nos ordena no resistir el mal con la fuerza, pero "para el político lo que tiene validez es el mandato opuesto: debes resistir el mal con la fuerza pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo".(32) No se trata de que la ética de la convicción sea igual a la carencia total de responsabilidad, o la ética de la responsabilidad a la ausencia de convicción; pero no cabe duda de que existe una importante diferencia entre actuar de acuerdo a las máximas del Sermón de la Montaña y su mandato de "obrar el bien y dejar el resultado en manos de Dios", o actuar según las orientaciones de una ética de la responsabilidad, que exige tomar en cuenta en todo momento las consecuencias previsibles de la acción política.

En palabras de Weber: "ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines buenos hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, e incluso peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas". (33) La moral de Cristo: dar al agresor la otra mejilla, no tiene cabida en el terreno de la política; equivale -si no es santidad- a una falta de dignidad, y la santidad, simplemente, no es un elemento constitutivo de la vida de las colectividades.

Weber no rechaza de plano una ética de la convicción, sino que piensa que ésta no puede convertirse en rectora de la acción política. Es en torno al problema de la santificación de los medios por el fin donde se da forzosamente la quiebra de cualquier moral de la convicción, a la cual no le queda otro remedio que condenar toda acción que utilice medios moralmente peligrosos. El político, no obstante, tiene que moverse en un terreno de realidades, no en un universo de buenos deseos; la

(31) **Ibid.**

(32) Weber: **Ob. cit.**, p. 162.

(33) **Ibid.**, p. 165.

política tiene limitaciones, pero la ética de las convicciones absolutas e inflexibles no tiene restricciones y lo reclama todo, pues en verdad se agota en sí misma,, y es un hecho incontrovertible que, en palabras de Weber: "En el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de la convicción se transforman súbitamente en profetas radicales; que, por ejemplo, quienes repetidamente han invocado 'el amor frente a la fuerza', invocan acto seguido la fuerza, eso sí, la fuerza definitiva que ha de traer consigo la aniquilación de toda violencia..." (34) La ética de la convicción, a pesar de estar a veces guiada por las más nobles intenciones, es en verdad una moral del extremismo, cuya aparente sobriedad, aplicada al campo de la política, puede generar las más nefastas consecuencias.

Uno de los más notables ejemplos de una moral de la convicción se encuentra en la obra literaria y prédica pacifista del gran escritor ruso León Tolstoi, para quien el final de todas las instituciones basadas en la violencia se produciría simplemente mediante la toma de conciencia racional de parte de los seres humanos acerca de la maldad de la opresión. Según Tolstoi, la existencia de esas instituciones, entre ellas la guerra, no es resultado de conflictos y luchas enraizados en intereses divergentes, sino el producto de un engaño de los poderosos sobre los débiles. Tolstoi asume un principio de buena voluntad como norma básica de la conducta humana, y supone que para eliminar la guerra y la violencia es suficiente con rechazarlas moralmente, y así, escribe que: "Para lograr que aquellos que no quieren la guerra no la hagan, no es necesario contar con leyes y arbitraje internacionales, tribunales o soluciones de problemas; lo que en realidad se requiere es que aquellos sometidos al engaño se levanten y liberen del hechizo e ilusión en que se encuentran." (35) La visión moral de Tolstoi es absolutista en el sentido de establecer una insuperable separación entre lo que es realmente accesible y posible en el marco de las luchas históricas concretas, y lo que es éticamente valioso en el nivel de los principios. Tal posición rígida se deriva de considerar el poder y la autoridad como algo malo en forma absoluta, sin tomar para nada en cuenta las causas y consecuencias de su empleo en circunstancias históricas determinadas. Ahora bien, sus ideas acerca de una transformación radical de la sociedad, el Estado y las relaciones internacionales a través de un cambio en la conciencia individual - cuyos orígenes no son explicados con claridad- pecan de excesiva ingenuidad. El problema de esta ética de la convicción está en la negación de los matices, de las ambigüedades y tensiones de la existencia humana en la historia. El testimonio moral es tomado como tribunal inapelable con fundamentos puramente intuitivos, sin posibilidad de invocar la evidencia empírica y calibrar el peso de las realidades, de las complejas motivaciones de la psicología humana y las determinaciones del comportamiento social.

(34) *Ibid.*, p. 166.

(35) Leo Tolstoi: **On Civil Disobedience and Non-Violence**, New American Library, New York, 1968, p. 98.

Para vivir como miembros de una comunidad, no es posible rechazar la política como algo inhumano, pues ésta no tiene tan sólo que ver con una lucha por el poder, sino que persigue un objetivo hondamente humanista: la creación de un orden de convivencia y paz para el desarrollo armonioso de la vida en común. El valor de la paz no puede separarse de otros objetivos políticos, socioeconómicos y culturales; la idea de paz forma parte del amplio contexto de la evolución humana, y sólo colocándola en ese marco es factible evitar el dogmatismo inherente a un esquema pacifista como el de Tolstoi. Como bien apuntaba Weber, una ética absolutista de la convicción degenera con facilidad en fuerza conflictiva e intolerante. De la diferencia profunda entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad se desprende el choque entre el profeta, que responde a los valores y no a la historia, y el estadista, que entiende las limitaciones de la acción humana en la historia pero debe luchar para que no le aprisionen. ⁽³⁶⁾ La política exige compromiso, aceptación de la diversidad del mundo; la pretensión de verdad absoluta es un rechazo al fluir de las relaciones humanas y una simplificación de los procesos históricos. No basta con repudiar la guerra y ansiarla paz; se hace necesario, también, luchar por la paz.

A mi modo de ver, y para concluir esta sección, en el campo político los valores éticos tienen fundamental vigencia, pero no deben ser asumidos de modo tal que conduzcan al rechazo de toda forma de poder y de autoridad. La política, para no desprenderse de la ética, exige una conciencia de los límites de la acción humana, un reconocimiento de que el hombre no es Dios, y que a partir de esa condición debe conquistar su dignidad. De ese reconocimiento de la finitud emerge una noción de tolerancia, que es la base de una política concebida en términos de lucha perenne para hallar un balance de fuerzas y un equilibrio de intereses en pugna. El realismo en política significa en última instancia el reconocimiento de los límites del poder, y la comprensión de que, en última instancia, como lo expresa Ritter: "Solo es duradera una comunidad sentida como verdadera comunidad ética, no como comunidad forzada." ⁽³⁷⁾

(36) H. A. Kissinger: **Un Mundo Restaurado**, FCE, México, 1973, pp. 402-404.

(37) Ritter, **Ob. cit.**, p. 109.

4. Filosofía Política, Doctrinas Políticas, Ciencia Política

La política -al igual que la estrategia- es a la vez acción y reflexión sobre la acción; ahora bien, esa reflexión sobre el significado de la política puede manifestarse a diversos niveles de abstracción, y estar más o menos alejada de la práctica política concreta. En tal sentido, en este libro los términos "filosofía política" y "teoría política" se emplearán indistintamente para hacer referencia a la reflexión política plasmada en las obras de los grandes pensadores políticos de Occidente, desde Platón a nuestros días. El tipo de reflexión contenida en obras como **La República** de Platón, el **Leviatán** de Hobbes, el **Tratado sobre el Gobierno Civil** de Locke, el **Contrato Social** de Rousseau, **La Nueva Ciencia de la Política**, de Voegelin, y **La Constitución de la Libertad** de Hayek -entre otras- tiene rasgos distintivos que la caracterizan: En primer lugar, su amplio ámbito de cobertura, que no solamente ubica lo político dentro de un contexto más extenso que incluye lo social, lo cultural y en ocasiones lo económico, sino que además cubre una muy variada gama de problemas, en el esfuerzo de descubrir las fuentes de la autoridad, el papel del Estado, las condiciones de la paz y la justicia, y en general los más importantes problemas propios de la dimensión política en la existencia humana.

En segundo término, la filosofía política es un tipo de reflexión que usualmente trasciende lo puramente descriptivo y analítico, y adquiere un propósito prescriptivo. En otras palabras, los filósofos políticos no pretenden exclusivamente presentar una pintura de los fenómenos políticos, sino igualmente abogar a favor de un determinado tipo de sociedad, que es vista como "justa" o "buena". Como lo expresa Wolin: "la mayoría de los escritores políticos han aceptado, en alguna forma, el aforismo aristotélico de que los hombres que viven una vida en asociación desean, no sólo vivir, sino alcanzar una buena vida; es decir que los hombres tienen aspiraciones que trascienden la satisfacción de ciertas necesidades elementales, casi biológicas, como la paz interna, la defensa contra enemigos externos y la protección de su vida y posesiones." ⁽³⁸⁾ No son, por tanto, las grandes obras de la filosofía política meras descripciones de un cierto marco de relaciones de poder en una época determinada, sino propuestas acerca de cómo debe organizarse la convivencia política de acuerdo con una visión y unos valores que son los que guían la reflexión y señalan los objetivos del teórico político.

(38) Sheldon Wolin: **Ob. cit**, p. 18.

En tercer lugar, y precisamente a consecuencia de su vocación analítico-prescriptiva y no solamente descriptiva, las grandes obras de la filosofía política occidental, que en numerosos casos fueron escritas para responder a circunstancias coyunturales de un tiempo y un espacio políticos ya fenecidos, preservan su vitalidad a través de los siglos, contribuyendo a una especie de "diálogo continuo de la filosofía política occidental." (39) De allí que el pensamiento de Platón, Aristóteles, San Agustín, Maquiavelo, Hobbes y tantos otros mantenga para nosotros enorme interés, y continúe brindándonos instrumentos capaces de penetrar la compleja red de interrogantes y desafíos políticos de nuestro propio tiempo y circunstancias.

Por último, la filosofía política actúa como basamento, como verdadero sustrato intelectual de las doctrinas políticas, cuya conexión con la práctica política es mucho más directa y concreta. Puede afirmarse, sin forzarlas cosas, que detrás de las formulaciones de doctrinas políticas como el liberalismo, el marxismo, el radicalismo democrático, el conservatismo (o conservadurismo), el fascismo y el socialismo en sus versiones no marxistas, se encuentra el telón de fondo de indagación, reflexión y propuestas suministrado por el pensamiento de los más notables filósofos políticos de la historia de nuestra civilización. Conviene aclarar que luce preferible emplear el término "doctrinas", en lugar de "ideologías" políticas, a objeto de evitar confusiones derivadas del uso marxista del término "ideología" - empleado también por Mannheim en su conocida obra (40)- que le define como un "conjunto de afirmaciones ideales destinadas a encubrir intereses políticos o de otro orden" (41). He escogido, por tanto, hablar de "doctrinas" pues es un término más neutral, definido por Touchard como "un sistema de pensamiento que descansa sobre un análisis teórico del hecho político". (42)

La vigorosa trayectoria de la filosofía política occidental ha ido demarcando a lo largo de siglos el ámbito de lo que es "político"; y así como los límites de otras áreas del conocimiento y la acción humanas -como la religión, por ejemplo- se han modificado a través de la historia, "también los límites de lo político han sido cambiantes, abarcando a veces más, a veces menos, de la vida y el pensamiento humanos." (43) Los límites de lo político demarcan la realidad política, dentro de la cual cabe distinguir -a la manera de García-Pelayo- entre:

(39) **Ibid.**, p. 35 (Difiero acá, por tanto, de las muy influyentes opiniones expuestas por Quentin Skinner, en su estudio "Meaning and Understanding in the History of Ideas", **History and Theory**, Vol. VIII, No 1, 1969, pp. 3-53).

(40) Karl Mannheim: **Ideología y Utopía**, Aguilar, Madrid, 1966, pp. 106-154.

(41) Manuel García-Pelayo: "Estudio Preliminar" a la obra de Giovanni Botero: **De la Razón de Estado y Otros Escritos**, Antologías del Pensamiento Político, Vol. III, Instituto de Estudios Políticos, U.C.V., Caracas, 1962, p. 53.

(42) Jean Touchard: **Historia de las Ideas Políticas**, Editorial TECNOS, Madrid, 1981, p. 13.

(43) **Ibid.**, p. 14.

a) Fenómenos eminentemente políticos, estrechamente vinculados a la estructura de poder, valores éticos y postulados doctrinarios constitutivos del orden en la sociedad (como el Estado, los partidos, las doctrinas políticas y las normas constitucionales),
b) Fenómenos politizados, que sin tener en sí mismos naturaleza o fines políticos, pueden en determinados casos adquirir significación e impacto políticos, estableciendo conexiones entre las estructuras de poder y doctrinas eminentemente políticas y otros ámbitos de la realidad social. En cuanto a los "fenómenos politizados", pueden diferenciarse a su vez dos tipos: por una parte, los fenómenos políticamente condicionantes, que no siendo políticos en sí mismos, pueden tener en ocasiones efectos decisivos sobre la política (la inflación, por ejemplo, que como fenómeno económico puede suscitar crisis social e inestabilidad política, o la fe religiosa, que puede motorizar confrontaciones de índole política). Por otra parte se encuentran los fenómenos políticamente condicionados, que no tienen naturaleza política, pero cuyas modalidades pueden ser condicionadas, y aún determinadas, por circunstancias y objetivos políticos (por ejemplo, el movimiento artístico denominado "realismo socialista", surgido en la Unión Soviética bajo Stalin, y condicionado por el totalitarismo cultural comunista; o la deuda externa latinoamericana, que es un fenómeno económico que sin embargo brotó de la irresponsabilidad política de los gobiernos, al asumir obligaciones que escapaban sus posibilidades de pago). ⁽⁴⁴⁾

Decía previamente que es posible distinguir diversos niveles de reflexión política de acuerdo con su abstracción, cobertura, propósitos y cercanía a la práctica política concreta. Afirmé también que las doctrinas políticas se sustentan en la reflexión de los grandes filósofos políticos -aunque desde luego, los adherentes a una determinada ideología política, como el marxismo por ejemplo, no tienen que haber leído a Marx, o conocerla influencia que sobre Marx pueda haber ejercido un Hegel, para ser "marxistas". En estas páginas -repito- se usa el término doctrinas políticas para hacer referencia a sistemas organizados de creencias y postulados, orientados a explicar y justificar un determinado orden político, real o potencial, y que incluyen y ofrecen una estrategia de acción para la conquista y/o sostenimiento de ese orden. Si bien en ciertos casos, como el del marxismo por ejemplo, no resulta fácil delimitar lo que puede considerarse el nivel de reflexión filosófica de la doctrina política marxista propiamente dicha, basta comparar una obra como la **Contribución a la Crítica de la Economía Política**, de Marx, con textos como **¿Qué Hacer?** de Lenin, o **Su Moral y la Nuestra** de Trotsky, para apreciar, en el primero, la primacía de una intención teórica (aun con elementos prescriptivos), y en los otros un propósito eminentemente vinculado a la acción práctica, enmarcada en un contexto de luchas y conflictos concretos, en función de los cuales la reflexión política adquiere un signo inmediateista, proselitista y relacionado con una estrategia más o menos desarrollada para la transformación de las creencias en realidades efectivas.

(44) García-Pelayo: **Idea de la Política**, pp. 35-39.

No todas las doctrinas políticas presentan el mismo grado de coherencia teórica y madurez estratégica del marxismo; no obstante, puede también hablarse de una doctrina política del liberalismo, que hunde sus raíces en las reflexiones de pensadores como Locke, Tocqueville, y John Stuart Mill, para citar algunos; o de una doctrina política socialdemócrata, con muy diversos ancestros en la filosofía política en los campos del socialismo, la democracia y el liberalismo; o de una doctrina socialcristiana, derivada de la larga tradición del pensamiento de inspiración cristiana y más específicamente católica; o de una doctrina política anarquista, también nutrida de las reflexiones de pensadores que no necesariamente habrían visto sus intenciones primigenias adecuadamente reflejadas en la traducción a un plano menos abstracto, más dirigido al combate político, de sus consideraciones teóricas. Ese es un rasgo típico de las doctrinas políticas: su esfuerzo por simplificar (no necesariamente distorsionar) realidades y planteamientos políticos complejos; además, las doctrinas políticas combinan elementos de análisis empírico con un fuerte ingrediente normativo o prescriptivo, que reclama para sí una validez universal y que se dirige a generar un compromiso práctico y a motivar un involucramiento directo de individuos y grupos en la lucha política. De hecho, las doctrinas políticas se expresan en programas políticos, enarbolados por movimientos organizados que reflejan circunstancias históricas particulares, y que actúan como fuerzas dinámicas en la conformación y transformación de la realidad política. ⁽⁴⁵⁾

Nos resta por dilucidar otro problema, antes de presentar, en la primera parte de este libro, algunas de las principales versiones de la filosofía política como modo de ver la realidad política. El problema al que hago referencia se deriva de la siguiente interrogante: ¿es posible estudiar científicamente la realidad política?

Tomas Hobbes, en su **Leviatán**, creyó haber fundado una ciencia política, que permitiría a los seres humanos constituir, de una vez por todas, una comunidad sólida y perdurable, capaz de resistir con éxito los avalares y vicisitudes de la existencia. Por su parte, Augusto Comte, el siglo pasado, pretendió elevar la política al rango de una "ciencia natural", y establecer así una verdadera y definitiva doctrina para el funcionamiento de la sociedad. El intento de Hobbes traía como consecuencia la presunta resolución del reto político a través de la casi definitiva supresión de los conflictos -o su asfixia bajo la égida de un poder absoluto-, y la fijación de la vida social dentro de un marco rígido, bajo la tutela del gran Leviatán. Por su parte, Comte cometía el error "cientificista" de suponer que las ciencias sociales (entre ellas, la ciencia política) tienen que asumir los métodos y prácticas de las ciencias naturales para adquirir el rango de verdaderas ciencias. Este último prejuicio descansa en una errada concepción acerca de lo que es ciencia, perdiendo de paso de vista que las ciencias sociales no se ocupan de las relaciones entre

(45) R. M. Christenson (ed.): **Ideologies and Modern Politics**, Harper & Row, Cambridge, Mass., 1981, pp. 4-15.

cosas, sino de las relaciones entre seres humanos y cosas y de los seres humanos entre sí; además, las ciencias sociales tienen que ver con las acciones humanas, y con la explicación no sólo de los efectos deseados de esas acciones sino también con los resultados no intencionales y no previstos de esas acciones. Como bien explica Hayek, si los fenómenos sociales mostrasen orden sólo en la medida en que fuesen resultado de un diseño consciente, las ciencias sociales se verían reducidas exclusivamente a la psicología. ⁽⁴⁶⁾

Ahora bien, para dilucidar adecuadamente el carácter científico de las ciencias sociales es necesario aclarar en primer término qué entendemos por "ciencia", y definir un criterio de demarcación entre lo que es y lo que no es ciencia; en segundo término, hay que definir la naturaleza específica de las ciencias sociales, de acuerdo con las peculiaridades de su objeto de estudio y de sus métodos. En cuanto al primer punto, considero que la más razonable idea de lo que es ciencia es la expuesta por Karl Popper en varias de sus principales obras. Popper explica que ninguna teoría que pretenda ser científica debe ser considerada una verdad definitiva: "No podemos identificar ciencia y verdad, pues tanto la teoría de Newton como la de Einstein pertenecen a la ciencia, y sin embargo las dos no pueden ser verdaderas y, más aún ambas pueden ser falsas." ⁽⁴⁷⁾ Lo más que puede razonablemente afirmarse acerca de una teoría científica es que es la que en determinado momento más se acerca a la verdad, la que es á apoyada por todas las observaciones hasta ahora realizadas, la que arroja mejores y más precisos resultados, superiores a los de cualquier otra alternativa; a la vez, no obstante, debemos saber que esa teoría puede -y muy probablemente será -reemplazada eventualmente por otra que nos acerque todavía más a la verdad. En otras palabras, para Popper la verdad científica es una idea regulativa: nuestro propósito científico es acercarnos más y más a la verdad, y somos capaces de saber que hemos hecho avances en el camino; lo que no podemos nunca saber de manera definitiva es si hemos finalmente alcanzado nuestro objetivo último. Como corolario de lo anterior, Popper indica que si bien las teorías científicas no pueden probarse decisivamente y más allá de toda posibilidad de refutación, sí pueden ser sistemáticamente examinadas con el propósito no de "probarlas" , repito, sino de refutarlas. Una legítima teoría científica se coloca permanentemente en peligro, pues la rentabilidad de las teorías constituye el criterio de demarcación entre lo que es y lo que no es ciencia. Una teoría no refutable no es una teoría científica. Si no una creencia mitológica.⁽⁴⁸⁾ Las teorías científicas son hipótesis, conjeturas, capaces, de acuerdo a su entidad, de soportar con mayor o menor firmeza los esfuerzos de falsearlas o refutarlas.

(46) Hayek: **The Counter-Revolution of Science**, p. 69.

(47) Citado por B. Magee: **Popper**, Fontana-Collins, London, 1973, p. 28.

(48) Popper: **Conjectures and Refutations**, pp. 35-65.

En los terrenos social y político, las teorías que intentan explicar el comportamiento humano están también sujetas al criterio de refutabilidad. Ahora bien, la irremediable naturaleza tentativa de las teorías científicas como conjeturas más o menos sólidamente fundamentadas, se acentúa en el caso de las ciencias sociales, debido a dos dificultades específicas que enfrentan los científicos sociales, y que no se presentan en el caso de las ciencias naturales. Me refiero, por una parte, al carácter único e irrepetible de muchos de los eventos que acontecen en la vida social (de la cual lo político forma parte), lo cual complica tanto la experimentación como la formulación de explicaciones por causas generales; en segundo lugar, las acciones sociales tienen un significado para aquellos que las ejecutan, y ello -aparte de exigir esfuerzos y métodos propios y adicionales a los empleados por las ciencias naturales- abre también para los científicos sociales un ineludible ámbito interpretativo que no existe, al menos no de igual forma, en el campo de las ciencias naturales.

Ciertamente, cada secuencia de eventos históricos es única e irrepetible: las hazañas de Bolívar y Sucre durante la guerra de independencia hispano americana. La dictadura de Hitler, la guerra de Vietnam, no ocurrirán otra vez, son fenómenos únicos e irrepetibles; ello, no obstante, no cercena la posibilidad de plantear, como conjeturas e hipótesis, explicaciones generales de los acontecimientos históricos, sin pretender reducirla historia a leyes inmutables y definitivas (que no serían científicas). Por otro lado, las ciencias sociales se distinguen, por ejemplo, de la meteorología, en que cualquier predicción que se haga sobre lo social y lo político es susceptible de ser cambiado por la decisión y determinación de los individuos, de seres humanos que tienen en su poder la posibilidad de torcer el rumbo de los acontecimientos ⁽⁴⁹⁾, pues la historia humana no está predeterminada, y somos capaces, en no poca medida, de moldear nuestro propio destino.

Las ciencias sociales pueden adquirir rango científico, pero no son idénticas a las ciencias naturales. En el campo de las ciencias naturales es fácil distinguir entre "hechos" y meras opiniones sobre los hechos; para las ciencias sociales, sin embargo, las opiniones (no del científico social, sino de los individuos que actúan y son su objeto de estudio) son también hechos. Los hechos que estudia el científico social son tan "objetivos" como los que ocupan la atención del científico en otras áreas, pues no son fenómenos producidos por su imaginación o inventados por su capricho, sino hechos que están sujetos a la observación de otras personas; no obstante, algunos de los hechos que estudian los científicos sociales son opiniones sus-tentadas por las personas cuyas acciones se analizan, y esas opiniones, ideas y creencias -irrespectivamente de que sean ciertas o falsas- son también datos para el científico social. ⁽⁵⁰⁾. Podemos reconocer y comprender esas opiniones, ideas y

(49) W. G. Runciman: **Social Science and Political Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 17.

(50) Hayek: **The Counter-Revolution of Science**, p. 47.

creencias -aun cuando no seamos capaces de observarlas directamente en las mentes de otros- a través de lo que los demás hacen y dicen; y si bien las exigencias usuales del análisis científico tienen total validez en el campo de las ciencias sociales, estas últimas deben complementar esos requerimientos con un esfuerzo interpretativo adicional que dé cuenta del significado que tienen para los actores en una situación social los hechos en que se ven involucrados y que contribuyen a generar.

¿Es posible, entonces, un conocimiento científico de los fenómenos políticos? Hasta cierto punto sí, pues el conocimiento de la realidad política puede ajustarse a criterios de racionalidad, sistematicidad, verificabilidad (referida al control intersubjetivo de los datos), refutabilidad (referida a su provisionalidad y apertura a la crítica), y comunicabilidad. No hay que confundir método y objeto del conocimiento; la ciencia postula la racionalidad del método y de la actitud del sujeto, pero nada impide que sea aplicada a un objeto no racional. En este orden de ideas, hay que tener claro que existe una brecha insuperable entre el ser y el deber ser. No todos los valores son iguales e indiferentes, pero ciertamente, la ciencia no está en capacidad de fundamentar los valores, la escogencia de la paz sobre la violencia, de la solidaridad sobre el egoísmo, de la justicia sobre la arbitrariedad. Sin embargo, la ciencia no es inútil en una discusión de los valores, ya que puede ayudar a definir la escogencia que hacemos entre ellos volviéndolos más conscientes, formulándolos de manera más rigurosa, y mostrando los medios más adecuados para alcanzar ciertos fines. Cada uno de nosotros tiene la responsabilidad ética de escoger sus propios valores y aplicarlos a la política; se trata de una elección individual a la que puede ayudarnos el estudio de la filosofía y la ciencia política, pero en última instancia, la escogencia es ética, y tiene que ver con nuestra decisión acerca de cómo queremos vivir y de que manera aspiramos a convivir.

SEGUNDA PARTE VISIONES SOBRE LA POLÍTICA

En esta Segunda Parte, discutiré cinco formas alternativas de concebir la política: como promesa y utopía, como amenaza, como ciencia y técnica, como guerra, y como imperativo de la imperfección. El propósito será destacar, en las obras de un selecto grupo de autores, ese rasgo central o principio predominante que ordena el conjunto de su visión sobre la política. Hacerlo de manera breve y concisa, desde luego, implica en algunos casos cierto grado de simplificación, pues en general se trata de pensadores muy complejos, cuyas obras son ricas en derivaciones y -a veces- en ambigüedades o múltiples significaciones. Tal es el caso, por ejemplo, de Maquiavelo, quien presenta en uno de sus grandes libros, los **Discursos**, una visión de la política en no pocos aspectos diferente a la expuesta en **El Príncipe**. Sirva esta advertencia, no obstante, para enfatizar una vez más la riqueza intelectual de la tradición del pensamiento político occidental.

1. LA POLÍTICA COMO PROMESA Y UTOPIA

En primer término, se discutirá aquella visión de la política que la concibe como un instrumento de perfección humana. En tal sentido, conviene distinguir, por razones de énfasis en los autores respectivos, entre la búsqueda de un orden ideal y perfecto (utópico) en el terreno político, tal como se presenta, por ejemplo, en la visión platónica, y la perspectiva de la política como un camino de virtud, o una promesa hacia el bien, que se encuentra en Aristóteles y, con sus propias peculiaridades, Rousseau.

Las utopías parten de una idea de la historia como progreso, y se desprenden generalmente de supuestos que no están demostrados en ninguna parte, a saber, o bien que el hombre sea indefinidamente perfectible o bien que tienda hacia un estado bueno y definitivo en el que se detenga la historia. ⁽¹⁾ En palabras de Bury: "El progreso humano pertenece a la misma categoría de ideas que la Providencia o la inmortalidad personal. Es una idea verdadera o falsa y, a semejanza de aquellas otras, no puede probarse su verdad o falsedad. Creer en ella exige un acto de fe. La idea del progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera

(1) Manuel García-Pelayo: **Los Mitos Políticos**, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 86-87.

al hombre caminando lentamente en una dirección definida y deseable, e infiere que este progreso continuará indefinidamente. Ello implica que, al ser el fin del problema máximo de la tierra, se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad que justificará el progreso total de la civilización". (2) Sin duda, la esperanza es una dimensión fundamental de la existencia humana, y la esperanza en el progreso de la comunidad a que se pertenece es un ingrediente clave de las luchas políticas en lo que de más noble pueden tener. Sin esperanza, sería imposible "la creencia de que frente a la situación del presente cabe otra más acorde con uno mismo y, por tanto, significaría la negación de la tendencia del hombre hacia la felicidad". (3) No obstante, como se intentará mostrar en lo que sigue, es crucial distinguir entre, por un lado, la legítima esperanza sustentada en un sentido de los límites y potencialidades del ser humano, y, por otro lado, las visiones utópicas dirigidas a establecer un "Estado ideal" sobre la tierra, visiones que -las más de las veces- encierran el germen de la opresión justificada con base en un presunto "imperativo histórico".

1.1 Platón y el Fin de la Política

La insatisfacción con la realidad, tal como esta se presenta en determinado momento y circunstancias, ha constituido siempre el acicate que impulsa a los pensadores y actores políticos a intentar transformarla. Ese deseo de cambiar las cosas puede estar o no guiado por el modelo de una sociedad ideal, es decir, de un tipo de orden político que sólo existe en teoría pero que funciona como punto de referencia y estímulo de la convicción, orientados ambos a construir un marco diferente para la convivencia. Si bien en el transcurso de su vida. Platón llegó a pensar que no sería posible establecer ese Estado ideal que con tanta minuciosidad diseñó en su obra **La República**, no cesó de creer que el perfeccionamiento de la existencia política no podría llevarse a cabo si los hombres carecían de un modelo, de una pauta que les sirviese de guía y a la que pudiesen aspirar. (4)

Al igual que en el caso de los fundadores del marxismo -y de manera paradójica- el Estado o sociedad ideal que presenta Platón en **La República** se caracteriza por la supresión de un aspecto central de la política, es decir, del conflicto, como una parte o dimensión central de la existencia humana.

(2) Citado por García-Pelayo, en: **ibid.**, p. 87.

(3) **Ibid.**, p. 109.

(4) Sheldon Wolin: **Política y Perspectiva**, p. 36.

Como analizamos en la Introducción a este libro, la política tiene que ver a la vez con una vocación ordenadora y con la lucha por un poder siempre discutido; dicho de otra manera, la política tiene como tarea extraer de la inevitabilidad de los conflictos un orden que haga posible la convivencia civilizada. En Platón y en Marx -sin embargo- la realidad de los conflictos no es asumida como algo inevitable y permanente, que debe ser controlado, o moderado y sujeto a reglas, sino como un mal que puede y debe ser erradicado. De tal forma, y -repito- paradójicamente, la utopía política en Platón se dirige a la supresión de la política, o, más precisamente, a la supresión de un elemento clave de la realidad política, que es el conflicto. La sociedad perfecta, para Platón y Marx, es una sociedad de total y plena armonía, una especie de paraíso sobre la tierra del cual, presuntamente, desaparecen las tensiones, las luchas, y los conflictos (en Platón, sólo en el plano interno, pero no a nivel de la lucha entre Estados).

Sheldon Wolin ha señalado la influencia que sobre Platón ejerció el arte de la medicina de la Grecia clásica. Platón hizo una analogía entre la medicina y el arte de gobernar, que partía de una percepción del conflicto como una especie de "enfermedad", y de la acción del gobernante como un proceso de "curación" de los males de la sociedad. Como acertadamente apunta Wolin, se trata de una analogía engañosa, pues "el cuerpo político no experimenta enfermedades sino conflicto; no lo acometen bacterias dañinas, sino individuos con esperanzas, ambiciones y temores que a menudo contradicen los planes de otros individuos; su finalidad no es la salud sino la búsqueda infinita de un cimiento capaz de sostenerla masa de contradicciones presentes en la sociedad." (5)

Si se concibe como atributo indispensable de la sociedad ideal la supresión del conflicto, es fácil desembocar en un modelo en el que el logro de semejante propósito resulte de la imposición: para conquistar su armonía, la sociedad debe ajustarse a una pauta y a un dominio, el definitivo, el que acabará para siempre con los males que aquejan la existencia política. De allí que en el "Estado ideal" de **La República** el poder sea el monopolio de una rígida y cerrada casta de gobernantes, que lo ejercen despóticamente pero también -presuntamente- en función del bien de la comunidad. Si el objetivo de la política es crear la sociedad buena, y los que más lejos llegan en la comprensión de lo que es el bien (el modelo ideal que es captado por el conocimiento) son los filósofos (entregados a la aprehensión de ese bien superior), entonces -concluye Platón- son los filósofos los que deben gobernar a la comunidad. Como escribió en una de sus cartas: "la raza humana no verá mejores días hasta que el linaje de quienes siguen correcta y genuinamente la filosofía

(5) **Ibid.**, p. 53.

obtenga autoridad política, o hasta que los miembros de la clase que posee el control político sean conducidos... a convertirse en verdaderos filósofos." ⁽⁶⁾ Y en **La República** insiste que "ni a los ineducados ni a los inexperimentados en la verdad" debe jamás encomendárseles la actividad política ⁽⁷⁾; sólo los filósofos-gobernantes poseen el conocimiento indicado del bien, que les autoriza a comandar la sociedad toda, y a su vez, es "trabajo... de los fundadores (los filósofos-gobernantes)... forzar a las mejores naturalezas a encaminarse hacia ... lo Bueno." ⁽⁸⁾

Las implicaciones autoritarias y despóticas de la utopía platónica han sido brillantemente discutidas por Popper en su famosa obra **La Sociedad Abierta y sus Enemigos**; en ella, con acierto, Popper señala que "detrás de la soberanía del filósofo-gobernante se esconde la búsqueda del poder" ⁽⁹⁾; de nuevo, paradójicamente, la pretensión de suprimir el conflicto y de construir la perfección conduce a consecuencias totalitarias, el intento de eliminar la lucha en lugar de moderarla, equilibrarla y someterla a reglas que concilien en vez de asfixiar artificialmente los conflictos, culmina en el entronizamiento de un poder absoluto. En palabras de Wolin: "Hay implícito en la actividad política conciliatoria un concepto del orden que difiere profundamente del sostenido por Platón. Si la conciliación es una tarea permanente de quienes gobiernan... el orden no es un patrón fijo, sino algo semejante a un equilibrio precario, una condición que exige buena voluntad para aceptar soluciones parciales. Para Platón, en cambio, la índole del orden era la de un molde cuya forma correspondía a la de un modelo (supremo); un concepto que se debía utilizar para fijar la sociedad en una imagen definida. Pero "¿qué clase de orden podía resultar de una (actividad) política dedicada... a erradicar el conflicto, es decir, a eliminar la actividad política?" ⁽¹⁰⁾ Si se piensa que el orden político equivale a la inexistencia de los antagonismos y los conflictos, se está hablando entonces de un orden celestial, pero no "político". En realidad, siempre, los que pretenden suprimir el conflicto lo que logran es tan sólo acallararlo o minimizarlo transitoriamente.

(6) L. A. Post (ed.): **Thirteen Epistles of Plato**, Clarendon Press, Oxford, 1925, 326 a-b.

(7) Platón: **Obras Completas** (Traducción de J. D. García-Bacca), Vol. VIII, Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981, p.375.

(8) **Ibid.**

(9) Karl Popper: **The Open Society and Its Enemies**, Vol. 1, Routledge & Kegan Paul, London, 1962, p. 155.

(10) Wolin: **Ob. cit**, pp. 53-54.

1.2. Aristóteles, Rousseau, y la Política como Vía hacia la Virtud

El más notable de los discípulos de Platón, el filósofo griego Aristóteles, del siglo IV antes de Cristo, plasmó en su obra **La Política** una visión sobre el tema en algunos sentidos claves distinta a la de su maestro, pero que sin embargo -desde otro ángulo- concede igualmente a la actividad política un rango preferencial y un potencial especial de regeneración humana. Aristóteles no concentró sus esfuerzos en diseñar un Estado ideal, pero su obra -como bien ha señalado J. G. A. Pocock- inauguró una línea del pensamiento político occidental, todavía vigente en nuestros días, que otorga suprema importancia a la actividad política, que concede a la categoría del "ciudadano" lugar insuperable entre las manifestaciones de la vida humana, y que "exige de la política no solamente la tarea de construir el orden sino también la misión de señalar el rumbo de la vida buena. (11) Esta línea de pensamiento, denominada usualmente "humanismo cívico", sostiene que la realización plena del individuo sólo es posible cuando este último actúa como ciudadano, es decir, como participante autónomo y consciente de la existencia y decisiones de una comunidad política: la "polis" o república.

En los primeros párrafos de su influyente obra, Aristóteles aclaró que la "polis" o república es "la más soberana e incluyente asociación humana... la asociación política" (12); y más adelante añadió que su propósito era definir "la naturaleza del más deseable modo de vida". (13) Aristóteles presentó la polis como un paradigma de asociación humana, en el que todos los individuos se combinan para perseguir lo bueno, y ello sólo puede obtenerse en asociación. Ya que la asociación humana es, según Aristóteles, buena en sí misma, la forma más elevada de actividad es la del ciudadano, que ingresa al proceso político en busca de su propio bien, y luego se encuentra unido a otros con objeto de dirigir las acciones de todos en función del logro del bien común. Para Aristóteles -a diferencia, como discutiré más tarde, de pensadores como Adam Smith y Friedrich Hayek- la búsqueda del bien privado del individuo no desaparece- en la polis, pero debe ocupar una prioridad inferior a la obtención del bien común. (14) La perversión del gobierno consistiría entonces en la prevalencia de lo particular sobre lo universal o colectivo; de allí que la polis o

(11) J. G. A. Pocock: **The Machiavellian Moment**, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 66-67.

(12) Aristóteles: **The Politics of Aristotle**, Clarendon Press, Oxford, 1960, p. 1.

(13) **Ibid.**, p. 326.

(14) J. G. A. Pocock: **Politics, Language, and Time**, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 86.

república fuese concebida por la tradición del humanismo cívico, enraizada en Aristóteles. Como a la vez una estructura institucional y moral: la relación entre los ciudadanos en la polis es una relación de valores, y la bondad intrínseca de la condición ciudadana -de gobernar y ser gobernado- consiste en una relación entre la virtud propia y la virtud de los demás; es en este sentido, referente al carácter mutuo de la virtud, que sólo el hombre político puede verdaderamente ser un hombre bueno. ⁽¹⁵⁾ Si bien Aristóteles no pretendió prescribir un Estado ideal a la manera de Platón, su obra ciertamente esboza un tipo de organización política a la que se concede un rango ético superior, y es aquélla que hace posible la distribución de responsabilidades en la toma de decisiones, de tal forma que cada ciudadano dirija su actividad y la de los otros -quienes a su vez dirigen la suya-hacia el bien común, sometidos en conjunto a la autoridad de todos, de la cual cada individuo participa.⁽¹⁶⁾

Las ideas de Aristóteles, que han tenido un impacto profundo en la historia de la filosofía política de Occidente, y en particular en la teoría y la práctica democráticas, cubren -entre otros- tres asuntos en extremo complejos y controversiales: El primero tiene que ver con la relación entre actividad política y virtud en el sentido moral; dicho en otras palabras, ¿en qué medida puede la política, y más particularmente la vida política en una república democrática de ciudadanos libres, hacer a los individuos más virtuosos? En segundo lugar, encontramos el tema de la participación ciudadana en la toma de decisiones, y del profundo cambio en las condiciones prevalecientes en la Grecia clásica (donde las comunidades políticas estaban compuestas de apenas unos cuantos miles de ciudadanos aptos para la toma de decisiones), y las actuales circunstancias, en las que hallamos comunidades de centenares de millones de ciudadanos: ¿cómo promover y canalizar su participación, y cómo superar las inevitables limitaciones que la masificación y la enorme complejidad de los problemas públicos imponen sobre el individuo privado, sobre ciudadanos que además se mueven en ámbitos necesariamente limitados por la división del trabajo? Por último, la tradición del humanismo cívico asume con excesiva ligereza, las severas dificultades que se presentan a cualquier intento para determinar de manera unívoca ese "bien común", que funciona como norte de la participación ciudadana. La tradición aristotélica también minimiza las agudas diferencias de opinión que surgen siempre que una comunidad de cierto tamaño se enfrenta al imperativo de escoger entre diferentes "bienes", pues lo que un individuo piensa que es "bueno" para él las más de las veces choca con las opiniones de otros.

(15) Pocock: **The Machiavellian Moment**, p. 74.

(16) Pocock: **Politics, Language, and Time**, pp. 86-87.

Es significativo constatar -para sólo dar un ejemplo- el lugar destacado que estos problemas ocupan en la obra de Juan Jacobo Rousseau, de indudable influencia en la creación del clima ideológico que precedió las revoluciones americana y francesa. En su Contrato Social se lee que "la virtud es el principio de la república", que "mientras mejor constituida está la república, más intensamente los asuntos públicos adquieren preferencia sobre las cuestiones privadas de los ciudadanos", y que "el bien común es claramente evidente, y sólo exige sentido común para ser percibido". (17)

Ahora bien, como ha insistido Popper, es fundamental distinguir entre los elementos personales e institucionales de una situación social. Algunos autores critican la democracia y apuntan que muchas veces las instituciones democráticas no garantizan el logro de ciertos estándares y objetivos de tipo moral; no obstante, estos cuestionamientos no siempre están adecuadamente enfocados en relación con la verdadera naturaleza de los problemas, y no revelan una clara comprensión acerca de lo que puede esperarse conquistar a través de un marco institucional republicano y democrático, y cuál sería la alternativa a esa estructura institucional para el manejo de la existencia política. La democracia proporciona el marco para la reforma no violenta de las instituciones políticas; posibilita además el uso de la razón (frente a la fuerza) en el diseño de nuevas instituciones y el ajuste o reacomodo de las viejas: "La democracia, sin embargo, no puede por sí sola proveer esa razón. El problema del carácter moral e intelectual de sus ciudadanos es en gran parte un problema personal... Es un error culpar a la democracia por los errores y faltas políticas de un determinado Estado democrático; en todo caso habría que culpar a los ciudadanos del Estado en cuestión. En un Estado no democrático, la única vía de obtener reformas razonables es a través del derrocamiento violento del gobierno, para luego introducir un marco democrático. Aquellos que critican la democracia en términos éticos casi nunca distinguen entre problemas institucionales y personales. Las instituciones democráticas no pueden mejorarse por sí mismas; el propósito de mejorarlas es siempre un problema de las personas y no de las instituciones". (18)

Estas observaciones de Popper tienen gran relevancia, tanto para definir el contexto en que sensatamente puede criticarse el desempeño democrático, como para saber qué puede razonablemente esperarse de la vigencia de un marco institucional de libertad y democracia. La creencia en que semejante marco, de por sí, va a generar ciudadanos virtuosos y hacer desaparecer la corrupción es en no poca medida errada y puede llevar a frustraciones; peor aún, tal creencia, y su consiguiente frustración, puede inducir a la búsqueda de opciones no democráticas

(17) Jean Jacques Rousseau: **The Social Contract**, Hackett, Indianapolis, 1987, pp. 56, 74, 79.

(18) Popper: **The Open Society and Its Enemies**, Vol. 1, pp 126-127.

para la organización de la existencia política, con la terrible consecuencia de que, de esa forma, no se logra eliminar el comportamiento reñido con la moral (que puede más bien acentuarse en un régimen dictatorial, sin controles públicos), y de paso se suprime la posibilidad de cambiarlas cosas sin el uso de la violencia y con el empleo de la razón.

La aspiración a la virtud republicana, a una existencia política que haga éticamente virtuosos a los ciudadanos, ha sido recurrente en el pensamiento político, y en nuestros días continúa manifestándose en algunas teorías sobre la democracia, que no solamente exigen de ésta que sea un sistema de amplia participación política, sino que la conciben como mucho más que un método para construir el orden y legitimarlos gobiernos, viéndola además como un orden dotado de propósito moral. Ahora bien, como acertadamente observaba Benjamín Constant en una alocución de 1819, las condiciones actuales (ya en el siglo pasado y mucho más acentuadamente en nuestros días), no permiten el nivel e intensidad de participación política que ejercían, por ejemplo, los ciudadanos de las pequeñas y compactas comunidades de la Grecia antigua. No hay que olvidar que en la Atenas de Platón y Aristóteles, una numerosa población de esclavos se encargaba de hacer el trabajo y dejar a "20.000 atenienses libres para dedicar todo el día a discutir en la plaza pública". Como expresó Constant hace más de un siglo, ya no podemos desarrollar el tipo de intensa y permanente participación política de otros tiempos, y nuestra libertad no consiste esencialmente en la participación activa y constante en el poder colectivo, sino en el disfrute privado y pacífico de la independencia personal en un marco de leyes comunes para todos. ⁽¹⁹⁾

La reducción del ámbito participativo de los ciudadanos, a medida que han crecido la magnitud y complejidad de las asociaciones políticas, ha sido interpretado por algunos pensadores como un proceso que minimiza y empobrece la personalidad humana. Semejante visión de las cosas, sin embargo, parte de una imagen irreal de las potencialidades de los individuos, una imagen según la cual la especialización en las tareas sociales (es decir, el hecho de que a unos nos interesan unas cosas y otras no, y somos aptos para algunas y no para otras), es condenada como limitante y perturbadora, cuando en verdad no se trata sino de una realidad humana, que nos hace distintos a los dioses. Pocock tiene razón al señalar que ese ideal individual del humanismo cívico (el ciudadano integral que no sólo participa y se ocupa de los asuntos colectivos, sino que también ejerce a plenitud su actividad privada, y de paso se proyecta como hombre virtuoso en múltiples esferas del quehacer humano), proporcionó el punto de partida para el concepto marxista de

(19) Benjamin Constant: **Political Writings**, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 314-317.

"alienación": "Ese hombre no especializado -que caza y pesca en la mañana y hace crítica literaria en la tarde- a quien Marx y Lenin confiaban restaurar a la universalidad, es de hecho el ciudadano ideal aristotélico..." ⁽²⁰⁾ El empeño en suponer que las condiciones de la Atenas clásica pueden trasladarse a nuestro tiempo, y que participación y virtud son términos indisolubles de la misma ecuación política, "ha suministrado -en palabras de Constant- innumerables pretextos para más de un tipo de tiranía". ⁽²¹⁾

Ello se percibe, para citarle de nuevo, en la obra de Rousseau, quien pretendía estar proponiendo una forma de comunidad libre y participativa basada en el imperio de la "voluntad general", pero de hecho abrió las puertas a un ideal de unidad colectivista que sólo puede alcanzarse a través de la imposición. Así, se lee en el Contrato Social que "Cuando una opinión contraria a la mía prevalece, ello meramente prueba que yo estaba en un error, y que lo que yo creía era la voluntad general no lo era realmente". ⁽²²⁾ Rousseau fue un pensador complejo y confuso, cuya obraba dado lugar a numerosos equívocos. No obstante, compartimos la opinión de Wolin según la cual lo que Rousseau proponía era una paradoja: "crear una sociedad que acercara más a los hombres entre sí, que los volviera tan vigorosamente solidarios, que cada miembro de la sociedad pasara a depender de toda la sociedad y, por ese mismo hecho, se librara de todas las dependencias personales". ⁽²³⁾ La voluntad general rousseauiana debía surgir "de la comunidad actuando al unísono; como juicio colectivo, la voluntad general tendía más a aproximarse a una norma impersonal. El carácter colectivo de la voluntad general aseguraba también al individuo su libertad, ya que, en la medida en que se sometía a un juicio comunal, evitaba depender de otro individuo". Esta presunta cualidad superior de la voluntad general era lo que permitía a Rousseau justificar la aplicación de compulsión al individuo: "al ser coaccionado para que acatara el dominio de la voluntad general, el individuo era obligado a hacer lo que querría hacer si fuera capaz de modificar su propio egoísmo". ⁽²⁴⁾

Esta preponderancia de lo comunitario en Rousseau es lo que le ha dado especial popularidad entre los marxistas ⁽²⁵⁾, y en general entre todos aquellos que, en política, pregonan opciones con tendencia colectivista, empeñados en materializar utopías. Si bien la tradición aristotélica no está plenamente representada en

(20) Pocock: **Politics, Language, and Time**, p. 103.

(21) Constant: **Ob. cit**, p. 318.

(22) Rousseau: **Ob. cit**, p. 82.

(23) Wolin: **Ob. cit**, p. 397.

(24) **Ibid.**, pp. 399-400.

(25) Véase, por ejemplo, Galvano Della Volpe: **Rousseau y Marx**, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969, pp. 15- 49.

Rousseau, sí existen vasos comunicantes que les unen, en particular la propensión a conceder a la comunidad política poderes regenerativos en el plano moral. Conviene, sin embargo, aclarar que la misma ambigüedad del pensamiento rousseauiano ha llevado a que algunos -con no pocas razones- hayan visto en él, como ya dije, al precursor de corrientes colectivistas, en tanto que otros le consideran como el precursor de las doctrinas más extremas sobre la libertad del individuo, hasta el punto que se le ha llegado a calificar como "el verdadero antecesor del anarquismo".⁽²⁶⁾

Sería injusto afirmar que el humanismo cívico aristotélico ha ejercido una influencia totalmente negativa sobre el pensamiento y la práctica política occidentales; sus preocupaciones más hondas son nobles y teóricamente admisibles: la virtud, la participación, la ampliación del espacio para la autorrealización humana. No obstante, se trata también de una línea de pensamiento contaminada por la utopía, que otorga a la existencia política una misión de regeneración moral individual y colectiva que está con frecuencia mucho más allá de lo que es en efecto posible lograr en la creación del orden. El riesgo de esta tendencia a atribuir virtudes moralizantes para el individuo a un determinado orden político -que ha sido tradicional en ciertas teorías democráticas- es que se confunde un proceso político, orientado a construir un orden basado en la libertad, con un ideal ético de conducta personal que no necesariamente es alcanzable o deseado por todos los integrantes de la comunidad. Por ese camino, es fácil entonces concluir que la democracia no es válida porque algunos de sus ciudadanos son corruptos, pero ello implica confundir un problema de índole personal con una cuestión de tipo institucional. Ciertamente, la democracia está basada en valores de contenido ético, pero ella misma no puede garantizar la virtud de los integrantes de la comunidad; puede, eso sí, establecer un marco legal sustentado en el respeto a los derechos individuales, y confiar en que la convicción y la sanción combinadas posibiliten una convivencia civilizada y la erradicación de la violencia del espacio político. Esto es lo que razonablemente puede esperarse de la política como promesa, y exigir más nos introduce en el reino de la utopía.

(26) James Joll: **Los Anarquistas**, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 24.

1.3. Marx, Lenin, y la Utopía Comunista

Algunos de los principales textos de Marx y de su más conocido discípulo, Lenin, se destacan por dos características particularmente notorias. En primer término, a pesar de que lo que proponen es sin duda una utopía como destino final de la historia, se esfuerzan constantemente en negar que eso es precisamente lo que están haciendo. En segundo lugar, llama la atención que los teóricos fundamentales del marxismo postulan como método para alcanzar ese objetivo utópico la más irrestricta violencia social y política, que a su modo de ver es indispensable para "limpiar" el orden de cosas existente y transformarlo en la dirección que exige el paraíso comunista.

Marx, Engels, y Lenin enfatizan constantemente en sus obras el presunto carácter científico de sus planteamientos, y distinguen entre el socialismo científico que -según Engels- "debemos a Marx", y otro tipo de teoría socialista que es despectivamente calificada de utópica. ⁽²⁷⁾ De acuerdo con Engels, "Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana." ⁽²⁸⁾ Ahora bien, a pesar de todas sus protestas en contrario, lo cierto es que los fundadores y principales seguidores ideológicos del marxismo se enmarcan dentro de la más nítida y negativa trayectoria del pensamiento político utópico, y sus sueños de perfectibilidad no sólo han costado millones de vidas humanas e inenarrables sufrimientos, sino que en nuestros días se han hecho trizas -en la URSS y Europa Oriental sobre todo, ante los ojos atónitos del mundo no comunista. Si bien los teóricos claves del marxismo jamás se dieron a la tarea de explicar con el necesario detalle cómo luciría su paraíso ideal -que sobrevendría luego de violentas y cataclísmicas revoluciones sociales- sus obras contienen repetidas alusiones a esa utopía comunista, motorizadora de sus luchas. En esa sociedad superior, en palabras de Marx, correrán "a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva", se producirá "el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos", y desaparecerá "la oposición entre el trabajo manual y el trabajo intelectual". ⁽²⁹⁾ De paso, en esa nueva sociedad no existirá el Estado, pues "una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el

(27) Federico Engels: **Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico**, en: C. Marx y F. Engels: **Obras Escogidas**, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1976, p. 141.

(28) F. Engels: **Discurso ante la Tumba de Marx**, en: **Obras Escogidas**, Tomo III, p. 171.

(29) Carlos Marx: **Crítica del Programa de Gotha**, en: **Obras Escogidas**, Tomo III, p. 15.

poder público perderá su carácter político", ya que "El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra", y en la sociedad comunista lo que habrá será "una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos."⁽³⁰⁾

Es sólo en apariencia paradójico que haya sido precisamente en las sociedades regidas por los postulados marxistas, donde han germinado algunas de las más opresivas y asfixiantes formas del totalitarismo en nuestro tiempo. La paradoja es aparente, digo, pues las raíces de esa opresión totalitaria se hunden en las propias pretensiones utópicas del marxismo, y en su búsqueda de un ideal de perfección a través de la violencia. Como lo escribieron inequívocamente Marx y Engels en su **Manifiesto Comunista**, los comunistas "Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente." ⁽³¹⁾ Ya en nuestros días, frente a la abrumadora evidencia del fracaso estruendoso de la utopía marxista, transformada en receta para el atraso económico y el aplastamiento de la libertad individual, solamente algunos fanáticos continúan reivindicando la validez de las teorías de Marx, Engels, Lenin y sus discípulos; sin embargo, es indispensable insistir que la fuente de ese drama histórico de explotación y tragedia impuestas en nombre de un ideal, se encuentra en la naturaleza utópica del marxismo, en su vocación de violencia, y en su intento de construir una sociedad mejor mediante el establecimiento de un poder dictatorial, la "dictadura del proletariado", que supuestamente estará al servicio de la mayoría, y se extinguirá gradualmente para dejar paso a una sociedad que -en las patéticas frases de Marx- "podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!" ⁽³²⁾

Las contradicciones, profecías fallidas, y sueños transformados en pesadilla del marxismo se ponen de manifiesto con penetrante y aterradora claridad en la obra y la acción de Lenin, fundador del Partido Bolchevique y artífice de la Revolución Rusa, creador también de una maquinaria totalitaria que en nuestra época sólo puede compararse por su ferocidad con el nacional-socialismo hitleriano. El estilo de Lenin es inconfundible, por su dogmatismo y por la ilimitada confianza con que pregónalos más descabellados vaticinios: "tenemos derecho a decir" -sostiene en uno de sus más famosos textos políticos- "que la expropiación de los capitalistas originará inevitablemente un desarrollo gigantesco de las fuerzas productivas de la sociedad humana". ⁽³³⁾ Lenin carece de ambigüedades; su certidumbre es infinita y

(30) C. Marx y F. Engels: **Manifiesto del Partido Comunista**, en :**Obras Escogidas**, Tomo 1, pp.129- 130.

(31) **Ibid.**, p. 140.

(32) Marx: **Crítica del Programa de Gotha**, p. 15

(33) V. I. Lenin: **El Estado y la Revolución**, en: **Obras Escogidas**, Editorial Progreso, Moscú, 1969, p. 345.

siempre dogmática, de allí que no dude en afirmar la necesidad de una dictadura como instrumento necesario para imponerla nueva sociedad. En sus escritos puede hallarse la más sorprendente y peligrosa mezcla de buenos deseos con voluntad de violencia y destrucción. En una misma página nos dice que hay que "ejercerla violencia sistemática de una clase contra otra" y que debemos aspirar al socialismo, ya que éste "se convertirá gradualmente en comunismo, y en relación con esto desaparecerá toda necesidad de violencia sobre los hombres en general, toda necesidad de subordinación de unos hombres a otros, de una parte de la población a otra..." (34)

En forma semejante a la utopía platónica, el marxismo no busca el control y minimización del elemento conflictivo de la política, sino la supresión del conflicto, propósito que inevitablemente, si pudiese realizarse, desencadenaría el fin de la política. La tendencia utópica en el pensamiento de Lenin se revela con notoriedad en sus ingenuas y fantasiosas especulaciones sobre la "extinción" del Estado, en su visión de que "para destruir el Estado es necesario convertirlas funciones de la administración pública en operaciones de control y registro tan sencillas, que sean accesibles a la inmensa mayoría de la población, primero, y a toda ella, después". (35) Es importante anotar que detrás de este intento de eliminar el Estado se encuentra el propósito de suprimir el conflicto como tal, en una sociedad perfecta; en otras palabras, la idea marxista, profundizada por Lenin, según la cual en la sociedad comunista "el gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas", continúa en lo esencial la tendencia platónica a suprimir la actividad política como tal. Lenin se hace eco de ello cuando sostiene que en esa sociedad ideal "la necesidad de observar las reglas nada complicadas y fundamentales de toda convivencia humana se convertirá muy pronto en una costumbre". (36) El problema es que toda la historia del hombre demuestra que tales reglas de conducta son más complicadas de lo que parecen; la historia del pensamiento político, por otra parte, atestigua que la definición de esas reglas no es tarea fácil; y por último, la historia de las luchas políticas prueba que la aceptación generalizada de las reglas, una vez definidas por algún sector, grupo o partido, es un proceso muy difícil y usualmente conflictivo. Por esto, como expresa Wolin, el ideal del orden en el terreno político debe estar "atemperado por la sensata comprensión de que ninguna idea política -incluida la idea misma del orden- se cumple jamás plenamente, así como pocos problemas políticos se resuelven alguna vez de modo irrevocable". (37) Esta posición está en marcado contraste con la irrevocabilidad del ideal comunista, que presuntamente llevaría a su conclusión todo el curso de la historia, disolviéndole en

(34) **Ibid.**, pp. 334-335.

(35) **Ibid.**, p. 331.

(36) **Ibid.**, p. 350.

(37) Wolin: **Ob. cit.**, p. 54.

la perfección de la vida en la tierra. Como apunta Wolin, Lenin "completó" el marxismo de Marx y Engels, "agregando una teoría de la acción basada en la proposición de que la creación de una organización revolucionaria compacta era la precondition para derrocar con éxito al capitalismo. Si la organización podía conquistar la naturaleza para los capitalistas, sin duda podía conquistar la sociedad para el proletariado". (38) Lenin no se cansó jamás de insistir en que lo político debía ubicarse dentro de un marco organizacional; su tesis no llevaba exactamente a destruir lo político, sino a absorberlo en la organización, en el partido revolucionario, encargado a la vez de ser el portador de la conciencia de clase del proletariado y la vanguardia de su lucha. Después, una vez logrado el poder, el partido, su Comité Central, su Buró Político, y finalmente su Secretario General (Stalin) sustituirían al proletariado en el gobierno de la sociedad.

En una carta de 1852, Marx resumió sus "logros científicos" de esta manera: "Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases..." (39) De acuerdo con la visión de Marx, la historia se desenvuelve a través de un proceso básicamente económico, progresando hacia una revolución mundial y a la renovación del mundo: "Nosotros sabemos" -escribió en otra parte- "que para alcanzar la nueva vida, la nueva forma de producción social necesita solamente de hombres nuevos." (40) Esos "hombres nuevos" son los proletarios, la clase obrera de la sociedad capitalista, que Marx percibe como carente totalmente de privilegios y condenada a un continuo y brutal empobrecimiento y a la más cruel explotación. Precisamente por estar excluido de privilegios en el capitalismo, el proletariado, según Marx, es la clase escogida para cumplir el destino asignado por la historia. Como explica Lowith, de acuerdo con Marx "El proletariado salva toda la sociedad humana trayendo a primer plano los intereses de todo el proletariado, es decir, el carácter comunista de las clases trabajadoras en los diferentes países... Finalmente, el campo entero de las necesidades humanas será reemplazado por un reino de la libertad, en una comunidad suprema de carácter comunista, un reino de Dios sin Dios alguno y sobre la tierra, meta e ideal definitivos del mesianismo histórico de Marx". (41)

Lowith acierta al señalar que el marxismo es una doctrina mesiánica, que se desprende de la suposición que todas las deficiencias de la existencia humana no están fundadas en la "esencia del hombre" (es decir, en su inevitable naturaleza

(38) *Ibid.*, p. 390.

(39) Marx: Carta a J. Meydemeyer, en: **Obras Escogidas**, Tomo I, p. 542.

(40) Citado por Kari Lowith: **El Sentido de la Historia**, Aguilar, Madrid, 1968, p. 58.

(41) *Ibid.*, p. 64.

imperfecta y limitada), sino en "circunstancias fuera de su vida". ⁽⁴²⁾ Por otra parte, el marxismo presume que la victoria del proletariado abolirá las clases sociales para siempre, pues como lo expresa el **Manifiesto Comunista**, "Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días". ⁽⁴³⁾

Como señala Popper, no obstante, no existe razón alguna para suponer que los individuos que forman el proletariado retendrán su unidad como clase una vez que cese la lucha contra sus antagonistas en la sociedad capitalista. Cualquier conflicto latente de intereses puede en las nuevas circunstancias dividir en nuevos grupos al proletariado previamente unido, y conducir a una reanudación de la lucha de clases. Es más, Marx no tomó en cuenta que su sociedad sin clases no puede sustraerse a la formación de una élite dirigente, y que en ella pueden surgir nuevas confrontaciones, con lo que se hace posible otra vez el control y abuso del poder político en el sentido de egoísmos de grupo. ⁽⁴⁴⁾ Además, "la economía comunitaria socialista conduce aun aumento tal de poder estatal, que puede resistir comparación con cualquier omnipotencia estatal, teórica o real, que haya sido conocida en la historia". ⁽⁴⁵⁾ Como en efecto ha ocurrido en la experiencia concreta del "socialismo real" en todas partes donde se ha aplicado, ha surgido una nueva clase burocrática y minoritaria, que asume el poder político y lo usa para disfrutar de una serie de privilegios, en un contexto de gigantesco aumento del poder y atribuciones del Estado, que al centralizar las decisiones económicas genera un sistema totalitario sobre el conjunto de la sociedad.

La raíz del fracaso de la utopía marxista se deriva de su pretensión "científica" sobre la historia, de la idea que estamos predestinados a alcanzar un paraíso en la tierra. En realidad, sin embargo, lo único que podemos con certeza admitir es que todo es posible en los asuntos humanos, excepto nuestra conversión en dioses; en particular, debemos admitir que ningún desarrollo concebible puede ser excluido del rango de lo posible sobre la base de que puede violentar una presunta ley de la evolución histórica o de la "naturaleza humana". ⁽⁴⁶⁾ El mayor peligro del

(42) Citado por Hans Barth: **Verdad e Ideología**, F.C.E., México, 1951,p.94.

(43) Marx y Engels: **Manifiesto del Partido Comunista**, pp.120-121.

(44) Barth: **Ob. cit.**, p. 167.

(45) **Ibid.**, pp. 167-168.

(46) Karl Popper: **The Open Society and Its Enemies**, Vol. 2, Routledge & Kegan Paul, London, 1962, p. 197.

marxismo-leninismo como teoría de la historia es su combinación de un ideal supremo, de perfección inalcanzable, con una concepción mesiánica de la política que enfatiza la lucha y la violencia y desprecia las libertades "burguesas". Desde esta perspectiva, dirigida hacia un absoluto de paz, democracia perfecta, unidad total, seguridad plena, sólo la eliminación o neutralización de un adversario siempre percibido como mortal enemigo -a través de un ciclo incesante de violencia- posibilita la conquista del ideal. Hasta que no se llegue a ese punto no puede haber, de acuerdo con el marxismo, una paz real, pues ésta no es definida como equilibrio sino como la creación de un orden perfecto y eternamente válido.

1.4. La Utopía Anarquista

En una de sus lúcidas páginas, que merece ser citada *in extenso*, Manuel García-Pelayo explica que la esperanza "puede tener un fundamento lógico-racional e incluso calculable o puede tener una raíz más profunda; puede referirse a aspectos parciales de nuestra vida, que espera tal o cual cosa como superación de esto o aquello, o puede responder a una situación de angustia, es decir, a un estado no caracterizado por la inadaptación a esto o aquello o por el temor racionalmente fundado hacia algo determinado, sino por una inadaptación y un temor que afectan al conjunto de la existencia y que la hacen sentirse amenazada en su totalidad por una situación de radical *insecuritas* que no ofrece instalación firme en el mundo y que niega, por tanto, toda posibilidad vital auténtica. En tal circunstancia el hombre se siente en contradicción no ya con determinados aspectos, sino con la totalidad de la estructura del mundo en que está inserto, y bajo este supuesto, la única manera de neutralizar la angustia es negar todo este mundo mediante la esperanza en un mundo lejano, lejano en su estructura y en su tiempo, que 'todavía no es', pero que - 'ha de venir'. La razón no puede hacer aquí nada, puesto que dándose la situación de angustia en un plano irracional, la razón está destinada a fracasar en el empeño de allanarla, y puesto que la razón no ofrece la *securitas*, hay que buscarla en el mito. Y, entonces, si se siente que el origen de la angustia es social, si se parte del supuesto de que el hombre es exclusivamente un ser social, se acude para superar la *insecuritas* a los mitos puramente sociales; cuando la angustia es mas profunda o cuando se parte del supuesto de que el hombre no es solo ni preponderantemente un ser social, se acude a los mitos religiosos. En todo caso, se trata de trascender la presente situación. Y entre esas formas de trascendencia se encuentra, en referencia al mundo político y social, el mito del reino feliz. Esperanza destinada al fracaso, sin duda, pero que, entre tanto, ha provocado numerosos movimientos históricos, ha actuado como factor integrador y desintegrador de primer orden, ha construido y destruido formaciones políticas a lo largo de la historia". ⁽⁴⁷⁾

(47) Manuel García-Pelayo: **Los Mitos Políticos**, pp. 109-110.

El señalamiento de García-Pelayo tiene especial relevancia con respecto al pensamiento político de tendencia anarquista, por lo que este último representa tanto en términos de impermeabilidad a una razón que ponga en evidencia las imperfecciones de lo humano (y. Por ello, la dificultad de establecer una sociedad anárquica, sin gobierno), así como en relación con el impulso cuasi-religioso, de mesianismo salvacionista, que subyace en buena parte de esta tradición política. Este punto es puesto de manifiesto con particular énfasis por James Joll en su conocida obra sobre el anarquismo, cuando indica que si bien se trata de una tendencia que asume en parte el racionalismo del siglo XVIII, con su a veces ingenua confianza en la naturaleza razonable del hombre y en su progreso moral e intelectual, éste es tan sólo uno de sus componentes: "El otro consiste en una tendencia que sólo cabe describir como religiosa y que vincula a los anarquistas emocionalmente, ya que no doctrinalmente, con las herejías de tendencia extremista de los primeros siglos. Es justamente el choque entre estos dos rasgos, el religioso y el racionalista, el apocalíptico y el humanista, lo que ha dado a la doctrina anarquista un carácter contradictorio... La disposición mental que antaño impulsó a los hombres a la adopción de creencias religiosas utópicas puede haberlos llevado, en nuestra época, a favorecer dogmas revolucionarios centralistas y autoritarios, pero puede también inducirlos a rechazar toda autoridad y a rebelarse contra cualquier forma que adopte el Estado".⁽⁴⁸⁾

Las distintas versiones del anarquismo tienen un punto en común: la creencia en que el gobierno, el Estado, la autoridad política no solamente son dañinos sino también innecesarios. La raíz griega archon significa gobernante, y el prefijo an indica el estado de carecer de algo, de estar sin ello; así, anarquía quiere decir el estado de hallarse sin gobernante. Por derivación, el anarquismo es la doctrina que sostiene que el gobierno es la fuente de buena parte de nuestros males sociales, y que existen formas alternativas y viables de organización voluntaria de la sociedad, sin necesidad de un gobierno.⁽⁴⁹⁾ Es importante enfatizar que el denominador común del pensamiento anarquista es la convicción de que toda forma de gobierno genera guerras, violencia, represión y miseria, y esta crítica abarca tanto a las presuntamente benévolas democracias liberales como a las dictaduras de diverso signo.⁽⁵⁰⁾

(48) James Joll: **Ob. cit.**, pp. 20-21.

(49) George Woodcock (ed.): **The Anarchist Reader**, Fontana, London, 1977, p. 11.

(50) April Carter: **Teoría Política del Anarquismo**, Monte Avila, Caracas, 1975, p. 30.

Algunos párrafos de uno de los más importantes anarquistas, el ruso Miguel Bakunin, dan una idea del radicalismo de su rechazo a la autoridad: "Debemos - escribía- arrasar por completo este decadente orden social que tan impotente y estéril se ha mostrado... Primeramente hay que purificar la atmósfera que nos rodea y transformar por completo el mundo en que vivimos, puesto que corrompe nuestros instintos y voluntades y confunde nuestro corazón e inteligencia. El problema social ha de resolverse, fundamentalmente, mediante el aniquilamiento de la sociedad actual. Los días de los cauces parlamentarios y de las asambleas nacionales se han extinguido. Cualquiera que se plantee crudamente la cuestión deberá confesarse que no halla utilidad alguna en estas fórmulas anacrónicas, sino sólo un interés completamente forzado e irreal. No creo ni en la Constitución ni en las leyes; la más perfecta constitución no lograría satisfacerme. Necesitamos algo distinto: inspiración, vida. un mundo sin leyes, y por lo tanto, libre". (51)

Existe un aparente punto de contacto entre el anarquismo y el marxismo, en cuanto a la visión final de una sociedad sin Estado; no obstante, las diferencias entre ambas doctrinas son profundas, e históricamente, tanto a nivel del pensamiento como de la acción políticas, anarquismo y marxismo han chocado de modo particularmente violento. Como bien entendió Bakunin, los mismos métodos utilizados para llegar a la revolución inevitablemente afectarían la naturaleza de la sociedad que emergiese de ella; por ello, él y otros anarquistas siempre argumentaron a favor de que la organización del movimiento revolucionario se asemejara al tipo de organización social que los revolucionarios pretendían instaurar. De allí la renuencia y rechazo con que los anarquistas ven las estructuras piramidales partidistas, y sus constantes dificultades para actuar con eficacia en el terreno de la práctica política, con sus exigencias organizativas y sus liderazgos jerarquizados. De allí también la diferencia con los marxistas. que Engels analizó así: "Todos los socialistas están de acuerdo en que, como resultado del advenimiento de la revolución social, el Estado político, y con él la autoridad política, desaparecerán; es decir, las funciones públicas perderán su matiz político para transformarse en simples funciones administrativas y defensoras de los verdaderos intereses de la sociedad. Pero los enemigos del autoritarismo piden que este Estado políticamente autoritario se suprima de un plumazo, incluso antes de proceder a la destrucción de las condiciones sociales que lo fomentaron. Exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de la autoridad. ¿Pero estos señores habrán visto alguna vez lo que es una revolución? La revolución es, sin duda alguna, el acto autoritario por excelencia; es aquella acción mediante la cual una parte de la población impone su voluntad a otra valiéndose del rifle, de la bayoneta y el cañón, medios todos autoritarios por definición. Y si el partido victorioso no quiere luchar en

(51) Citado por Joll: **Ob. cit.**, pp. 77-78.

vano, debe mantener su imperio por medio del terror que sus métodos producen en los reaccionarios". (52) Engels -y Lenin, por supuesto- tuvieron razón en cuanto a la eficacia práctica del partido revolucionario rígidamente organizado y conducido, pero se equivocaron de plano en cuanto al resultado final de una revolución hecha por la violencia y por medio de un instrumento piramidalmente jerarquizado.

No todos los anarquistas -conviene aclararlo- admiten la violencia como método de lucha. Tolstoi, que puede ser calificado como anarquista en cuanto que rechazaba radicalmente la autoridad política y el Estado en todas sus formas, creía en el pacifismo y la no violencia, en tanto que Bakunin predicaba la violencia como un instrumento liberador. Sin embargo, la utopía anarquista tiene en común, en sus diversas versiones, el ideal de una sociedad sin gobierno. Ni a través de la violencia, ni de la no violencia, ha sido posible establecer una sociedad así. Para hacer justicia al anarquismo, no se trata de una doctrina que predique una sociedad "desordenada", sino una sociedad establecida según arreglos voluntarios de sus integrantes en la que sea superflua una autoridad superior. Obviamente, el anarquismo parte -explícita o implícitamente- de una visión estática de la naturaleza humana como esencialmente "buena", todo lo contrario a la visión de -por ejemplo- un Hobbes. Es una visión limitada, porque es incompleta y deja de lado la realidad de nuestras imperfecciones. Ahora bien, el anarquismo no merece ser dejado de lado como superficial o irrelevante. Su importancia radica no tanto en la propuesta final, cuyo utopismo adolece de los mismos defectos que posee toda visión unilateral y mesiánica de la política sino en su crítica, muchas veces justificada, a la autoridad política, crítica que puede -con equilibrio- servir de antídoto frente a formas de opresión y dominio inhumanas e ilegítimas. Como hemos visto, no obstante, la esperanza en la desaparición del conflicto, y por ende de la política, es no sólo vana sino en extremo peligrosa. El anarquismo, en su pretensión de acabar con la autoridad, desvía la atención del verdadero problema, del único que cabe considerar como real y acorde a la imperfección humana, que es el de cómo someter la lucha y el conflicto a reglas de convivencia civilizada, que eviten la violencia, que impidan el entronizamiento de una autoridad ilegítima, y permitan los cambios políticos en paz.

(52) *Ibid.*, pp. 99-100.

1.5 Utopía y Teoría Crítica de la Sociedad: Marcuse y Habermas

Se conoce por Teoría Crítica de la Sociedad el cuerpo de pensamiento neomarxista que surge inicialmente alrededor del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, establecido en 1923 como un centro para la investigación interdisciplinaria de raigambre marxista. Junto a su fundador, Max Horkheimer, los más destacados representantes de la llamada "Escuela de Frankfurt" son Theodor Adorno, Herbert Marcuse, y Jürgen Habermas. La relevancia de su aporte consiste esencialmente en la renovación del marxismo a través de una explícita ampliación de su horizonte teórico, con fuertes ingredientes utópicos. De hecho, el estudio de las obras de pensadores como Marcuse y Habermas permite descubrir con especial nitidez los perfiles de un tipo de pensamiento utópico que encierra peligros y, a la vez, abre posibilidades a la imaginación.

Las características fundamentales de la teoría crítica expuesta por los autores mencionados son las siguientes: i) Se trata de una tendencia de pensamiento que hunde sus raíces en el marxismo, pero adopta ante el mismo una postura crítica y heterodoxa, ii) Se concentra esencialmente en la crítica ideológica y cultural, con gran amplitud metodológica y superando los límites entre diversas ramas de las ciencias sociales, iii) Es una teoría totalizadora que observa la sociedad desde la perspectiva de su transformación radical, en nombre de la razón y en función de una visión liberadora con relevantes elementos utópicos.

Teóricos como Habermas y Marcuse distinguen claramente entre "teorías científicas" y "teorías críticas". Las primeras buscan manipular el mundo exterior; las segundas -pues pueden existir varias versiones- persiguen la emancipación de los agentes sociales, ilustrándoles sobre su situación de opresión y señalándoles sus "verdaderos" intereses. Una típica teoría crítica, por tanto, se compone de: i) Una parte que muestra que la transición desde el actual entorno social a una nueva realidad es objetiva o teóricamente posible, ii) Una parte que muestra que esa transición es necesaria en la práctica, para la liberación de los individuos. iii) Una parte que asevera que la transición desde el estado presente hacia la nueva realidad de liberación sólo puede ocurrir si los agentes sociales -los individuos- adoptan la teoría crítica como su conciencia social y actúan en función de ella. Es decir, una teoría crítica tiene que convertirse en instrumento práctico para la acción social liberadora. ⁽⁵³⁾

(53) Raymond Geuss: **The Idea of a Critical Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 76.

En obras tales como **Eros y Civilización**, **El Hombre Unidimensional**, y **Un Ensayo sobre la Liberación**, Marcuse argumenta que la satisfacción verdadera y justa de las necesidades e instintos individuales, y la construcción de una sociedad de libertad y plenitud material para todos, no es una lejana utopía sino una posibilidad real, enmarcada en la situación actual, pero asfixiada por formas de organización social que deben ser radicalmente trastocadas. Su punto de partida es éste: "En una sociedad como la nuestra la existencia del individuo es necesariamente falsa, porque en una sociedad esencialmente falsa no pueden existir individuos verdaderos en su esencia". ⁽⁵⁴⁾ Marcuse cuestiona la hipótesis freudiana de acuerdo con la cual la represión de los instintos es inevitable, a consecuencia del imperativo de la penuria relativa, de la limitación de los recursos, y de la necesidad de que los individuos desvíen sus energías sexuales hacia el trabajo productivo. A su modo de ver, "Este argumento (el de la penuria) es falso, en la medida en que aplica al hecho bruto de la penuria lo que en realidad es consecuencia de una organización específica de la penuria y de una postura existencial específica impuesta por esta organización". ⁽⁵⁵⁾

Los planteamientos fundamentales de Marcuse pueden sintetizarse así: i) Las sociedades avanzadas contemporáneas, es decir, las sociedades capitalistas y democráticas, son sociedades represivas que ahogan la libertad y la satisfacción de los instintos y necesidades de los individuos: "La dominación -disfrazada de anuencia y de libertad- se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe toda alternativa. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación mejor, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, mente y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo". ⁽⁵⁶⁾ ii) Paradójicamente, ese "universo represivo" genera beneficios reales a los individuos: "La ideología de hoy se basa en que la producción y el consumo reproducen y justifican la dominación. Pero su carácter ideológico no altera el hecho de que sus beneficios son reales. La represión de la totalidad se basa en un alto grado en su eficacia: aumenta la magnitud de la cultura material, facilita la adquisición de los bienes de la vida, hace la comodidad y el lujo más baratos, lleva áreas cada vez más grandes a la órbita de la industria y, al mismo tiempo, sostiene el trabajo con esfuerzo y destrucción.

(54) Citado por Gian E. Rusconi: **Teoría Crítica de la Sociedad**, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969, p. 257.

(55) Citado en: **ibid.**, p. 330.

(56) Herbert Marcuse: **El Hombre Unidimensional**, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1969, p. 40.

El individuo paga sacrificando su tiempo, su conciencia, sus sueños; la civilización paga sacrificando sus propias promesas de libertad, justicia y paz para todos". (57)

iii) La "liberación" de este estado de cosas (liberación que, aclarámoslo, Marcuse considera como imperativa a pesar de que millones se sienten complacidos con lo que tienen), no es una utopía, sino "la más realista y concreta de todas las posibilidades históricas". (58) De nuevo, aunque suene paradójico, esa "liberación" se logrará con la aplicación a fondo de esa "racionalidad científico tecnológica" en los campos de la producción y el consumo, haciendo posible la abundancia a través de la automatización, dentro de un nuevo orden social, en el que "todas las necesidades básicas puedan ser satisfechas con el mínimo gasto de energías físicas y mentales y en el mínimo tiempo posible". (59) Marcuse vislumbra el momento en el cual "La completa automatización en el campo de la necesidad abrirá la dimensión del tiempo libre como aquel en el que la existencia privada y social del hombre se constituirá a sí misma. Esta será la trascendencia histórica hacia una nueva civilización". (60) Para Marcuse el trabajo "esclaviza" (61), y una sociedad sustentada sobre una economía totalmente automatizada será la base de la utopía.

En ocasiones, Marcuse va tan lejos en sus pretensiones que pareciera plantear una imposible desaparición del dolor y la maldad en el mundo, y sostiene que: "No aquellos que mueren, sino aquellos que mueren antes de lo que deben y quieren morir, aquellos que mueren en agonía y dolor, son la gran acusación contra la civilización. También testimonian contra la irredimible culpa de la humanidad". (62) Esta "culpa", presuntamente, sólo podría redimirse con la finalización del reino de la necesidad sobre la tierra; no obstante, Marcuse no deja jamás claro cómo espera que ese proceso tenga lugar y a través de cuáles métodos políticos, aunque no recházala violencia, y de hecho la legitima como instrumento para realizar una "revolución radical". (63) Pero el problema clave para Marcuse, ya sugerido previamente, es el representado por la renuencia, y a veces la franca hostilidad, de los supuestos agentes de esa revolución a asumir un proyecto radical que simplemente no desean, en vista de las condiciones de bienestar que ha generado para millones de seres la sociedad capitalista. Marcuse se percata de ello, y dice que

(57) Herbert Marcuse: **Eros y Civilización**, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1968, pp. 112-113.

(58) H. Marcuse: "Political Preface, 1966", en: **Eros and Civilization**, Sphere Books, London, 1973, p. 13.

(59) **Ibid.**, p. 139.

(60) Marcuse: **El Hombre Unidimensional**, p. 58.

(61) **Ibid.**

(62) Marcuse: **Eros y Civilización**, p. 242.

(63) Herbert Marcuse: **El Fin de la Utopía**, Siglo XXI Editores, México, 1969, p. 44.

"En una sociedad como la nuestra, en la que se ha logrado pacificación y satisfacción a cierto nivel, parece a primera vista como cosa de locura pensar en revolución, porque tenemos ya todo lo que queremos". No obstante, Marcuse no se rinde, y asegura que "aquí se trata de cambiar la voluntad misma, esto es, que aquello que ahora se quiere ya no se quiera". ⁽⁶⁴⁾ El punto es mejor elaborado en otro párrafo, donde sostiene que: "En última instancia, la pregunta sobre cuales son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelto por los mismos individuos, pero sólo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia solución. Mientras se les mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean indocinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos) su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos". ⁽⁶⁵⁾ Establecer esa "respuesta" es tarea de la teoría crítica.

Es acá donde se inserta el aporte de Habermas. Según Habermas, no podemos ser realmente libres sin un conocimiento completo de nuestra condición, y a su vez no podemos alcanzar ese conocimiento sin verdadera libertad. Nuestros "verdaderos" intereses son los que emergerían ante nuestras conciencias dentro de esa situación de libertad y conocimiento; es decir, que la teoría crítica inicia un "proceso de auto esclarecimiento (ideológico) de los individuos socializados acerca de lo que ellos desearían si supiesen lo que podrían desear". ⁽⁶⁶⁾ Si bien aún no vivimos en esa situación utópica, tenemos la posibilidad de avanzar hacia esa condición óptima, actuando racionalmente a objeto de eliminarlos factores de coerción y autoengaño ideológico que nos limitan. Precisamente, la misión de la teoría crítica consiste en mostrarnos el camino del auto esclarecimiento; su objetivo es alcanzar "la experiencia de la emancipación mediante la comprensión crítica de las relaciones de dominio coercitivas, cuya objetividad procede únicamente del hecho de que no se les vea el juego. La razón crítica adquiere, por vía analítica, poder sobre la inhibición dogmática". ⁽⁶⁷⁾

Al igual que en el caso de Marcuse, Habermas no deja claro por qué vía, ese proceso de esclarecimiento ideológico -de "ver el juego"- pasará a transformarse en cambio social efectivo. En palabras de Geuss: "La coerción ideológica es auto impuesta -al actuar como actúan, los agentes la constituyen- pero el 'poder objetivo' que esa coerción ejerce sobre ellos no es tan sólo un poder capaz de ser automáticamente disuelto por la reflexión crítica. Al actuar de esa forma los agentes producen un complejo sistema de instituciones sociales que no puede ser abolido

(64) **Ibid.**, p. 28.

(65) Marcuse: **El Hombre Unidimensional**, p. 28.

(66) Citado por Geuss: **ob. cit.**, p. 83.

(67) JurgenHabermas: **Teoría y Práctica**, Editorial Sur.Buenos Aires, 1966, p. 127.

meramente a través de cambios en sus creencias, por el reconocimiento de sus 'verdaderos' intereses. La abolición de una institución social que se encuentra hondamente enraizada en los intereses de una clase social requiere más que un cambio en la conciencia de los oprimidos; requiere un largo proceso de acción política, y hasta que este último no tenga lugar esa institución seguirá existiendo y ejerciendo su influencia negativa sobre los agentes esclarecidos, restringiendo su libertad y frustrando sus deseos". (68)

La ausencia de una propuesta política concreta por parte de Marcuse y Habermas, sin embargo, no es lo que me parece más importante como falla en sus planteamientos. Los cuestionamientos que deben hacerse en primer término tienen que ver con la excesiva fe en la razón humana y su poder para superar el mal que exhiben estos autores; esa fe exagerada, que combina la ingenuidad con -en el caso de Marcuse- la disposición a recurrir a la violencia como método de transformación histórica, es lo que hace que la conexión crucial entre el logro del esclarecimiento ideológico y el proceso de emancipación social quede en la oscuridad en las obras de los portavoces de la teoría crítica. Como señala Geuss, otra limitación clave tiene que ver con las actitudes reales de los agentes a los que Marcuse y Habermas desean esclarecer, ya que "No existe un Nuevo Jerusalén (una utopía, AR), pero los agentes pueden sentirse razonablemente felices aunque no vivan allí". (69)

A pesar de sus limitaciones, que sobre todo tienen que ver con su pretensión de perfección en la vida social, los aportes de la teoría crítica de la sociedad también ponen de manifiesto un aspecto positivo en las concepciones utópicas. Que es la capacidad imaginativa para trascender lo presente y concreto y señalar un horizonte posible para el mejoramiento de la existencia de los seres humanos. Como lo expresa Marcuse-.-Gracias a su singular capacidad para 'ver' un objeto sin su presencia real, para crear algo nuevo sobre la base del material suministrado por el conocimiento, la imaginación posee un alto grado de independencia del dato, de libertad en el mundo de la no libertad . (70)

Si bien la tendencia a la utopía es parte esencial del "fenómeno humano" - como lo expresaba Teilhard de Chardin- es imperativo precaverse ante las teorías utópicas en la política, pues con frecuencia su intrínseco mesianismo ha sido el impulso de tragedias históricas. Ciertamente, el orden político siempre estará sujeto a una mayor perfectibilidad. Como seres humanos, y en base a las limitaciones de nuestra condición, nos es dado construir una precaria paz, y luchar por una justicia y una libertad que no dejarán de estar amenazadas, entre otros, por aquellos que pretenden que pueden alcanzarlas en un mundo de perfección, y que olvidan que no sólo la razón, sino también el irracionalismo, forman parte de la realidad humana. Hay que luchar por la razón, sin creemos dioses.

(68) Geuss: **Ob. cit**, pp. 74-75.

(69) **Ibid.**, p. 82.

(70) Citado por Rusconi: **Ob. cit**, p. 307.

2. LA POLÍTICA COMO AMENAZA

En marcado contraste con las visiones utópicas, caracterizadas por su confianza en la perfectibilidad humana, su acentuada fe en la razón y su creencia en la capacidad creadora de la política, se encuentra una segunda tendencia en la historia del pensamiento político que se nutre de una perspectiva diferente. La tradición denominada liberal -que, como veremos, no es siempre adecuadamente interpretada ni aún identificada- es escéptica ante cualquier propuesta que suponga que la condición humana puede ser radicalmente alterada a través de un ataque organizado contra la imperfección. Los sueños revolucionarios y los buenos deseos reformistas jamás conquistarán plenamente sus aspiraciones en el terreno político. Para los pensadores legítimamente liberales, la política no es un espacio de verdadera creatividad, sino más bien un dominio amenazante que debe ser cuidadosamente controlado. De allí su énfasis en el gradualismo como método para el cambio, y su búsqueda de un camino intermedio entre los peligros de la negligencia reaccionaria que conduce a la anarquía, y el fervor revolucionario que desemboca en despotismo. ⁽¹⁾

Con frecuencia, la tradición liberal en el pensamiento político -a la que pertenecen autores como Locke, Hume, Adam Smith, y en nuestro tiempo F. A. Hayek- es confundida con otra, el denominado "radicalismo democrático", uno de cuyos principales exponentes es Rousseau, y que puede acertadamente ser considerada la predecesora de las modernas doctrinas socialistas. Las diferencias entre ambas tendencias, sin embargo, son profundas, y tienen por encima de todo que ver con una cuestión de actitudes ante el potencial de la política como instrumento de creatividad y superación humanas, así como ante el peso que debe concederse a los factores espontáneos y no racionales en la formación del orden para la existencia en común. La confusión entre liberalismo (representado, repito, por pensadores como Locke, Smith, y Hayek), y radicalismo democrático (expresado, por ejemplo, en Rousseau y Paine, y de allí hasta Marx y Marcuse) ha llevado a no pocos intérpretes a caracterizar el liberalismo como "optimista hasta la ingenuidad; arrogante en su convicción de que la razón humana debería representar la única autoridad para el conocimiento y la acción; hipnotizado por una perspectiva que ve en la historia una escalera mecánica en eterno movimiento ascendente hacia mayores progresos, y blasfemo por atribuir a la mente y la voluntad humanas el poder divino de remodelar totalmente al hombre y la sociedad". ⁽²⁾

(1) D.C. Manning: **Liberalism**, St. Martin's Press, New York, 1976, pp.21-22.

(2) Sheldon Wolin: **Política y Perspectiva**, p. 314.

En realidad, semejantes postulados encuentran escaso o nulo respaldo en los propios escritos de los pensadores genuinamente liberales -aunque sí son comunes en los de un Paine, por ejemplo, así como en Marx y, prácticamente sin excepción, todos los socialistas.

En otra sección de este libro discutiré con mayor detalle las distinciones entre liberalismo y democracia, así como los orígenes e implicaciones de las dos tendencias de pensamiento mencionadas. Por ahora, lo que aspiro lograr es caracterizar acertadamente la tradición liberal con base en tres aspectos fundamentales: a) la visión de la política y lo político como amenaza (en un sentido que se explicará oportunamente) y de lo social y económico como dimensiones no opresivas de la realidad humana; b) la actitud hacia el poder de la razón para construir el orden de la convivencia humana; c) por último, estrechamente vinculado a lo anterior, la influencia de factores espontáneos en la constitución de la existencia en comunidad. De esta exploración surgirá una perspectiva del liberalismo sustentada en la sobriedad y la moderación, el sentido de los límites, el escepticismo hacia los poderes de la razón en política, el temor hacia la opresión, la prioridad concedida a la libertad individual, y la creencia en que la dimensión socioeconómica de la actividad humana puede por sí misma generar un orden en el cual el elemento político debe ser minimizado, pues su función es limitada y sus excesos sólo conducen a acrecentar la coacción.

2.1. Locke: El Individuo Frente al Poder

Es obligante comenzar con Locke, cuyo **Segundo Tratado del Gobierno** constituye sin duda una de las más logradas y apasionantes elucidaciones de la política, en función de un principio clave en la tradición liberal: la concepción de la libertad como libertad bajo la ley. El **Tratado** es ante todo un alegato contra el poder arbitrario, y una advertencia acerca de la amenaza que representa el poder político si no se le sujeta a estrictas limitaciones. En numerosos pasajes se percibe esa inquietud, esa ansiedad, ese temor característico del liberalismo genuino respecto de las pretensiones del poder político, y la preocupación por sujetarlo a normas que preserven las prerrogativas de los individuos que integran la sociedad. Según Locke, la libertad consiste en "ser libre de la sujeción y violencia de otros, lo cual es inconcebible si no existe la ley". ⁽³⁾

(3) John Locke: **Second Treatise of Government**, (ed. C.B. Macpherson), Hackett, Indianapolis, 1980, p. 32.

El eje medular del pensamiento de Locke se dirige a la limitación de la autoridad política, tema clave de la tradición liberal, que hace afirmar a Hayek que "La efectiva limitación del poder es el problema más importante del orden social". (4) Locke, por su parte, insiste que el poder de la autoridad política "nunca debe estar supuesto a extenderse más allá del bien común", que ese poder político supremo "está obligado a gobernar de acuerdo a las leyes vigentes, promulgadas y conocidas por el pueblo, y no a través de decretos extemporáneos", pues lo fundamental es que el poder político jamás se ejerza "de manera arbitraria sobre las personas y propiedades de la gente". (5)

Ahora bien, junto a la enfática toma de posición contra el poder arbitrario y no sujeto a leyes limitantes, se encuentra en Locke un recurrente, perceptible, permanente temor ante la posibilidad de que ese poder rompa sus linderos y tienda a hacerse absoluto y arbitrario. La existencia del individuo en Locke, como escribe en su **Segundo Tratado**, está constantemente expuesta "a la invasión de otros", es "muy insegura", "llena de miedos" y de "peligros continuos". (6) De esta condición insegura se desprende su teoría de la autoridad política, que es en síntesis una justificación del derecho a resistir esa autoridad en nombre de los derechos del individuo a la vida, la libertad, y la propiedad. La legitimidad de la autoridad política surge del consentimiento de los individuos que a ella se someten, pues como dice en un pasaje, "Nadie debe ser... sometido al poder político de otro, sin su consentimiento". (7)

Locke parte de la premisa de que todos los hombres son, por naturaleza, libres e independientes, hasta que, "por su propio consentimiento, se hacen miembros de una sociedad política". (8) De hecho, Locke no argumenta que los individuos están en la obligación de transferir sus derechos a la comunidad política, sino que simplemente supone que tienen buena razón para hacerlo y que efectivamente así ha ocurrido en la mayoría de los casos; éste es, por tanto, el origen legítimo del gobierno y la fuente de la obligación del individuo de obedecer la autoridad política. En consecuencia, una autoridad que se deriva de esa estricta transferencia de derechos individuales debe ser también estrictamente limitada. (9)

(4) F. A. Hayek: **Law, Legislation, and Liberty**, Vol. 1, **The Political Order of a Free People**, Routledge, London, 1979, p.128.

(5) Locke: **Ob. cit**, pp. 68, 70, 72.

(6) **Ibid.**, p.66.

(7) Citado por M. Lessnoff: **Social Contract**, Humanities Press, N. J., 1986, pp. 65-66.

(8) **Ibid.**, p. 62.

(9) **Ibid.**

Los individuos tienen "buenas razones" para integrarse en la comunidad política porque sus intereses muchas veces contrapuestos exigen una autoridad superior que instituya el orden; no obstante, esa autoridad es colocada por Locke dentro de un marco que posibilita el derecho a la rebelión, ya que "los hombres no dejarían la libertad de su estado natural" para sujetarse a un poder absoluto y arbitrario. ⁽¹⁰⁾ Así, proclama Locke, el pueblo tiene el derecho a remover la autoridad política cuando ésta "actúa en contra de la confianza en ella depositada", y la comunidad "retiene a perpetuidad el supremo poder de salvarse de los intentos y designios" de una autoridad política que pretenda proceder contra las "libertades y propiedades" de los que le están sujetos. ⁽¹¹⁾

La profunda inquietud de Locke respecto a las injustificadas y opresivas pretensiones del poder político, es un punto crucial y dominante en la tradición liberal, y le conduce a conceder a la seguridad un valor muy elevado. En palabras de Adam Smith, "un grado muy considerable de desigualdad no es un mal tan grande como un grado muy pequeño de inseguridad, ni mucho menos". ⁽¹²⁾ Se trata de la seguridad de la vida, la libertad, y la propiedad, y estos dos últimos valores, el de la libertad y la propiedad privada, tienen un lugar especial en el universo liberal, y de hecho son percibidos como estrechamente vinculados, ya que, como explica Hayek, "El control económico no es meramente el control de un aspecto de la vida humana que puede ser separado del resto, sino el control de los medios para el logro de todos nuestros fines. Y quienquiera que posea el único control de los medios estará también en capacidad de determinar cuáles fines van a perseguirse, qué valores van a ser prioritarios, y en resumen, qué debemos creer y qué debemos buscar". ⁽¹³⁾ De tal manera que si el Estado monopoliza el poder económico, también acrecentará su dominio sobre el resto de las dimensiones de la vida social y su poder coactivo sobre los individuos.

Esto queda muy claro en Locke, quien definió el poder político como el "derecho de elaborar leyes con penas de muerte, y por consiguiente, todas las penas menores, para regular y proteger la propiedad, y emplear la fuerza de la comunidad en la aplicación de dichas leyes, así como en la defensa de la nación contra ataques exteriores; y todo esto sólo para el bien público". ⁽¹⁴⁾ Como con acierto apunta Wolin, este severo enfoque del poder político pone de manifiesto la tendencia liberal a identificar " poder " con " coacción física ", a atribuir esa capacidad coactiva

(10) Locke: **Ob. cit.**, p. 72.

(11) **Ibid.**, pp. 77-78.

(12) Citado por Wolin: **Ob. cit.**, p. 355.

(13) F. A. Hayek: **The Road to Serfdom** Routledge, London, 1944, pp. 68-69.

(14) Locke: **Ob. cit.**, p. 8.

exclusivamente al poder político -que combina un elemento personal con uno físico- restando a la vez relevancia a las imposiciones que puedan derivarse de un sistema de propiedad (que parecen impersonales y carentes de compulsión física). ⁽¹⁵⁾ Dicho en otros términos, de la misma manera que el pensamiento liberal enfatiza, con razón, los peligros para la libertad que se derivan de la propensión del poder político a expandirse si carece de adecuados controles, también minimiza la posibilidad de que el orden económico de la sociedad pueda ser opresivo y actuar también de manera coactiva sobre aquellos individuos que ocupan un lugar menos privilegiado en el seno de la comunidad. De allí que el pensamiento liberal combine al mismo tiempo la identificación entre poder político (gobierno) y compulsión física, la concepción del orden económico como entidad autosubsistente y autorregulada (sin necesidad de intervención del gobierno), y la propensión a aceptar la compulsión derivada de una fuente aparentemente impersonal (el mercado económico y el sistema de propiedad privada).

Paradójicamente, la tradición liberal plantea a la vez que el poder político (gobierno) debe minimizar su intervención en la sociedad, pero debe tener una intervención como factor clave en la defensa del sistema de propiedad. En palabras de Adam Smith: "La adquisición de propiedades valiosas y extensas, necesariamente requiere el establecimiento del gobierno. Donde no hay propiedad... el gobierno no es tan indispensable". ⁽¹⁶⁾ El gobierno, según la tradición liberal, es un mal, pero es un mal necesario.

2.2. Tocqueville, Mill, y el Individuo Frente a las Masas

En Locke, la libertad del individuo se ve amenazada por los excesos de la autoridad política. Alexis de Tocqueville (1805-1859) y John Stuart Mill (1806-1873), otros dos notables pensadores de la más genuina corriente liberal, enfrentaron en sus obras una "amenaza" diferente y tal vez no menos importante: la tiranía del conformismo social.

En efecto, en su gran libro **La Democracia en América**, Tocqueville se planteó cuatro inquietudes principales: ¿pueden la libertad y la igualdad ser reconciliadas?, ¿es inevitable que el ejercicio del poder tienda a hacerse crecientemente autoritario?, ¿existen fuerzas lo suficientemente sólidas en la sociedad para resistir las pretensiones de una autoridad desbordada?, y finalmente, ¿está la democracia moderna condenada a convertirse en una especie de despotismo democrático?⁽¹⁷⁾

(15) Wolin: **Ob. cit.**, pp. 334-335.

(16) Adam Smith: **The Wealth of Nations**, University of Chicago Press, Chicago, 1976, Vol. 2, p. 232.

(17) M. Zetterbaum: **Tocqueville and the Problem of Democracy**, Stanford University Press, Stanford, 1967, p. 43.

Tocqueville entendió que la búsqueda de la igualdad en nombre de la democracia podía dar lugar al aumento de los poderes del gobierno, en forma peligrosa para la protección de la libertad de los individuos. En la democracia se presume que el pueblo es soberano, pero de hecho es el gobierno el que se transforma en la expresión organizada de esa soberanía, y el riesgo está en que el pueblo conceda creciente poder a ese símbolo de su autoridad, a objeto de reforzar su sustancia. Como apuntaba Harold Laski: "La tendencia intrínseca de toda democracia la conduce a concentrar autoridad en el gobierno. La libertad... es sacrificada a la demanda de mayor igualdad, y la tragedia de la democracia es que las masas son persuadidas de aceptar la erosión de su individualidad como un beneficio por el cual debiesen sentirse agradecidas". (18).

Para Tocqueville, la democracia corría el evidente peligro de degenerar en "mediocridad colectiva", en un sistema en el cual la tendencia a adherirse a la opinión predominante asfixia y acaba con los puntos de vista de la minoría. En sus palabras: "Es obvio que las opiniones, prejuicios, intereses, y aún las pasiones de la gente ejercen una intensa y perpetua influencia sobre la vida cotidiana de la sociedad. En Estados Unidos la mayoría es la que gobierna en nombre del pueblo como un todo, como ocurre en todos los países donde el pueblo es supremo". (19) Como lo muestra el siguiente párrafo de su libro, la visión de Tocqueville era en ocasiones exagerada, pero no cabe duda que el problema de fondo que analizaba es real e importante: "en los actuales momentos"-escribe en *La Democracia en América*-"ni siquiera los más poderosos monarcas de Europa pueden impedir que ciertas opiniones hostiles a su autoridad circulen en secreto a través de sus dominios y aún de sus cortes. Esto no pasa en América (Estados Unidos); en la medida en que la mayoría todavía no se ha decidido sobre un punto, existe libertad de discusión, pero tan pronto se toma una decisión irrevocable, todo el mundo se silencia y tanto amigos como adversarios de la decisión se unen en el asentimiento a la misma". (20) A su modo de ver, la fuerza moral de la voluntad mayoritaria, sumada al peso político del gobierno de la mayoría, eran indetenibles, y como resultado "la mayoría posee un poder que es al mismo tiempo físico y moral, que actúa sobre la voluntad tanto como sobre las acciones de la gente, y reprime todo debate y toda controversia". (21)

(18) H. Laski: "Alexis De Tocqueville and Democracy", en F.Hearnshaw (ed.): **The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age**, Barnes & Noble. New York, 1931 pp. 106-107.

(19) A. De Tocqueville: **Democracy in America**, Knopf, New York, Vol. 1, 1945, p. 180.

(20) **Ibid.**, p. 273.

(21) **Ibid.**

Esta "tiranía de la mayoría" era para Tocqueville una fuerza sutil, omnipresente y opresiva, y su patente realidad -desde su perspectiva en ocasiones excesiva- le llevó a afirmar que en la democracia el poder de la mayoría suscita enormes barreras a la libertad de opinión. ⁽²²⁾

Si bien -repito- puede decirse con equilibrio que Tocqueville en oportunidades exageró los peligros de la "tiranía de la mayoría" en la democracia (pues se supone, en las democracias modernas, que deben existir límites legales a ese poder de la mayoría y protección constitucional a los derechos de las minorías), sus reflexiones apuntan hacia un problema real y de ninguna manera subestimable. Se trata, como ya señalé, de la presión de la sociedad en su conjunto sobre la libertad del individuo, tema en torno al cual John Stuart Mill escribió uno de los más lúcidos e impactantes textos de toda la tradición liberal, su famoso ensayo **Sobre la Libertad**.

Allí, Mill no sólo discute el problema del poder creciente del Estado burocrático, sino sobre todo el peligro de que la voluntad de la mayoría se haga tan despótica como el de una minoría opresora, así como la presión de la sociedad sobre las libertades individuales. Frente a las amenazas a la libertad. Mill definió el propósito de su ensayo en términos de defender el siguiente principio: "que el único fin por el cual la humanidad tiene derecho -individual o colectivamente a interferir con la libertad de acción de uno de sus miembros, es la autoprotección; que el único propósito por el cual el poder puede ser justamente ejercido sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es impedir que dañe a otros. El propio bien del individuo, físico o moral, no da suficientes razones a la sociedad para obligar al individuo contra su voluntad. El individuo no debe ser forzado a algo porque supuestamente es conveniente para él, porque quizás o presuntamente le hará feliz, o porque -en la opinión de otros- hacerlo es lo correcto y lo adecuado. Estas son razones para argumentar con él y para intentar persuadirle, pero no para obligarle o amenazarle si no obedece. Para justificar tal amenaza o sanción, se necesita que la conducta que ese individuo lleva a cabo esté dirigida a dañar a otros. El único aspecto de la conducta de cualquiera, por el cual el individuo está sujeto a la sociedad, es lo que concierna a otros. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente, el individuo es soberano". ⁽²³⁾

Conviene, para complementar estas ideas, reproducir otro extenso y crucial pasaje de **Sobre la Libertad**: "Al igual que otras tiranías" -escribe Mill- "la tiranía de la mayoría fue inicialmente percibida operando a través de las acciones de las autoridades públicas (políticas, A.R.). No obstante, ahora entendemos que cuando la sociedad misma es tiránica -la sociedad operando colectivamente sobre los individuos que la componen-sus medios de opresión no se restringen a lo que puede

(22) *Ibid.*, p. 274. Véase: J. Roper: **Democracy and Its Critics**, Unwin Hyman, London, 1989, pp. 72-76.

(23) J. S. Mill: **Utilitarianism, On Liberty, and Essay on Bentham**, Collins, London, 1969, p. 135.

hacer a través de los funcionarios políticos. La sociedad puede ejecutar y de hecho ejecuta sus propios mandatos, y si impone mandatos equivocados, o se mezcla en asuntos que no deberían compelerle, la sociedad practica entonces una tiranía social aún más formidable que muchos tipos de opresión política, ya que deja abiertas menos vías de escape, penetrando profundamente en los detalles de la vida cotidiana y esclavizando el alma de las personas. Por ello, la protección contra la tiranía de la autoridad política no es suficiente; se requiere también protección contra la tiranía de las opiniones y sentimientos prevalecientes en un momento dado, contra la tendencia de la sociedad a imponer -por medios distintos a la sanción legal- sus propias ideas y prácticas como reglas supremas de conducta sobre aquellos que disienten de ellas.. Existe un límite a la interferencia legítima de la opinión colectiva en la independencia individual; encontrar ese límite, y preservarlo contra las presiones adversas, es tan indispensable para lograr un orden civilizado de los asuntos humanos como la protección contra el despotismo político". (24) De allí que, para Mill "La única libertad que merece tal nombre ,es la de perseguir nuestro propio interés a nuestra manera, en la medida en que no intentemos despojar a los demás del suyo. o impedir sus esfuerzos para obtenerlo". (25) En conclusión, y frente a los peligros de esa "tiranía de la mayoría". Mili insiste en la importancia de las diferencias de opinión, de los diversos experimentos vitales, y propugna que se conceda "amplia libertad a las variedades de carácter y personalidad, y que el valor de variados modos de existencia se pruebe en la práctica, cuando cualquiera crea oportuno experimentarlos". (26)

Tocqueville y Mill hicieron sin duda una relevante contribución al pensamiento liberal, al destacar la importancia de tomar en cuenta no sólo los peligros a la libertad que se derivan del ejercicio impropio del poder político, sino también aquellos que provienen del peso de las opiniones y gustos prevalecientes en la sociedad, con su capacidad para asfixiar tendencias minoritarias y suprimir la creatividad individual. Sus argumentos se dirigieron a combatir, por igual, las tendencias dictatoriales de la voluntad de la mayoría, la voluntad privada de los individuos intolerantes, el conformismo de la sociedad de masas, y la disminución de la esfera de creatividad individual por las presiones del Estado burocratizado e intervencionista.

(24) **Ibid.**, pp. 129-130.

(25) **Ibid.**, p. 138.

(26) **Ibid.**,p. 185.

2.3. Smith, Hume, Hayek, y la Minimización de la Política

Uno de los principios centrales del genuino liberalismo, sostiene que bajo el imperio de reglas generales y uniformes de conducta justa hacia los demás, que protejan efectivamente un reconocible dominio privado de los individuos, un orden espontáneo de actividad humana tomará forma, con mucha mayor complejidad de la que emergería si se intentase edificar deliberadamente. En consecuencia, las acciones coercitivas del gobierno deben limitarse a hacer valer esas reglas generales. ⁽²⁷⁾ El mercado económico es uno de esos "órdenes espontáneos", y su superioridad reside precisamente en que no requiere de un acuerdo previo, de parte de los que en él actúan, acerca de los fines que van a perseguirse. El mercado, según la visión liberal, permite que individuos con muy diversos valores y propósitos coexistan pacíficamente y en beneficio mutuo, ya que al buscar su propio interés, cada uno impulsará igualmente el de los demás. ⁽²⁸⁾ En palabras de Adam Smith, el individuo que actúa en el mercado económico, "Al perseguir su propio interés frecuentemente promueve el de la sociedad en su conjunto, más eficazmente que cuando realmente se propone hacerlo. Nunca he visto que aquellos que hablan de su contribución al bien común hagan mucho en concreto... Y el político que pretenda guiar a los individuos en cuanto a la manera en que deben emplear sus capitales, no sólo se arrojará un peso enorme sobre los hombros, sino que asumirá una actividad que no puede ser confiada a individuo o grupo alguno, y que nunca es más peligrosa que en manos de aquél lo suficientemente vanidoso como para presumir que es capaz de llevar a cabo tal función". ⁽²⁹⁾

En la obra de Benedicto de Spinoza, un importante pensador a quien no se ubica usualmente dentro de la corriente liberal, se encuentran sin embargo ideas muy similares acerca de la importancia de que las estructuras institucionales hagan posible que las personas que en ellas actúan, al promover sus propios intereses y objetivos, impulsen también los de la colectividad. Para Spinoza, un orden político "cuyo bienestar dependa de la buena fe de los individuos, y cuyos asuntos no puedan administrarse adecuadamente a menos que todo el mundo actúe de forma honesta, será muy inestable. Al contrario, para asegurar su permanencia, sus

(27) F. A. Hayek: "The Principles of a Liberal Social Order", en: **Studies in Philosophy, Politics, and Economics**, p. 162.

(28) Eamonn Butler: **Hayek**, Temple Smith, London, 1983, p. 42.

(29) Adam Smith: **Ob. cit.**, Vol. 1, pp. 477-478.

asuntos públicos deben organizarse de tal manera, que aquellos que los administran guiados bien por la razón o la pasión no puedan actuar sino a favor del bien público", a pesar de buscar su interés propio. ⁽³⁰⁾ Spinoza parte de la premisa de que "la naturaleza humana está consumida de manera tal que cada quien persigue con la mayor intensidad posible su ventaja individual"; de allí que sea "absurdo exigir a alguien que se ocupe más del interés de otros que del suyo propio", y en consecuencia, el orden político debe establecerse para que todos, "gobernantes y gobernados, lo quieran o no, actúen en función del bienestar común". ⁽³¹⁾

Los pensadores genuinamente liberales, como Locke, Smith, Hume y Hayek, mantienen que es en el terreno económico, no en el plano político, donde puede efectivamente surgir ese "orden espontáneo" en el cual los intereses individuales se conjugan para generar el bienestar colectivo. El papel de la autoridad política es asegurar que las reglas generales y uniformes de conducta no son violentadas; no obstante, Hume -por ejemplo- llega a afirmar que si bien el gobierno es útil y hasta necesario, "no lo es en todas las circunstancias, ni es imposible que los hombres mantengan la sociedad por un tiempo sin recurrir a tal invención". ⁽³²⁾ La cuestión central que debe destacarse es la tendencia liberal a considerar el orden socioeconómico en buena medida como una entidad autosubsistente y no coercitiva; el orden político, por otra parte, es visto como una "invención" o artificio complementario. Ciertamente, el liberalismo admite que en una sociedad organizada en función del logro de deseos, la coacción es en alguna medida necesaria ⁽³³⁾, y Hume dice que el gobierno debe existir en "todas las sociedades grandes y civilizadas" ⁽³⁴⁾; sin embargo, en la tradición liberal se insiste igualmente que la sociedad puede funcionar "sin ninguna supervisión ministerial" ⁽³⁵⁾, y el liberalismo expresa una constante tensión entre las "fuerzas espontáneas de la sociedad" (que incluyen primordialmente lo económico), y la "coacción", propia de la política. Estas concepciones del liberalismo surgen de un profundo interés por las consecuencias imprevistas de las acciones, y la constatación -crucial en Adam Smith- de que "El progreso no era producto de una finalidad consciente, sino de una concatenación de factores que incluían muchas acciones emprendidas para fines muy diferentes de los resultados realmente logrados". ⁽³⁶⁾ De igual forma, las posiciones liberales se

(30) Benedict de Spinoza: **A Political Treatise**, Dover, New York, 1951, pp. 289-290.

(31) **Ibid.**, pp. 316-317, 329.

(32) David Hume: **A Treatise of Human Nature**, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 539.

(33) Wolin: **Ob. cit.**, p. 335.

(34) Hume: **Ob. cit.**, p. 546.

(35) Herbert Spencer, citado por Wolin: **Ob. cit.**, p. 335.

(36) **Ibid.**, p. 344.

enraizan en la creencia de que la enorme complejidad de las interrelaciones sociales, plantea dificultades insuperables a la acción racional o tendiente a un fin definido. En consecuencia, argumenta Wolin, "lo verdaderamente radical del liberalismo (es) su concepción de la sociedad como una red de actividades llevadas a cabo por actores que (ignoran) todo principio de autoridad. La sociedad representa no sólo un orden espontáneo y autoadaptado, sino una condición no alterada por la presencia de la autoridad". ⁽³⁷⁾ De aquí surge la interpretación según la cual la actividad social y económica tiene cualidades (ausencia de autoridad, espontaneidad y tendencia a la autoadaptación), que carecen del elemento característico de la acción política: la presencia del poder.

Es interesante constatar que en este punto específico, el de la minimización de la política, se da un acercamiento entre liberalismo y marxismo. También en Marx está presente la idea de que la sociedad, luego de ciertos cambios, puede generar espontáneamente su propia existencia, y sustituir la actividad política por la "administración de las cosas" como método para el manejo de los problemas sociales. Ahora bien, conviene enfatizar que, a diferencia del marxismo, la minimización de la política es solamente una tendencia dentro del pensamiento liberal, que no llega a aspirar a la supresión total de la política o a la "extinción" del Estado, a la manera del marxismo. Como lo plantea Hume (a semejanza de Spinoza), el propósito de los controles que suministra una constitución política es lograr que esté en el interés "aun de hombres malos, actuar por el bien común". ⁽³⁸⁾ Por su parte, Hayek insiste que una sociedad libre no es aquella que carece de reglas o poderes gubernamentales, sino aquella en la cual el gobierno mismo está limitado por reglas predecibles. ⁽³⁹⁾

El pensamiento liberal se enfrenta al problema de que el poder no es un fenómeno exclusivo de la dimensión política de la existencia humana, sino que se manifiesta también en las relaciones económicas, generando desigualdad y opresión. El propio Adam Smith, en su análisis de la génesis del gobierno, explica esta realidad en los siguientes términos: "Los hombres pueden vivir juntos en sociedad con un grado de seguridad tolerable, aunque no exista una autoridad política (magistrado civil) que les proteja de sus pasiones. Pero la avaricia y la ambición en los ricos, y en los pobres el odio al trabajo y el apego al goce presente, son pasiones que les impulsan a invadir la propiedad... Dondequiera existen grandes acumulaciones de propiedad, existe también gran desigualdad. Por cada individuo rico existen al menos quinientos pobres, y la afluencia de los pocos supone la

(37) **Ibid.**, p. 323.

(38) David Hume: **Political Essays**, The Liberal Arts Press, New York, 1953, p. 21.

(39) F. A. Hayek: **The Constitution of Liberty**, Routledge, London, 1960, p. 60.

indigencia de muchos. La abundancia de los ricos excita la indignación de los pobres, a quienes la necesidad y la envidia empujan a invadir lo que pertenece a los ricos. Únicamente bajo la protección de la autoridad política, puede el poseedor de esas propiedades valiosas, adquiridas con el trabajo de muchos años o tal vez de varias generaciones, dormir con alguna tranquilidad. El propietario está todo el tiempo rodeado de enemigos desconocidos, a quienes jamás provocó pero a los que nunca puede apaciguar, y de los cuales sólo es resguardado por el brazo poderoso de la autoridad, siempre alzado para castigar al infractor". (40)

La dificultad para el liberalismo está en que el mercado genera desigualdades (por ejemplo, prácticas monopólicas de poder), que reclaman entonces la intervención del elemento político para combatir! as. Como veremos al estudiar las doctrinas políticas contemporáneas, las desigualdades socioeconómicas generadas por el mercado capitalista, han dado origen a las propuestas socialistas, tanto radicales (el marxismo), como moderadas (socialdemocracia), así como a los intentos de buscar un camino intermedio que posibilite la intervención del Estado en el funcionamiento del mercado, como instrumento de cambio social, a objeto de corregir las distorsiones generadas por un "orden espontáneo" que culmina estableciendo sociedades hondamente divididas. El intervencionismo estatal, a su vez, genera los peligros a la libertad que tanto inquietan al liberalismo. De esa forma, las luchas de ideas en nuestro tiempo se despliegan en precario equilibrio entre la libertad y la igualdad, entre los peligros de la sobrextensión del poder político y las desigualdades producidas por el poder económico. En todo caso, a pesar de que tanto el pensamiento utópico como la tradición liberal desembocan en un esfuerzo por reducir el ámbito de lo político, y cuestionan la fecundidad del factor político en la creación del orden, a pesar de ello -repito- la dimensión política de la acción humana permea hasta lo profundo estas corrientes del pensamiento, de todavía inocultable vigencia en nuestros días.

(40) Adam Smith: **Ob. cit**, Vol. 2, pp. 231-232.

3. LA POLÍTICA COMO CIENCIA Y TÉCNICA

Platón y Marx concebían la política de modo predominante como un camino hacia la realización de una utopía. Los pensadores liberales la veían y aún ven esencialmente como una amenaza o mal necesario, que debe ser cuidadosamente controlado y sometido a límites. Pensadores como Maquiavelo, Tomás Moro, Hobbes y Saint-Simon, cuyos aportes consideraremos, entendieron por su lado la política básicamente como una técnica (en el caso de Hobbes, una técnica con fundamentos científicos), destinada bien a conquistar y preservar el poder (Maquiavelo), bien a enfrentar y resolver el problema social de la subsistencia (Moro), bien a dar forma definitiva a un orden que garantizase la paz y la seguridad de las gentes, superando así la anarquía (Hobbes), o bien (Saint-Simon), como una técnica demasiado simplista y destinada a ser suplantada por la organización: "En el antiguo sistema -escribió característicamente este último- la sociedad es gobernada esencialmente por hombres; en el nuevo, ya no será gobernada sino por principios".⁽¹⁾

Estos autores tienen en común la lúcida apreciación de que el problema de la correcta organización del Estado, posee una significativa prioridad para el género humano, destinado como éste se encuentra a existir en comunidad. Las diferencias entre estos pensadores son significativas, tanto en el tono y contenido de sus obras, como en las premisas en las que sustentan sus razonamientos. No obstante, aun libros en otros aspectos tan disímiles como **El Príncipe** de Maquiavelo, la **Utopía** de Moro, y el **Leviatán** de Hobbes se asemejan por su énfasis en las posibilidades de la política para ser empleada como una adecuada técnica, a objeto de controlar y dar forma a los fenómenos sociales. Para Saint-Simon, por otra parte, los principios de organización eran "necesarios" y por ello "verdaderos", la sociedad organizacional prometía un gobierno de leyes científicas en lugar de hombres, y en consecuencia la eventual desaparición del elemento político en el espacio de la convivencia. Cabe anotar, de pasada, que si bien el título de la obra de Moro pareciera sugerir que la misma se ubica en la tradición utópica de la política, la verdad es diferente. Ciertamente, Moro dibuja en su libro un estado de cosas imaginario, pero su propósito central es en realidad investigar un campo, el de la organización social, bajo condiciones artificiales, construyendo para ello lo que en nuestros días llamaríamos un "modelo" de estudio. ⁽²⁾

Tanto Moro como Maquiavelo adoptan en las obras mencionadas una posición de neutralidad ética, distanciándose de grandes principios y exageradas pretensiones; su intención se desprende de una visión de la política como técnica orientada efectivamente a resolver problemas. En Hobbes, a esa intención se suma

(1) Citado por Wolin: **Política y Perspectiva**, p. 386 .

(2) Jurgen Habermas: **Teoría y Práctica**, Editorial SUR, Buenos Aires, 1966, p. 23.

la de asimilar la política al ideal cognoscitivo ya predominante en su tiempo (siglo XVII), basado en el desarrollo de las ciencias naturales, según el cual "conocemos un objeto en la medida en que somos capaces de producirlo nosotros mismos". ⁽³⁾ Somos nosotros mismos quienes creamos los principios, leyes y convenciones en función de las cuales construir un orden estable y seguro, motivación suprema de la obra de un autor que vivió durante un tiempo de convulsiones, violencia e impredecibilidad, un tiempo sujeto más que de costumbre a la naturaleza efímera de los asuntos humanos.

Como con acierto apunta Habermas, en Maquiavelo y Moro cambia la "dirección visual" de la política: el comportamiento político por el cual se interesa Maquiavelo, y el orden social por el cual se interesa Moro, ya no son analizados con miras a lograr aquélla "vida virtuosa" que ocupa lugar preponderante en la filosofía política clásica (ya vislumbrada a través de Aristóteles): "Los pensadores modernos ya no preguntan como los antiguos por las condiciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones reales de la supervivencia... Maquiavelo cuestiona: ¿cómo puede asegurarse la reproducción de la vida políticamente? Y Moro: ¿cómo puede asegurarse social-económicamente? Pues los hombres sólo pueden ser liberados de la angustia de protegerse de los ataques de los demás mediante una exitosa técnica de conquista y conservación del poder; y de la incertidumbre no menos oprimiente de preservar la vida en un medio de hambre y miseria, mediante una correcta organización del orden social. La autoafirmación de la vida exige en cada caso, según cuál de los dos peligros sea el que aparece como elemental, la primacía de las armas movilizadas (Maquiavelo) o de los víveres organizados (Moro)". ⁽⁴⁾ Desde esta perspectiva, la política ya no es concebida como un instrumento de perfectibilidad humana, sino que es vista a través del prisma de su utilidad concreta y a partir de una aguda conciencia del mal, como elemento imborrable de los asuntos humanos. Esta nueva visión de la política carece de los exaltados objetivos de la tradición utópica, y está dispuesta a pagar un alto precio - como en Hobbes-para asegurar el orden, así sea a costa de acomodarse a los dictados de un poder casi absoluto. De allí las sobrias sugerencias de Hobbes en su obra **De Cive** ("Del Ciudadano"): "Presumo que ustedes preferirán gozar de su vida bajo las actuales condiciones estatales, aún cuando no sean las mejores, a comenzar una guerra a fin de que otros, después de que ustedes hayan sido asesinados o devorados por los años, posean en un siglo posterior una constitución mejorada". ⁽⁵⁾

Quizás sean los siguientes párrafos de Maquiavelo en su **Príncipe**, los que con mayor claridad anuncian la nueva perspectiva de la política como técnica: "...mi intento es escribir cosas útiles a quienes las lean, y juzgo más conveniente irme

(3) **Ibid.**, p. 9.

(4) **Ibid.**, pp. 18-19.

(5) Citado por Habermas, **Ob. cit.**, p. 42.

derecho a la verdad efectiva de las cosas, que a cómo se las imagina; porque muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad. Tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su preservación, y el hombre que quiere portarse en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son, necesitando el príncipe (el gobernante, A.R.) que quiere conservarse, aprender a poder no ser bueno, y a usar o no usar el poder según la necesidad". (6) Lo que realmente es, no lo que debería ser, es lo que interesa primordialmente a estos pensadores políticos.

3.1. Maquiavelo y la Técnica del Poder

El mundo de **El Príncipe**, y también en alguna medida el de su otra gran obra, los **Discursos**, es un mundo carente de ilusiones. El gran paso que da Maquiavelo (grande al menos en sus implicaciones teóricas y prácticas, aunque no necesariamente en cuanto a sus consecuencias desde un punto de vista ético), y que constituye un verdadero hito en la historia del pensamiento político, fue despojar a la política del ropaje moral con que se le había cubierto tradicionalmente, presentándola en toda su -para muchos- chocante desnudez como una técnica dirigida a conquistar y preservar el poder. Maquiavelo arremetió contra los forjadores de fantasías, contra los edificadores de utopías y artesanos de la ilusión, y se negó a proyectar un mundo distorsionado por ilusiones, temores o esperanzas, que pudiesen ocultar la verdadera y descarnada índole de los hechos. (7) Para Maquiavelo, si bien todos los hombres estamos adecuadamente equipados para ver lo que ocurre a nuestro alrededor, "pocos comprenden bien lo que ven" (8); de allí que su obra sea un verdadero esfuerzo de desmitologización, es decir, de desenmascaramiento de mitos engañosos que con frecuencia encubren la realidad política, en la cual -como señala Wolin- nada hay "tan engañoso como la mera apariencia, ya sea apariencia de poder, de reputación, de gran riqueza, de un ejército poderoso o una promesa verbal". (9)

(6) Maquiavelo: **El Príncipe**, pp. 342-343.

7) Wolin: **Política y Perspectiva**, p. 229.

(8) Maquiavelo: **Ob. cit**, p. 373.

9) Wolin: **Ob. cit**, p. 229.

Maquiavelo parte de una visión en extremo pesimista de la naturaleza humana, de acuerdo a la cual "los hombres siempre serán malos si la necesidad no les obliga a ser buenos" ⁽¹⁰⁾, aseveración que reafirma en sus **Discursos** de esta manera: "todos los hombres son perversos, y desahogan la malignidad que hay en sus espíritus siempre que se ofrece la oportunidad". ⁽¹¹⁾ Su poco estimulante opinión es descrita con mayor detalle así: "de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivarlos peligros, y codiciosos de ganancias: mientras les favoreces, son completamente tuyos y te ofrecen su sangre, sus haciendas, su vida y hasta sus hijos... cuando la necesidad está lejos, pero si se acerca, se te voltean". ⁽¹²⁾ De hecho, Maquiavelo percibe el mundo en una especie de estado de guerra generalizado, que le sirve como premisa irrenunciable de la política. En la interpretación de Habermas, "El Estado es Estado en grado máximo en estado de combate. La política es el arte (o técnica, A.R.), susceptible de ser investigado y aprendido, de una estrategia en permanente ejercicio tanto hacia el interior como hacia afuera, cuyo fin es imponer el poder propio". ⁽¹³⁾

Anteriormente a Maquiavelo, y con pocas excepciones, el pensamiento político en sus versiones clásica y medieval se había orientado fundamentalmente a ofrecer remedios prescriptivos para el mejoramiento de la condición humana en comunidad. Maquiavelo, típico representante del espíritu renacentista, moderniza el conocimiento político ubicándolo separadamente de otros tipos de conocimiento; en lugar de buscar la eliminación del mal, Maquiavelo asume que la cantidad de mal en el mundo permanece más o menos constante y que la acción política no puede deslastrarse de consecuencias malas o negativas. Como lo afirma Wolin: "Nadie había sostenido con anterioridad que fuera función del conocimiento político instruir a los gobernantes en las técnicas del mal, porque nadie había creído que la perversidad fuera el precio exigido para sobrevivir". ⁽¹⁴⁾

(10) Maquiavelo: **Ob. cit**, p. 436.

(11) N. Machiavelli: **The Discourses**, Penguin, Harmondsworth, 1970, p. 112.

(12) Maquiavelo: **El Príncipe**, p. 359.

(13) Habermas: **Ob. cit**, pp. 17-18.

(14) Wolin: **Ob. cit**, p. 225.

De acuerdo con esta creencia, firmemente sostenida por Maquiavelo, **El Príncipe** procede a presentar un conjunto de recomendaciones que sintetizan ese conocimiento técnico tan importante para su autor, recomendaciones que Maquiavelo expresa con una crudeza hasta entonces desconocida: "...quien ayuda a otro a engrandecerse trabaja en daño propio, porque el auxilio se lo presta, o con su fuerza o con su habilidad, y ambos medios infunden sospechas a quien llega a ser poderoso". "La crueldad está bien usada... cuando se emplea de una sola vez por la necesidad de afianzar el poder y después no se repite... Mal usada es la que, no teniendo grande importancia al principio, va después creciendo en vez de desaparecer". "Las ofensas deben hacerse todas de una vez, porque cuando menos se repitan, menos hieren; y los beneficios conviene ejecutarlos poco a poco, para que se saboreen mejor". "Sébase que hay dos maneras de combatir, una con las leyes y otra con la fuerza. La primera es propia de los hombres, y la segunda de los animales; pero como muchas veces no basta la primera, hay que acudir a la segunda. De aquí que a los príncipes convenga saber usar bien de la bestia y del hombre". "Es indispensable saber disfrazar bien las cosas y ser maestro en fingimiento, aunque los hombres son tan cándidos y tan sumisos a las necesidades del momento que, quien engañe, encontrará siempre quien se deje engañar". ⁽¹⁵⁾ Las referencias podrían multiplicarse, pero los ejemplos citados bastan para apreciar la naturaleza descamada de las recomendaciones maquiavélicas.

En su mundo de incertidumbre y perenne conflicto, Maquiavelo coloca en lugar privilegiado la gravitación del azar en las luchas y asuntos humanos; de esa "fortuna", que es sencillamente el juego de las fuerzas que no podemos controlar, depende, según Maquiavelo "la mitad de nuestras acciones", pero "nos deja dirigir la otra mitad". ⁽¹⁶⁾ Ante los golpes de la fortuna, el príncipe puede defenderse con su "virtud" (*virtù*), otro concepto clave en Maquiavelo, que no es otra cosa que la cualidad que le permite al príncipe evadir o someter las posibles consecuencias negativas de la "fortuna", o -en términos positivos- atraer el favor de esas fuerzas del azar y ponerlas en función de los intereses propios. ⁽¹⁷⁾

Con característica agudeza, Sheldon Wolin señala que uno de los aspectos más importantes del análisis que hace Maquiavelo es haber advertido la complejidad de intereses, que se mueven en la existencia humana en comunidad política. ⁽¹⁸⁾ De esa comprobación, Maquiavelo no extrae una postura de pasividad, que, por lo contrario, otorga a la acción política una posibilidad creadora, más allá de la pura manipulación en el sentido que concede a la política un efectivo potencial para moldear y transformar la realidad, dentro de los límites de contraste entre virtud y

(15) Maquiavelo: **El Príncipe**, pp. 219, 277-8, 370-1.

(16) **Ibid.**, p. 444.

(17) Quentin Skinner: **Machiavelli**, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 85.

(18) Wolin: **Ob. cit.**, p. 251.

fortuna: "De este modo, el perfil del nuevo conocimiento político tenía su ambivalencia de luces y sombras- una gran exuberancia ante las posibilidades de acción política creativa, pero ensombrecida por la sensata comprensión ¿es que el mal está implícito en la naturaleza misma de la creatividad política". (19) De allí que el mensaje final de Maquiavelo a su "príncipe" sea uno de moderación, dirigido a tomar en cuenta las limitaciones del poder, la presencia irremediable del azar, el impacto impredecible de las acciones, y la distancia que media entre las intenciones y los resultados de la actividad política. Su consejo se sintetiza entonces en una propuesta a favor de la prudencia y la previsión, virtudes cruciales de un actor político que pretenda sobrevivir sin tentar las fuerzas vengadoras de la "fortuna".

3.2. Tomás Moro y la Construcción del Orden Social

Moro publicó su más famoso libro. Utopía, en 1516. La palabra "utopía" fué un invento del autor, y la usó para designar la isla imaginaria en que ubica su propuesta o modelo social. Posteriormente, el término "utopía" ha sido empleado para referirse a todas las fórmulas políticas que postulan el logro de una sociedad ideal. Sin embargo, el caso de Moro es singular, y su obra se ubica, junto a la de Maquiavelo, en ese punto de intersección histórico en que la política se separa de la ética y empieza a ser concebida primordialmente como técnica. A Moro no le interesaba crear un mundo ideal, sino afrontar con eficacia un problema, el problema de la edificación de un orden socio-político que garantice la supervivencia de sus integrantes. Su **Utopía** esboza una fábula o ficción que nos presenta una situación determinada como si existiese de hecho en la realidad, a objeto de procurar la organización racional de la sociedad. La inquietud central de Moro, constantemente repetida a lo largo de su libro, tiene que ver con el sustento material de la gente, una "angustiosa preocupación" (20) que le conduce a plantear su alternativa.

Las pretensiones de Moro son relativamente modestas, aspecto que también le distingue de los pensadores "utópicos" anteriores y posteriores. El mismo afirma que debe "procurarse, en la medida de lo posible, arreglar las cosas satisfactoriamente y conseguir, al menos, que lo que no pueda transformarse en bueno sea lo menos malo posible, pues no es hacedero que todo sea bueno, a menos que la humanidad lo sea, cosa que no espero hasta dentro de algunos años". Y en otra parte expresa esta idea de nuevo, al sostener que su propósito es "intentar que si las cosas no pueden convertirse en buenas, lleguen a ser... manejándolas convenientemente, lo menos malas posible". (21)

(19) **Ibid.**, p. 225.

(20) Tomás Moro: **Utopía**, en. **Utopías del Renacimiento**, FCE, México, 1984,p. 121.

(21) **Ibid.**, pp. 69-70.

Moro pone el acento en la dimensión social de la política, y dirige sus críticas a la propiedad privada como el principal obstáculo que bloquea la resolución de un problema común: el de la supervivencia: "En otros sitios" -escribe en su obra- "se habla del bien público, pero se atiende más al particular. En Utopía, en cambio, como no existe nada privado, se mira únicamente a la común utilidad. Y es lógico que así ocurra en ambas partes. Allá, en efecto, son pocos los que ignoran que si cada uno no se preocupa de sí mismo, habrá de morir de hambre por floreciente que sea el Estado, razón por la cual tienen más cuidado de sus propias personas que del pueblo, es decir, de los otros ciudadanos. Éntrelos Utópicos, por el contrario, siendo todo común, nadie teme carecer de nada, con tal de que estén repletos los graneros públicos, de donde se distribuye lo necesario con equidad. Por eso no conocen pobres ni mendigos y sus habitantes son ricos aunque nada posean". (22) Su argumentación se despliega así: "...el solo y único camino para la salud pública es la igualdad de bienes, lo que no creo se pueda conseguir allí donde exista la propiedad privada. Pues mientras con títulos seguros cada cual atrae a su dominio cuanto puede, por muy grande que sea la abundancia, unos pocos se la repartirán entre sí dejando a los demás la pobreza... Por eso estoy absolutamente persuadido de que, si no se suprime la propiedad, no es posible distribuir las cosas con un criterio equitativo y justo, ni proceder acertadamente en las cosas humanas. Pues, mientras exista, ha de perdurar entre la mayor y mejor parte de los hombres la angustia y la inevitable carga de la pobreza y de las calamidades, la cual, así como admito que es susceptible de aligerarse un tanto, afirmo que no puede suprimirse totalmente". (23) Creo que estos párrafos son suficientes para poner de manifiesto la actitud moderada de Moro, que poco tiene que ver con la inquietud aristotélica acerca de la "vida buena", y sí mucho con la organización racional del orden social desde una perspectiva moralmente neutral.

En el modelo técnico de Moro, la vigencia de la política es minimizada, una vez que el adecuado orden social se establece; quedan abolidas o restringidas las funciones de dominio público, y las instituciones sociales reducidas a su significado instrumental en función de la supervivencia comunitaria. (24) Para Moro, dice Habermas, "El ejemplo de un orden basado sobre la propiedad común revela los móviles de los conflictos sociales." (25) Moro analiza cómo desaparecen. Simultáneamente con la preocupación por asegurarse el sostén vital, toda una serie de problemas sociales: "¿ Pues quién ignora -escribe en **Utopía**- que el engaño, los robos, las rapiñas, las disputas, los motines, los insultos, las sediciones, los asesinatos, las traiciones, los envenenamientos, cosas todas que pueden castigarse

(22) **Ibid.**, p. 135.

(23) **Ibid.**, p. 72.

(24) Habermas: **Ob. cit**, pp. 24-25.

(25) **Ibid.**

con suplicios, pero no evitarse, se extinguirían evidentemente con la desaparición del dinero, y que de igual modo se desvanecerían el miedo, las inquietudes, los trabajos y los desvelos? La pobreza misma, que para muchos radica en la falta de dinero, decrecería si éste no existiese". (26) Moro propone entonces la promulgación de pocas pero eficaces leyes que organicen la sociedad para la supervivencia común, eliminando la necesidad de legalizar la explotación: "¿Qué diremos -escribe- de esos ricos que cada día se quedan con algo del salario del pobre, defraudándolo, no sólo mediante la estafa practicada en privado, sino hasta basándose en leyes estatales?". (27) El poder y las diferencias sociales ya no son vistas por Moro como fenómenos "naturales", sino como realidades aptas para ser cambiadas por un esfuerzo técnico-racional. En ello reside la "modernidad" de la obra de Moro, en su insistencia que una organización de lo necesario para la vida, técnicamente apropiada, se antepone a la "vida buena". (28) Como Maquiavelo, desde otro ángulo. Moro insta un propósito técnico como eje conductor de la acción política.

3.3. Hobbes: El Orden como Protección y Obediencia

El pensamiento de Hobbes coloca la seguridad y la paz como valores supremos del orden político. Pero su originalidad no reside en esto; al fin y al cabo, otros pensadores habían tenido que afrontar -como le tocó a Hobbes en su tiempo- un contexto de inestabilidad, violencia y contiendas civiles que les condujo a conceder altísima prioridad al problema del orden y de la seguridad de los individuos, como únicos verdaderos soportes de la existencia en comunidad. A esa preocupación fundamental, Hobbes añadió la pretensión de dar forma a una ciencia de la política, o, más bien, a una política científicamente fundamentada, constituida por un conjunto de proposiciones universalmente válidas y tan sólidamente comprobadas como las proposiciones de la geometría euclidiana.

En este punto, Hobbes reflejó las circunstancias de su época de renacimiento científico, la era de Descartes y Galileo -a quien Hobbes de hecho conoció personalmente en 1636. De allí que en su gran obra, **Leviatán**, Hobbes afirme que: "La capacidad (skill) de hacer y mantener comunidades políticas (commonwealths), consiste de ciertas Reglas, al igual que en la Aritmética y la Geometría, y no (como en el juego de tenis) exclusivamente en una práctica"; así, "del mero hecho que en todas partes del mundo la gente construya sus casas sobre la arena, no puede

(26) Moro: **Ob. cit**, p. 137.

(27) **Ibid.**, p. 136.

(28) Habermas: **Ob. cit**, p. 23.

inferirse que deban hacerlo de esa forma". (29) La política, para Hobbes, no podía estar sujeta a las vicisitudes de una práctica que las más de las veces culminaba en desorden, inseguridad, y violencia, y debía sustentarse en reglas científicamente descubiertas, aptas para establecer un orden estable y permanente; por ello su convicción según la cual "Si bien nada que sea un producto humano puede ser inmortal, sin embargo, si los hombres utilizaran la razón que presumen tener, sus comunidades políticas podrían quedar aseguradas al menos contra la posibilidad de perecer de enfermedades internas". (Nótese que Hobbes no se compromete respecto a la amenaza de conflictos, guerras e invasiones externas). (30)

De hecho, Hobbes se propuso revolucionar el pensamiento político, adecuándolo al modelo de la ciencia moderna y sustentándolo a la manera de la física de su tiempo. (31) En tal sentido, Hobbes avanzó en sus ambiciones metodológicas un paso más allá que Maquiavelo y Moro. Estos últimos habían roto con las premisas tradicionales al sustituir la búsqueda de la "vida buena" por un planteamiento técnico; Hobbes también hizo esto, pero intentó fundamentar su empresa intelectual con la rigurosidad científica de los mayores avances de las ciencias naturales en su tiempo. Su esfuerzo partió de la convicción según la cual sí era posible para la política, como instrumento de acción humana, funcionar como un factor creativo frente a la anarquía y el desorden imperantes: "Las guerras civiles y la revolución que llevaron la anarquía a la Inglaterra del siglo XVII despertaron en Hobbes un sentido de la oportunidad similar al expresado por los hombres del siglo XVI al observar el caótico fluir de su propia época"; de allí que Maquiavelo, Moro y Hobbes, cada uno desde su propio ángulo, coincidían en su respuesta al caos: "éste era material para la creatividad, y no motivo para la resignación". (32)

Moro dio a la política una tarea, y en función de un modelo artificial quiso resolver el problema planteado, el de la supervivencia, a costa de la (artificial) eliminación de los intereses divergentes en la comunidad (suprimiendo la propiedad privada). Maquiavelo, por su parte, aceptó como premisa esencial el dominio de los intereses dentro del ámbito político, pero sus prescripciones carecían de respuesta al potencial problema de la desintegración de la comunidad, a través del choque de

(29) Thomas Hobbes: **Leviathan**, Dent, Everyman's Library, London, 1970, p. 110.

(30) **Ibid.**, p. 170.

(31) Habermas: **Ob. cit.**, p. 35.

(32) Wolin: **Ob. cit.**, pp. 259-260.

intereses contrapuestos: "En efecto, si los intereses expresaban lo particular de un individuo o grupo, en la búsqueda de diferentes intereses se hallaba latente el conflicto, y, en definitiva, la anarquía. Además, si la identidad de individuos, grupos y clases derivaba de sus diferentes intereses, ¿cómo era posible establecer un conjunto de restricciones cuyo acatamiento correspondiera al interés de todos?". (33) Fue esta última precisamente la interrogante a la que Hobbes quiso dar respuesta.

A través de un razonamiento complejo, adoptando lineamientos metodológicos extraídos de las ciencias naturales de la época, y cuyos detalles es innecesario repetir acá (34), Hobbes enfatiza que la condición o estado "natural" del ser humano es prepolítico, es decir, anterior a la construcción de una comunidad política. En ese "estado natural", como lo expresa en **Leviatán**, el hombre "tiene el corazón todo el día acosado por el miedo a la muerte, la pobreza y otras calamidades, y su angustia no encuentra pausa o reposo sino mientras duerme". (35) Ese miedo a la muerte es para Hobbes la pasión predominante en el ser humano, y es esa angustia natural la que necesariamente engendra una coerción artificial (el orden político), que es el único mecanismo capaz de detener la "guerra de todos contra todos".

La vida humana, según Hobbes, es una lucha permanente, que busca satisfacer los deseos propios. Ahora bien, como criatura que desea, pero que también razona, el ser humano tiene inevitablemente que preocuparse por los medios para la satisfacción de sus deseos, es decir, por su poder; de allí que el hombre por naturaleza busca maximizar su poder (el medio de lograr lo que desea), y, de acuerdo a Hobbes, "el perpetuo e incansable deseo de adquirir cada vez más poder, es una inclinación general de toda la humanidad, que sólo termina con la muerte". Esto apunta hacia la dimensión política de la existencia, ya que una de las formas del poder es el poder de unos individuos sobre otros.

La cuestión se complica debido a la vigencia de otro aspecto crucial de la naturaleza humana (aparte del deseo de maximizar el poder propio), que es la relativa igualdad corporal y mental entre los individuos: "La naturaleza -escribe Hobbes- ha hecho a los hombres tan semejantes en sus facultades corporales y mentales, que aún el más débil tiene la capacidad suficiente para matar al más fuerte, bien a través de una maquinación secreta o en complicidad con otros... De esta igualdad de habilidades, surgen iguales esperanzas en la posibilidad de lograr lo que deseamos. Por tanto, si dos hombres desean la misma cosa, que no pueden disfrutar ambos, se convierten entonces en enemigos, y tratan de destruirse o subyugarse el uno al otro". De allí que la condición natural de los seres humanos sea

(33) **Ibid.**, p. 257.

(34) Véase: M. Lessnoff: **Social Contract**, pp. 56-58.

(35) Hobbes: **Ob. cit.**, p. 55.

competitiva, y esta competencia no tiene límites en cuanto a los medios que emplea, dando origen a una existencia caracterizada por el temor de los unos hacia los otros, el miedo a la muerte y aniquilación por parte de rivales y adversarios, y a una situación que Hobbes denomina de "anticipación", es decir, el empleo del ataque como la mejor forma de defensa (le ataco a él antes que él me ataque a mí). Esta es la guerra de todos contra todos, ante la cual Hobbes formula su propuesta política.⁽³⁶⁾

Conviene precisar tres puntos claves en Hobbes: En primer término, el problema central, a su modo de ver, no es que a los seres humanos les falten aptitudes para razonar y de esa forma convivir; es más bien el hecho mismo de que sean racionales lo que impulsa al individuo a anticipar la amenaza que los otros representan, y que les convierte en enemigos potenciales. En segundo lugar, para Hobbes, el "estado de naturaleza" no es una simple metáfora o un mito ubicado en un insondable pasado, sino una especie de abismo alrededor de cuyos bordes nos movemos a diario, y acerca de cuya existencia muchas veces -para nuestro pesar- nos olvidamos. Finalmente, según Hobbes, la sociedad, la vida en común, la creación del espacio político no son resultado espontáneo de nuestra naturaleza intrínseca como "animales políticos" como argumentaba Aristóteles- sino frágiles, precarias y vulnerables edificaciones dependientes de la apropiada disposición de las voluntades individuales.⁽³⁷⁾

En sus propias palabras: "durante el tiempo en que los hombres existen sin un Poder común que les contenga y amenace, se encuentran en condición de Guerra unos contra otros... como consecuencia, en este estado de guerra de unos contra otros, nada puede ser calificado de Injusto. Las nociones de lo que es Correcto e Incorrecto, de Justicia e Injusticia, no tienen lugar, Donde no existe un Poder común no hay Ley, y donde no hay Ley no hay Injusticia". En semejante contexto de la existencia, cada individuo tiene derecho a todo, aún sobre la vida de los demás, por lo que "no puede haber seguridad para ninguno". De esta descripción del estado de naturaleza, ajeno a un poder ordenador, extrae Hobbes sus "Leyes Fundamentales de la Naturaleza": la primera es que los seres humanos "debemos buscar y mantener la paz", y "debemos defendemos por todos los medios"; la segunda es que "el individuo debe estar dispuesto, en aras de la Paz, y cuando los demás también lo están, a abandonar su derecho a todas las cosas, y a contentarse con tanta libertad respecto a los otros como él les permitiría respecto a sí mismo".⁽³⁸⁾

Estos son tal vez los pasajes claves del **Leviatán**; en ellos, Hobbes fundamenta su propuesta política, en función del intento de los individuos de escapar a una situación indómita, de riesgo y amenaza permanentes, hacia una situación de

(36) **Ibid.**, pp. 63-66.

(37) K R Minogue: "Thomas Hobbes and the Philosophy of Absolutism", en, David Thompson (ed.): **Political Ideas**, Penguin, Harmondsworth, 1990, pp. 57-59.

(38) Hobbes, **Ob. cit.**, pp. 66-67.

seguridad y orden. Para Hobbes, y ésto es importante enfatizarlo, el orden político no es meramente un intento instrumental de racionalización de una naturaleza sin ley, sino que emerge de una ley de la naturaleza misma. Estas leyes de la naturaleza están en armonía con el interés de los individuos, y les conducen -para lograr la paz- a establecer un contrato ("covenant"), mediante el cual renuncian a su libertad natural. La realización de ese contrato es una obligación de la ley natural, y el individuo no puede negarse a participar de ese arreglo mediante el cual se constituye el orden político o "commonwealth". La manera de establecer ese Poder Común consiste en transferir todo el poder y fuerza de los individuos "a un solo Hombre, o a una Asamblea de personas, capaz de reducir las diversas voluntades a una sola voluntad". (39) La legitimidad de esa autoridad política, creadora del orden a raíz del contrato, surge directamente de ese contrato hecho por los individuos en el estado de naturaleza (de guerra entre todos), y a esa autoridad Hobbes otorga amplísimos (aunque no ilimitados) poderes, pues para Hobbes "La existencia de un Poder soberano no es tan dañina como su ausencia".

Ahora bien, el contrato es un acto voluntario, "y el objeto de un acto voluntario es el bien del individuo. Por lo tanto, hay algunos derechos que ningún hombre puede abandonar o transferir", entre ellos, y esencialmente, el de defender su propia vida; así, nadie está obligado, en obediencia al soberano, "a matarse, herirse o mutilarse a sí mismo, o a abstenerse de resistir a aquellos que intentan dañarle, o a abstenerse del uso de alimento, aire, medicina, o cualquier otra cosa sin la cual no pueda vivir".(40) De tal manera -y este es un aspecto crucial de la teoría política de Hobbes- que "La Obligación de los Súbditos al Soberano, durará tanto como dure el poder mediante el cual el Soberano es capaz de protegerle" (41); el Soberano tiene que procurar "la seguridad del pueblo" (42), de lo que se desprende que el fundamento medular del orden político es la relación entre protección y obediencia de parte del poder soberano y de los individuos que le dan forma, al renunciara sus derechos naturales.

Esta relación es esencial, y se refuerza mutuamente: para establecer la paz. los individuos deben renunciar a su derecho a todo (que tienen en su condición natural), y colocar ese poder en una voluntad suprema; ese poder soberano, a su vez, tiene la responsabilidad de proteger efectivamente a sus súbditos; si no lo hace, por incompetencia o negligencia, la relación protección-obediencia queda rota y el orden político deja entonces de existir. Como lo explica Carl Schmitt: "La máquina estatal o bien funciona o bien no funciona. En el primero de los casos me garantiza la seguridad de mi existencia física; exige como precio la obediencia incondicional a las

(39) **Ibid.**, p. 89.

(40) Citado por Lessnoff, p. 55.

(41) Hobbes, **Ob. cit**, p. 116.

(42) **Ibid.**, p. 178.

leyes de su funcionamiento. Todos los demás comentarios conducen a un estado preestatal de inseguridad dentro del cual uno finalmente ya no está seguro de conservar su vida física, puesto que la invocación del derecho y la verdad no promueven de ningún modo la paz, sino que toman la guerra enteramente encarnizada y maligna". (43) Este es un punto de vista netamente "hobbesiano", que concede a la seguridad posición suprema en el marco referencial de los valores, a consecuencia de la percepción según la cual el ser humano es básicamente peligroso, y su propensión al conflicto sólo puede controlarse mediante una fórmula de poder casi absoluto. De aquí sólo hay un pequeño paso hasta concebir la política ya no como técnica, orientada a construir un orden de convivencia medianamente tolerable, sino simplemente como guerra destinada a imponer la sujeción de unos y la potestad total de otros.

3.4. El Mito de la Superación de la Política

Plantea García-Pelayo que los mitos no tratan "de satisfacer una necesidad de conocimiento y de conducta racionales, sino una necesidad existencial..." (44) En ese orden de ideas, la recurrente tendencia de importantes pensadores -en especial a partir del siglo XIX- a buscar vías no ya para minimizar sino para erradicar el conflicto de los asuntos humanos, imaginando una sociedad sin choques de intereses y por lo tanto sin política, esa tendencia -repito- pareciera derivarse de una especie de necesidad existencial, que ansia la armonía como imperativo racional, y quiere dar la espalda a realidades indeseables.

En todo caso, así como Maquiavelo, Moro y Hobbes concibieron la política como técnica, dirigida a establecer un orden pero sin que ello les llevase a perder de vista la posibilidad del conflicto, con Saint-Simon tiene lugar un avance adicional sobre el terreno de la concepción de la política como técnica, o, más bien, de la búsqueda de una solución técnica al desafío político, mediante la organización, o, lo que es prácticamente lo mismo para Saint-Simon, mediante la conversión de la política en ciencia exacta. En las aptas frases de García-Pelayo, a Saint-Simon "El

(43) Citado por Habermas: **Ob. cit.**, p. 42.

(44) Manuel García-Pelayo: **Los Mitos Políticos**, p. 23.

Estado liberal de su tiempo se le manifestaba como una estúpida mezcla de dominación, explotación e ineficacia, derivada de una equivocación de principio y de una falta de adecuación al momento histórico. Según Saint-Simon, la fórmula salvadora radica en que el hombre, consciente del error en que ha vivido hasta el presente, renuncie al despilfarro de energía que significa la pretensión de someter a los demás hombres, y, a través de la asociación, dedique sus esfuerzos al dominio de la naturaleza, o, lo que es lo mismo, a acrecentar la producción de bienes de toda índole. Para ello es necesario que la política deje de ser ciencia conjetural y se convierta en ciencia exacta. Tal conversión sólo es posible si la política se somete a la realidad de las cosas (que se expresa) en unas leyes de carácter histórico y, por tanto, dinámicas... Y puesto que lo que rige la vida de los hombres son estas leyes, y puesto que la historia ha entrado en el período científico e industrial, se desprende de ello que el gobierno ha de ser ejercido por los hombres de ciencia (científicos) y por los industriales, es decir, por gentes que no se ocupan de la dominación de los hombres, sino de la creación y administración de las cosas". (45) En tal orden de cosas, dice el propio Saint-Simon, "los ciudadanos encargados de las diferentes funciones sociales, incluso de las más elevadas, no cumplen... más que papeles subalternos, pues sus funciones... no consisten más que en marchar en una dirección que no ha sido escogida por ellos. Por lo demás, el objetivo y la finalidad de tal organización son tan claros... que no hay lugar para el arbitrio de los hombres... La acción de gobernar es nula, o casi nula, en tanto que signifique acción de mandar". (46)

Intensos ecos de estas ideas de Saint-Simon pueden percibirse en ciertos escritos de Lenin y otros marxistas, en referencia a la "sustitución del gobierno de los hombres por la administración de las cosas". De igual modo, Saint-Simon, como los marxistas, presume la existencia de una "marcha" de los empeños humanos tras una férrea "ley histórica". Hay además, en la concepción saint-simoniana, ese elemento de divinización de lo humano, de conversión del hombre en Dios, característico de una línea de pensamiento utópico de gran relevancia en la época moderna y de la cual el marxismo constituye acabada expresión. En palabras de Wolin: "En el pensamiento contemporáneo, el drama del hombre como Dios parece haber llegado a su culminación: la naturaleza ya no se distingue de la sociedad, sino que, mediante los poderes de organización, ha sido arrebatada a Dios y absorbida en la sociedad". (47) Para Saint-Simon, era necesario "sustituir al ser fantástico que gobierna toda la naturaleza" (48), y hacer al hombre amo del mundo social. En términos de Durkheim,

(45) **Ibid.**, pp. 51-52.

(46) Citado por García-Pelayo, **Ibid.**, p. S2.

(47) Wolin, **Ob. cit.**, p. 388.

(48) Citado por Wolin, **Ibid.**

el hombre "se eleva por sobre las cosas y hace leyes para ellas, despojándolas así de su carácter fortuito, absurdo, amoral; es decir, en la medida en que se convierte en ser social. Es que sólo puede escapar a la naturaleza creando otro mundo, en el cual domina a la naturaleza. Ese mundo es la sociedad". (49) En esta "sociedad organizacional" saint-simoniana, sometida a un gobierno de leyes científicas en lugar de hombres, la acción política "se limitará a lo necesario para establecer una jerarquía de funciones en la acción general del hombre sobre la naturaleza" y a despejar obstáculos para el "trabajo útil". (50) En resumen, la dirección de la sociedad, dentro de la perspectiva saint-simoniana, tomaría la forma de administración, de control sobre las cosas y la naturaleza, y no sobre los hombres. (51)

Las tesis saint-simonianas y marxistas sobre la desaparición de la política parten de dos premisas: por una parte, que la sociedad entera va a homogeneizarse y desaparecerán las desigualdades ; por otra, que habrá un acuerdo claro y definitivo sobre los objetivos últimos del conjunto social. Ahora bien, como con acierto señala Rey, aun en el caso de que en semejante escenario los técnicos sustituyesen a los políticos, existiría el peligro de que esos técnicos, "desarrollando las tendencias a constituirse como un grupo social con intereses propios... trataran de servir éstos y no los de la sociedad. Dicho en otros términos, existe el peligro de que en vez de ser sustituida la política por la técnica, el técnico se convierta en político, utilizando la especial forma de saber que posee para lograr la dominación política". Rey amplía sus reflexiones de este modo: "Bien puede ocurrir que, bajo la impresión que los éxitos portentosos que la ciencia y la técnica basada en ella logran en todos los campos, se trate de que sus principios sean los únicos que inspiren la actividad estatal, pensando que con ello se obtendría la superación de la política, cuando, en verdad, lo único que se habría hecho es prescindir de los principios democráticos. En tal caso, podrían verse sometidos los hombres a una nueva forma de dominación política mucho peor que cualesquiera de las hasta ahora conocidas, pues a la falta de controles sobre los gobernantes y a la creencia, con base científicista, en la infalibilidad, se uniría la posesión de las más perfeccionadas técnicas de control social". (52) Ese, y no otro, pareciera ser el destino, una vez llevadas a la práctica, de todas las fórmulas que se desprenden del mito de la superación de la política, mito tan extendido como trágico en sus consecuencias.

(49) Citado en: **Ibid.**

(50) Claude Henri Saint-Simon, citado en **Ibid.**, p. 4ü6.

(51) Wolin: **Ob. cit.**, p. 406.

(52) Juan Carlos Rey: "Burocracia y Política", en. **Ensayos de Teoría Política**, Edición Conjunta, Editorial Ateneo de Caracas y Editorial Jurídica Venezolana, Caracas, 1980, pp.186,188.

4. LA POLÍTICA COMO GUERRA

Nuestra época, el siglo XX que aún vivimos, se ha caracterizado básicamente por su carácter crítico y agudamente conflictivo. Además de sufrir dos devastadoras guerras mundiales, e innumerables guerras de menor intensidad pero a veces muy crueles (como en Vietnam, el Líbano y la ex-Yugoslavia, por ejemplo), este tiempo ha estado signado por una feroz confrontación ideológica, y un desacuerdo radical entre individuos, grupos humanos y naciones enteras, en cuanto a los valores que deben guiar la creación del orden político.

En tales circunstancias, no es entonces sorprendente que nuestra época se haya caracterizado también por la influencia que sobre ella han ejercido y todavía ejercen, aunque en menor medida, visiones radicalizadas de la política, que acentúan su aspecto polémico, de lucha y confrontación, por encima de su lado ordenador, orientado a construir un esquema pacífico de convivencia.

Ciertamente, en estos últimos años del siglo, estamos presenciando una especie de renacimiento de las ideas liberales y democráticas en política y economía, que unidas a un creciente clamor internacional por la vigencia en todas partes de los derechos humanos fundamentales, parecen abrir una ventana de esperanza hacia un futuro distinto al panorama de crisis y enfrentamiento predominante hasta mediados de la década de los ochenta. No obstante, sería iluso cifrarse expectativas excesivas acerca de la probabilidad de que los cambios en el mundo comunista, conduzcan decisivamente a una situación más estable a nivel internacional, o a la creación, en toda esa vasta porción del planeta, de regímenes verdaderamente libres, y comprometidos con la defensa de una concepción pluralista y democrática de la política.

Dejando sin embargo de lado estas especulaciones sobre lo que puede o no ocurrir, lo cierto es que durante la mayor parte de su duración, el siglo XX ha sido el siglo de la política percibida y practicada como guerra. Ideologías en apariencia tan diferentes como el comunismo y el fascismo, han tenido y tienen en común ese rasgo central, que asimila la política a la guerra, y atribuye a la primera la misión primordial de luchar no sólo para conquistar el poder, sino también para "liquidar" (como lo requería Hitler), o "arrojar al cesto de basura de la historia" (como lo pedía Trotsky) a los adversarios.

Dentro de este marco general, y sin que ello para nada implique compartir sus puntos de vista extremistas, merecen ser destacados algunos nombres, como el del jurista alemán Carl Schmitt, cuya obra tiene indudable valor desde una perspectiva puramente intelectual (aparte de su influencia política). No puede decirse lo mismo de un Hitler, pero es inevitable referirse a su pensamiento político, por la enorme gravitación que tuvo, y porque efectivamente representa una corriente irracionalista que ha tenido innegable impacto en esta era histórica. Por último, consideraré de nuevo la visión marxista de la política, para mostrar de qué manera la misma se "militariza" en nuestro siglo -en la dirección de una asimilación a la guerra- a manos de autores como -entre otros- Lenin, Stalin, Gramsci y Mao Tse Tung.

4.1. Carl Schmitt y la Distinción entre "Amigo" y "Enemigo"

En su obra **El Concepto de lo Político**, Carl Schmitt argumenta que "La distinción política específica, aquella a la cual pueden reducirse las acciones y motivaciones políticas, es la distinción entre amigo y enemigo". ⁽¹⁾ Esta distinción ocupa en política un sitio semejante al de lo bueno y lo malo en el plano ético, lo bello y lo feo en la estética, lo útil y lo inútil en la economía. Schmitt explica que la noción de "enemigo" que él maneja, estrictamente en el terreno político, no se refiere meramente a cualquier competidor o contrario en una situación general de enfrentamiento; tampoco se trata del "adversario privado" a quien se puede odiar: "Un enemigo existe sólo cuando, al menos potencialmente, una colectividad luchadora de gente confronta a otra colectividad similar. El enemigo (en el sentido político) es exclusivamente el enemigo público". En tal sentido, el enemigo político no tiene porqué ser considerado necesariamente como moralmente "malo", o estéticamente "feo", y hasta "puede resultar en ocasiones ventajoso entrar en transacciones de negocios con él". No obstante, él es "el otro, el extraño; y es suficiente, para definir su naturaleza, que él sea, de modo particularmente intenso, algo existencialmente diferente y ajeno, de tal forma que en caso extremo los conflictos con él siempre son posibles". Para Schmitt, lo que importa siempre en política es la posibilidad del conflicto, y de allí la relevancia de saber distinguir correctamente entre el real amigo y el real enemigo. ⁽²⁾

García-Pelayo comenta con lucidez las ideas de Schmitt en estos términos: "Junto a su índole pública, la distinción entre amigo y enemigo tiene carácter existencial en el sentido de ser la oposición más intensa y extremada ante la que se relativizan todas las demás. Enemigo es, pues, aquel con el que caben en casos extremos conflictos irresolubles por aplicación de las normas establecidas... Por consiguiente, la política es una calidad antagónica caracterizada por su intensidad máxima. Pero, por ello mismo, por tener carácter cualitativo, carece de un contenido concreto e inmutable; tal contenido puede tomarlo de cualquier campo de la realidad: de la religión, si los hombres están realmente dispuestos a morir y a matar por un motivo religioso; de la sociedad y de la economía si, por ejemplo, se toma en serio la lucha de clases y se está dispuesto a la guerra civil. Entonces, la religión, la economía, etc., dejan de obedecer a sus propias leyes para seguir la lógica política con sus coaliciones, sus compromisos, etc. Un antagonismo extrapolítico se politizará en la medida en que agrupe a los hombres en amigos y enemigos, y se convertirá efectivamente en político cuando agrupe realmente a los hombres en tal polaridad" ⁽³⁾

(1) Carl Schmitt: **The Concept of the Political**, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1976, pp. 26,27.

(2) **Ibid.**, pp. 37, 39.

(3) M. García-Pelayo: **Idea de la Política**, pp. 11-12.

Schmitt sostiene que su definición de lo político no intenta favorecer la guerra o el militarismo, ni el imperialismo o el pacifismo. La guerra, escribe, "tiene sus propias reglas estratégicas y tácticas, pero todas ellas presuponen que la decisión política ha sido hecha en relación a la interrogante crucial acerca de quién es el amigo y quién el enemigo". Y añade que "La guerra no es ni el propósito y ni siquiera el contenido de la política. Pero como posibilidad siempre presente, es el supuesto básico que determina de manera característica la acción y el pensamiento humano (en política, AR), y a través de ese supuesto crea la conducta específicamente política". En otras palabras, "La guerra, como el más extremo de los medios políticos, pone de manifiesto la posibilidad que subyace en toda idea política, es decir, la distinción entre amigo y enemigo".⁽⁴⁾

Las tesis de Schmitt descansan sobre una concepción hobbesiana del hombre como ser esencialmente malo: "todas las genuinas teorías políticas -argumenta- presuponen que el hombre es malo, es decir, que no es un ser sin problemas sino un ser dinámico y peligroso".⁽⁵⁾ Aunque en este libro específico, acá comentado, Schmitt no toma partido explícito por una fórmula política autoritaria, el conjunto de su pensamiento le lleva a la adopción de una línea abiertamente antiliberal (en un período de su larga carrera, Schmitt favoreció a Hitler y el nazismo). Su rechazo al liberalismo, como expone en otro de sus tratados titulado **Teología Política**, se deriva precisamente de la vocación de compromiso negociado (como alternativa a la "lucha existencial") de la tradición liberal en política. Según Schmitt (y no le falta razón), "la esencia del liberalismo es la negociación, las medidas a medias y cautelosas, ejecutadas con la esperanza de que la disputa definitiva, la decisiva batalla sangrienta, pueda transformarse en simple debate parlamentario, y adoptadas con el deseo de permitir que esa decisión sea pospuesta para siempre en medio de una eterna discusión".⁽⁶⁾

Algunos intérpretes, como Bendersky por ejemplo, han intentado minimizar el radicalismo de Schmitt -a veces explícito, otras veces implícito en sus obras- argumentando que Schmitt "no defendía una filosofía política irracional, sino que presentaba un análisis crudo, realista, y racional del comportamiento político. Para Schmitt, lo irracional es parte integral de la vida humana y tiene un significativo impacto sobre la política. Sin embargo, Schmitt nunca sostuvo que la conducta política fuese por naturaleza irracional, o que no existen bases para una discusión racional. Muchos de los factores que pueden motivar una oposición de amigo contra enemigo -como por ejemplo la competencia económica o la defensa de la patria propia- son en sí mismos bastante racionales. Y Schmitt tampoco negó que la

(4) Schmitt: **Ob. cit**, pp. 34-35.

(5) **Ibid.**, p. 61.

(6) Carl Schmitt: **Political Theology**, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, p. 63.

discusión racional y el compromiso pudiesen servir de medios para evitar esas confrontaciones. Lo que él dijo, de hecho, es que la guerra es la excepción. Su punto medular es que siempre -en política-existe la posibilidad del conflicto armado. Nunca quiso reducir la política a una descamada lucha de poder. El poder puede determinar el resultado de un conflicto, pero el agrupamiento original de amigos-enemigos es siempre el producto de una antítesis de tipo religiosa, moral, económica, u otras". (7).

Ahora bien, dejando de lado las excesivas sutilezas interpretativas, no cabe duda que Schmitt es uno de los autores claves que en nuestro tiempo han acentuado el momento polémico, de lucha y conflicto, que ciertamente forma parte de la política, pero que no la agota. Desde luego, como notable académico y destacado intelectual que fue, Schmitt guardó algunos límites y -sin perder de vista el eje de su planteamiento- en oportunidades lo retocó con elementos complementarios. Semejante cuidado por considerar las complejidades de la teoría política, no existieron para nada en Hitler, que abiertamente hizo de la política una expresión de la guerra.

4.2. Hitler y el Derecho del Fuerte

Como con frecuencia ocurre en el terreno político, el concepto de fascismo -y su versión hitleriana, el nacionalsocialismo- que tiene referencias históricas e ideológicas bastante específicas, se ha convertido en nuestros días en un término de abuso, empleado en relación a regímenes, líderes y puntos de vista ideológicos que no necesariamente pueden ser encuadrados como tales. Este es un fenómeno prácticamente inevitable en la dinámica de la historia y las luchas políticas; no obstante, conviene ser cuidadosos, y distinguir entre, por un lado, la ideología y regímenes propiamente fascistas predominantes en Italia y Alemania en las dos décadas anteriores al estallido de la Segunda Guerra Mundial, y, por otra parte, regímenes como el de Franco en España, Salazar en Portugal, Perón en Argentina o Pinochet en Chile, que en ocasiones han sido tildados de "fascistas", pero que en realidad poseen rasgos que les son peculiares y les distancian de la dictadura totalitaria de un Hitler. (8)

Numerosos intérpretes del fascismo (o, en su versión hitleriana, el nacionalsocialismo o nazismo), en particular aquellos autores de raigambre marxista que se han ocupado del problema, han definido al Tercer Reich como un sistema de dominación totalitario del "capitalismo monopolista". (9) De acuerdo a esta

(7) J. W. Bendersky: **Carl Schmitt Theorist for the Reich**, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 92-93.

(8) Véase: H. M. Bock: "El Fascismo", en W. Abendroth y K. Lenk (compiladores): **Introducción a la Ciencia Política**, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 125.

(9) Véase, por ejemplo: L. Trotsky: **The Struggle Against Fascism in Germany**, Penguin, Harmondsworth, 1975.

perspectiva, el fascismo y el nazismo fueron movimientos de los sectores proletarizados de la clase media en Italia y Alemania, grupos sociales acosados por la crisis económica y el temor a la pérdida de su status relativamente privilegiado, que insurgieron contra las masas trabajadoras para generar, con fines reaccionarios, una dictadura en la que continuó el ejercicio de poder hegemónico por parte de los capitalistas. Semejante visión de las cosas es, no obstante, demasiado simplista; el fascismo y el nazismo no pueden ser reducidos a meras herramientas de una contra-revolución capitalista, pues tal interpretación corre el peligro de subestimar el componente ciertamente revolucionario de ambos movimientos, dirigidos a una radical transformación de la sociedad, el Estado, y las relaciones internacionales contemporáneas. ⁽¹⁰⁾

El fascismo es un fenómeno complejo, que desde el punto de vista ideológico amalgamó diversas tendencias, entre las que cabe destacar el nacionalismo de corte imperialista, una glorificación autoritaria del Estado, un socialismo sui generis, de cariz romántico, y por último el racismo y la xenofobia, que en el caso del nazismo se expresaron en el antisemitismo radical y en una visión darwinista de las relaciones entre países, razas y grupos sociales, de acuerdo a la cual en todos esos niveles debe imponerse la presunta ley de la supervivencia de los más fuertes.

Como puede observarse, la ideología fascista se nutrió de fuentes reaccionarias y conservadoras, y también radicales, dando lugar a una mezcla en el fondo profundamente revolucionaria, de gran impacto en las convulsiones que convergieron en el cataclismo de la guerra de 1939-1945. En su esencia, la ideología nazi fascista se concibe como enemiga mortal tanto del liberalismo, con su defensa de los derechos humanos, como del marxismo, en el que percibe también una "degradación" del orden que reclama la naturaleza, y que presuntamente impone el dominio de "razas superiores" sobre las masas informes e inferiores.

Todos estos planteamientos se conjugaron en la figura y la visión del mundo de Adolfo Hitler, y se encuentran plasmados en su libro **Mi Lucha**. Su importancia no reside ni en la coherencia ni en la profundidad de sus reflexiones, pues a decir verdad, la ideología nazi-fascista es mucho más un instrumento de combate político que un pensamiento sustantivo sobre la realidad socio-política. De hecho, **Mi Lucha** puede con justicia considerarse un libro muy deficiente, que desde luego jamás podría compararse por sus méritos intrínsecos con los grandes tratados de la filosofía política, algunos de los cuales han sido discutidos acá. Sin embargo, las ideas de Hitler tienen que ser tomadas en cuenta, porque reflejan en buena medida el carácter de nuestro siglo, en el que han prevalecido concepciones que hacen de la política una versión de la guerra, y de su misión ordenadora un simple instrumento de implacable dominación.

(10) K. D. Bracher: **The German Dictatorship**, Penguin University Books, Harmondsworth, 1973, p. 20.

En **Mi Lucha**, se encuentran toda la confusión, el odio y la irracionalidad características de la ideología nazi-fascista. Para empezar, Hitler argumenta que "La democracia occidental es la predecesora y el caldo de cultivo del marxismo". En su opinión, "el principio democrático del gobierno de la mayoría, peca contra el principio aristocrático que impone la naturaleza", y ese principio se fundamenta en la superioridad racial: "no solamente hay que reconocer el mayor o menor valor de diferentes razas, sino también promover la victoria de los mejores, y exigir la subordinación de los débiles e inferiores, de acuerdo con la voluntad eterna que domina este universo". (11) El único orden político del que tiene sentido hablar es, según Hitler, "el orden natural de la fuerza", impuesto por los grupos capaces de conquistar con "voluntad brutal". (12) Para Hitler, la "raza superior" es la "raza aria", a la que se opone, como enemiga a ultranza, la "raza judía", acusada por Hitler de haber creado la idea de democracia, y de buscar ahora reemplazarla con la de "dictadura del proletariado", que encarna también el principio del orden en función de la voluntad de una mayoría y no de la "fuerza brutal" de los "grupos superiores". (13)

Como señala Lukács en su importante estudio sobre la evolución del irracionalismo filosófico e ideológico a partir de los finales del siglo XVIII, el nazi-fascismo educó al pueblo alemán en la "escuela de la inhumanidad", le colocó bajo una presión despótica que obligó a todos "a comportarse de un modo bestialmente inhumano, que instituye premios a la inhumanidad y amenaza con proscribir de la comunidad nacional, poniendo precio a su cabeza, a cuantos incurran en una conducta humana". (14) Lukács cita unas frases particularmente reveladoras de Hitler "La brutalidad inspira respeto... el hombre común y corriente de la calle sólo respeta la fuerza brutal y la falta de conciencia .. El pueblo necesita ser mantenido en un saludable temor. Desea temer algo... ¿Por qué murmurar acerca de la brutalidad e indignarse ante las torturas? Los más lo desean. Desean algo que les infunda el escalofrío del pánico". (15)

Las ideas de Hitler no pueden tomarse en serio como análisis de realidad alguna; su papel no es aclarar problemas o ahondar el conocimiento político, sino motorizar una lucha y exaltar un combate. Son, en sentido estricto, formulaciones irracionales, orientadas a dar a la política el carácter de una guerra salvaje, de la que

(11) Adolf Hitler: **Mein Kampf**, Hutchinson, London, 1974, pp.72,74,348.

(12) **Ibid.**, p. 124.

(13) **Ibid.**, p. 395.

(14) Georg Lukács: **El Asalto a la Razón**, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 599.

(15) **Ibid.**, p. 609.

desaparecen por completo los valores éticos asociados a la tradición liberal, para ceder el paso a una descamada voluntad de dominación.

El nazi-fascismo como ideología ha experimentado enorme desprestigio, luego de la aplastante derrota del hitlerismo en la Segunda Guerra Mundial. No obstante, su vigencia por un tiempo, la gigantesca crueldad y la incalculable destrucción que generó, es testimonio imborrable de los riesgos presentes en la lucha política, de la gravitación de fuerzas irracionales en la historia y la existencia individual, y de los peligros derivados de una visión de la política separada de una ética humanista, creyente en el potencial de superación moral de las personas.

4.3. Lenin, Stalin, Mao, Gramsci, y la Militarización del Marxismo

En un capítulo anterior en torno a la naturaleza utópica de la visión histórica marxista, se enfatizó el contenido de violencia implícito en las teorías de Marx y Engels. Ciertamente, el marxismo postula la conquista de una sociedad ideal como paso final de la lucha política, pero a la vez exalta la violencia social como instrumento para alcanzar ese propósito.

En nuestro siglo XX, la conexión del marxismo y la violencia se hace mucho más explícita a manos de autores revolucionarios como Lenin, Stalin, y Mao Tse Tung, quienes de hecho "militarizan" la teoría marxista, introduciendo todo un conjunto de categorías estratégicas y tácticas derivadas del terreno militar al pensamiento y la práctica políticas. Por esta vía, el marxismo en nuestro tiempo identifica con nitidez a la política como una forma de la guerra.

El motorizador inicial de ese proceso evolutivo hacia la militarización del marxismo fue el propio Lenin. El fundador del bolchevismo fue un estudioso de la obra de Clausewitz, el gran teórico militar prusiano, autor de un libro fundamental sobre el tema de la guerra. Lenin, como Clausewitz, concebía la guerra como una manifestación -no la única- de la política, pero el revolucionario ruso -a diferencia de Clausewitz- también entendió la acción política como una forma de la guerra. En palabras de Amagada: "En la interpretación leninista del marxismo se habían ido gestando los elementos esenciales que habrían de ordenar una concepción militar de la política".⁽¹⁶⁾

(16) G. Arriagada: "Seguridad Nacional y Política", en: **Seguridad Nacional y Bien Común**, Talleres Gráficos Corporación, Santiago, Chile, 1976, p. 37.

Para Lenin, la política es lucha de clases, y ese conflicto se entiende como guerra de clases. La política reconoce aliados momentáneos, amigos y enemigos, y, entre estos últimos, un enemigo absoluto: la burguesía, el Estado burgués, sus aparatos represivos y su sistema económico. El proletariado y la burguesía son enemigos irreconciliables enfrascados en una guerra total; en esa confrontación, la estrategia y la táctica militares, con su capacidad de ajustarse a los cambios en la correlación de fuerzas, son cruciales como instrumentos de acción. Los objetivos políticos del proletariado en ese enfrentamiento son ilimitados, ya que la construcción del socialismo tiene que pasar por la destrucción hasta sus cimientos de la sociedad burguesa.

Debe quedar claro entonces que para Lenin la fórmula según la cual "la guerra es la continuación de la política por otros medios", adquiere una connotación distinta a la que tiene en Clausewitz. De acuerdo a este último, la guerra es el factor subordinado. La política, escribe Clausewitz, "es la facultad inteligente; la guerra es sólo el instrumento y no a la inversa".⁽¹⁷⁾ No obstante, esta fórmula puede ser transformada -como de hecho ocurre en la visión leninista- y el énfasis recaer entonces en la guerra como punto culminante y expresión suprema de la política; en este caso, la política es entendida como preparación para la guerra, la cual pierde su carácter subordinado y se convierte en el punto final, inevitable y decisivo del enfrentamiento político.

Con Lenin se produce un verdadero cambio de acento en el marxismo: la política es pensada, de manera abierta y sin ambigüedades, con las categorías de la guerra. La nítida distinción conceptual establecida por Clausewitz entre las nociones de guerra y política, con base en la presencia determinante e ineludible de la violencia dentro del acto bélico, y al control y minimización de la violencia en la política, se pierde en Lenin, quien asume la guerra como factor y culminación necesaria de la lucha de clases. Esta perspectiva militarizada de la política dio a Lenin "la matriz con qué analizar y resolver la acción política, partiendo desde luego por la propia definición de la situación revolucionaria, que a contar de Lenin es considerada en términos de situación militar".⁽¹⁸⁾

Esta tendencia se agudiza aún más en la obra de Stalin, donde las categorías militares ocupan posición preponderante dentro del análisis político. Sus frases son extraídas comúnmente del campo militar, y así nos habla de "los ejércitos políticos del proletariado", "las reservas estratégicas del proletariado", el "arsenal" del marxismo, en un contexto que ubica claramente la política como una forma de la guerra.⁽¹⁹⁾ Con Mao Tse Tung, a su vez, se profundiza la militarización de la idea

(17) Carl Von Clausewitz: **On War**. Penguin, Harmondsworth, 1968,p.405.

(18) Arriagada: **Ob. cit**, p. 37.

(19) J. V. Stalin: **The Foundations of Leninism**, Foreign Languages Press, Peking, 1970, pp. 82-100.

de política en el marxismo, y la teoría de la guerra se convierte en la columna vertebral del movimiento revolucionario. "Hay quienes se ríen de nosotros -escribe Mao- como partidarios de la teoría de la omnipotencia de la guerra. Sí, somos partidarios de la teoría de la omnipotencia de la guerra revolucionaria; eso no es malo, es bueno, es marxista. Los fusiles de los comunistas rusos crearon el socialismo". (20) Y en este mismo orden de ideas sostiene que "Cuando la política llega a cierta etapa de su desarrollo, más allá de la cual no puede proseguir por los medios habituales, estalla la guerra para barrer el obstáculo en el camino". Mao asimilala guerra a la política, y concluye que "se puede decir que la política es guerra sin derramamiento de sangre, en tanto que la guerra es política con derramamiento de sangre". (21) En estas frases se resume toda una concepción de la política, de indudable -y también nefasto- impacto sobre nuestra convulsionada época.

Otro dirigente marxista de relevancia que profundizó el tratamiento de las vinculaciones entre teoría militar y teoría política fue el italiano Antonio Gramsci, pero este último lo hizo en un sentido diferente a los autores antes mencionados, ya que Gramsci preservó una más clara concepción sobre las diferencias entre ambas realidades.

Según Gramsci, los diversos grupos en la sociedad capitalista generan intelectuales, que a su vez confieren a esas clases sociales homogeneidad, así como una conciencia propia de su posición y rol. Los intelectuales orgánicos de las distintas clases son, pues, los portadores fundamentales de su autoconciencia. Para Gramsci, es esencial distinguir entre Estado y sociedad civil. La dominación directa de una clase sobre otra u otras es ejercida a través del Estado; la "hegemonía", por otra parte -concepto original de Gramsci- tiene lugar en el terreno de la sociedad civil y en el plano ideológico-cultural. La cohesión de la sociedad capitalista moderna descansa básicamente en la hegemonía espiritual del sector dominante, lograda y mantenida a través de los medios de comunicación, iglesias, el sistema educativo, y otros mecanismos del área cultural.

Frente a las versiones leninistas, que confían en la acción de revolucionarios profesionales, actuando a la manera de "comandos" militares contra el Estado, Gramsci alertó acerca de la necesidad, en el capitalismo moderno, de conquistar primero la hegemonía ideológica en el terreno de la sociedad civil, previamente ala toma del poder político como tal. De hecho, el logro de la hegemonía es, de acuerdo con Gramsci, una especie de precondition para la conquista del poder y el cambio hacia el socialismo. En ese orden de ideas. Gramsci argumentó que la "guerra de movimientos" (al estilo leninista), debe ceder su lugar a una "guerra de posiciones",

(20) MaoTseTung: **Problemas de la Guerra y de la Estrategia**, en: **Obras Escogidas**, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekin, 1968, Tomo II, p. 231.

(21) Mao Tse Tung: **Sobre la Guerra Prolongada**, en: **Ibid.**, p. 157

pues en la moderna sociedad capitalista el Estado es sólo una parte de un todo muy complejo, y las superestructuras ideológicas de la sociedad civil constituyen, en sus propios términos, los "sistemas de trincheras" de la actual confrontación política. ⁽²²⁾ En la Rusia de 1917 el Estado era todo y la sociedad civil, en cambio, "primitiva y gelatinosa".

Gramsci resaltó el contraste entre esa situación y la del capitalismo avanzado en Occidente, con sus sólidos sistemas de hegemonía ideológico-cultural. Ello en gran medida explica la influencia del pensamiento gramsciano sobre las teorías del "eurocomunismo" y la transición pacífica hacia el socialismo, teorías que estuvieron en boga hasta hace pocos años.

En sus escritos, Gramsci enfatizó que la lucha política es, desde cierto ángulo, "enormemente más compleja" que la confrontación militar; dejó en claro que la política "debe tener prioridad sobre el aspecto militar", y argumentó que "La guerra de posiciones (en el campo político, AR) demanda grandes sacrificios de infinitas masas de gente". ⁽²³⁾ Ahora bien, a pesar de su mayor sofisticación en cuanto a separar los dominios de la política y la guerra, las tesis de Gramsci también apuntan hacia la dictadura, ya que su "guerra de posiciones" exige, en sus palabras, "una concentración sin precedentes de hegemonía, y por ello un gobierno más intervencionista que tome más abiertamente la ofensiva contra la oposición y organice de modo permanente la imposibilidad de la desintegración interna -con todo tipo de controles, políticos, administrativos, etcétera- que refuercen las posiciones hegemónicas del grupo dominante". ⁽²⁴⁾ En síntesis, la militarización del marxismo respondió en buena medida a lo que García-Pelayo denominó "el carácter crítico" de nuestra época ⁽²⁵⁾, que ha sido campo fértil para la germinación de concepciones que entienden la política como lucha extrema y confrontación "existencial".

(22) Antonio Gramsci: **Selections from the Prison Notebooks**, Lawrence & Wishart, London, 1973, p. 235.

(23) **Ibid.**, pp. 229, 232, 238.

(24) **Ibid.**, pp. 238-239.

(25) Manuel García-Pelayo: **Idea de la Política**, p. 9.

4.4. La Distinción entre Guerra y Política: Clausewitz

El gran tratadista militar prusiano Carl von Clausewitz, además de haber realizado una de las más importantes contribuciones a la teoría de la guerra y la estrategia, hizo un esclarecedor y crucial aporte en su obra **De la Guerra** al distinguir nítidamente el espacio de la política del espacio de la guerra.

La famosa frase de Clausewitz: "La guerra es la continuación de la política con el empleo de otros medios" ⁽²⁶⁾ no es, desafortunadamente, todo lo clara que sería deseable, y ha producido interpretaciones diversas. Rapoport, por ejemplo, concluye que el significado del planteamiento de Clausewitz consiste en sostener que "Ya que el poder sólo se mide en relación al poder de otros, de ello sigue que los intereses de cualquier Estado (a maximizar su poder) están siempre en oposición a los de otros Estados. De allí que la guerra aparezca como la necesaria y normal relación entre los Estados, la continuación de la política por otros medios". Según Rapoport, de acuerdo a Clausewitz tiene sentido preguntarse porqué una guerra finaliza antes de que ninguno de los contrincantes haya sido completamente derrotado. Ello, argumenta Rapoport –basándose en pasajes de Clausewitz –se debe a que algunos de los adversarios espera un momento más favorable para reanudar las acciones" Todo esto conduce a Rapoport a afirmar que para Clausewitz la política de "balance de poder" -que exige una limitación de los objetivos políticos del Estado y un propósito de equilibrio en lugar de conquista universal- es un "factor inhibitorio" en la guerra". ⁽²⁷⁾

La versión de Rapoport distorsiona de modo singularmente acentuado el pensamiento de Clausewitz, pensamiento que encierra una nítida distinción entre guerra y política, así como un firme compromiso con una política de balance de poder, respetuosa de la comunidad de Estados, y en franca oposición a las aspiraciones universalistas e ilimitadas de un Napoleón. Para Clausewitz, en palabras de Paret, "el mantenimiento del balance de poder aseguraba una solución que, si bien no era ideal, satisfacía al menos el más amplio rango de intereses". ⁽²⁸⁾ Con razón sostiene Paret, en uno de sus lúcidos ensayos sobre el teórico militar prusiano, que Clausewitz "fue el primero en colocar la política en el centro de un análisis de lo que denominó el 'fenómeno total de la guerra', y en desarrollar conceptos y métodos que hacen posible el estudio sistemático y riguroso de la interacción de la política con otras formas de violencia organizada" ⁽²⁹⁾

(26) Carl von Clausewitz: **On War**, Penguin, Harmondsworth, 1974, p. 119.

(27) Anatol Rapoport: **Conflict in Man-Made Environment**, pp. 144-145.

(28) Peter Paret: "Clausewitz's Politics", en, **Understanding War**, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 170.

(29) **Ibid.**, p. 168.

La errónea interpretación de Rapoport se deriva de su incompreensión de la distinción clausewitziana entre "guerra absoluta" y "guerras reales", siendo la primera una noción abstracta, una especie de "modelo" o "tipo ideal" en el sentido de Max Weber, un "concepto con la ayuda del cual se organiza la experiencia histórica" ⁽³⁰⁾ sin pretender que esté reproduciendo esa experiencia en su verdadera realidad. Ciertamente, al comienzo de su obra Clausewitz define la guerra como "un acto de fuerza dirigido a obligar a nuestro enemigo a cumplir nuestra voluntad" ⁽³¹⁾. De acuerdo con esta primera definición "absoluta" o "abstracta", toda guerra debe necesariamente conducir a la aniquilación o completo sometimiento del enemigo, debido a la acción recíproca de las fuerzas y de las voluntades, cada una de las cuales busca imponer su propia ley sobre la o las otras. Pero esta "ley de los extremos" no siempre se aplica en la realidad, ya que el fenómeno guerra no sólo está compuesto de la "violencia primordial" -rasgo inequívoco en toda guerra- violencia que puede ser vista como "una ciega fuerza natural", si no también del "juego del azar y de la probabilidad, juego en que el espíritu creador puede manifestarse libremente, así como, además, de un elemento que subordina a los demás, como instrumento político, el cual sujeta la guerra a la razón". ⁽³²⁾ De modo que la guerra real es un compuesto de tres ingredientes: la violencia, que es propia de toda guerra y su rasgo peculiar; la intervención del azar en la vida social y la creatividad de los individuos; y por último, la razón política, que -como veremos- tiene para Clausewitz un propósito ordenador y debe controlar y moderar la violencia.

La guerra nunca es un acto aislado de determinadas circunstancias socio-políticas, y aún las guerras de aniquilación, las que persiguen objetivos más extremos y en consecuencia más se acercan al tipo ideal o modelo "absoluto", son "políticas en el sentido de que se derivan de un conjunto de condiciones políticas y tienen un fin político. Ahora bien, la originalidad de Clausewitz reside en su convicción de que la diferente naturaleza de la guerra y la política, el hecho de que la guerra es un medio y la política busca un fin más allá de la violencia, exige que la razón política- que debe controlar y moderar la violencia- rechace las guerras de aniquilación, que son guerras caracterizadas por una violencia extrema, violencia que amenaza los controles políticos y tiende a convertir el medio en fin. Dicho en otros términos, los objetivos de la guerra deben ser limitados, de lo contrario la guerra tiende a acercarse a su forma absoluta y paulatinamente cesa de ser un instrumento político racional. Para que la limitación de los fines políticos sea posible, por otra parte, es indispensable que el orden internacional posea legitimidad, que esta legitimidad sea aceptada por todos los Estados que le integran, y que por,

(30) Raymond Aron: **La Philosophie Critique de l'Histoire**, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969, p. 229.

(31) Clausewitz: **On War**, Princeton University Press, Princeton, 1976, p.75.

(32) **Ibid.**, p. 89.

consiguiente no exista en su seno un poder revolucionario -como la francia napoleónica- cuyo propósito sea la destrucción del balance de poder y la creación de un imperio universal, de un "orden" de opresión.

La argumentación anterior puede sintetizarse así: i) Para Clausewitz. la guerra es un compuesto de violencia original, azar y razón política, que es el factor que establece los fines y controla los medios, ii) La ascensión hacia los extremos de la violencia como en las guerras de aniquilación, acerca la guerra su forma absoluta, iii) La guerra absoluta cesa de ser un instrumento político y se convierte en algo irracional, iv) La limitación de los fines políticos es la más firme garantía de control político; los fines políticos ilimitados de las guerras de aniquilación llevan a la guerra a su forma absoluta, v) En conclusión, Clausewitz identifica implícitamente "razón política" con fines políticos limitados. ⁽³³⁾

Para nuestros efectos, en éste libro, lo más importante del aporte de Clausewitz consiste en su consistente e inequívoca distinción entre, por un lado, la guerra, con su inevitable elemento de violencia, y, de otro lado, la política que tiene un propósito ordenador y por lo tanto debe controlar y moderar la violencia en función de un fin superior. No puede haber, en resumen, guerra sin violencia, pero la violencia no es consustancial a la política.

(33) Véase mi estudio: "Clausewitz Hoy", en. **Tiempos de Conflicto. Ensayos Político-Estratégicos**, Ediciones de la Asociación Política Internacional, Caracas, 1986, pp. 144-159.

5. LA POLÍTICA COMO IMPERATIVO DE LA IMPERFECCIÓN

En esta sección se estudiarán dos muy importantes tradiciones del pensamiento político occidental: la cristiana y la conservadora. Si bien en algunos sentidos estas líneas de reflexión sobre la política se relacionan entre sí, es necesario diferenciarlas y aclarar sus rasgos específicos.

En lo fundamental, y con ciertas excepciones que se comentarán más adelante, tanto la tradición cristiana como la conservadora se derivan de una convicción acerca de las limitaciones de la razón humana, marcada por la imperfección, en el campo de la política. Para el cristianismo, el reino de Dios está "en otra parte", y la existencia terrena debe legítimamente concebirse como un peregrinaje hacia un destino superior de bienaventuranza. La sociedad terrena es perfectible, pero la verdadera salvación no está en ella. Es más, desde la óptica cristiana, en su más legítima esencia, pretender construir un paraíso en la tierra es una idea ofensiva a los designios de la Providencia, pues el mal es parte indisoluble de la existencia del ser humano en este mundo, de ese ser humano "caído" por los efectos de su pecado original.

En cuanto a la tradición conservadora, la misma se sustenta sobre un temperamento reflexivo en aspectos centrales muy semejante a las concepciones cristianas sobre la política. De hecho, varios de los más relevantes pensadores dentro del conservatismo han sido hombres de fe religiosa. No obstante, es claramente concebible una posición conservadora frente a la política que carezca de fundamentos religiosos, y se coloque más bien en un marco de escepticismo puramente secular en torno al hombre, su limitado potencial y sus incontables fallas y carencias.

En todo caso, el punto que cabe resaltar es que acá confrontamos una perspectiva netamente antiutópica en relación con la política; no se trata necesariamente de una perspectiva sostenida sobre la resignación ante las injusticias, sino más bien sobre la constatación de que nuestros esfuerzos para enmendarlas no conducirán a un triunfo definitivo. A pesar de ello, en particular para el cristianismo, debe haber sitio para la esperanza.

5.1. La Tradición Cristiana: El Reino de este Mundo y el Reino de Dios

En un hermoso pasaje, un destacado autor cristiano de nuestro tiempo sintetiza con especial lucidez los parámetros básicos en que se mueve la posición cristiana ante la realidad terrena: "El cristiano -escribe Charles Moeller- sabe que jamás se podrá establecer en este mundo una ciudad totalmente armoniosa. Sabe incluso que, prácticamente, si no existiera el sufrimiento para plantar la bandera de Dios en la ciudadela bien amurallada de nuestros confortables egoísmos, los hombres no se volverían a Dios... El cristiano sabe que, si tiene que esperar a que todos los hombres hayan pasado de la miseria a la pobreza, del infierno al

purgatorio, para predicar el Evangelio de Dios, el mensaje de salvación no será predicado nunca, porque 'pobres, decía Jesús, los tendréis siempre entre vosotros'... Pero esto no impide que, al mismo tiempo que se da testimonio de la primacía de Jesucristo en la propia vida y en las propias obras, se deba también hacer lo imposible para dar a los hombres una vida dichosa. La transformación temporal (en la tierra, AR) y la salvación eterna deben cumplirse al mismo tiempo... Es preciso luchar como si todo dependiera de nosotros, y ponerse de rodillas como si todo dependiera de Dios". (1)

Otro filósofo cristiano contemporáneo, Jacques Maritain, ha explicado esta perspectiva en relación con los ataques, de los que él fue objeto, sobre la idea de progreso histórico y su rol dentro del cristianismo. El problema es el siguiente: Si - como lo sugiere la visión cristiana- debe establecerse una clara distinción entre la marcha de la historia humana y el advenimiento del Reino de Dios (que no es histórico ni tendrá lugar en la historia), ¿puede entonces un cristiano creer válidamente en el progreso, sin sucumbir a las ilusiones racionalistas, tantas veces frustradas por nuestra imperfección? Maritain tiene esto que decir al respecto: "No creo en el progreso necesario y continuo; esto sí es ilusorio. Creo en un doble movimiento de progresión de la historia en el bien y en el mal; la cizaña y el trigo. Corresponde a los hijos de la luz el trabajo de aumentar la cantidad del bien, a expensas del enemigo que siembra la mala hierba". (2) En otras palabras, el mal no desaparecerá de la historia, pero el deber del cristiano, en la política y en todos los ámbitos, es luchar por erradicarlo, a conciencia de que no podrá eliminarlo del todo.

Como se dijo en la Primera Parte, la fe religiosa no es en sí misma un fenómeno político, si no más precisamente un fenómeno políticamente condicionante; es decir, que la religión puede inspirar, dar forma, y motorizar un pensamiento y una acción de índole política y con fuerte impacto sobre la práctica concreta de la política (como se puede constatar, por ejemplo, en la existencia de partidos políticos "demócrata-cristianos"). En tal sentido, la religión cristiana, uno de los pilares fundamentales de nuestra civilización occidental a lo largo de veinte siglos, ha generado una larga y extraordinariamente rica tradición filosófica en el campo del pensamiento político. Desde los propios Evangelios se desprende hasta nuestros días una larga línea de pensadores, con nombres de la talla de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, y en nuestro tiempo el del ya citado Maritain, Emmanuel Mounier, Ignacio Lepp y Eric Voegelin, entre muchos otros, a lo que se suma el testimonio crucial de las Encíclicas Papales contemporáneas sobre temas sociales y políticos.

(1) Charles Moeller: **Literatura del Siglo XX y Cristianismo**, Editorial Gredos, Madrid, 1964, Tomo 1, pp. 106-107.

(2) Citado por Henri Bars: **La Política según Maritain**, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1963, pp. 222-223.

De esta compleja y fértil herencia intelectual, es necesario resaltar algunos principios claves. Por encima de todo, la primacía de la fe, que es la norma y la brújula que debe orientar en su totalidad la conducta cristiana en los diversos órdenes de la existencia. Como bien señala Lowith, "Para San Agustín, y para todos los que piensan genuinamente en cristiano, el progreso no es más que un peregrinaje", un tránsito desde el reino de este mundo hacia el Reino de Dios; la historia, por otra parte, "es una pedagogía decretada por la divinidad, que actúa principalmente por medio del sufrimiento". (3) El hombre y la sociedad son perfectibles, pero sólo hasta cierto punto, pues somos falibles, y la salvación, que proviene de la gracia, no es realizable en la tierra.

Es lógico suponer que dentro de una tan extensa y fecunda tradición de pensamiento, existen numerosos matices y puntos de vista, algunos de los cuales - como ocurre con la llamada "teología de la liberación" en América Latina- rompen radicalmente con la raíz legítima del cristianismo, que no es ni puede ser otra que aquella que concede a la política un lugar secundario, como instrumento puramente temporal, dentro de las tareas del testimonio cristiano de la salvación eterna, y que a la vez condena la violencia como arma en las luchas sociales. La "teología de la liberación", al contrario, politiza la religión, y privilegia la "violencia de los oprimidos" como semilla de los cambios sociales y políticos.

La "teología de la liberación" latinoamericana es una ex-presión más de lo que el gran filósofo cristiano Eric Voegelin ha denominado la desviación del "gnosticismo". "Gnosis", en griego, significa "conocimiento", y el gnosticismo, explica Voegelin, postula que el hombre debe llevar a cabo la tarea de la salvación por sí mismo, con la herramienta del conocimiento. El propósito del gnosticismo - denominación bajo la cual se colocan numerosas manifestaciones de esa tendencia salvacionista del hombre temporal, desde el marxismo a la "teología de la liberación"- es reemplazar lo existente, siempre experimentado como deficiente e injusto, y construir mediante el poder creador del hombre un orden justo y perfecto. (4) Voegelin enumera seis características definitorias de la actitud gnóstica:

a) El gnóstico está ante todo insatisfecho con su situación, lo cual es en cierta medida comprensible, pues todos tenemos causas para estar descontentos con algún aspecto de nuestra situación en un momento dado.

b) No tan comprensible es la creencia en que los elementos negativos de esa situación deben atribuirse al hecho de que el mundo está intrínsecamente mal organizado. El gnóstico rechaza la idea de que el orden que nos ha sido dado puede ser bueno, y que somos los hombres los malos.

(3) K. Lowith: **El Sentido de la Historia**, pp. 343, 345.

(4) Eric Voegelin: **Science, Politics, and Gnosticism**, Henry Regnery, Co., Chicago, 1968, p. 53.

c) El tercer rasgo consiste en la creencia de que el mal es erradicable en el mundo.

d) De lo anterior se deriva la convicción gnóstica de que el orden del mundo debe ser cambiado a través de un proceso histórico: de un mundo corrompido surgirá históricamente uno bueno. "Esta suposición -argumenta Voegelin- no es tan evidente como algunos quieren presentarla, pues la solución legítimamente cristiana también podría ser tomada en cuenta, es decir, que el mundo a través de la historia permanecerá como es y que la salvación del hombre se dará en la muerte en la gracia divina".

e) Con este quinto rasgo tocamos el postulado central de la actitud gnóstica: la creencia en que "el cambio de lo existente se encuentra en el dominio de la acción humana, y que ese acto de salvación es posible a través del esfuerzo humano".

f) Si es entonces posible construir un orden perfecto en la tierra, la tarea del gnóstico consiste en hallar la prescripción adecuada para ejecutar ese cambio, y ello quiere decir adquirir el conocimiento del método indicado para producir esa transformación hacia la perfección. ⁽⁵⁾

Es importante tener claro que las consideraciones de Voegelin se mueven en un plano muy abstracto, y que cuando condena el intento gnóstico de cambiar el orden establecido, no está tratando de defender una estructura socio-política específica; Voegelin se refiere a la realidad del mal, como factor constitutivo de un orden imperfecto, que no puede ser redimido históricamente. Por tanto, su condena al gnosticismo, desde la perspectiva cristiana, así como a las ideologías y movimientos políticos que comparten los rasgos señalados, es la condena a una actitud de espíritu, a veces prevaleciente -como ya se indicó- en ideologías políticas que se auto proclaman cristianas (como la "teología de la liberación"). Se trata de una crítica a una voluntad de poder humana que pretende imponerse sobre la humildad de la subordinación al orden del ser, tal y como ha sido establecido por Dios.

La reflexión de Voegelin responde a la más legítima tradición cristiana en la política, que parte de una fundamental toma de conciencia acerca de las limitaciones de la acción histórica, y que no confunde la aceptación del mal -como elemento constitutivo de un orden del ser que nos ha sido dado- con la resignación ante el mal. Ese es precisamente el reto cristiano en la política: preservar, a pesar de la vigencia del mal, un margen de esperanza, y luchar por ampliarlo pese a todas las dificultades, pues la política, como instrumento de ordenación social, es un imperativo de la imperfección humana.

(5) *Ibid.*, pp. 86-88.

5.2. La Tradición Conservadora: La Política como Escenario de la Ironía

El conservatismo político, más que una doctrina definida con precisión, es una actitud hacia el mundo. En palabras de Michael Oakeshott: "Ser conservador consiste en preferir lo familiar a lo desconocido, lo ya experimentado a lo que está por experimentarse, el hecho al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la dicha presente al paraíso utópico". ⁽⁶⁾ Expresado en otros términos, el hombre de temperamento conservador cree que un bien conocido no debe cambiarse a la ligera por algo que es presuntamente mejor pero desconocido. Oakeshott contrasta la posición conservadora con la "racionalista", en el sentido de "racionalismo constructivista", del que también habla Hayek (comentado en la Introducción de este libro), y explica que la política "racionalista" es "la política de la perfección", a diferencia de la conservadora, que acepta de entrada la imperfección humana, sin resignarse a ella. ⁽⁷⁾

Al igual que la tradición cristiana, el conservatismo político se sustenta en la constatación de la imperfección intelectual y moral del ser humano: "La consecuencia de la imperfección intelectual de los seres humanos es que éstos no deben conducir sus asuntos políticos bajo la guía de ambiciosos y abstractos proyectos de cambio, concebidos por pensadores individuales trabajando de manera aislada de las realidades prácticas de la vida política, y deben guiarse más bien por la experiencia acumulada de la comunidad política. La consecuencia de la imperfección moral es que los seres humanos, actuando en función de sus incontrolados impulsos, generalmente actuarán mal, no importa cuan elevadas sean sus presuntas intenciones. Por ello requieren ser restringidos por leyes e instituciones establecidas y basadas en la tradición y la costumbre, como una barrera objetiva e impersonal a la peligrosa extravagancia de los impulsos subjetivos. De estas dos imperfecciones, el conservatismo político coloca el énfasis en la intelectual (el cristianismo lo hace en la imperfección moral). El gobierno ha sido visto (por San Agustín, por ejemplo) como una consecuencia y remedio del pecado. La actitud específicamente conservadora hacia el gobierno considera este último también como un remedio parcial de los defectos intelectuales del hombre". ⁽⁸⁾

(6) Michael Oakeshott: **Rationalism In Politics**, Basic Books, New York, 1962, p. 169.

(7) **Ibid.**, pp. 3, 16-17, 172.

(8) Anthony Quinton: **The Politics of Imperfection**, Faber & Faber, London, 1978, p. 13.

Según Quinton, la actitud conservadora hacia la política puede resumirse en tres principios básicos: El primero es el tradicionalismo, que se expresa en el apego, y en ocasiones reverencia, de los conservadores hacia las instituciones y costumbres establecidas. El otro lado de este principio se encuentra en la hostilidad conservadora hacia los cambios bruscos y radicales, ya que el orden social que ha evolucionado a través de la historia incorpora la sabiduría práctica acumulada de la comunidad, es un producto colectivo, el resultado de innumerables ajustes y modificaciones realizadas por individuos actuando en contextos de decisión política responsable; este orden no debe por tanto ser sometido a transformaciones precipitadas, que usualmente generan mayor daño que bien.

En segundo lugar se encuentra el principio organicista, que ve la sociedad como un producto natural, unitario y viviente, y no como un agregado mecánico de partes disgregadas entre sí. La sociedad no está compuesta de individuos abstractos sino de seres sociales, que se relacionan unos a otros en una textura de costumbres e instituciones que les dan su naturaleza social específica. Las instituciones sociales no son por tanto herramientas desechables de acuerdo con los caprichos de los individuos, sino que son los elementos constitutivos de su identidad social. Por último, el escepticismo político es el tercer principio definatorio del conservatismo, es decir, la creencia de que la sabiduría política, el tipo de conocimiento que se requiere para el manejo exitoso de los asuntos humanos, no se encuentra en las especulaciones teóricas de pensadores aislados sino en la experiencia social históricamente acumulada de la comunidad como un todo. Esa sabiduría se encarna en particular en las costumbres e instituciones tradicionales que han sobrevivido. Para el conservatismo, una sociedad es algo demasiado complejo que no se presta a simplificaciones teóricas. El conocimiento necesario para mantenerla está disperso entre sus muchos componentes, y se plasma principalmente en instituciones objetivas e impersonales. ⁽⁹⁾

Estos tres principios, tradicionalismo, organicismo, y escepticismo político, tienen que ver, respectivamente, con la naturaleza de la acción política, de la naturaleza de la sociedad organizada dentro de la cual esa acción tiene lugar, y del conocimiento político que la guía. El tercer principio, del escepticismo político, es la aplicación directa de la tesis de la imperfección intelectual del hombre al dominio de lo político, un dominio donde la falta de reconocimiento de esa insuperable imperfección puede conducir a los más trágicos fracasos. El segundo principio, del organicismo, contribuye desde la perspectiva conservadora a aclarar la especial resistencia de lo político a la simplificación teórica, pues se trata de un ámbito caracterizado por una especial complejidad. Con su énfasis sobre la naturaleza viviente e interconectada de la sociedad, este segundo principio suministra una razón a la hostilidad conservadora hacia el cambio violento y revolucionario, que es la otra cara del primero de los principios mencionados, el principio del tradicionalismo. ⁽¹⁰⁾

(9) *Ibid.*, pp. 16-17.

(10) **Ibid.**, p. 17.

Dicho esto, conviene añadir que el legítimo conservador no es un reaccionario político, pues su creencia en una continuidad y un vínculo con el pasado no debe confundirse con un deseo de restablecer un hipotético estado de cosas ideal que alguna vez se ubicó en un remoto pasado. Tampoco es el conservatismo una versión del absolutismo político; si bien los legítimos con-servadores sospechan de la sabiduría política y la confiabilidad moral de cada individuo, acuden a las leyes y costumbres tradicionales para enfrentar lo que Popper considera el problema fundamental de la política: impedir que los malos gobernantes hagan demasiado daño. De igual forma, el conservatismo es profundamente antitotalitario, pues si bien se le asocia a la idea de un gobierno fuerte, lo que el conservatismo busca -en función del gradualismo y el escepticismo políticos- es restringir el gobierno a sus tareas tradicionales: mantener el orden legal dentro de la comunidad y defenderla de ataques externos. ⁽¹¹⁾

Estas ideas aparecen con mayor o menor nitidez en las obras de los más relevantes pensadores de la tradición conservadora. Entre estos se destaca el irlandés Edmund Burke, y la importancia de sus planteamientos amerita una consideración más detallada de los mismos.

Previamente, en la parte introductoria de este libro, se habló acerca de la "ironía de la política", esa especie de alquimia mediante la cual en ocasiones lo que parece bueno y deseable puede hacerse negativo y reprobable, y viceversa, una alquimia capaz de convertir las más nobles intenciones en las más nefastas consecuencias. Una profunda intuición en torno a esa ironía de la política permea la totalidad de la gran obra de Burke, **Reflexiones sobre la Revolución en Francia**. Una persona que la lea sin conocer en qué fecha fue editada por primera vez, seguramente creerá que el libro fue escrito bastante más tarde del momento en que su autor lo redactó realmente (año 1790). Esto es así pues Burke vislumbra con claridad meridiana el curso de los eventos que iba a generar la Revolución Francesa de 1789. Para la fecha de aparición del libro, aún no habían ocurrido las "masacres de septiembre", aún no habían sido ejecutados el Rey y la Reina, aún no se había decretado el terror, y sin embargo Burke profetizó la agudización de la violencia, y una guerra europea cuya escala sobrepasaría todas las anteriores. Más todavía, Burke predijo específicamente la ejecución de los monarcas franceses, la conversión del proceso revolucionario en una senda de despotismo, y la eventual aparición de un tirano militar (esta última profecía se cumplió con la toma del poder por Napoleón Bonaparte, el 18 Brumario de 1799).

Las palabras de Burke conservan impresionante resonancia: "El nuevo gobierno revolucionario -escribió- pretende presentarse como la más pura democracia, pero estoy persuadido de que marcha directo a transformarse en una innoble y engañosa oligarquía..." Aún más clarividente fue su presentimiento sobre la

(11) **Ibid.**, pp. 19-21.

aparición de la figura bonapartista y la "reacción termidoriana", es decir, el despotismo como culminación de la revolución: "En medio de la debilidad y fluctuación de la autoridad, el ejército se mantendrá por un tiempo en estado de agitación y lleno de divisiones, hasta que algún general popular que comprenda a sus soldados y posea el espíritu de comando, centre en su persona los ojos de los demás, y el ejército empiece a obedecerle sólo a él, Cuando esto ocurra ese hombre será su jefe, su rey, el dueño de su asamblea, el dictador de toda la república". (12) Para los exaltados jacobinos de entonces, las recias frases de Burke, dadas a conocer nueve años antes del golpe de mano napoleónico, lucían como los desvarios de una mente reaccionaria y simplista.

Pero los hechos comprobaron el acierto de sus señalamientos. Su lucidez no se basaba en alguna singular dote profética, sino en su honda convicción de conservador político acerca de la naturaleza nefasta de las revoluciones y el siempre negativo impacto del radicalismo ideológico. Su posición se sustentaba en tres planteamientos fundamentales: En primer término, la idea -ya esbozada- de la "ironía de la política". Para Burke, "esquemas políticos bastante plausibles, que han comenzado muy bien, han llevado con frecuencia a lamentables y vergonzosos resultados... muchas veces los hombres han sido conducidos paso a paso, y en ocasiones han sido empujados a hacer cosas que, de haber podido contemplarlas en conjunto desde el inicio, jamás habrían permitido que se siguiese adelante". (13) Burke descalificaba con sorna a esos radicales que "en medio del asesinato, la masacre y las confiscaciones, conciben planes para la creación de una justa y buena sociedad futura". (14) La dinámica del proceso motorizado por los revolucionarios franceses acabó por ahogarles, abandonando en la ruta sus ideales primigenios para terminar sujetos a la más dura servidumbre. Burke no abrigaba dudas sobre la razón que explicaba el fenómeno: las revoluciones son experimentos que surgen de la destrucción de una crucial virtud política: la prudencia. Sólo con "infinita cautela" - argumentaba Burke- puede alguien aventurarse a "derribar un edificio que por mucho tiempo ha respondido tolerablemente a los propósitos comunes de la sociedad". (15)

En estrecha relación con la "ironía de la política", Burke basaba sus consideraciones en el principio según el cual "el problema esencial de la política... no es el control de la maldad sino la limitación del puritanismo". (16) Los revolucionarios franceses eran "puritanos" políticos, que presumían de estar imbuidos e inspirados

(12) Edmund Burke: **Reflections on the Revolution in France**, Penguin, Harmondsworth, 1986, pp. 166, 228-229, 342,344.

(13) **Ibid.**, p. 152.

(14) **Ibid.**, p. 161.

(15) **Ibid.**, p.152.

(16) H. A. Kissinger: **Un Mundo Restaurado**, FCE, México, 1973. p. 267.

por los más nobles sentimientos y los más sublimes ideales, y que no obstante produjeron lo que Alexis de Tocqueville llamó "la más inhumana de las revoluciones".⁽¹⁷⁾ Este puritanismo radical genera el tercero de los postulados conservadores y antirrevolucionarios de Burke: la condena a la inconsciencia, por parte de sus progenitores, acerca del costo de las revoluciones. En palabras de Kissinger: "El lado flaco de los revolucionarios es su creencia de que el mundo nuevo por el cual luchan va a combinar todos los beneficios de la nueva concepción con los aspectos positivos de la estructura derribada. Pero toda conmoción implica costos. Las fuerzas desatadas por una revolución tienen su propia lógica, que nunca puede deducirse de las meras intenciones de sus protagonistas".⁽¹⁸⁾ La revolución francesa, como con agudeza observó Tocqueville, si bien quiso eliminar ideas, instituciones y costumbres opuestas a la libertad, también se llevó por delante otras que eran indispensables para la libertad.⁽¹⁹⁾

Los revolucionarios a los que tan duramente combatió, cometían a ojos de Burke un error imperdonable: el de actuar "como si nunca hubiesen sido moldeados en la sociedad civil, y tuviesen que empezarlo todo de nuevo". Eran personas que "comenzaron un comercio sin capital", y así, al rehusarse a escuchar "los consejos de la moderación, terminaron estableciendo un férreo despotismo".⁽²⁰⁾ La fuerza de estas Reflexiones las marca como el más importante alegato contra la naturaleza y consecuencias de la política revolucionaria escrito antes del fracaso de las guerras napoleónicas. En su obra, Burke no sólo pronosticó los traumas que aguardaban a Francia y Europa, sino que también expuso una concepción conservadora de la política.

Burke apelaba a la razón para sustentar sus planteamientos conservadores, pero no a la razón que pretende construir paraísos en la tierra, sino a la que reconoce las limitaciones de la naturaleza humana. Para Burke, "hacer una revolución requiere una apología", pues "una revolución será el último recurso de gente sensata y buena".⁽²¹⁾ Su punto de apoyo era la tradición, la acumulación de sabiduría que viene del pasado, y la responsabilidad hacia el futuro. Burke jamás habría aceptado la excusa implícita en la famosa frase de Lord Keynes: "a largo plazo todos estaremos muertos", y le habría recordado al distinguido economista inglés que no necesariamente estarán muertos nuestros hijos, o los hijos de éstos, y

(17) A. de Tocqueville: **The Old Regime and the French Revolution**, Anchor Books, N. Y., 1955, p. 206.

(18) H. A. Kissinger: "The White Revolutionary. Reflections on Bismarck", **Daedalus**, Vol. 97, Summer 1968, p. 919.

(19) Tocqueville: **Ob. cit.** p. 167.

(20) Burke: **Ob. cit.** pp. 122, 261.

(21) *Ibid.*, pp. 276, 117.

respecto de ellos tenemos una responsabilidad en el terreno político, pues las comunidades no sólo viven en el presente, sino que se enraizan en el pasado y se proyectan hacia el porvenir. Por ello Burke argumentaba que "los que no miran hacia atrás, tampoco dirigirán su mirada al futuro". Burke no podía concebir cómo una persona "puede elevarse a tal nivel de vanidad que sea capaz de considerar a su país como una especie de hoja en blanco sobre la cual él se dedique a escribir lo que le venga en gana". De allí que, en su opinión, quien desee adquirir el rango de estadista, debe poseer "la disposición de preservar, unida a la habilidad de mejorar". Las cualidades que el legítimo conservatismo aprueba en el pensamiento y la acción políticos son "la cautela, la prudencia, la valoración de la moral", y las reparaciones necesarias deben hacerse "en la medida de lo posible de acuerdo con el estilo del edificio". (22) En síntesis, "La política debe ajustarse, no a los razonamientos, sino a la naturaleza humana, de la cual la razón es sólo una parte y no necesariamente la más importante". (23)

La Revolución Francesa, bien lo señalaba Tocqueville, dio origen a un nuevo tipo de revolucionario: "hombres que llevaban la audacia hasta extremos de locura, que no se amilanaban ante innovación alguna, y que -sin escrúpulos que les limitasen-actuaban con una ferocidad sin precedentes"; eran personajes "cuya arrogante autoconfianza les conducía por el camino del desastre". (24) El punto de partida de este nuevo tipo de revolucionarios, hombres como Robespierre, Marat, y Saint Just, era el mismo en todos los casos: la creencia de que lo que debía hacerse era reemplazar el tejido de costumbres que tradicionalmente regían el orden social, por reglas simples y elementales derivadas del ejercicio de la razón. Eran individuos cuyos espíritus habían sido conquistados por la adicción a las grandes generalizaciones, los más elevados, abstractos y simétricos sistemas legales, un desprecio total por los hechos y un gusto insaciable por el cambio de instituciones de acuerdo a las leyes de la lógica y a normas preconcebidas, que por todos los medios se intentaba superponer a la realidad. (25) El resultado de esta actitud ante la política, de una actitud radical, tenía necesariamente que desembocar en lo que Tocqueville denominó un "despotismo democrático", que hoy nosotros llamaríamos totalitarismo, según el cual "la nación entera estaría compuesta de personas casi exactamente iguales" (26), gobernadas por un todopoderoso Estado.

(22) *Ibid.*, pp. 156, 266-7, 375.

(23) Citado por C. B. Macpherson: **Burke**, Oxford University Press, 1980, p. 22.

(24) Tocqueville: **Ob. cit.**, pp. 156-157.

(25) *Ibid.*, pp. 139, 147.

(26) *Ibid.*, p. 163.

Frente a esta actitud radical, Burke contraponía el sentido de moderación, clave en todo verdadero conservatismo, que es "vital para que los hombres califiquen para la libertad". (27) Los revolucionarios franceses, fanatizados por una ilusoria visión de libertad, desprovista de un sentido de orden, desembocaron prontamente en la tiranía. Para Burke el concepto de libertad era un complemento y un auxiliar del concepto de ley. (28) La ruptura entre estas dos nociones fundamentales del pensamiento y la realidad política condenó a la revolución al fracaso. Para Burke, situado en Inglaterra, era inimaginable la idea de libertad sin el marco de un conjunto de reglas comunes para todos (la ley); para los revolucionarios franceses, por otro lado, la libertad era un ideal abstracto, y la ley tan sólo el poder arbitrario de aquellos "iluminados" que estaban dispuestos a moldear la sociedad de acuerdo a sus deseos... La tragedia estaba allí sembrada.

No son las **Reflexiones** de Burke una obra academicista, pero ello no resta fuerza a su análisis ni validez a sus argumentos; al contrario, su compromiso antirrevolucionario da al libro ese ingrediente de pasión intelectual que le convierte en una obra fuera de lo común. Burke vio lúcidamente a dónde conducía la fiebre revolucionaria: no hacia la libertad, la igualdad o la fraternidad, sino hacia el caos, la tiranía y la tragedia nacional. Su mensaje es inequívoco, y reivindica la prudencia, factor esencial de la tradición conservadora: "constituir un gobierno -escribía- no es difícil; tome la silla del poder, enseñe obediencia, y el trabajo está hecho. Dar libertad es aún más fácil. No es necesario guiar sino tan sólo soltar riendas. Más lo que sí es difícil es crear un gobierno libre, y equilibrar la libertad y el orden". (29) Este objetivo clave no fue logrado por la Revolución. Burke tuvo razón.

Los planteamientos de Burke, que encierran la esencia de la posición conservadora ante la política, pueden resumirse así: a) La realidad humana y social es demasiado compleja e inescrutable como para ser fácilmente comprendida y manipulada, para ser interferida con base en un racionalismo militante y sometida a experimentos de transformación radical, b) No se trata, desde una perspectiva conservadora, de rendir tributo al irracionalismo, sino de insistir en las limitaciones de la razón frente a la complejidad del curso histórico, así como en la importancia de adoptar una actitud de moderación ante las posibilidades para la perfectibilidad humana y social, c) La acción política no debe guiarse en un espíritu de invención absoluta y de desdén por el pasado, sino como el resultado maduro del crecimiento interno de una sociedad dada, con sus tradiciones, costumbres, y peculiaridades propias, d) El objetivo de la acción política no debe plantearse en términos de

(27) Burke, **Ob. cit.** p. 14.

(28) **Ibid.**, p. 124.

(29) **Ibid.**, pp. 373-374.

alcanzar la perfección final de la sociedad, sino de lograr la mayor perfección posible en la práctica, luchando por la eliminación de males concretos y no por la materialización de bienes abstractos. Ello requiere, además de un interés por mejorar las cosas, un sentido del equilibrio, de lo que es posible en determinadas circunstancias. ⁽³⁰⁾

5.3. La Esperanza de Kant

A algunos puede parecer un abuso que se ubique a Kant en una sección dedicada al estudio de las tradiciones cristiana y conservadora del pensamiento político. Empiezo por tanto aclarando que no es mi intención "etiquetar" al gran pensador de Königsberg, uno de los más admirables de la historia de la filosofía occidental. Kant es merecedor del mayor respeto y al hablar acá de "la esperanza de Kant" intento destacar aspectos peculiares de su pensamiento, que sin alejarle de principios fundamentales también presentes en la herencia cristiana y conservadora, le dan un carácter propio y original.

En efecto, Kant comparte con las tradiciones mencionadas un razonado escepticismo acerca de las posibilidades de progreso moral de la humanidad, que es otro modo de referirse a la conciencia acerca de las imperfecciones del género humano. Por otra parte, Kant vislumbra una esperanza y propone un rumbo para los asuntos políticos. Siempre preservando la diferencia entre, por una parte, la capacidad de progreso temporal de las virtudes cívicas de los ciudadanos, en el marco de regímenes que respeten la libertad y la dignidad, y, por otra parte, el campo del progreso moral como tal, acerca del cual sólo Dios, que conoce directamente el corazón de cada hombre a través de una "intuición puramente intelectual", puede juzgar. ⁽³¹⁾

La relevancia de Kant en el terreno del pensamiento político se den va de su convicción de que "la política no debe dar un solo paso sin antes rendir homenaje a la moral" ⁽³²⁾, así como de su esfuerzo para relacionar el imperativo categórico en el

(30) C. W. Parkin: "Burke and the Conservative Tradition", en D. Thompson (ed.): **Political Ideas**, pp. 118-129.

(31) Immanuel Kant: **Religion Within the Limits of Reason Alone**, Harper & Row, New York, 1960, pp. 34-36.

(32) Citado en: David Miller, et. al., (eds.): **The Blackwell Encyclopedia of Political Thought**,

Basil Blackwell, Oxford, 1991, p. 265.

terreno ético, con la práctica de una política dirigida a crear condiciones que, en principio, favorezcan, en lugar de obstaculizar el desarrollo moral de las personas - bajo el supuesto, insisto, de que el reino del progreso espiritual como tal no debe jamás confundirse con el avance de las virtudes cívicas.

En sus obras sobre ética, Kant se propone mostrar que un hombre bueno es aquél que actúa según la premisa de que existe un criterio no condicionado y objetivo de conducta moral válido para todos los seres humanos, en virtud de su condición como seres racionales. Ese "principio supremo de la moral", el imperativo categórico, es expuesto por Kant así: "Actúa de tal modo que siempre trates a la humanidad, bien en tu persona, o en las personas de los otros, jamás simplemente como medios, sino siempre a la vez como fines en sí mismos". El imperativo categórico demanda que la acción moral sea objetivamente necesaria en sí misma, aparte de su posible relación con un propósito posterior, y puede formularse también de esta manera: "Actúa sólo en función de aquella máxima que te permita al mismo tiempo desear que se convierta en una ley universal" (por ejemplo: "no hagas a otros lo que no desees que te hagan a ti", AR).⁽³³⁾ Para que una acción, por consiguiente, pueda considerarse moralmente buena, es necesario que 1 a misma no solamente sea conforme a la ley moral, sino que sea realizada por y en función de la ley moral, ya que "lo que es esencialmente bueno en la acción es la disposición mental" del agente moral; de allí que la verdadera misión de la razón deba ser "producir una voluntad que sea buena en sí misma, y no simplemente como un medio dirigida a un fin ulterior".⁽³⁴⁾

Como señala Popper, Kant "humanizó la ética", y colocó al ser humano, como ser libre, en el centro del universo moral, así como en el centro del universo físico, mostrando que "cada hombre es libre; no porque haya nacido libre, sino porque ha nacido con el peso de la responsabilidad por sus propias decisiones".⁽³⁵⁾ El empeño de Kant, en sus ensayos políticos, por sustentar la posibilidad del camino hacia una paz universal es consecuencia lógica de su postura ética. Según Kant, sólo una comunidad política enmarcada en una constitución republicana (es decir, una constitución fundada en el respeto a la dignidad y la libertad de los ciudadanos), puede proporcionar las bases para una elevada conducta cívica y para el desarrollo de las virtudes asociadas al alto criterio que indica el imperativo categórico: la

(33) I. Kant: **Groundwork of the Metaphysic of Morals**, Hutchinson University Library, London, 1972, pp. 91, 78, 84.

(34) **Ibid.**, pp. 55-56, 80, 62.

(35) K. Popper: **Conjectures and Refutations**, pp. 181,183.

universalización de las propias normas de conducta. La personalidad moral difícilmente puede desarrollarse en sociedades que cercenen la libertad y nieguen la dignidad intrínseca de los individuos ⁽³⁶⁾; de allí que Kant proponga, en su hipotético "tratado" para la paz mundial, una serie de artículos destinados a crear ese marco que expresa, en términos políticos, una plataforma favorecedora -aunque jamás garantizadora- del progreso del imperativo categórico como principio de conducta.

Kant veía tres de esos artículos como cruciales: Primero, las constituciones de todos los Estados deben ser republicanas. Segundo, las relaciones internacionales deben basarse en, y ser conducidas por, una liga de Estados libres. Tercero, todos los hombres deben tener el derecho a moverse libremente de un Estado a otro y la obligación de tratarse entre sí con hospitalidad. ⁽³⁷⁾ Dejando de lado las dificultades prácticas de la propuesta kantiana para la paz perpetua, lo que cabe resaltar es su convicción de que si bien un mejor orden civil e internacional están al alcance de la acción política, aunque sea sólo como resultado de los intereses en ocasiones contrapuestos de los individuos y los Estados (la "sociabilidad asocial" de que habla Kant) ⁽³⁸⁾, ese mejor orden político sólo puede favorecer el desarrollo moral pero nunca asegurarlo. Kant elogia y sostiene los esfuerzos para establecer constituciones legítimas y contextos cívicos protectores de la libertad y la dignidad humanas, pero bajo ningún respecto permite que sociedades así formadas se proclamen a sí mismas "morales".

En tal sentido, la posición de Kant se une a la insistencia de Popper sobre la necesidad de distinguir entre los aspectos personales y los institucionales de una situación social: la democracia por sí misma no puede hacer "morales" a los ciudadanos del Estado democrático, pues ése es un problema personal para cada uno de ellos; la democracia, eso sí, produce un arreglo institucional que obstaculiza la tiranía y permite cambiar a los malos gobiernos sin el uso de la violencia. ⁽³⁹⁾

De hecho, Kant argumenta en una de sus últimas obras que ese propósito final de la historia, la creación de una liga de Estados libres, puede ser logrado sin que para ello intervenga el elemento moral. En sus palabras: "Poco a poco las violencias de los poderosos serán menos frecuentes, la obediencia a las leyes más. Surgirán en la comunidad más acciones benéficas, habrá menos discordias en los procesos, más seguridad en la palabra dada, etc., en parte por motivos de honor, en parte por interés propio bien entendido, extendiéndose este comportamiento,

(36) Véase la excelente interpretación kantiana por Peter W. Dickson: **Kissinger and the Meaning of History**, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 51-82.

(37) I. Kant: **Perpetual Peace**, en, *On History*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1963, pp. 93-105.

(38) I. Kant: **Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View**, en, *On History*, pp. 15-16. Esta idea de la "sociabilidad asocial" se vincula, obviamente, a planteamientos similares hechos por Adam Smith y David Hume. Véase la Segunda Parte, Cap. 2, No 2.3, de

este estudio.

(39) Sobre este punto, véase la Tercera Parte de este libro, Cap, 2, No 2.3.

finalmente, a las relaciones exteriores de los Estados, hasta la sociedad cosmopolita, sin que para ello tenga que aumentar lo más mínimo la base moral del género humano; para lo cual sería necesaria una especie de nueva creación (influencia sobrenatural)..." (40)

Kant, con toda crudeza y a la vez con evidente bondad, expresa una esperanza en la capacidad racional del hombre, pero siempre recuerda que la ley moral se refiere a acciones que son fines en sí mismos y universalizables, en cambio, el progreso cívico puede derivarse exclusivamente de un interés ilustrado, pero interés al fin. No cabe dudar los puntos de contacto entre Kant y una parte muy significativa de la herencia cristiana. De igual modo, existe en Kant una corriente de escepticismo, que le coloca en buena medida dentro del cauce sereno del más legítimo conservatismo político. Sean esta afirmaciones ciertas o no, lo esencial es rescatar el valor del aporte kantiano a la teoría política, el significado de su escéptica y noble esperanza.

5.4. Una Búsqueda sin Fin

¿Qué razonables conclusiones pueden extraerse de este recorrido por tan variadas y divergentes visiones de la política? Desde Platón a Marx, desde Aristóteles a Carl Schmitt, desde Locke a Maquiavelo, desde Lenin a Burke, desde San Agustín a Hobbes, desde Mill a Hitler, desde Clausewitz a Kant -entre otros- nuestro camino ha sido una exploración a la vez dificultosa y estimulante, ardua e intrigante. ¿Y qué resultado concreto puede extraerse de la misma?

El mensaje que con mayor claridad es posible descifrar en el multifacético universo de ideas que se han expuesto, es que la política es extremadamente compleja y desafiante; desde cualquier punto en este territorio pueden vislumbrarse otros y a veces atrayentes caminos. No obstante, no todos los rumbos conducen a puerto seguro, pues como dice Deutsch, "los hombres tendrán aún que tomar decisiones con su corazón y su mente y, por lo tanto, no debemos subestimar la importancia conceptual y filosófica de la comprensión de los aspectos de la marcha al azar en la política... Esto nos recordará que al enfrentar zonas sustanciales de incertidumbre que seguirán estando ante nosotros, revelaremos cuáles son los valores que seguiremos ante la duda: los valores del orgullo y el poder o los valores de la moderación y la compasión". (41)

(40) I. Kant: **Si el Género Humano se Halla en Progreso Constante Hacia Mejor**, en. **Filosofía de la Historia**, FCE, México, 1987, pp. 114-115.

(41) Karl Deutsch: **El Análisis de las Relaciones Internacionales**, Paidós, Buenos Aires, 1970,

En última instancia, nuestras escogencias políticas tienen que ver con una opción ética, y es allí, en ese terreno de los valores que escojamos como alternativa, donde se definirá el sentido y destino de la opción que finalmente realicemos.

Las respuestas no han querido ser definitivas, pues en realidad no pueden serlo. Si alguna idea central se ha querido transmitir, la misma se refiere al carácter imperfecto de nuestra naturaleza, siempre en formación, que impone limitaciones a toda fórmula política. Se trata de una búsqueda que no tendrá fin, en tanto existan seres humanos enfrentados al tenaz reto de existir en paz, de sustentar un orden estable de convivencia, y de aspirar a la libertad.

TERCERA PARTE

LA REALIDAD CONTEMPORÁNEA

1. EL TIEMPO DE LA DEMOCRACIA

1.1. El Optimismo de la Libertad

Los últimos años de nuestro siglo XX, se están mostrando como uno de los momentos más renovadores y sorprendentes en el campo político en muchas décadas. Un siglo que ha presenciado dos guerras mundiales, y decenas de revoluciones y conflictos bélicos de la más diversa índole, está cerrando su curso en un clima de extraordinarios cambios, que en líneas generales, pero con muchos vaivenes, parecen favorecer las causas de la democracia y la libertad alrededor del mundo.

Es importante, sin embargo, evaluar con cautela lo que está aconteciendo, y no dejarse arrastrar por un excesivo optimismo. Desde luego, tiene que ser motivo de regocijo para todos aquellos que valoran la libertad del hombre, constatar la decadencia y crisis que están experimentando en estos tiempos las ideologías y regímenes autoritarios, en especial la doctrina marxista y los sistemas políticos de corte comunista. Se trata de un fenómeno de inmensas repercusiones, que aún resulta difícil calibrar adecuadamente, pero que sin duda está transformando de

manera acelerada el mapa político del mundo. Los habitantes de los otrora países socialistas, de la Unión Soviética, Europa Oriental, China Popular, y otros, despertaron o están despertando del letargo y asumiendo con inocultable entusiasmo el reto de abrir sus sociedades, economías y estructuras políticas en una dirección democrática y en función de un extraordinario fervor de libertad. No sabemos realmente, no obstante, a qué resultados concretos conducirán cambios cuya impredecible velocidad está dejando atónitos aún a los más agudos y perceptivos observadores y analistas.

Si estas páginas hubiesen sido escritas a mediados de los años ochenta, para no hablar de la década de los setenta, sus contenidos y prioridades tendrían necesariamente que haber sido en buena medida otros. Para entonces, el aparato de dominación totalitario en las naciones del mundo socialista todavía lucía sólido y en apariencia inexpugnable, y -a pesar de la abrumadora evidencia acerca de su estruendoso fracaso práctico- la doctrina marxista continuaba gozando de no poco prestigio entre intelectuales y ciertos grupos políticos en el mundo occidental capitalista. Hoy, el panorama se presenta en términos muy diferentes. Han sido los propios dirigentes y pueblos del mundo comunista, los que han dado inicio a un verdadero proceso de desmantelamiento del sistema y la ideología socialistas, dando paso a posibilidades inéditas de cambio histórico que aún se encuentran en maduración.

Este proceso, conviene enfatizarlo, no toca solamente al marxismo y a los sistemas socialistas inspirados en esa ideología, sino más en general a las doctrinas políticas de naturaleza autoritaria, contrarias a la libertad y a la economía de mercado (capitalista). El desprestigio de doctrinas como el nazismo, por ejemplo, es evidente en nuestro tiempo, así como el marcado compromiso de cada día mayor número de hombres y mujeres alrededor del planeta con ideales de libertad y democracia, en un mundo capaz de convivir pacíficamente. Todo esto es obviamente positivo, y sería maravilloso para el porvenir de nuestra especie que los ideales ahora en boga se materialicen de forma definitiva.

Semejante esperanza, sin embargo, debe moderarse con una apropiada dosis de realismo y perspectiva histórica. Todavía no sabemos -cabe repetirlo- en qué culminará este asombroso período de transformaciones. Lo que sí es cierto es que numerosas profecías pesimistas sobre el rumbo político de nuestro tiempo, emitidas tan sólo hace escasos años, se han venido derrumbando estrepitosamente ante el empuje democratizador y libertario que recorre en nuestros días continentes enteros, como Europa y América Latina. Para citar un par de ejemplos, autores que escribían en 1981 sostenían que "hay pocas esperanzas sobre el surgimiento de la democracia en naciones ahora sujetas a regímenes políticos no democráticos" ⁽¹⁾; o que "no se prevé la declinación del autoritarismo, pues los cambios generados por la modernización y el desarrollo económico contribuyen a fortalecer las estructuras de dominación autoritaria y aerear nuevas versiones de las mismas" ⁽²⁾.

(1) R. M. Christenson, et. al: **Ideologies and Modern Politics**, Harper & Row, Cambridge, Mass.,

1981, p. 199.

(2) Amos Perlmutter: **Modern Authoritarianism**, Yale University Press, New Haven, 1981, p. 170.

La limitada confianza acerca de las perspectivas de la democracia y la libertad llevó a algunos a afirmar que "Históricamente, los movimientos democráticos han sido impulsados por dos creencias básicas: en la virtud, racionalidad, sentido común y capacidad de juicio de la gente corriente, y en su potencial y tendencia a resentir y resistir la opresión a su libertad. La historia de nuestro tiempo ha debilitado la adhesión de muchos a esos artículos de fe" ⁽³⁾, y que "en un siglo herido por guerras mundiales, dictaduras totalitarias, democracias abortadas y reemplazadas por tiranías, racismo, terrorismo, insurrecciones, corrupción y parálisis gubernamental, es difícil preservar los presupuestos optimistas del credo democrático" ⁽⁴⁾. A pesar de todo, el renacimiento democrático y libertario de estos tiempos que vivimos indica que la fe no se ha perdido, y que los seres humanos continuamos empeñados en ser libres.

¿Se trata acaso de la construcción de una nueva utopía? Este es un punto clave en torno al cual hay que evitar por todos los medios equivocarse. Si bien la utopía comunista ha fracasado, lo que los sistemas políticos realmente democráticos ofrecen, y deben ofrecer, no es una ilusión adicional e igualmente falsa orientada presuntamente a crear una sociedad perfecta. En tal sentido, se impone transcribir un lúcido texto del autor venezolano Carlos Rangel, en el que con gran precisión reitera los principios del pensamiento liberal-democrático, que es la fuente inspiradora de aquellas sociedades que en nuestra era han sido hasta ahora capaces de vivir en libertad: "En un exceso de entusiasmo por algo que, después de todo, no es más que un modo de ordenación social, económica y política menos imperfecto que todos los otros posibles, algunos defensores de la civilización capitalista a veces exageran imprudentemente las ventajas que pueden esperarse de una sumisión de los asuntos humanos a las leyes del mercado, en lo económico, y a ese libre mercado de las ideas y de las respuestas a los problemas que es el pluralismo. Ese entusiasmo exagerado por la civilización capitalista no corresponde al escepticismo saludable y a la modestia sabia del verdadero liberalismo. Los genuinos liberales de Locke a Hayek, jamás han sostenido que las libertades políticas (y sus corolarios económicos) sean garantía de felicidad y prosperidad universales, ni fundamento suficiente para el equilibrio moral y la tranquilidad espiritual de la sociedad o de los individuos que la componen. Tal pretensión, dondequiera la veamos expresada, está reñida con la sabiduría liberal, la cual justamente niega de plano la existencia de soluciones finales, o de recetas cuya administración al cuerpo social resolvería todos los antagonismos y todos los problemas como por arte de magia... El pensamiento liberal se fundamenta en una bien reflexionada desconfianza en la ilusión de que los seres humanos son por

(3) Jack Lively: **Democracy**, Putnam, N.Y., 1977, p. 6.

(4) Christenson: **Ob. cit.**, p. 174.

naturaleza únicamente buenos y sensatos, y en la observación de que el poder ejercido sin freno ni restricción rápidamente toma en monstruos hasta a los hombres mejor intencionados". (5)

Estas ideas, tan claramente expuestas, deben alertarnos ante el imperativo de juzgar con moderación y sentido de las proporciones nuestro tiempo contemporáneo. Ello se hace más urgente en vista de que, con no poca frecuencia, el término "democracia" es empleado con gran ligereza y superficialidad, sin el necesario rigor y solamente como consigna política, capaz de ser aplicada a realidades de hecho muy disímiles. Varios autores han advertido que el lenguaje "democrático", prácticamente se ha convertido en un idioma político universal, en el lenguaje "en torno al cual todas las Naciones están legítimamente Unidas" (6), a pesar de que las distancias entre unas y otras sigan siendo enormes en cuanto a la vigencia de una verdadera libertad. No olvidemos que los regímenes comunistas, hoy en desintegración en la mayoría de los casos (o ya desintegrados), se denominaban así mismos "repúblicas democráticas", y dictadores como Fidel Castro aseguran que en sus países impera la "real" democracia. En efecto, la palabra "democracia" ha adquirido una especie de poder especial, hasta el punto de que son muy escasos los que en esta época se atreverían a tomar partido explícito contra la legitimidad, al menos en teoría, de la democracia entendida como expresión de la voluntad popular: "Como ocurre -escribe Barry- con otros términos del vocabulario político, la palabra 'democracia' ha adquirido significativa merza emotiva, y se le usa tanto para suscitar una actitud favorable hacia un determinado régimen político, como para establecer las características propias que le definen. Hoy, regímenes que difieren notablemente son sin embargo llamados democráticos, y el término se emplea en contextos extremadamente divergentes".

Todo esto, desde luego, origina notable confusión, y uno de los principales propósitos de esta Tercera Parte será precisamente despejar en lo posible el panorama teórico de la democracia y la libertad, dentro de un marco más estrechamente vinculado a las situaciones políticas contemporáneas. Para lograrlo, en esta sección se discutirá en primer lugar el progresivo colapso del comunismo, y en general de las ideologías autoritarias, para luego analizar qué está ocurriendo en el mundo que podemos legítimamente denominar como "democrático", es decir, aquella parte del planeta, aquellos (no muchos) países en América, Europa, Asia, África y Oceanía, donde imperan sistemas políticos y económicos que responden a los principios liberales y de una economía de mercado, y que son los únicos donde efectivamente existe -con variaciones y limitaciones según el caso- una verdadera libertad.

(5) Carlos Rangel: **El Tercermundismo**, pp. 169-170.

(6) John Dunn: **Western Political Theory in the Face of the Future**, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p.2.

1.2. La Crisis y el Colapso del Comunismo

Hace unos pocos años, en 1988, en un importante libro de texto sobre el panorama político mundial publicado en los Estados Unidos, se afirmaba que "la viabilidad de los sistemas comunistas exige una urgente explicación, pues ella va directamente en contra de las principales tendencias evolutivas de la civilización occidental a partir del Renacimiento. Las mismas incluyen el predominio de la racionalidad empírica, del gobierno representativo y responsable, y de la autonomía del individuo... Los métodos comunistas son lo opuesto de los que han promovido la modernización en el pasado, y esta reacción contra las tendencias históricas es un enorme éxito político, una fenomenal aplicación de los poderes del Estado, dirigidos por una bien organizada y decidida minoría". (7) Pues bien, sólo muy poco tiempo después de que las líneas citadas hubiesen sido impresas, es fácil percatarse de que descansaban sobre una especie de espejismo, de un espejismo de fortaleza y progreso que los sistemas comunistas ciertamente lograron preservar por varias décadas, pero que de pronto empezó a venirse abajo como un verdadero castillo de naipes, colapsando bajo el peso de la rigidez, la ineficiencia, la corrupción, la falta de estímulo y motivación, y la más absoluta falta de credibilidad de la ideología marxista-leninista, por tantos años dominante en influyentes círculos políticos e intelectuales alrededor del mundo. El comunismo o socialismo (se denominan acá con este término los sistemas socialistas fundados en el marxismo-leninismo) estableció lo que Perlmutter ha llamado "la política del miedo permanente" (8), pero la gente comenzó de pronto a perder el miedo, y pareciera que sus ansias de libertad ya son indetenibles.

Como expresa Carlos Rangel, la evidencia de la situación existente en los países socialistas "ha obligado a un número cada vez mayor de gente reflexiva a concluir que el socialismo no funciona, o por lo menos que funciona de manera harto distinta a lo que prometía. El protagonista revolucionario original, la Unión Soviética,

(7) Robert Wesson: **Politics. Individual and State**, Prentice Hall, New Jersey, 1988, pp. 98-99.

(8) Perlmutter: **Ob. cit.**, p. 20.

ha reconocido haber sufrido, en años subsiguientes a la aplicación leninista de las proposiciones marxistas fundamentales, una tiranía de una inhumanidad e ignominia sin precedentes. Y nadie (mucho menos los adherentes a la filosofía marxista) puede aceptar la explicación, adelantada para excusar ese escándalo, de que tales hechos se hayan debido exclusivamente a las aberraciones de un individuo".⁽⁹⁾

Para analizar el rápido proceso de crisis terminal del socialismo de corte marxista, es útil discutir de dónde viene. En ocasiones, en medio de los datos sobre productividad económica, mortalidad infantil, innovación tecnológica, poderío militar, y tantos otros índices de progreso o decadencia nacional en los países donde impera el llamado "socialismo real" (que es el único que existe), se pierde de vista que el socialismo ha sido también un ideal político, una utopía que dio origen a un poderoso movimiento de transformación histórica. En otras palabras, es errado preguntarse sobre las perspectivas de lo que aún resta del mundo socialista sin considerar además la situación del ideal socialista como motorizador de un movimiento histórico con un contenido, si se quiere, espiritual, presuntamente destinado a conducir la historia a una etapa superior y definitiva de desarrollo y perfección humana.

Afirmar que en nuestros días el socialismo ha entrado en una profunda crisis no es suficiente; hay que precisar que se trata de una crisis que toca no solamente el desempeño material de los países socialistas, sino también, y muy profundamente, el contenido espiritual del ideal socialista, y más específicamente aún, la vigencia de los postulados marxistas. En tal sentido, es necesario aclarar que en estas páginas se hace referencia únicamente al socialismo de raigambre y contenido marxistas, y no a los movimientos social demócratas representados por, para mencionar ejemplos, los partidos socialistas de Francia y España y el partido Acción Democrática de Venezuela. De igual forma, conviene recordar que, desde la óptica marxista, el socialismo es la etapa de desarrollo histórico que sigue al capitalismo, y que constituye la transición hacia el ideal supremo: la sociedad comunista, que a ojos de pensadores como Marx, Engels, y Lenin, será una sociedad perfecta.

Discutir, entonces, hacia dónde puede ir el socialismo nos obliga a considerar tanto las realidades socioeconómicas y políticas concretas del mundo socialista, así como la situación de la ideología marxista y del ideal socialista en nuestro tiempo. Desde luego, ambos asuntos están relacionados: en buena medida, los fracasos, la opresión, y las decepciones del "socialismo real" han afectado severamente el prestigio que una vez tuvo el ideal socialista; adicionalmente, esos fracasos han contribuido a despejar el panorama de las ideas, que se ha tornado paulatinamente en contra de proyectos políticos utópicos y totalizadores como el marxismo, y a favor de concepciones tal vez más modestas, pero a la vez más realistas, acerca de lo que puede lograr la razón humana en su esfuerzo de cambiar el mundo y hacemos menos imperfectos.

(9) Rangel: **Ob. cit.**, p. 20.

Como se explicó previamente, los fundadores del marxismo, Marx y Engels, así como su principal discípulo, Lenin, rechazaron siempre airadamente cualquier sugerencia que intentase mezclarles con aquellos pensadores a quienes ellos calificaban -despreciativamente- como "utópicos". Lo cierto, sin embargo, es que Marx, Engels y Lenin ocupan lugar destacadísimo en la galena de pensadores políticos que han estado guiados por una visión utópica del desarrollo humano en la historia. Lo que les diferencia de algunos otros visionarios de la utopía (como Platón, entre otros), es que, en su caso, lograron inspirar o dar forma (a la manera de un Lenin) a un movimiento de masas que logró cambiar la faz de nuestro siglo por encima de millones de cadáveres, y que ahora experimenta una progresiva desintegración espiritual y material.

Marx siempre creyó que el logro del paraíso terrenal comunista iba a requerir la instauración de una dictadura, la "dictadura del proletariado", un régimen de fuerza que precisamente sería una característica fundamental de la etapa de transición socialista. Lo que jamás aclaró fue cuánto tiempo debería durar esa dictadura para crear las condiciones del paso al comunismo. También Lenin insistió mucho en el tema de la dictadura. El socialismo, según Lenin, conduciría gradualmente a la supresión de las clases sociales, y por ende, en su opinión, del Estado, cuya única razón de ser se encuentra en sostener un orden social dividido en clases de explotadores y explotados.

Es casi superfluo recordar que en la práctica, la evolución del socialismo ha desmentido radicalmente las previsiones de los fundadores del marxismo. No solamente le ha sido imposible a la economía colectivista superar a la economía capitalista de mercado, sino que es precisamente en los países socialistas -los que lo fueron hasta hace poco y los pocos que quedan- donde el Estado se ha fortalecido más, para mantener el poder de grupos privilegiados que a estas alturas se limitan (como en China) a intentar manipular la ideología marxista, a objeto de preservar, con la ayuda de la represión más severa y abierta, su efectivo pero inherentemente precario poder sobre las masas. Ahora bien, lo importante no es meramente constatarla profunda contradicción entre el ideal y las realidades del socialismo, sino también ir más allá y apuntar los defectos de una visión del mundo que, motivada por las imperfecciones inevitables de la existencia humana en la historia, pretende -a través de la violencia- levantar una sociedad perfecta en la tierra.

Es evidente que la causa principal de la erosión del prestigio del que una vez gozó el marxismo, es el decepcionante y en ocasiones terrible desempeño de los países que conformaban el mundo socialista, desde la Unión Soviética hasta Cuba. En pocos meses de los años 1989 y 1990, en una de estas naciones, Hungría, el gobernante Partido Comunista decidió por abrumadora mayoría transformarse en movimiento socialdemócrata, y abandonar igualmente el calificativo de "República Popular" para su país. De allí en adelante, Hungría optó por ser simplemente "república" y realizó elecciones libres. En Polonia se instaló un gobierno dominado por el movimiento independiente "Solidaridad", que aplastó en unas elecciones al

partido comunista; y también en Alemania Oriental, en los países bálticos (incorporados a la URSS), Checoslovaquia, Rumania, y en la propia Unión Soviética empezó a moverse una fuerte ola de cambios, de impredecible destino final, pero de inocultable entusiasmo libertario, que eventualmente condujo al fin del comunismo en esas naciones. Lo que sí está claro es que esos cambios no apuntaban, como algunos pretendieron, hacia la profundización del socialismo sino hacia su desmantelamiento. No estamos hablando de naciones en que gobernaban partidos socialdemócratas, practicantes de la "democracia liberal-burguesa" y gerentes de una economía mixta con acentuadas tonalidades capitalistas. No, hablamos acá de países socialistas, que supuestamente estaban en vías de construir la sociedad comunista, y donde el partido comunista legitimaba su dominio según los postulados marxistas de la dictadura del proletariado. Las reformas que se llevaron a cabo apuntaban claramente, aunque en ocasiones de forma un tanto tímida, en una dirección distinta del socialismo y hacia la democracia liberal y el capitalismo.

Las razones son obvias, y se derivándolas enormes contradicciones que enfermaban y aún enferman al bloque socialista como un todo: la contradicción entre una ideología que predica la sociedad sin clases y a la vez sostiene un sistema de dominación por un grupo privilegiado; entre un sistema en esencia imperial que proclama su oposición al imperialismo; entre una propaganda que exalta la dignidad del trabajo y el sacrificio personal y una realidad de extendida corrupción, cinismo y desencanto popular con el régimen; entre un sistema que descansa en el centralismo colectivista y una economía que exige descentralización e incentivos individuales para romper su estancamiento; entre un aparato de seguridad que intenta preservar un control rígido sobre toda la información, y una vida moderna que impulsa un amplio y descentralizado acceso a la información; entre un sistema en el que coexiste un sector (el militar) adelantado tecnológicamente con una sociedad y una economía extremadamente atrasadas en el terreno tecnológico; entre un sistema, en fin, que en lugar de promover la dictadura del proletariado ha entronizado una dictadura sobre el proletariado y la mayoría de la población en general. ⁽¹⁰⁾

En ninguna otra parte eran esas contradicciones tan obvias, flagrantes y opresivas que en la propia Unión Soviética. Para no entrar en excesivo detalle, un documento filtrado hace no mucho tiempo por un grupo de economistas soviéticos a Occidente indicaba -y es posible que se hayan quedado cortos- que la economía soviética tenía quince años de atraso respecto de las economías capitalistas avanzadas, que la brecha estaba aumentando aceleradamente en contra de la URSS, y que -a menos que se implementasen pronto cambios políticos y económicos fundamentales- la deuda de la URSS con el bloque occidental crecería seis veces más en la próxima década. El clima de relativa apertura promovido por Mijail Gorbachov, permitió comprobar una serie de verdades que muchos sospechaban, aunque algunos se negaban a creer: a) que el partido comunista soviético no representaba sino a una minoría, estaba aislado de las masas y era

(10) H. S. Rowen y Ch. Wolf(eds.): **The Future of the Soviet Empire**, St. Martin's Press, N.Y.,

hostil a sus intereses; b) que el liderazgo soviético había sido con frecuencia irresponsable, aventurero, y en ocasiones criminal (como lo denunció Khrushchev respecto de Stalin. y Brezhnev respecto de Khrushchev); c) que la política exterior soviética había sido imperialista y había sobrestendido los recursos del país; d) que la política doméstica del régimen había sido fuertemente represiva condenando a millones de ciudadanos inocentes a la muerte y los campos del Gulag; e) que la economía soviética había funcionado como una maquinaria del desastre con enormes fracasos en la agricultura, gran ineficiencia en la industria, y masiva corrupción administrativa; í) que la censura y la represión a los intelectuales disidentes habían asfixiado la expresión cultural y encerrado la cultura dentro de una camisa de fuerza oficialista, gris, y retrógrada; g) que vicios inmemoriales de la sociedad (como la prostitución, el alcoholismo, el soborno el robo, las violaciones, el fraude, y otros) que eran atribuidos al capitalismo", no sólo no habían sido erradicados por las exhortaciones marxista-leninistas, sino que de hecho habían prosperado bajo el "paraíso socialista"; h) que, finalmente -y como lo mostró el clamor por el "glasnost" o "apertura"- todo el sistema fue sostenido por años sobre una densa plataforma de mentiras distorsiones y falsificaciones (¹¹), consumidas con voracidad por numerosas personas de buena voluntad en Occidente, así como por no pocos ilusos e intelectuales, algunos de los cuales aún se rehusan a asimilar el significado de lo que ocurrió y está ocurriendo con el socialismo.

¿Hacia dónde puede ir ahora el socialismo? Su profunda crisis material y espiritual coloca al sistema, donde todavía impera, ante graves desafíos. Algunos de sus viejos adversarios como el destacado escritor yugoslavo Milovan Djilas (quien captó a tiempo sus deficiencias), eran pesimistas hasta último momento, y aseguraban que el pesado orden de cosas en la URSS y otros países del bloque oriental era demasiado rígido para permitir más que tímidas reformas, con poca posibilidad de éxito. Otros viejos enemigos del marxismo, como Jean Francois Revel, expresaron sin embargo tempranamente su opinión de que a pesar de su gran resistencia al cambio, el sistema socialista no podía permanecer igual para siempre. Los hechos dieron la razón a Revel.

Ahora bien, la experiencia de China entre 1985 y 1989, muestra que el camino reformista dentro del socialismo sigue a pesar de todo plagado de severos peligros. El aparato burocrático-militar-policial, también conocido como la "nomenklatura", está -como antes en la URSS- sujeto precariamente a los cuernos de un dilema: si permite y estimula los cambios, puede poner en riesgo su poder y privilegios; pero si no los permite, entonces puede ver toda la estructura derrumbarse como un castillo de arena bajo el oleaje, a medida que se acrecientan la incertidumbre económica, la protesta social y el malestar político de las mayorías que quieren libertad y democracia. Una hipótesis razonable es que esa "nomenklatura" desea avanzar por el rumbo del cambio, hacer más eficiente la economía y reducir la presión y el

(11) M. Lasky: "The Cycles of Western Fantasy", **Encounter**, February 1988, p. 15.

cinismo de las masas, pero sin afectar las estructuras fundamentales que sostienen su dominio político-militar. El problema que se plantea es entonces éste: ¿es posible mejorar el desempeño del sistema, en particular de la economía, preservando a la vez el socialismo? Experiencias previas de cambio dentro del socialismo no dan lugar para demasiadas esperanzas. En la ex-Yugoslavia, por ejemplo, las más importantes reformas económicas que luego trató de impulsar Gorbachov en la URSS estuvieron en vigencia por años, con poco alentadores resultados. Entre otros aspectos, las reformas incluyeron la introducción de la gerencia autónoma de ciertas empresas, el abandono de la colectivización de la agricultura, la restauración de la propiedad pequeña y mediana de la tierra, y la existencia de pequeños y medianos artesanos y comerciantes, y aún de algunos empresarios; además, desde que rompió con Stalin en 1948, el Estado yugoslavo recibió ayuda financiera de los Estados Unidos, hasta el punto de que su deuda llegó a alcanzar alrededor de 22 mil millones de dólares. Sin embargo, y a pesar de este margen de libertad y oxígeno económico, la retención del marco colectivista-socialista, que ahoga los incentivos individuales, no permitió a la economía yugoslava iniciar un verdadero despegue, lo que eventualmente le llevó a la decadencia.

La cuestión es en esencia muy simple: la crisis del socialismo puede ser enfrentada atacando los síntomas o las verdaderas causas del problema. Lo primero, como se demostró en la Unión Soviética, tiene escasas perspectivas de éxito, y puede con facilidad transformarse en catalizador de un todavía más acelerado proceso de ruptura generalizada del sistema, de una explosión social, o de una reacción de tipo stalinista, hacia un sistema basado en la más cruda dictadura, al estilo de la que ejerció en su época Stalin. Lo segundo, atacar las causas, exige no otra cosa que empezar a dismantelar hasta abandonar por completo el marxismo-leninismo y todas sus derivaciones, lo cual requeriría nada menos que otra revolución. Ya a comienzos de esta década de los años noventa, era difícil encontrar algún experto en cuestiones soviéticas que no estuviese convencido de que el sistema requiera una reestructuración radical como primer e indispensable paso de una posible regeneración.

¿Qué puede ocurrir? En teoría, el socialismo de cuño marxista, establecido hasta hace poco en la URSS y su imperio en Europa Oriental, y aún vigente en China Popular, y una serie de naciones del llamado "Tercer Mundo", como Vietnam y Cuba, tiene tres alternativas hacia adelante: la alternativa del cambio liberal-democrático, la opción de una regresión stalinista hacia la autarquía y la "economía de guerra", y la alternativa de hacer 'más de lo mismo'. ⁽¹²⁾ La primera, el cambio hacia una sociedad de tipo occidental, "liberal-democrática", pareciese estar siendo asumida por países como Rusia, Hungría y Polonia, con cierta timidez y con

(12) D. Ross: "Where is the Soviet Union Heading?", en: Rowen y Wolf, **Ob. cit.**, pp. 270-275.

inevitables dificultades . Tal tipo de cambio exige reformas sustanciales en los sistemas económico y político, mucho más amplio flujo de información y de descentralización en las decisiones, así como el uso masivo de mecanismos de mercado y la radical reorientación de las prioridades de inversión en contra del gasto militar y a favor de las industrias para el consumo. Semejante escenario es en extremo desafiante.

En cuanto a la segunda alternativa, de regresión stalinista, podría ser motorizada por la desesperación de los sectores más ortodoxos en la sociedad rusa y otras sociedades socialistas (como ya se vio en China en 1989 y en la URSS dos años más tarde), al ver que las estructuras de poder tradicionales se les escapan de las manos. Ello requeriría un retomo a una atmósfera de extrema tensión internacional, y el liderazgo comunista tendría que pintar un panorama de verdadero riesgo de guerra con Occidente, para de esa forma exigir nuevos sacrificios a las masas y colocar la economía en total pie de guerra. Tampoco parece probable esta opción, al menos de manera radical, pues el pueblo ruso y los de Europa Oriental no parecen dispuestos a volver al pasado.

Finalmente, la alternativa de hacer "más de lo mismo" no implica que no habría cambio alguno, pero ciertamente no sería el tipo de cambio global y fundamental de la primera opción. Se producirían algunas reformas económicas, con el uso selectivo de mecanismos de mercado; ahora bien, continuaría -en China y otras partes- el predominio del partido comunista, y se mantendría en lo esencial la estructura de un Estado totalitario, capaz de emprender tan sólo experimentos muy limitados. Ello quizás sostendría el quejumbroso aparato de poder socialista por un tiempo más, pero condenaría también a la sociedad y economía chinas -y de otros países del bloque- a un mayor estancamiento a mediano plazo, con muy lento -y hasta negativo- crecimiento económico, se ampliaría aún más la brecha tecnológica con Occidente, y se cerraría definitivamente para las sociedades socialistas la perspectiva de alcanzar en productividad y nivel de vida alas sociedades avanzadas del mundo capitalista. El intento chino por establecer algunas áreas muy definidas de economía "capitalista", en imitación a otros "tigres" asiáticos, no tiene perspectivas de cambiar la realidad para centenares de millones de habitantes de ese todavía bastante atrasado país.

Por los momentos, la tercera alternativa constituye el curso más probable de evolución de lo que resta del bloque socialista en el futuro previsible. Este escenario, desde luego, podría ser trastocado por eventos impredecibles, como una insurrección masiva, o una crisis grave de liderazgo que abriese puertas a otra de las opciones mencionadas. En todo caso, ninguna de estas alternativas significa una renovación del socialismo como tal, un sistema que ha fracasado decisivamente, y que tiene poco o nada que ofrecer hacia el futuro.

La crisis del socialismo es la crisis de una utopía. Los fundadores del marxismo creyeron que bastaba indignarse ante las injusticias y desear un mundo diferente para estar en condiciones de construirlo, y reforzaron su error dando a la violencia lugar privilegiado como instrumento del cambio histórico. El socialismo, que

fue visto por muchos como un ideal de superación humana, devino en un sistema opresivo, del cual desaparece la libertad, y en el cual se entroniza o bien un dictador todopoderoso (como Stalin, Mao, Castro y Kim Il Sung), o bien una casta privilegiada y tiránica, que utiliza el ideal comunista como un mecanismo de manipulación, para dar alguna legitimidad a su poder. Por años, los defensores del socialismo, particularmente en Occidente, se vanagloriaron de los presuntos logros del sistema en el terreno material; los hechos han demostrado, sin embargo, que el empobrecimiento generalizado es el destino que aguarda a las sociedades que adoptan un sistema en el cual los incentivos son colectivos y no individuales. Ello para no mencionar la decadencia espiritual y la supresión de la libertad, un valor por el cual los seres humanos estamos dispuestos a luchar, y que a pesar de todos los años de opresión totalitaria en la URSS, China Popular, y otras naciones socialistas, sigue siendo añorado y ansiado por millones de personas, que prosiguen su lucha por un orden diferente, y que expresan con claridad su preferencia cada vez que se abre una ventana en el muro asfixiante del falso paraíso socialista.

Tal vez la principal lección del fracaso del socialismo sea que no somos dioses; somos seres humanos, con limitaciones y potencialidades, y debemos usar ese potencial para intentar construir un orden social abierto y libre, que no nos condene a rendir culto a un inalcanzable ideal de perfección, pero que a la vez nos permita combatir por un mundo cada vez mejor.

1.3. Doctrinas Políticas y Neocapitalismo

La profunda crisis del socialismo en nuestros días, y el generalizado desprestigio de las ideologías políticas de corte autoritario, ciertamente han abierto un panorama promisorio para la libertad y la democracia. Esto ha llevado a algunos, con poco sentido de la historia, a hablar de un presunto "fin de la historia", caracterizado por el triunfo definitivo de las "fuerzas del bien" (favorables a la libertad) frente a las "tendencias malvadas" que procuran la opresión. Semejante visión de las cosas, aunque reconfortante, es sin embargo una nueva fantasía. Desde luego, lo deseable sería vivir en un mundo en paz, donde imperasen a plenitud la libertad y la justicia y desapareciesen por completo las desigualdades que nos aquejan, pero éste no es sino otro sueño, y además, un sueño peligroso.

Lo es, pues puede conducir a que se pierdan de vista las raíces profundas del "ánimo socialista", de las propensiones autoritarias y del fervor utópico, recurrentes en la historia y sólidamente afianzados en ciertos rasgos de nuestra condición humana. Para citar de nuevo a Carlos Rangel: "Algo debe haber en la civilización capitalista que hace disonancia con nuestras emociones. Algo tiene que tener el socialismo que armoniza con ellas. Chafarevich propone que la fascinación perenne con el socialismo, presente en todas las utopías desde Platón, tiene que responder a un requerimiento síquico irracional que paradójicamente se disfraza de racionalismo exacerbado. Karl Popper supone una nostalgia universal por la sociedad tribal, estática, donde no existía el individuo. En la sociedad abierta, en desarrollo desde hace apenas diez o doce mil años, los hombres se ven constantemente en la

necesidad de tomar decisiones personales. No nos hemos habituado a ésa, la mayor de las revoluciones. Desde luego nuestra capacidad crítica ha sido liberada y la libertad se ha convertido, en teoría, en el valor supremo, tanto que hasta los tiranos aseguran que son ellos los que la garantizan. Pero vivimos en tensión, en inseguridad, en angustia. Es preciso a cada paso escoger, interrogarse, autodisciplinarse, adaptarse, competir, ganar y también perder. El shock del paso de la sociedad tribal a la sociedad abierta, biológicamente muy reciente, no ha sido superado. Las expresiones de comprensión de las ventajas, para el hombre, de la sociedad abierta, jalonan la historia desde Pericles. Pero igualmente, desde Platón, las expresiones de nostalgia reaccionaria por la sociedad tribal. Estas últimas son mucho más estimadas. El utopismo es generalmente considerado moralmente virtuoso y estéticamente agradable, a pesar de los monstruos políticos que ha generado en la práctica, entre los cuales se cuentan todos los experimentos totalitarios. En cambio el libertarianismo sufre de cierta desconsideración, por intuírselo fundado en la comprensión de que los hombres somos imperfectos, y dispuesto a acomodarse a esa realidad, en lugar de proponer construir un 'hombre nuevo', un 'superhombre'... El ánimo socialista es, pues, literalmente reaccionario. El verdadero hombre nuevo sería aquél que pudiese liberarse de esa atadura con un pasado (reciente) cuando la especie humana era muy semejante a otros animales de presa quienes, por la obligación en que se encuentran de cazar en grupo, son, en efecto, colectivistas... La sociedad abierta, pluralista, cambiante, competitiva (y por lo mismo libre y antidogmática) es admirable, pero en la práctica resulta conflictiva con las mismas aspiraciones que suscita, lo cual la hace difícilmente sostenible. Liberados de la lucha elemental por la existencia, educados e informados, los hombres se hacen no menos sino más exigentes. El socialismo surge entonces como una respuesta en apariencia racional y razonable a lo que es percibido como intolerable por hombres prósperos y libres: la desigualdad social, el sufrimiento de los débiles, la injusticia, y hasta la inseguridad existencial. Los mismos logros económicos y políticos de la revolución capitalista e industrial, si bien potencian al más alto grado los beneficios de la sociedad abierta, también la someten a tensiones sin precedentes". (13)

Estas tensiones no van jamás a desaparecer en una sociedad abierta, pluralista, libre y democrática, pero pueden ser minimizadas, reducidas, controladas, de manera de evitar que las mismas se desborden y produzcan la ruptura de los diques y el surgimiento de respuestas autoritarias al problema del orden. De hecho, en nuestros días, las dos principales corrientes del pensamiento y la acción políticas en las sociedades legítimamente democráticas y libres del mundo occidental (y apartando por un momento el liberalismo, que en diversos aspectos forma parte de ambas), es decir, la socialdemocracia y el socialcristianismo, constituyen fórmulas

(13) Rangel: **Ob. cit.**, pp. 249-250, 267.

dirigidas a enfrentar el reto de perfeccionar una sociedad en la que no se sacrifiquen las libertades políticas por un ideal utópico, pero en la que también se trabaje sistemáticamente para reducir los desequilibrios sociales, y no se acepten pasivamente los desajustes de una economía de mercado. Las corrientes social demócrata y socialcristiana surgen entonces como un intento de superar los extremos representados por el socialismo marxista y las versiones más radicales del individualismo capitalista.

Según el gran escritor alemán Thomas Mann, la socialdemocracia (y puede añadirse, el socialcristianismo) es "un intento de reconciliar los valores del individuo con las demandas de la vida en sociedad", y añade con acierto que "ese balance jamás se logra definitivamente. Es una tarea humana que debe ser resuelta una y otra vez". (14) Este es, en esencia, el principio rector de esas dos grandes doctrinas políticas de nuestra realidad contemporánea en las democracias occidentales, realidad que podemos denominar "neocapitalista", pues, por un lado, se diferencia de otras etapas del desarrollo capitalista -las etapas "salvajes" carentes de mecanismos de protección social- y por otra parte se ubica en un momento histórico particularmente alentador, condicionado en buena medida por el debilitamiento de las ideologías anticapitalistas y antiliberales. Ese balance entre la libertad del individuo y los requerimientos de la vida en sociedad no es una fórmula matemática que se descubre de una vez por todas, sino un desafío perenne en el marco de una sociedad abierta. En la práctica, los partidos y movimientos socialdemócratas y socialcristianos han tendido, en sus respectivos ejercicios de gobierno (en Europa y América Latina), de acuerdo con las circunstancias y sobre todo con las convicciones de sus líderes, o bien a enfatizar los principios liberales y antioletoactivistas implícitos en estas ideologías políticas, o bien a acentuar los ingredientes de intervención estatal en la economía de mercado, en función de lo "social", que también llevan dentro de sí. El predominio en ciertos casos de este segundo elemento, ha llevado a algunos a temer que la constante extensión de la jurisdicción y de los poderes directos del Estado, por parte de gobiernos democráticos, termine por hacer caer a sus sociedades en el socialismo, "no por la guerra civil o por el golpe de Estado leninista... sino por la reducción gradual, primero lenta pero luego galopante, del área de funcionamiento de la economía de mercado, y la consiguiente asfixia primero de la libertad económica, y luego ineluctablemente de la libertad política". (15)

En los tiempos que vivimos, gracias al renacimiento experimentado por la tradición liberal del pensamiento político, al fracaso de los regímenes socialistas, y al auge de las ideas económicas favorables al sistema de economía de mercado capitalista, las corrientes social demócrata y socialcristiana han restaurado en cierta

(14) Thomas Mann: "The Problem of Freedom", en: E. K. Bramsted y K. J. M. Melhuish (eds.): **Western Liberalism. A History in Documents from Locke to Croce**, Longman, London, 1978, p. 718.

(15) Rangel: **Ob cit**, p. 52.

medida el balance entre lo individual y lo social. Este es un proceso positivo para la causa de la libertad y la democracia, y lo importante es tener claro, como lo señala el dirigente socialcristiano venezolano Rafael Caldera, que estas doctrinas políticas (el autor se refiere a la doctrina socialcristiana, pero lo mismo se aplica a la socialdemócrata), conceden al Estado la misión de "apoyar, asistir y completar la acción de los particulares cuando ésta no sea suficiente para alcanzar los fines sociales propuestos", así como la de "dirigir, coordinar y controlar las actividades de individuos y grupos y realizar por sí mismo aquellas actividades que exija el bien común". La doctrina socialcristiana, apunta Caldera, "considera que su abstención (del Estado) ante los hechos de injusticia, las diferencias de poder entre los hombres, o entre los distintos grupos o clases sociales, es criminal, y por tanto, el Estado tiene el derecho y el deber de intervenir. Esta intervención debe tener por límites la existencia de derechos naturales de personas o grupos, que el Estado no crea sino reconoce; pero, al mismo tiempo, debe llegar hasta donde sea necesario, para realizar la justicia, sin coartar la iniciativa y el derecho de todos sus subordinados a desarrollarse y a actuar dentro de una esfera propia". ⁽¹⁶⁾ En este revelador texto se resumen las tensiones, por demás inevitables, de doctrinas políticas que buscan reconciliarla libertad de los individuos con las realidades de una sociedad imperfecta, en la que existen zonas de injusticia y desigualdad. El dilema es éste: ¿cuál es el límite de lo "necesario", más allá del cual la acción del Estado, lejos de corregir injusticias, lo que hace es coartar la libertad?

Lo cierto es que en nuestros días, en las sociedades democráticas, el Estado y la política tienden a distanciarse claramente tanto del comunismo como de otras formas de autoritarismo, y a buscar un equilibrio que procure abrir cada vez mayores espacios a la libertad, cuidando a la vez el bienestar colectivo. La economía de mercado es en general admitida como la vía más eficiente para asignar recursos, y como requisito indispensable para que exista libertad política; no obstante, las distorsiones que puede generar una economía capitalista sin controles y herramientas de ajuste, han impuesto la necesidad de preservar igualmente un espacio para la acción del Estado, orientada a enfrentar la pobreza y a promover el bienestar social. Como lo plantea García-Pelayo, "El sistema neocapitalista se centra en torno a la economía de mercado, a la que considera como el marco más adecuado para acrecer la productividad, asegurar la innovación tecnológica y satisfacer las necesidades de consumo con las máximas posibilidades de elección por parte de los consumidores. Sin embargo, los economistas neocapitalistas reconocen que la libertad de mercado ha de sufrir las limitaciones necesarias para eliminar sus efectos disfuncionales tanto de naturaleza social como económica". ⁽¹⁷⁾

(16) Rafael Caldera: **Especificidad de la Democracia Cristiana**, Editorial Dimensiones, Caracas, 1979, p. 80.

(17) Manuel García-Pelayo: **Las Transformaciones del Estado Contemporáneo**, Alianza Editorial, Madrid, 1977, pp. 71- 72

En tal sentido, la tendencia fundamental del Estado y la política en las democracias más avanzadas de la actualidad es hacia "una política estatal de dirección programada y permanente del conjunto, aunque no de los detalles, del sistema económico global y sin perjuicio del poder de decisión de las empresas privadas, dirección que no se limita a actuar bajo la coerción de una estructura dada del sistema económico, tal como el conductor maneja un automóvil cuyo mecanismo puede orientar en una dirección pero no modificarlo, sino que aquí el Estado puede promover el cambio, dentro de ciertos límites, de la estructura misma del sistema económico frente y en el cual ha de operar". (18)

Estos son los parámetros básicos donde se ubica la democracia liberal contemporánea, así como la economía neocapitalista, en un precario y constantemente retador equilibrio, sujeto a toda suerte de presiones, que nunca pueden darse como definitivamente resueltas, y que hacen necesario -ahora le emprenderemos- un estudio más detallado sobre la naturaleza, amenazas y perspectivas de ese tipo de régimen al que casi todos en nuestra época decimos reverenciar: la democracia.

2 ¿QUE ES LA DEMOCRACIA

2.1. El Rostro de la Democracia

Si bien es cierto -como se apuntó anteriormente- que el término "democracia" ha experimentado en nuestro siglo XX lo que bien pudiese llamarse un proceso de "degradación por el uso", debido a que ha sido adoptado prácticamente por todas las ideologías y tendencias políticas; si bien -repetimos- esto es cierto, no lo es menos que la frecuente falsificación de la democracia no debe ocultarnos su verdadero rostro, fácilmente reconocible cuando se le contempla sin prejuicios.

La democracia corresponde a una realidad política que incluye, con variado énfasis, un conjunto de rasgos interconectados: derechos semejantes para los ciudadanos; libertad de expresión, de organización y oposición política; elecciones libres y limpias para decidir quién va a gobernar; plazos definidos y limitados de gobierno; una lucha política no violenta; el imperio de leyes comunes para todos y de un poder judicial independiente; así como la existencia de fuerzas armadas y policíacas no politizadas, comprometidas con la nación y el sistema de libertades como tales, y no con un determinado partido político. La sociedad democrática posee a su vez una serie de características, que responden a los rasgos políticos citados: es pluralista; centrada en los derechos individuales; anticonformista; descentralizada institucionalmente y en ocasiones territorialmente; innovadora; socialmente móvil; no

(18) **Ibid.**, p. 19.

coercitiva; moderada tanto en la manera de actuar como en las creencias políticas de la mayoría; igualitaria en espíritu y en alguna medida también en la realidad; legalista; abierta; competitiva; respetuosa del ser humano, de su vida y aspiraciones; y respetuosa también del argumento racional en las disputas. ⁽¹⁾

Desde la Atenas clásica a nuestros días, estos rasgos y características de la verdadera democracia, que desde luego se dan con intensidad cambiante en la realidad, han permanecido esencialmente inmutables, como se desprende de la famosa "Oración Fúnebre" de Pentes, padre de la democracia ateniense, cuyos contenidos nos han sido transmitidos por Tucídides en su **Historia de la Guerra del Peloponeso** (escrita cuatro siglos antes de Cristo): Para Pentes, la democracia implicaba igualdad en los derechos de los ciudadanos y en la justicia que se les aplica; respeto por la ley; honor al mérito sin distinción social; apertura de la ciudad (o del país) al mundo; y participación de los ciudadanos en los asuntos que atañen a la colectividad en su conjunto. ⁽²⁾

De manera, pues, que si bien son numerosos los que en nuestra convulsionada época han querido adueñarse de la democracia, no resulta tan difícil distinguir, por un lado, entre el rostro de la verdadera democracia, y por otro lado la faz desfigurada de muchas falsas democracias, carentes de los rasgos y características mencionados, aún en su mínima expresión. Cabe señalar que esa verdadera democracia, que ha sido descrita en sus aspectos fundamentales, puede en nuestros días correctamente ser llamada liberal, en el sentido básico de que su eje clave, su médula espinal en lo político, combina el poder del pueblo para elegir a sus gobernantes con la limitación del poder del gobierno, atendiendo a la necesidad de proteger una esfera inviolable para la libertad de los individuos, y a garantizar que gobiernen las leyes y no los hombres. Puede hablarse también de democracia constitucional, que -en palabras de John Stuart Mill- se deriva de la premisa según la cual "el que detenta el poder político va a abusar del mismo para su propio beneficio; no porque esto siempre ocurra así (puede haber excepciones), sino porque ésa es la tendencia natural de las cosas. Por ello todo poder debe tener límites, y las leyes e instituciones democráticas deben proteger la libertad". ⁽³⁾

En una verdadera democracia, el gobierno sirve al pueblo, y no el pueblo al gobierno, los gobernantes no se auto imponen para su propio beneficio, y la gente común y corriente puede expresarse con libertad y competir por el poder político, lo que a su vez exige que los que detentan el poder no puedan impedir que se les critique, que las acciones del gobierno estén sujetas a leyes y reglas conocidas y aplicadas imparcialmente, y que no existan discriminaciones injustificables. La Constitución venezolana de 1961, por ejemplo, establece claramente estos

(1) Robert Wesson: **Politics, Individual and State**, p. 148.

(2) Thucydides: **History of the Peloponnesian War**, Penguin, Harmondsworth, 1987, pp. 145-146.

(3) J. S. Mill: **Essays on Politics and Society**, Vol. II, University of Toronto Press, Toronto, 1977,

p. 505.

principios, y el gobierno de nuestro país, de acuerdo con ese texto fundamental, es escogido por voluntad popular, está sometido a leyes que no le es dado cambiar a su antojo sino a través de procedimientos democráticos, y no puede discriminar a nadie por razones de raza, sexo, credo, o condición social. (4)

La democracia, ha dicho un autor norteamericano, es "la política de la coerción mínima y de la lucha moderada" (5). La razón por la cual casi todas las tendencias políticas intentan apropiarse el término tiene que ver con una cuestión de legitimidad, con la respuesta a la pregunta: ¿qué les concede a los que gobiernan el derecho a hacerlo?, o, puesto de otra manera: ¿porqué están allí?, y la respuesta democrática es que están allí por voluntad del pueblo. Esta es, en nuestro tiempo, la suprema fuente de legitimidad, y no el presunto "derecho divino" de los reyes, o la extracción social, o la supuesta superioridad intelectual. Estos últimos principios ya no otorgan legitimidad para el mando, y algunos regímenes autoritarios alegan ser "democráticos", pues carecen de un principio de legitimidad ampliamente aceptado.' De allí que los partidos comunistas, que gobernaban o todavía gobiernan de forma autoritaria en diversas naciones, usurpando la voluntad democrática del pueblo, sostienen sin embargo que ellos "encarnan" esa voluntad, fuente insustituible de legitimidad política.

Cabe precisar aún más los principales rasgos y peculiaridades de un sistema político y una sociedad verdaderamente democráticas:

- Soberanía popular: El primer y crucial principio de la democracia es el de la soberanía popular, es decir, la idea de que humanas, flexibilidad y voluntad de alcanzar compromisos que eviten la imposición por la coacción o la fuerza de los puntos de vista divergentes.
- Decisiones a través de elecciones: La democracia es un sistema y un procedimiento de gobierno en el cual los conflictos encuentran su decisión final a través de elecciones libres.
- Decisiones abiertas y tentativas: El sistema democrático parte de la premisa que ningún individuo o grupo tiene el monopolio de la verdad y de la infalibilidad; por lo tanto, las decisiones democráticas deben ser consideradas tentativas, en el sentido de estar sujetas a críticas y revisiones periódicas. La democracia debe permitir a cada generación establecer sus metas y tomar su rumbo, y su dinámica se encuentra en la apertura al cambio.

(4) Preámbulo a la **Constitución de la República de Venezuela** (1961), Ediciones del Congreso de la República, Caracas 1975, p. 11.

(5) Wesson: **Ob. cit.**, p. 149.

- Decisiones por mayoría, y defensa de los derechos de las minorías: La democracia requiere que a la hora de decidir, prevalezca la opinión de la mayoría. Ahora bien, la única manera de impedir que la voluntad de la mayoría sirva como herramienta de opresión de la minoría, es a través de leyes inviolables que protejan los derechos de todos. Ciertamente, la alternativa apoyada por la mayoría es la que se impone, pero el poder de la mayoría debe estar limitado, para proteger la libertad y derechos de la comunidad en su conjunto. ⁽⁶⁾

Desde luego, tomada literalmente, la frase "gobierno del pueblo" no refleja con exactitud la realidad democrática, en el sentido obvio de que en ningún Estado moderno puede practicarse efectivamente una democracia directa, en la cual todo el pueblo participe todo el tiempo de las decisiones y toda la ciudadanía gobierne, sin que medie algún tipo de fórmula representativa. "Gobernar" implica ejercer alguna forma de poder sobre una persona o un grupo, pero si toda la comunidad gobierna, ¿sobre quién o quienes lo hace? El "gobierno del pueblo" lo que significa es que la legitimidad democrática descansa en leyes que a su vez son producto del principio de la mayoría, en un proceso político no discriminatorio, abierto e igualitario. ⁽⁷⁾

Ahora bien, es necesario insistir en que una verdadera democracia tiene que proteger los derechos de los que no piensan como la mayoría, y los que se encuentran en minoría, a su vez, deben aceptar las decisiones mayoritarias y acogerse a ellas dentro del marco legal establecido. De lo contrario, si el principio de la mayoría carece de limitaciones, la democracia bien puede degenerar en despotismo. Ello, en el plano teórico, ocurre en la obra de Rousseau. Para este influyente y notoriamente confuso pensador del siglo XVIII, la minoría derrotada en el contexto democrático no expresa realmente un punto de vista diferente al de la mayoría, sino que simplemente se halla "equivocada" acerca de lo que exige el bien común. En sus propias palabras, "Cuando una opinión contraria a la mía prevalece (obtiene apoyo mayoritario), ello sólo prueba que yo estaba errado y que lo que tomaba como la voluntad general no lo era efectivamente"; de allí que "aquél que rehuse obedecer la voluntad general debe ser obligado a hacerlo por el cuerpo político entero... y ser forzado a ser libre". ⁽⁸⁾ Por el camino de Rousseau, la democracia puede degenerar en absolutismo, en tanto ese gobierno absoluto y despótico -como los regímenes comunistas de nuestro siglo- alegue hablar "por el pueblo", y ser el "legítimo vocero de la voluntad general de la nación". ⁽⁹⁾ Es por esto que jamás debe perderse de vista la admonición de Hamilton, uno de los fundadores

(6) Véase: R. M. Christenson: **Ob. cit**, pp. 176-181.

(7) N. P. Barry: **An Introduction to Modern Political Theory**, Macmillan, London, 1981, p. 210.

(8) Rousseau: **The Social Contract**, pp. 82, 26.

(9) En torno al tema de la "democracia totalitaria" y Rousseau, véase: J. L. Talmon: **The Rise of Totalitarian Democracy**, Beacon Press, Boston, 1952, pp. 1-49; también: G. Sabine: "The Two

Democratic Traditions", **The Philosophical Review**, Vol. 61, No 4, October 1952, pp. 451-474. de la democracia norteamericana, cuando dijo que: "Si se otorga todo el poder a la mayoría, esta última oprimirá a la minoría. Si se da todo el poder a la minoría, esta última oprimirá a la mayoría. Ambas, por lo tanto, deben tener poder (entendidos acá como derechos, A.R.), de manera que cada una pueda protegerse de la otra". ⁽¹⁰⁾

La imperiosa necesidad, en las complejas y multitudinarias sociedades modernas, de que la democracia funcione a través de representantes electos por el pueblo, ha llevado a algunos teóricos a plantear que la política democrática tiene una inevitable estructura oligárquica y está dominada por élites, que son las que de verdad ejercen el poder. Pensadores como Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, y otros, han dado lugar a la denominada "leona elitista de la democracia". Su punto central no es meramente que el ejercicio del gobierno tiene que estar en manos de una miñona, pues esto es cierto y a la vez trivial; su argumento, más bien, es que ese "gobierno de élites" -que en su opinión caracteriza la democracia- es necesariamente irresponsable, que los gobernantes democráticos no toman en cuenta las preferencias de los electores, y simplemente hacen de la democracia un mito, dirigido a engañar a las masas y hacerles creer que tienen alguna influencia sobre las decisiones, cuando en realidad no tienen ninguna. ⁽¹¹⁾ Esta posición es exagerada, y sólo responde parcialmente a los hechos. Si bien es cierto que en la democracia el gobierno es ejercido por una minoría electa por el pueblo, también lo es que los gobernantes deben someterse a normas que establecen un marco de responsabilidad ante el electorado, el cual posee a su vez la capacidad de sacar a gobernantes irresponsables del poder en períodos fijos y a través de elecciones libres. La cuestión clave, en tal sentido, es que cualquiera sea el significado que se dé a la palabra "democracia", la misma tiene que distinguirse de un gobierno de élites, pues como se planteó anteriormente al describir los rasgos de la existencia democrática, un gobierno de esa naturaleza (oligárquico) tendría un rostro muy diferente al de la verdadera democracia.

La democracia no es una panacea, ni una varita mágica con poder para resolver definitivamente y para siempre los problemas de la política. Como muchas veces se ha señalado, la democracia es menos mala que las alternativas conocidas en el amplio rango de los regímenes políticos, y eso quiso decir Winston Churchill cuando afirmó que "La democracia es la peor forma de gobierno, exceptuando a todas las demás". La democracia ni siquiera puede garantizar que en su medio, los ciudadanos se hagan "mejores" desde el punto de vista ético, aunque por supuesto, cabe esperar que en un marco de legalidad y respeto a los derechos humanos, y en un contexto de libertad y no de opresión, los individuos tendrán mayores posibilidades de desarrollar su postura moral. Pero no existe garantía de que sea así.

10) Citado por Roper: **Ob. cit**, p. 35.

(11) Véase: J. Meisel (ed.): **Pareto and Mosca**, Prentice Hall, New Jersey, 1965.

No obstante, como se explicaba en una sección previa, citando a Popper, es un error culpar a la democracia por los errores o fallas de un determinado Estado democrático; en todo caso habría que culpar a los ciudadanos del Estado en cuestión, pues su carácter moral e intelectual es en buena medida un problema personal.

Ahora bien, como explica Popper -varias veces citado en este estudio- las instituciones democráticas son como fortalezas: deben estar bien diseñadas, pero también bien mantenidas. La fortaleza democrática ha sido diseñada para evitar el mal de la tiranía, y la democracia permite la reforma, así como el cambio social en libertad. De aquí que el perfeccionamiento de la democracia, abierta, libre, y pluralista, y su supervivencia hacia el futuro, sean desafíos tan cruciales para los que creemos que la política debe orientarse a construir y preservar un orden de convivencia civilizado para la especie humana.

2.2. Los Temas de la Libertad, la Justicia, y la Igualdad

El rostro de la democracia que acá se ha trazado, corresponde al ideal de una sociedad abierta, plural y libre, que permita el cambio y las reformas a través de la experiencia y la crítica, pero que no sucumba a la tentación mesiánica de transformarlo todo a la vez y en forma revolucionaria, trastocando así la posibilidad de un mejoramiento gradual en base a la experiencia, el argumento racional, y la persuasión.

En este tipo de sociedad se busca eliminar males concretos -como la pobreza, por ejemplo- en lugar de realizar bienes abstractos -como "la felicidad del pueblo"-, y no se intenta construir una utopía por medios políticos, si no afrontar problemas concretos directamente. He aquí la diferencia entre las utopías y los ideales sensatos en política: las primeras procuran materializar sus propósitos indirectamente, creando un presunto paraíso que sea totalmente bueno y perfecto, de acuerdo al argumento de que si no cambia todo, nada puede cambiar. Los segundos, al contrario, se orientan a establecer un contexto de libertad y tolerancia, donde la demagogia y el dogma revolucionario cedan su espacio a la razón. No es razonable entonces admitir al pie de la letra el consejo excesivamente pesimista de Max Weber, según el cual "los soñadores de la paz y la felicidad deben leer la inscripción grabada sobre la puerta que se abre hacia el futuro de la humanidad: abandonen toda esperanza"; no se trata -repetimos- de sucumbir ante el pesimismo, sino de aceptar que no somos omnipotentes, que existen límites a lo que puede lograrse en política, y que la búsqueda de un equilibrio entre el poder y los principios éticos requiere una lucha perenne, pues sus reconciliaciones son siempre inestables y usualmente pasajeras.

Cuando se habla de libertad, por tanto, conviene tener claro que se trata de un valor de suprema importancia, que no puede existir en la práctica política sino dentro de un marco institucional estable, un marco que al mismo tiempo le abra

espacio de expansión y le indique límites a su ejercicio. En política, y también en la economía, la libertad "irrestricada" y "absoluta" no sólo es autodestructiva, sino que forzosamente generalo opuesto, pues si todos los límites se removiesen, nada detendría al poderoso, una vez que este último decidiese oprimir al más débil. La libertad no puede sustentarse como principio de coexistencia y como valor político sino dentro de un contexto de leyes, normas, y prácticas concretas que establezcan su ámbito en aras de garantizar la libertad de todos, y que le den un sentido creador. Tampoco la tolerancia puede ser absoluta, pues resulta absurdo tolerar al que es completamente intolerante. En palabras de Popper, "no hay libertad que no esté asegurada por el Estado; por otra parte, sólo un Estado que esté controlado por ciudadanos libres puede ofrecerles verdadera seguridad". (12)

Una sociedad libre, por tanto, no es aquélla que carece de leyes, o reglas, o de poderes gubernamentales, sino aquélla en la cual el gobierno mismo está limitado por leyes que se encuentran por encima de su potestad. En los insuperables términos empleados por Isaiah Berlín, una sociedad libre debe estar regida por al menos dos principios interrelacionados: "primero, que ningún poder, sino sólo derechos, puedan ser vistos como absolutos, de manera que todas las personas, cualquiera sea el poder que les gobierne, tengan el derecho absoluto a rehusar comportarse en forma inhumana; y segundo, que existan fronteras inviolables de cada persona, definidas en función de reglas de conducta tan ampliamente aceptadas, que su vigencia sea parte de la misma definición de lo que es un ser humano normal, y en consecuencia, de lo que es actuar humanamente." (13)

En una sociedad libre, democrática, plural y abierta, con una economía de mercado capitalista -que es la única forma de organización económica que posibilita la libertad-, la noción de justicia encuentra su sentido cuando se aplica a la conducta humana, al comportamiento concreto de los individuos dentro de un marco de reglas generales, donde la escogencia sea posible. Si una persona contrae cierta enfermedad, o sufre la pérdida de un ser querido, o nace con un defecto físico, su situación podría obviamente calificarse de "desafortunada", pero carecería de sentido llamarla "injusta". Estos son hechos de la naturaleza que nada tienen que ver con acciones justas o injustas. La justicia es un concepto moral, y sólo los seres humanos y sus acciones pueden calificarse de "morales" o "inmorales", "justas" o "injustas".

Existe, sin embargo, una segunda idea de justicia, que no se refiere a las reglas de conducta entre la gente sino a la distribución de bienes materiales en la sociedad. Esta noción de justicia, que persigue lograr ciertos resultados específicos para determinados individuos o grupos en particular, sólo tiene sentido en el contexto de sociedades regimentadas, sometidas a un poder central, total e inapelable, pero

(12) Popper: **The Open Society and Its Enemies**, Vol 1 p 111.

(13) Isaiah Berlin: **Four Essays on Liberty**, Oxford University Press, Oxford, 1969, p. 165.

no en el marco de una sociedad libre con una economía de mercado. En una sociedad libre con un mercado económico abierto y competitivo, la posición relativa de los individuos no es el resultado de un designio deliberado de fuerzas identificables y manejables por una autoridad central, sino de un proceso sobre el cual nadie tiene control absoluto. Por ello, es un error hablar de "injusticia" para referirse a los efectos de una sociedad libre, en la medida en que nadie haya actuado injustamente dentro de ella, violando sus reglas generales.

No cabe duda, no obstante, que la idea de "justicia social" tiene un poderoso contenido intuitivo, que se deriva de una legítima preocupación por las desigualdades que inevitablemente se generan en toda sociedad libre (y, también, y aún más gravemente, en las sociedades totalitarias, pero por otras razones). Esto ha traído como consecuencia gran confusión conceptual, de peligrosas connotaciones para la supervivencia de la libertad y la democracia. Por ello es importante distinguir entre, por un lado, una sincera inquietud ética ante las desigualdades sociales y el infortunio de los débiles y menos favorecidos, y, de otro lado, el análisis y comprensión desapasionados de la naturaleza de una sociedad libre, de sus rasgos y efectos, y de los correctivos que pueden aplicarse -sin destruir sus valores fundamentales- a objeto de minimizar las dificultades que su dinámica produce.

Sería absurdo negar que en una sociedad de hombres y mujeres libres existen desigualdades, pues la diversidad de conocimientos, habilidades, aspiraciones, y suertes individuales, dentro de un proceso que nadie en particular puede determinar o predecir, genera necesariamente resultados distintos en cada caso en particular. Sin embargo -como escribe el economista venezolano Roberto Dubuc- "esto es justamente lo admirable, ya que la particularidad individual, bien sea ésta producto de dones innatos o adquiridos, es la fuente misma de donde emergen los innovadores, cuyos logros personales ofrecen posibilidades de beneficio y abren caminos de progreso a todos los miembros de la sociedad. En cambio, la propuesta de la igualdad es una alternativa irreal, y el intento de alcanzarla por la fuerza no sólo ahoga la posibilidad de desarrollo de las energías y las capacidades personales, sino que establece una desigualdad a favor de quienes ejercen dicha fuerza. Las peores tiranías que ha conocido la historia de la humanidad han sido, precisamente, el resultado de la superficial quimera de perseguir la igualdad". (14).

Debe enfatizarse que Dubuc se refiere a la quimera de la igualdad de condición personal y de ingresos económicos en una sociedad libre, y no a la igualdad de los ciudadanos ante la ley, en tomo a cuyo valor e importancia debemos coincidir todos los que creemos en la libertad y dignidad humanas. En este último sentido, la idea de igualdad ha cumplido un extraordinario papel en la historia, como fuerza liberadora, y ha hecho posible afirmar el respeto que como seres humanos merecen todos los hombres y mujeres, así como el deber ético de una sociedad libre hacia sus miembros menos favorecidos. Ahora bien, este concepto de igualdad debe

(14) R. Dubuc: **Hay Salida**, (mimeo). Caracas, 1983, p. 29.

diferenciarse nítidamente del igualitarismo demagógico que enarbolan los que hablan superficialmente de "justicia social", como una condición de igualdad de ingresos entre los miembros de una sociedad libre.

De igual manera, en una sociedad libre, donde las posibilidades de superación están por definición crecientemente abiertas en líneas generales a sus miembros, la noción de igualdad de oportunidades es obviamente incompatible con la posibilidad de que se genere una igualdad de ingresos entre sus diversos integrantes. Esto es así, como señala Bauer, porque los individuos y grupos difieren notoriamente en cuanto a sus aptitudes y motivaciones personales en todos los ámbitos, entre ellos el económico. Una sociedad libre puede de hecho -debido a su capacidad de producir mayor riqueza que cualquier otro sistema-reducirlas desigualdades económicas y sociales más eficazmente que las sociedades cerradas, totalitarias, o de castas, pero es inevitable que las diferencias entre individuos y grupos persistan: "Sólo la creencia en que las motivaciones y aptitudes de todo el mundo son las mismas -una creencia que puede tener graves consecuencias para la libertad- sostiene la noción de que una sociedad abierta y libre es prácticamente sinónimo con la igualdad económica... tal creencia se deriva de la doctrina de la igualdad natural del hombre. De acuerdo a esta idea, todos somos iguales excepto por diferencias en riqueza y educación, y sólo las diferencias económicas entre la gente tienen relevancia. Al mismo tiempo se asume que estas diferencias pueden ser removidas sin cambiar el comportamiento de la gente, y sin afectar significativamente su desempeño económico. La creencia en que la persistencia de desigualdades económicas en las sociedades abiertas es algo anormal o accidental, termina usualmente conduciendo a la adopción de medidas impositivas y de coacción, que de hecho van en contra de la igualdad ante la ley, o del mantenimiento de la igualdad de oportunidades". ⁽¹⁵⁾ Esto ocurre así, pues aún en condiciones de elevada movilidad social, y de creciente igualación de oportunidades de acceso a la educación, la competencia y el progreso económicos, continúan existiendo diferencias que provienen del talento, las aptitudes, y la buena o mala fortuna de las personas.

Como acertadamente explica Hayek, "no existe un tercer principio de organización económica -capaz de ser racionalmente escogido para lograr ciertos fines- que sea distinto, por una parte, al principio del mercado competitivo en el cual nadie puede determinar conclusivamente los resultados para diversos grupos o individuos, o, por otra parte, al principio de dirección centralizada donde el grupo que detenta el poder político (como ocurre en los sistemas marxistas) determina los resultados del proceso económico". ⁽¹⁶⁾

(15) P. T. Bauer: **Equality, the Third World, and Economic Delusion**, Methuen, London, 1981, p. 16.

(16) F. A. Hayek: **The Political Order of a Free People**, Routledge & Kegan Paul, London, 1979, p. 151.

De allí que sea crucial, para el sostenimiento de una sociedad libre, que el Estado limite no solamente su poder político sino también su poder económico, a objeto de preservar un amplio espacio para la acción de los individuos. La experiencia de nuestro tiempo muestra, más allá de toda duda, que la búsqueda infructuosa de la "igualdad" a través del estatismo y el colectivismo económico sólo cambia la prometida reducción de las diferencias de ingreso y riqueza en una sociedad, por una desigualdad mayor de poder entre los que gobiernan y los gobernados. Ciertamente, el Estado en una sociedad libre tiene el deber de ocuparse de los más débiles y desafortunados, y de procurar el beneficio colectivo, pero sin afectar los pilares esenciales en que se levanta la posibilidad efectiva de la libertad.

Es importante por tanto insistir que una sociedad libre y democrática no es el preludio a un paraíso en la tierra, sino simplemente la opción menos dañina y más esperanzadora que pueden escoger seres racionales, que prefieran la persuasión a la violencia y que no crean que los hombres somos dioses. Siempre habrá una tensión entre los valores ideales y las realidades prácticas, y diferencias de opiniones en cuanto a lo que en determinadas circunstancias reclama la libertad, o la justicia, o la igualdad. Lo crucial es tener en cuenta que la igualdad no puede ser impuesta por nadie, pues si una autoridad es lo suficientemente poderosa para igualar a la gente, también lo será para otorgarse privilegios a sí misma. ⁽¹⁷⁾ Por otra parte, no puede existir libertad verdadera si no hay libertad política para todos (excepto, por supuesto, para los que quieran destruirla). Es claro que las severas desigualdades sociales y económicas conspiran contra la estabilidad y progreso de la libertad y la democracia, y por ello hay que combatir desigualdades e injusticias (en el sentido explicado), pero sin equivocarse en los remedios, pues entonces todo, incluida la libertad, puede perderse.

La libertad y la igualdad entran en conflicto cuando lo que se pide no es mayores oportunidades para todos y el cese de cualquier discriminación, sino la igualdad de resultados materiales y de distribución de la riqueza. ¿Dónde exactamente colocar el punto de equilibrio? Como tantas otras en política, esa interrogante no tiene una respuesta unívoca y definitiva. Si bien en un sentido es cierto que todos somos iguales, como seres humanos con una dignidad propia, y -en sociedades libres- como ciudadanos ante la ley, en otro sentido es una verdad incontrovertible que no todos somos iguales, ni como individuos ni como pueblos, en lo que respecta a las motivaciones, talentos, aptitudes y ambiciones que caracterizan a cada ser humano y a naciones enteras, y estas diferencias son, precisamente, las que hacen posible que las sociedades no se estanquen.

(17) Wesson: **Ob. cit.**, p. 151.

Por todo lo anterior concluimos que la mejor sociedad a que podemos aspirar -tanto desde un punto de vista ético como práctico- es aquella que ofrezca el máximo posible de libertad a sus miembros. Este "máximo" de libertad no implica la ausencia de limitaciones, y sólo puede ser creado y sostenido dentro de un marco institucional diseñado con ese propósito, y controlado por un Estado sujeto, a su vez, por la libre voluntad de los ciudadanos. Este control exige que el Estado se ocupe de los problemas colectivos, particularmente de hacer cumplir las leyes, normas, y reglas que conforman el ordenamiento institucional de una sociedad libre.

Finalmente, la cuestión de la intervención del Estado en la vida económica, no debe verse en términos extremos, pues el excesivo intervencionismo ahoga la libertad, y su total ausencia puede ser el prelude de la anarquía. Si el Estado acrecienta excesivamente su participación y control del proceso económico, inevitablemente aumentará también su control sobre aquello que los individuos pueden lograr en este campo, e igualmente su control sobre los propósitos no-económicos a que los ciudadanos puedan aspirar. Es por ello que Hayek ha argumentado con gran acierto que el control económico no es meramente el control de los medios necesarios para el logro de todos nuestros fines. Aquél que tiene el control de estos medios tiene también el poder de determinar qué fines van a buscarse, qué valores van a recibir atención prioritaria, y en síntesis, qué debemos creer y por qué cosas vamos a luchar. Por otra parte, el Estado tiene el deber de velar por el cumplimiento de las reglas y normas que conforman el marco institucional de una sociedad libre, y que posibilitan el funcionamiento de una economía de mercado en la que se reduzcan al máximo las prácticas monopólicas y oligopólicas.

La vía más apta para minimizar el peligro de cualquier tendencia autoritaria desde el seno del Estado es preservar, como el eje institucional de la sociedad, medios constitucionales que hagan posible la legítima sustitución de los gobiernos, el cambio de políticas y la implementación de políticas nuevas. Cualquier intento por parte de individuos o grupos desafectos de reemplazar estos mecanismos por otros de naturaleza autoritaria debe ser resistido, hasta por la fuerza si así lo exigen las circunstancias, pues "las únicas metas no tiránicas que pueden tener la fuerza y la violencia en una sociedad, es la defensa de instituciones libres donde éstas ya existen, y su establecimiento donde aún no estén vigentes". ⁽¹⁸⁾

(18) B. Magee: **Popper**, pp. 82-83.

2.3. La Democracia y el Peligro de la Demagogia

Decía el autor norteamericano J. F. Cooper que "el peligro peculiar de las democracias surge del arte de los demagogos". ⁽¹⁹⁾ No se equivocaba. Para mostrarlo, tomaremos como punto de partida el análisis presentado por Joseph Schumpeter en su notable libro **Capitalismo, Socialismo, y Democracia**.

En esa obra, Schumpeter discute una idea de democracia que reduce esta última exclusivamente a un método de competencia por el liderazgo, a través de una repetida contienda electoral por el voto libre de los ciudadanos. Su criterio del éxito de este sistema político no es el logro de algún ideal abstracto o de un óptimo desempeño en algún terreno específico, excepto el referente a la autorreproducción y supervivencia del propio sistema, en condiciones que no conduzcan al empleo por parte de sectores desafectos de métodos no-democráticos para llevar a cabo cambios políticos. La función de los electores, en suma, consiste en escoger entre varios equipos potenciales de gobierno; aquél que resulte seleccionado tendrá en sus manos, por un tiempo definido, la tarea de formular y ejecutar las políticas públicas. Si al final de ese periodo los electores se sienten descontentos con el resultado, no lo "comprarán" otra vez.

No han faltado críticos que han reprochado a Schumpeter el haber despojado a la democracia de su valiosa cobertura ética, que la hace no meramente un método para escoger gobernantes sino también un tipo de orden político que posibilita la libertad. Sin embargo, lo que acá nos interesa resaltar es que Schumpeter pone de manifiesto un fenómeno de significativas consecuencias en el marco democrático. Se trata de su relevante constatación de que la esencia competitiva del método democrático, da lugar a un aumento permanente de las expectativas ciudadanas, es decir, de las esperanzas en una constante mejoría cualitativa y cuantitativa de niveles de vida, cuyos resultados pueden eventualmente ser fatales para la supervivencia democrática.

La dinámica es la siguiente: en la democracia, sostiene Schumpeter, los políticos son fundamentalmente "empresarios" que compiten en un mercado de votos, en lugar de comerciar con otro tipo de bienes. El secreto del mercado político democrático no es muy distinto al del económico: complacer a los clientes, pero a la vez sacarles beneficios. En este "mercado político", los votantes en su gran mayoría

(19) Citado por Roper: **Ob. cit**, p. 69.

carecen de experiencia y no tienen limitaciones presupuestarias (al contrario de lo que ocurre en el mercado económico). En sus vidas privadas, la gente sabe que - dado un presupuesto limitado- más de alguna cosa (por ejemplo, ropa), significa generalmente menos de la otra (por ejemplo, comida), y entiende que los ingresos deben distribuirse de acuerdo a ciertos criterios y prioridades, pues no son infinitamente flexibles. No obstante, en la esfera política este conocimiento de los límites es mucho más difuso, y a veces casi inexistente. De allí que el electorado tienda a esperar siempre demasiado de los gobiernos, y carezca de una percepción adecuada de los costos que la satisfacción de sus expectativas basadas en la consistencia (más de esto es menos de aquello) exigen.

Esa consistencia, que en menor o mayor medida predomina en el mercado económico, no se traslada de manera directa al mercado político, donde los ciudadanos carecen en su mayoría del conocimiento, interés inmediato, y experiencia que les convengan efectivamente que los gobiernos también tienen limitaciones. La tendencia natural del electorado a esperar más y más de sus gobernantes es con frecuencia reforzada por los propios políticos, que buscan acentuar, en lugar de disminuir, las expectativas de la gente en su afán por ganar la competencia de los votos. Los partidos de la oposición prometen que lo harán "mejor" que el gobierno de turno; a su vez, los gobernantes, acosados por las demandas ciudadanas, abrumados por los problemas, y presionados por sus partidarios, ofrecen más para callar a la oposición, y así sucesivamente, en una amenazante y riesgosa espiral, que no pocas veces desemboca en frustración y crisis. ⁽²⁰⁾

Si bien Schumpeter enfatiza el rol del elector en este proceso de crecimiento de las expectativas, por su tendencia a desear todas las cosas valiosas a la vez en el terreno político, y a atribuir una especie de omnipotencia a los gobernantes, el verdadero eslabón clave de la cadena es el papel que cumplen los líderes, pues éstos son, al fin y al cabo, los que tienen mayor responsabilidad en sus manos. El ciudadano común y corriente -y éste es un hecho de la vida comprobable en todas las sociedades democráticas- tiene un interés relativamente limitado y secundario en los asuntos políticos, en comparación con sus asuntos privados, lo cual acrecienta la importancia de un ejercicio sensato y creíble del liderazgo, basado en la verdad y capaz de suscitar confianza en la ciudadanía, sin recurrir a la demagogia. Si bien, por otra parte, es a mi modo de ver cierto que Schumpeter

(20) J. Schumpeter: **Capitalisme, Socialisme, et Democratie**, Payot, Paris, 1972. Para un análisis más detallado de las tesis de Schumpeter, véase: Aníbal Romero: **La Miseria del Populismo**, Segunda Edición, Ediciones Centauro, Caracas, 1987.pp.79-9!.

exagera al considerar al ciudadano típico como una especie de autómatas, que no concede importancia alguna a la política y la ve tan sólo como objeto de conversaciones irresponsables, su análisis tiene la virtud de restaurar a un lugar relevante la función del liderazgo democrático. Ese liderazgo tiene el deber de combatir la demagogia, las promesas falsas y los espejismos ilusorios, y de ajustar las expectativas a la realidad en un marco de libertades, y en permanente lucha por el bienestar colectivo.

En este orden de ideas, conviene recordar que el punto de partida de la democracia y de una sociedad abierta y libre, es la constatación de la falibilidad humana, es decir, el reconocimiento del hecho que, como humanos, somos imperfectos y podemos equivocarnos. Aún nuestro conocimiento científico sobre la realidad no es más -ni menos- que la mayor aproximación a la verdad existente en un momento dado, y no sólo no está exento de errores, sino que existe siempre la posibilidad de que las teorías científicas que hoy se consideran válidas, sean mañana superadas por otras. Esta es la base de la libertad: la convicción de nuestra falibilidad, la voluntad de tolerar otros puntos de vista y aceptar que las otras personas busquen sin imposiciones sus propios fines, de acuerdo a sus aspiraciones.

El impacto de estos principios en la política es enorme, pues el propósito de la ciencia política no debe en ningún momento ser el de sugerir que los seres humanos tenemos supuestamente la habilidad y conocimiento para organizar y dirigir la sociedad de acuerdo a fines predeterminados, y según nuestra voluntad, sino más bien mostramos las limitaciones de nuestro control, e indicamos que somos parte de un todo muy complejo, que ha evolucionado en términos que escapan a los caprichos de dominio de individuos particulares.

A lo largo de la historia, numerosos pensadores políticos han creído que la racionalidad, la lógica y la perspectiva científica indican que la sociedad, para funcionar en forma adecuada, debe someterse aun control centralizado y autoritario, y ser planificada como un todo. Tal opinión, además de conducir a la tiranía, descansa sobre una imagen completamente equivocada de la ciencia, pues la racionalidad, la lógica, y la perspectiva científica más bien apuntan hacia una sociedad abierta y pluralista, donde puntos de vista opuestos e incompatibles puedan expresarse, y los individuos puedan perseguir propósitos muy diversos. En esta sociedad, libre y democrática, las personas deben tener la posibilidad de someter a una crítica racional y constructiva las proposiciones de otros, y en tal sociedad debe ser posible cambiar las políticas gubernamentales (y los gobiernos) a la luz de la crítica y sin violencia, a través de elecciones celebradas regularmente.

La diferencia fundamental entre la democracia y la tiranía se encuentra entonces en el hecho de que la democracia, al contrario de la tiranía, permite sustituir a los gobiernos sin el uso de la violencia. Una sociedad democrática hace posible que los conflictos se resuelvan a través de los argumentos racionales y la persuasión, en lugar de la coacción y la fuerza. Desde luego, puede sostenerse, como hace Schumpeter, que en la práctica la argumentación racional juega un papel de poca monta en la política democrática, pero el punto que debe enfatizarse es que,

al menos, una sociedad abierta y libre permite que la racionalidad, el sentido crítico, y la persuasión cumplan el rol que les asigna una concepción humanista y no-represiva de la política, aunque la política democrática no puede garantizar que tal función se realice a plenitud y con resultados siempre óptimos. Aparte de esto, escribe Popper, la democracia como tal "no puede conferir otros beneficios a los ciudadanos ni debe esperarse que lo haga. De hecho la democracia no puede hacer nada; sólo los ciudadanos de la sociedad democrática pueden actuar (incluyendo, por supuesto, aquellos ciudadanos que componen el gobierno). La democracia sólo proporciona el marco institucional dentro del cual los ciudadanos pueden actuar, en mayor o menor grado, de manera coherente y organizada". (21)

En tal sentido, el teólogo norteamericano Reinhold Niebuhr produjo una de las más adecuadas definiciones de lo que es la democracia: "Es un método -dijo- para encontrar soluciones aproximadas a problemas insolubles". Esta concepción tiene dos ventajas: por un lado, indica que los problemas de la política jamás "concluyen" definitivamente, sino que evolucionan y se transforman. De esta forma, Niebuhr cuestiona las visiones utópicas, que tanto han sido criticadas en estas páginas. Por otra parte, sin embargo, esta noción de la democracia enfatiza que la resignación jamás debe convertirse en principio político. Al contrario, a pesar de que la perfección sea inalcanzable, ello no debe conducir a la pasiva aceptación de las cosas como son, sino a un esfuerzo permanente de mejoramiento. Lo positivo de la democracia es que permite que este esfuerzo se lleve a cabo sin aplastar la libertad. Como con acierto señala Popper, las utopías revolucionarias, de cualquier signo político que sean, lo que hacen es sustituir los vicios del pasado por otros, ¿y quién garantiza que los nuevos vicios sean mejores? "La teoría de la revolución -nos dice- pierde de vista el aspecto más importante de la vida social: que lo que requerimos no es tanto hombres buenos como buenas instituciones. El poder puede corromper aun al mejor de los hombres; pero las instituciones que hacen posible que los gobernados ejerzan alguna forma de control efectivo sobre los que les gobiernan, pueden llevar a los malos gobernantes a realizar lo que los gobernados consideren de su mejor interés. O, dicho de otra manera, quisiéramos tener buenos gobernantes, pero la experiencia histórica nos muestra que es poco probable que los obtengamos; de allí la importancia de diseñar instituciones que impidan aún a los malos gobernantes hacer demasiado daño". (22)

(21) Popper: **Conjectures and Refutations**, pp. 250-251.

(22) Popper: **The Open Society and Its Enemies**, Vol. 2, pp.230-231.

Esta es una reflexión de extraordinaria importancia en todo intento de evaluar acertadamente el potencial y limitaciones de la política en general, y de la democracia en particular. No obstante, tiene el defecto de atribuir a los líderes una casi innata propensión al error y la demagogia. Lo que Popper olvida -y que Schumpeter lúcidamente reveló- es que las propias instituciones de la competencia democrática pueden en ciertas condiciones dar origen a un proceso de distorsión de las expectativas ciudadanas, si no existe una visión realista y responsable de la política que las controle y canalice,

Popper habla de la relevancia de una actitud racional, que sirva de guía a la acción política, es decir, una actitud que conceda especial valor a la argumentación y la experiencia como guías para la acción, y que rechace el dogmatismo y la demagogia. Esto es básicamente lo que se requiere de un liderazgo democrático que crea verdaderamente en la libertad. Si bien no debemos depositar toda nuestra confianza en la suerte de contar todo el tiempo con buenos gobernantes, tampoco es razonable suponer que la política se reduce a la demagogia. La política democrática es un instrumento y un valor, y está en manos de los ciudadanos de la sociedad democrática utilizarles con prudencia, eficacia, y sabiduría.

CONSIDERACIONES FINALES

EL FUTURO DE LA POLÍTICA

I

Seguramente es en buena medida cierto, como afirma Robert Wesson, que "En ningún otro dominio de la actividad humana, ha habido menos progreso durante los pasados dos mil años que en el arte y ciencia del gobierno. La democracia participativa ateniense y el constitucionalismo autoritario de la República romana, eran mucho más ordenados en la distribución del poder que la gran mayoría de los gobiernos modernos, y probablemente también más eficaces en términos de satisfacer las necesidades de sus poblaciones. Los Estados modernos son, en infeliz grado, poco responsables ante los ciudadanos, abusivos del poder, despilfarradores, explotadores, e ineficientes en la tarea de promover el bienestar colectivo. Sin embargo, el apoyo y la guía gubernamentales lucen crecientemente necesarios en medio de la complejidad de la civilización moderna... El problema es tal vez

insoluble, pero debería ser considerado nuestro mayor desafío intelectual. Quizás sea más reconfortante y otorgue una satisfacción más pura escudriñar los orígenes y destino de nuestro universo, pero esas investigaciones no avanzarán mucho más si no aprendemos de qué mejor manera organizar nuestras sociedades". (1)

Desde luego, existe -entre otras- una fundamental diferencia entre, por un lado, las ciencias puras y el estudio de los fenómenos naturales, y, de otro lado, la política y el análisis de sus realidades. La ciencia progresa con base en la decisión implacable conque desecha los errores. La vida política, por el contrario, se caracteriza por una casi cíclica recurrencia de los errores, a través de la cual las equivocaciones del pasado retoman una y otra vez a sembrar sufrimiento en los asuntos humanos. (2) En el terreno científico existe sin duda la posibilidad de acumular sabiduría, y evitar caer, una vez descubierto, en el mismo tipo de error; en la política, por otra parte, los conflictos de intereses, las luchas de poder, las pasiones y las confrontaciones ideológicas cierran numerosas veces el paso a la razón, y nos conducen, como enceguecidos, a abismos de dominación, persecuciones, y angustias, experimentados por nuestra especie a todo lo largo de su convulsionada historia.

Sin embargo, en medio de todo, es posible seguir avanzando con la ayuda de un cauteloso optimismo. Si bien nuestro siglo XX ha sido testigo de grandes catástrofes generadas por la voluntad de dominio, el fanatismo ideológico, los prejuicios raciales y de otra índole, y la ausencia de compasión hacia nuestros semejantes, es igualmente cierto que esta época está culminando con un renacer prodigioso de ideas y percepciones políticas hondamente humanistas, que reivindican la libertad y dignidad humanas, así como la relevancia de la democracia como fórmula política capaz de reconciliar, al menos de manera aceptable, el orden y la libertad. Lo que llama particularmente la atención de este proceso -que está conduciendo al paulatino desmantelamiento del totalitarismo marxista y al cuestionamiento de las dictaduras en general- es que no se desprende de la ilusión óptica de una nueva utopía, sino de la sencilla y sensata toma de conciencia sobre el fracaso de las fórmulas autoritarias de gobierno, no sólo para proteger valores esenciales del ser humano, sino también para afrontar con alguna perspectiva de éxito los retos materiales de una sociedad moderna crecientemente compleja y exigente.

Podríamos entonces, sin necesidad de exagerar, sostener que estamos presenciando un paso hacia adelante en el camino del progreso de nuestra conciencia política como seres humanos, como especie sujeta a presiones y tendencias divergentes, que no obstante es capaz, en ocasiones, de admitir

(1) R. Wesson: **Modern Government Democracy and Authoritarianism**, Prentice Hall, New Jersey, 1985, p. ix.

(2) K. Minogue: "Societies Collapse, Faiths Linger On", **Encounter**, March 1990, p. 3.

errores y corregirlos. Cuan intenso puede ser el cambio, cuánto puede durar, y qué eventuales consecuencias desencadenar, son interrogantes abiertas, y sujetas al vaivén de esa perenne oscilación de la lucha por el poder y el esfuerzo de crear un orden racional de convivencia, que está en la médula de nuestro ser político. De hecho, bien podríamos estar atravesando un momento de transición entre un sistema internacional bipolar, que a pesar de todas sus deficiencias fue capaz de evitar una nueva guerra global, y de contener las diferencias entre los más poderosos, para pasar a un marco de multipolarismo, signado por un mayor desorden, y por inéditas pero agudas manifestaciones de conflicto, en un mundo intensamente competitivo y sujeto a una más aguda confrontación por recursos escasos y mejor calidad de vida. Confiemos, sin embargo, en la razón...

II

Entodo caso, y en este orden de ideas, es crucial tener presente que al comparar diversos tipos de orden político, y diversas formas de gobierno, no debemos limitarnos al empleo de criterios puramente técnico-gerenciales, y recordar que existe un trasfondo ineludible de valores éticos a ser tomados en cuenta, valores que son los que nos hacen humanos. Cabe en tal sentido transcribir las aptas palabras de Karl Deutsch: "Los Estados", nos dice, "no deben ser evaluados meramente en términos de su habilidad para funcionar eficientemente como tales; mucho más relevantes como criterios son el uso de personalidad y carácter que desarrollan entre sus ciudadanos, y las oportunidades que les brindan para su progreso individual". (3) Por esto, optar por la democracia y la sociedad abierta no es tan sólo el resultado de un punto de vista como cualquier otro en tomo a cuestiones de exclusiva eficacia práctica, sino por encima de todo de un juicio de naturaleza moral sobre la dignidad del hombre. Se trata de una escogencia de orden ético, que cada uno de nosotros tiene que realizar, y por la que nos hacemos individualmente responsables.

Si bien, como se apuntó previamente, es errado atribuir a la democracia las limitaciones y vicios que puedan mostrar los ciudadanos del régimen democrático, no todos los modos de organizar la existencia política son igualmente aptos para educarnos en valores de tolerancia, respeto a la ley, y apego a la libertad. Mili decía que "el más importante factor de excelencia que una forma de gobierno puede poseer, es su capacidad de promover la virtud e inteligencia de la gente". (4)

(3) K. Deutsch: **The Nerves of Government**, p. 191.

(4) Citado por Lively: **Democracy**, p. 132.

La opción por la democracia no se sustenta entonces únicamente en sus aspectos positivos como mecanismo para generar, a través de la crítica sin el uso de la violencia, un mejor gobierno, sino también en la posibilidad de que en democracia se cree un ambiente capaz de estimular una conducta más civilizada de parte de los ciudadanos. La ausencia de esas virtudes civilizadas en algunos o quizás muchos de sus ciudadanos, no obstante, no condena la democracia -que al fin y al cabo nos proporciona un método para sustituir a los malos gobiernos sin el empleo de la violencia- sino que pone de manifiesto nuestras limitaciones como seres humanos. Las realidades contemporáneas indican que, a pesar de todos los problemas y dificultades que puedan señalarse, las instituciones de la democracia liberal -el principio de la decisión mayoritaria, la protección de los derechos de las minorías, y el derecho a la crítica y al disenso, entre otras- proporcionan a este tipo de sociedad y sistema político una amplia gama de recursos, instrumentos y posibilidades para el aprendizaje social, la corrección de los errores, y la innovación y búsqueda de alternativas de progreso. ⁽⁵⁾ En palabras de García-Pelayo, "la democracia... ofrece mayor garantía de eficacia en la gestión estatal, ya que una política errónea puede ser inmediatamente sometida a crítica seguida de una presión para su rectificación o, dicho de otro modo, el sistema democrático aumenta el número y la calidad de los reguladores y, con ello, acrece su capacidad para neutralizar las acciones perturbadoras de la funcionalidad del sistema, mientras que... en un régimen autoritario la insistencia en políticas erróneas o lesivas para la totalidad o para una buena parte de la población, puede ser y es de hecho mucho mayor. Por consiguiente, el pluralismo político y organizacional que, como es sabido, es un rasgo de la democracia de nuestro tiempo, constituye simultáneamente una garantía de eficacia en cuanto que multiplica el número de reguladores (pues de hecho, cada ciudadano puede convertirse en "regulador", AR).

En resumen, sólo el régimen democrático -a pesar de todas sus desviaciones y limitaciones- está en condiciones de servir a la vez a los valores políticos, económicos y funcionales de una sociedad desarrollada..." ⁽⁶⁾ A esta acertada conclusión pareciera estar llegando un creciente número de personas y países enteros alrededor del mundo, lo cual debe ser motivo de aliento y esperanza en cuanto al futuro de la política, un dominio en el que, como ha escrito Dunn, "la comprensión de la realidad es por necesidad muy limitada, en el cual el dogmatismo está siempre fuera de lugar, y en el cual los más vitales intereses humanos están constante e inexorablemente en juego". ⁽⁷⁾

(5) Deutsch: **Ob. cit**, p. 255.

(6) M. García-Pelayo: **Las Transformaciones del Estado Contemporáneo**, p. 51.

(7) John Dunn: "Totalitarian Democracy and the Legacy of Modern Revolutions: Explanation or Indictment?", en **Totalitarian Democracy and After**, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1984, p. 54.

III

Pienso que Pión acierta cuando afirma que "el reconocimiento de (las) ventajas de la democracia nunca ha impedido el regreso periódico a través de la historia de la humanidad de las dictaduras más extremas..." (8) Las fuerzas del irracionalismo jamás fallecen definitivamente, y los riesgos de una regresión masiva hacia la intolerancia, la represión, la tiranía y el miedo están siempre presentes en el devenir histórico.

La tendencia hacia la utopía, la creencia de que es posible hallar, mediante la política, la solución final de todos los males humanos, es también un rasgo permanente, lleno de peligros, en las luchas del hombre. El fin de la utopía no es más que un pasajero engaño, porque una nueva surgirá, de un modo u otro, de las cenizas de la anterior; otro espejismo, el renovado sueño de que los hombres seamos virtuosos y felices, sabios, buenos y libres imperecederamente. Como dice Berlín, si ese sueño es posible, "¿qué persona en su sano juicio va a negarle su apoyo?... Si ese sueño es posible, no existe entonces precio demasiado alto que impida conquistarlo; cualquier grado de opresión, de crueldad, de persecución, de coerción, deja de ser excesivo si se trata de alcanzar, al final, la salvación de todos los hombres". La convicción utópica, cuando es firme y sincera, se convierte en una especie de licencia sin límites para infligir sufrimiento a los demás, "por supuesto, en la medida en que ello se haga por motivos desinteresados..." (9) La fina ironía de Berlin no puede sin embargo ocultar la terrible verdad de sus palabras.

La política tiene que ver con las razones para obedecer o para sublevarse (10), con el conflicto y con el orden. Ninguno de estos componentes puede ser totalmente aislado o eliminado de la mezcla, pero la ambición de eliminar el conflicto es inagotable. De allí la peligrosa paradoja de que, como señala Sabater, "la democracia nació entre conflictos y sirvió para aumentarlos en lugar de resolverlos. Desde un comienzo, se vio que cuanto más libertad, menos tranquilidad..."; de hecho, las sociedades democráticas, basadas en la libertad "y no en la unanimidad coactiva, son por tanto las más conflictivas que nunca hubo en la historia de la humanidad". (11) Eso es verdad, pero también lo es que en las sociedades democráticas el conflicto y la pugna de intereses se civiliza y somete a reglas de convivencia pacífica.

(8) M. Pión: "El Horror al Vacío en la Teoría y en la Práctica Políticas", en, L. Castro Leiva (ed.): **Usos y Abusos de la Historia en la Teoría y en la Práctica Política**, IDEA, Caracas, 1988, p. 230.

(9) Isaiah Berlin: **The Crooked Timber of Humanity**, p. 47.

(10) Fernando Sabater: **Política para Amador**, Ariel, Barcelona, 1993.p.41.

(11) **Ibid.**,pp. 87,216-217.

Preservar nuestras siempre precarias libertades, las conquistas de la civilización y de la moral, es un reto perenne y complejo, un esfuerzo constante y de incierto desuno. En ese exigente camino, la teoría política, el pensamiento sobre lo que es deseable y posible hacer para ordenar los asuntos colectivos y someter a reglas civilizadas los antagonismos que nos separan, seguirá siendo un instrumento crucial en la elucidación de nuestra condición, de nuestras limitaciones y potencialidades. Como bien dice Dunn, los filósofos que han tomado en serio la política, cualesquiera sean sus preferencias morales, han sido capaces sin excepción de evaluar la relevancia que tiene la cooperación racional entre los hombres. ⁽¹²⁾ No es quizás demasiado, pero a partir de allí, las diversas formas de concebir la política y lo político constituyen sin duda uno de los más altos logros de la reflexión del hombre sobre sí mismo y sus semejantes.

En resumen, para citar de nuevo a Berlín, uno de los más lúcidos pensadores de lo político en nuestro siglo, posiblemente lo que la reflexión política hoy requiere no es mayor fe, sino, por el contrario, "menos fervor mesiánico, y un escepticismo esclarecido". ⁽¹³⁾ Los mesianismos salvacionistas llevan a la violencia, a la desilusión, o a ambos resultados. Lo que necesitamos, tal vez, es una ilusión muy sabia, y por ello, de muy limitadas y razonables expectativas.

(12) John Dunn: **Rethinking Modern Political Theory**, pp. 188-189.

(13) I. Berlin: **Four Essays on Liberty**, p. 39.