

EL TEMA DEL “DESORDEN” EN LA ETICA Y LA POLITICA.

Aníbal Romero

(2000)

1

Los pensadores y actores políticos podrían ser divididos entre los que conceden valor prioritario a la unidad, a lo homogéneo y estable, y aquellos que por el contrario son capaces de tolerar buenas dosis de heterogeneidad, “desorden” y pluralismo en los asuntos humanos, en ocasiones hasta el punto de concebir el conflicto como fuente indispensable de creatividad política y estabilidad democrática.

Qué es el “orden” político y en qué medida, como dicen que afirmó Richelieu, “el desorden es parte del orden”? Cómo determinar que una situación dada evidencia “desorden” en tanto que otra patentiza el “orden”? Se trata de una línea divisoria solamente definida por la presencia o ausencia de la violencia física, de la disolución de la autoridad, o de su limitación? Qué otros criterios capaces de orientarnos en la dilucidación del problema? Una pregunta adicional, que será acá nuestro objeto de análisis, es la siguiente: es bueno o malo, positivo o negativo, en la ética y la política, la presencia de lo contingente, lo incierto e impredecible, el flujo múltiple, complejo y azaroso de las cosas? O es más bien deseable lo estable, lo que puede ser siempre controlado, lo que no está sujeto a la incertidumbre y la vulnerabilidad de afectos, circunstancias, pasiones y conflictos?

Como puede apreciarse, la definición de “desorden” que emplearé se vincula estrechamente a lo contingente, inestable, azaroso, y no controlable; en tanto que por “orden” entiendo situaciones caracterizadas por la estabilidad, lo predecible y controlable. Conviene aclarar que el “desorden” así entendido no implica necesariamente la perenne radicalización de los conflictos, ni el “orden” su total ausencia. La distinción tiene por necesidad que concebirse como una

cuestión de grados, en función de la de capacidad de control sobre lo que nos ocurre y puede ocurrir.

En la tradición intelectual griega, poética y filosófica, el tema delineado, es decir, el tema de la deseabilidad o indeseabilidad de lo contingente y conflictivo en la ética y la política, tuvo extraordinaria relevancia. Para Píndaro y otros grandes poetas de la Grecia antigua, la definición de *excelencia* humana en el terreno ético se vinculaba a la fragilidad de nuestra condición, y el papel de lo contingente y lo no-controlable consistía a la vez en complicar la valoración ética de nuestros actos y en darles su sentido. Dicho de otro modo, el azar nos hace vulnerables y al mismo tiempo otorga valor a nuestras escogencias y acciones.¹ Presentes en la tradición del pensamiento griego clásico, hallamos tanto el esfuerzo por controlar lo azaroso y contingente y dominar la intrusión de la “suerte” o “fortuna” —*tuche* es el término griego, lo que *le ocurre* a alguien en oposición a lo que alguien hace por su voluntad—, así como el amor por lo riesgoso e incierto, por la vida que avanza sin ataduras abriendo espacios a la libertad de los individuos. De un lado hallamos la búsqueda de una “ciencia” capaz de dominar lo contingente y homogeneizar la experiencia, y del otro la conciencia de que negar la pluralidad de las existencias y la multiplicidad de los valores conduce al empobrecimiento de la vida, y por consiguiente a una engañosa huída del dilema moral.

Martha Nussbaum ha dedicado un importante libro a analizar la aspiración griega de liberar nuestra existencia como seres morales del impacto del azar y la “suerte”, a través del poder controlador de la razón. En su estudio, Nussbaum analiza las vicisitudes teóricas del intento de eliminar el influjo de la “fortuna”, y de colocar los más importantes aspectos de la vida humana bajo el control del agente moral. La pregunta central que Nussbaum formula es: qué rango de “suerte” o azar consideran esos pensadores admisible humanamente, y en qué medida es deseable un grado significativo de incertidumbre e intervención de lo que no podemos controlar, para vivir una vida capaz de ser calificada como moralmente

valiosa para las personas? Exige una vida humana civilizada la preservación del “misterio” moral y de las azarosas pasiones que a ese “misterio” nos conducen, o debemos procurar que el cálculo racional imponga su predecibilidad siempre? Requiere la vida regida por la moral, así como la existencia política en libertad, un balance entre el orden y el desorden, entre el control y la vulnerabilidad, entre la estabilidad y el conflicto?²

Intentaré mostrar en las siguientes páginas que existe un paralelismo entre el debate acerca del papel y valor de lo azaroso y lo no-controlable en el terreno ético, y esa misma discusión en el plano político, e indagaré en torno a los avatares en la percepción del papel de lo contingente y del pluralismo de los valores humanos en el terreno de la ética y la teoría política, con referencia, entre otras, a las obras de Hobbes, Locke, Isaiah Berlin, Alasdair MacIntyre y Albert Hirschman. Mi propósito será exploratorio y preliminar, dirigido más bien a sacar a relucir dilemas que a procurar resolverlos.

2

Como se expuso previamente, en el pensamiento griego clásico se despliega una aguda tensión entre, por una parte, el temor a un destino que se impone como fuerza ciega a los seres humanos, y por otra la voluntad de acceder a un universo de valores y autonomía, que en alguna medida superen nuestras limitaciones. El temor derivado de nuestra vulnerabilidad física y moral es hasta cierto punto contrarrestado por la convicción de que el individuo tiene la capacidad de escoger entre diversas opciones éticas, que su destino no está bloqueado, y que sólo su capacidad de elección puede darle sentido a la existencia. Esta tendencia a doblegar el poder de las circunstancias y los efectos de aquéllo que simplemente nos ocurre sin que podamos controlarlo, conduce a fortalecer la

¹ Véase, Martha C. Nussbaum, **The Fragility of Goodness** (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1986, p. 2

² Ibid. p. 4, 81, 93-94, 117

razón como instrumento de dominio del entorno. El impulso de la razón intenta circunscribir la vida de modo tal que el agente moral pueda manipular sus circunstancias, minimizando las oportunidades de conflicto. Sin embargo, juega igualmente un papel en la tradición clásica una convicción diferente, según la cual existen valores que a veces se contradicen entre sí, como por ejemplo la libertad y la igualdad, y de que una existencia regida por la deliberada minimización de los conflictos puede tener consecuencias negativas en el terreno ético, al empobrecer el rango de escogencia de las personas.³

La *Antígona* de Sófocles, por ejemplo, expone la visión de un universo moral integrado por valores plurales e inconmensurables, y cuestiona nuestra ambición de doblegar la incertidumbre (*tuche* o *fortuna*) mediante la simplificación de nuestras opciones y compromisos éticos. Aristóteles, por su lado, argumenta que la existencia está inevitablemente sujeta al influjo de factores externos no controlables por la razón, y que dentro de ese marco de fragilidad es posible y deseable alcanzar la “vida buena”. La vulnerabilidad de nuestras vidas y su sujeción parcial a un destino incontrolable, la mutabilidad y los vaivenes de nuestras circunstancias y pasiones, así como la existencia de tensiones y conflictos entre valores y compromisos plurales e igualmente significativos, son asumidos por éstos y otros autores griegos como una realidad necesaria y positiva para el desafío ético. No obstante, la presión que esta realidad, intensa y exigente, genera en nuestros casi siempre débiles espíritus, suscita y mantiene la pugna por doblegar el ingrediente azaroso que impone la *tuche*, la “suerte”, el elemento inasible que interviene en la determinación del destino y que no podemos controlar.

Esta pugna se materializa en toda una corriente de reflexión dirigida a superar lo contingente, dando forma a una tecnología (*techne*) de la naturaleza humana, es decir, un instrumento de la razón práctica que doblegue el miedo a la intromisión del azar. Este esfuerzo tiene en Platón un muy destacado exponente,

³ Ibid., p. 7

que concede a la razón lugar privilegiado en la empresa de superar la confusión de las opiniones, y conquistar la aspiración de conocimiento y control científicos capaces de derrotar la incertidumbre, el error, y el miedo. La persona que desarrolla su existencia sobre la base de una *techne* no se “topa” con los eventos, sino que llega a ellos provisto de previsión y recursos, de herramientas capaces de ordenar, sistematizar, y controlar las circunstancias para de esa forma manejar el entorno, apartándose de la ciega dependencia de lo contingente.⁴

Frente al esfuerzo de control racional platónico, Nussbaum reivindica la pluralidad de los valores y la realidad de que la vida moral es inseparable del riesgo de elegir, de las tensiones y el conflicto, así como de la aceptación de nuestras limitaciones ante un entorno sólo parcialmente controlable. En sus palabras, “Mientras más abiertos nos hallamos a la presencia de lo que es valioso...en el mundo, con más fuerza el conflicto se hace presente. El precio de la armonización pareciera ser el empobrecimiento (moral); en cambio, el precio de la riqueza (moral) es la falta de armonía”.⁵ Las virtudes no serían tales sin el riesgo; la simplificación ética no es alcanzable sin pérdidas, y el viaje de la existencia es necesariamente inseguro. En el terreno político, por otra parte, el precio de la democracia es el conflicto. Más aún, el conflicto, la diferencia de opiniones, las tensiones y divergencias constituyen la esencia misma de la vida política; la pretensión de desterrarles equivale a intentar vanamente suprimir la política misma, creando un presunto espacio no-político que en realidad esconde siempre el dominio despótico de algunos.

De acuerdo a Aristóteles, quien —según la interpretación no universalmente compartida de Nussbaum— se ubica del lado de los que protegen la pluralidad de los valores y admiten con optimismo el conflicto, el miedo se halla vinculado sobre todo con una sensación de pasividad ante los eventos, con la expectativa de sufrir pasivamente algún daño; de allí que aquéllos que creen que no experimentarán

⁴ Ibid., pp. 89-109

⁵ Ibid., p 75

semejante daño carecerán de miedo.⁶ A diferencia de Aristóteles, el horizonte ético-político de Hobbes se encuentra completamente dominado por el miedo, pero no se trata tan solo —ni siquiera de modo primordial— del miedo que surge frente a lo contingente, sino también de aquél que resulta de la anarquía de un “estado de naturaleza” en el que cada cual se siente con derecho a todo, y en el que no existe una autoridad suprema que imponga el orden. Ese estado de naturaleza es una condición pre-política; es, de hecho, una “nada política”⁷, en la cual el desorden se identifica con la permanente posibilidad de la guerra de todos contra todos, en vista de la carencia de un poder regulador que imponga la protección a cambio de obediencia. Para Hobbes, el hombre que se atreva a presumir de su invulnerabilidad ante el peligro que a todos nos acosa, no puede ser más que un necio.

Interesa distinguir tres aspectos en el pensamiento hobbesiano sobre el tema que nos ocupa. En primer término, como lo ha resaltado Leo Strauss, para Hobbes la fuente primaria y clave del conocimiento político es el miedo a un peligro mortal. Ese miedo hace salir al hombre de su mundo de sueños, y le conduce al mundo de la realidad. La toma de conciencia del peligro que le acosa tiene lugar a través del daño azaroso e inesperado que el individuo experimenta en la vida, y que *debe experimentar*, de modo de escapar de ese universo ilusorio al que es tan propenso, y en el que pasajeramente pierde de vista la amenaza de muerte que sobre él se cierne. La “última palabra de Hobbes”, sostiene Strauss, consiste en identificar “la conciencia con el miedo a la muerte”. El miedo es el poder que ilumina al hombre y doblega su fatua y riesgosa vanidad.⁸ El control de esa suprema amenaza exige un acto de subordinación de parte de los individuos, que intercambian sus derechos a todo, característicos del estado de naturaleza, por la protección de un poder superior que impone el orden y canaliza el miedo. Ahora bien, en la nueva situación *política* el miedo no desaparece sino que es

⁶ Ibid., pp. 309-310, 353, 385-386

⁷ Sheldon Wolin, **Política y Perspectiva** (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973), p. 261

⁸ Leo Strauss, **The Political Philosophy of Hobbes** (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984), pp. 25, 19, 21-22, 111, 124

sometido a controles y reglas que requieren ser preservadas a toda costa. De allí que, en segundo lugar, Hobbes sea un declarado adversario de las diferencias de opinión, de las controversias y conflictos, y un “firme oponente de la *fortuna*”.⁹ En palabras de Bobbio:

“El pensamiento político de todos los tiempos está dominado por dos grandes antítesis: opresión-libertad, anarquía-unidad. Hobbes pertenece decididamente a la facción de aquellos cuyo pensamiento político se inclina por la segunda antítesis. El ideal que defiende no es el de la libertad contra la opresión, sino el de la unidad contra la anarquía. Hobbes está obsesionado por la idea de la disolución de la autoridad, por el desorden que sigue a la libertad de disensión sobre lo justo y lo injusto, por la disgregación de la unidad del poder, destinada a producirse cuando se empieza a sostener que el poder ha de ser limitado; dicho brevemente, por la anarquía que es el regreso del hombre al estado de naturaleza. El mal al que más teme, y frente al cual se siente llamado a erigir la suprema e insuperable defensa de su propio sistema filosófico, no es la opresión, que deriva del exceso de poder, sino la inseguridad, que por el contrario deriva del defecto de poder”.¹⁰

El ideal político de Hobbes es “monológico”¹¹; en su esquema, dirigido a asegurar el orden, la autoridad está obligada a controlar a los vanidosos y agresivos individuos que pueblan la antropología hobbesiana, y no puede darse el lujo de permitir el pluralismo de los valores y la multiplicidad de los significados. La “anarquía lingüística” es el germen de la violencia, a través de la disensión acerca de lo que es racional y justo; el estado de naturaleza es un “estado de subjetividad”, y por ello uno de los instrumentos decisivos que deben formularse a objeto de establecer y preservar la identidad, coherencia y seguridad del orden

⁹ Wolin, p. 280

¹⁰ Norberto Bobbio, **Thomas Hobbes** (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), pp. 36-37

político es un lenguaje político común.¹² La unidad despótica de significados es el correlato de la antipatía hobbesiana ante las diferencias, lo heterogéneo, lo plural, lo que va en contra de una precaria estabilidad duramente conquistada mediante la comprensión de la amenaza que nos acecha. Nuestra naturaleza despótica surge, pues, del hecho irrevocable de que somos una especie en peligro, una especie que auto-reproduce, por su vanidad y ceguera, ese peligro.¹³ Es comprensible entonces que para Hobbes miedo y libertad son consistentes, pues “La libertad de un súbdito radica...solamente en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano...”¹⁴

La paradoja de la situación se encuentra en que el despotismo del **Leviatán** es definido por Hobbes como un espacio *político*, en contraste con el estado pre-político “de naturaleza”, pero es un espacio en el que de hecho desaparece la política y sólo restan la aquiescencia y pasividad de los súbditos. El “orden” Hobbesiano consiste en la petrificación de la vida política y su total subordinación al valor de la seguridad, entendida en términos estrechos como completa supresión del conflicto. De igual manera, la libertad es vista por Hobbes únicamente como causa de disgregación y germen de discordia, pero no como herramienta de creatividad. De aquí que la concepción del poder en Hobbes presente un extraño vacío, pues la misma requiere que los individuos se aparten de la política en lugar de *aportar*. Wolin lo expresa con acostumbrada claridad:

“En último análisis, la concepción hobbesiana del poder político era burdamente simplificada, incluso vacía. El poder para actuar exigía solamente la eliminación de trabas, y no el alistamiento activo del poder y respaldo privados de los ciudadanos. Estos solo tenían que apartarse y no interferir. Si el poder soberano era efectivo por inducir alejamiento, qué

¹¹ Sheldon Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, en, Mary G. Dietz, ed., **Thomas Hobbes and Political Theory** (Lawrence: University Press of Kansas, 1990), p. 20

¹² Wolin, **Política y Perspectiva**, pp. 276-277

¹³ Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, p. 30

¹⁴ Thomas Hobbes, **Leviatan** (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1992), pp. 172-173

esperanza tenía el soberano de unir las voluntades de sus súbditos a la suya para procurar una finalidad común?...Calculador, egoísta, y solo hasta en sociedad, el hombre hobbesiano era mal material político para generar la dinámica del poder. Carecía del elemento básico que los autores desde Platón y Maquiavelo nunca habían descuidado, y que Rousseau redescubriría: que la materia prima del poder no se hallaba en el súbdito pasivamente aquiescente, sino en el ciudadano ‘comprometido’, el ciudadano con capacidad de participación pública y talento para identificarse con sus gobernantes a través del apoyo activo.”¹⁵

A lo anterior se suma una extraña contradicción en la antropología hobbesiana. Por un lado, Hobbes describe a los individuos como seres tímidos y temerosos, material adecuado para someterse a los dictados despóticos de un poder absoluto; por otra parte, sin embargo, el hombre hobbesiano es agresivo y está dispuesto a todo (en el estado de naturaleza). Wolin sugiere que puede tratarse de una contradicción aparente, pues en cierto sentido la agresividad es la otra cara de la timidez.¹⁶ Lo que sí está fuera de duda son dos puntos: en primer lugar, que Hobbes se equivocó al profetizar que la anarquía sería el resultado inevitable de un orden político constituido según principios contrarios a los establecidos por su fórmula despótica. Su predicción de que el caos sobrevendría si “los grandes asuntos del reino son debatidos, transados y resueltos solo en el parlamento”¹⁷ resultó errada. El proceso histórico inglés mostró que las limitaciones del poder no necesariamente implican su desaparición, que la libertad puede coexistir con la convivencia, y que las diferencias de opinión no conducen de modo inevitable a la violencia. En segundo lugar, es obvio que Hobbes no fue un “liberal” o en algún sentido un precursor del liberalismo. La esencia del liberalismo consiste en la oposición al poder absoluto, poder que Hobbes consideraba imperativo como garantía del orden. En palabras de Bobbio, “Entre el

¹⁵ Wolin, *Política y Perspectiva*, pp. 305, 293

¹⁶ Wolin, “Hobbes and the Culture of Despotism”, pp. 27-28

exceso de libertad y el exceso de autoridad nunca le cupo la menor duda: teme al primero como el peor de los males y se resigna al segundo como mal menor. Todo su sistema, se diga lo que se dijere, se basa en la desconfianza ante la libertad”.¹⁸

Es obvio que para Hobbes el desorden, definido como la ausencia de autoridad absoluta y definitiva, era el peor de los males y por lo tanto exigía un remedio radical. Su intolerancia ante el conflicto político tenía inevitablemente un aspecto ético, que incidía en la reducción del universo de valores admisibles en función de la seguridad. El orden político impone, pues, restricciones morales a los individuos: la razón exige la homogeneización de los criterios morales, pues la dispersión de estos últimos es fuente de conflictos y preludio del caos.

3

A qué se debe que Hobbes haya optado de manera tan enfática por la opción despótica contra el pluralismo, la libertad, y la democracia? Qué le motivaba, cuál era el sustento emocional tras el frío trueque entre protección y obediencia? Bobbio atribuye la obsesión hobbesiana por el orden y la seguridad al carácter de los tiempos que le tocó vivir al autor del **Leviatán**, tiempos de intensas y violentas confrontaciones políticas que trastocaron muchas vidas y desterraron la paz de la existencia cotidiana, decretando por décadas el imperio del miedo y la anarquía. Todo ello, argumenta Bobbio, impidió a Hobbes reconocer “la eficacia a veces beneficiosa de la discrepancia”, y Hobbes acabó por ver

“en cualquier conflicto, incluso ideal, una causa de disolución y muerte y en el desacuerdo más pequeño un germen de discordia que destruye al Estado, en la diversidad de opiniones un síntoma de las pasiones humanas, a las

¹⁷ Citado por Stephen Holmes, “Political Psychology in Hobbes’s *Behemoth*”, en, Mary G. Dietz, ob. cit., p. 145

¹⁸ Bobbio, p. 68

que el Estado, para no perderse, ha de disciplinar enérgicamente...No admitió otra opción para la anarquía que la autoridad del soberano, y para un estado de división permanente nada distinto de un poder monolítico e indivisible”.¹⁹

Creo que es cierto, al menos parcialmente, que el contexto histórico ejerce relevante, y en ocasiones decisiva, influencia sobre las percepciones y planteamientos de los pensadores políticos; no obstante, si bien ese marco histórico concreto juega en cada caso su papel, sería a mi modo de ver un desacierto reducir el campo de visión de autores de la talla de Platón, Hobbes, Maquiavelo y Kant, para solo mencionar estos nombres, al inevitablemente estrecho horizonte de su propia época. No hago acá referencia al debate sobre la vigencia de las ideas de un autor más allá de su tiempo histórico, sino a la influencia de esa historia observada y vivida sobre la respectiva visión de la política de diversos autores en épocas distintas. Considero en tal sentido, que si bien es correcto suponer que el carácter de su propio tiempo histórico impacta la obra de los grandes pensadores políticos, es igualmente cierto que sus contenidos obedecen también a otras influencias: a valores, temperamento, tendencias personales y convicciones que bien pueden contrastar con las realidades predominantes del momento específico en que a determinado pensador le ha tocado vivir. No es en todo caso una especie de necesidad imperiosa el que en tiempos de aguda crisis, inestabilidad y violencia, la reflexión política de individuos específicos asuma como inevitable la opción despótica como instrumento ordenador de la convivencia. Es como mínimo teóricamente posible y éticamente respetable que ante el “desorden” se proponga una salida sustentada en el control del poder, la libertad, y el pluralismo.

En ese orden de ideas, tiene sumo interés hacer referencia a Locke, autor que a pesar de partir de premisas en no poca medida semejantes a las que motivaron a Hobbes, y de haber conocido un contexto histórico caracterizado también por la ansiedad y la angustia, alcanzó conclusiones muy diferentes

¹⁹ Ibid., pp. 65-66

respecto a las condiciones de estabilidad y sobrevivencia del orden político. El contraste con Hobbes pone de manifiesto una percepción profundamente diferente por parte de Locke, con respecto a la capacidad de convivencia entre los seres humanos y de la confianza como elemento integrador de las comunidades, así como una distinta valoración de la tolerancia. Estas posturas lockeanas se explican, a mi modo de ver, por la peculiaridad de sus valores y su jerarquización de los mismos. En el caso de Locke, la seguridad no exigía el despotismo, no solo porque en la práctica se hacía posible reconciliar un nivel aceptable de seguridad con un espacio para la libertad, sino también, y fundamentalmente, por razones morales, que requerían la preservación a toda costa del valor de la libertad.

Locke redactó sus principales textos políticos en 1660, momento en que Carlos II fue restaurado al trono de Inglaterra, 11 años después de la ejecución de su padre y cuando aún continuaba planteada una intensa controversia político-religiosa que hacía que Locke, al igual que muchos otros de sus contemporáneos, experimentase un agudo temor ante la permanente posibilidad del desorden y la anarquía.²⁰ No obstante, en lugar de proponer como alternativa a un caos posible la salida de un despotismo seguro, Locke devolvió en sus *Dos Tratados* a cada ser humano adulto el deber y el derecho de juzgar cómo establecer el orden político y preservar la cohesión social. Locke tuvo el acierto de enfatizar que la tarea de la política consiste esencialmente en la construcción de un *orden moral*,²¹ es decir, de un acuerdo consensual sobre los fundamentos, reglas y prácticas de la convivencia, orden que a su modo de ver debía constituirse en muralla de contención frente a la permanente amenaza del caos. Hobbes no había estado ciego ante la relevancia de la opinión de los individuos, y en su *Behemoth* señalaba que “El dominio de los poderosos no tiene otro sustento que las opiniones y creencias de la gente”²², pensamiento que luego Hume expresó así:

²⁰ John Dunn, **Locke** (Oxford & New York: Oxford University Press, 1992), p. 23

²¹ John Dunn, “What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?”, en, **Interpreting Political Responsibility** (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 24

²² Thomas Hobbes, **Behemoth** (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1990), p. 16

“el gobierno se basa únicamente en la opinión”.²³ Pero Hobbes consideró que el mal supremo, la posibilidad de la muerte violenta, convertía en verdadero imperativo la opción despótica, que sobreponía su fría lógica a la opresión y hasta la humillación en la escala de prioridades de los individuos. En otras palabras, Hobbes, a diferencia de Locke, atribuyó a la amenaza del desorden un peso absoluto, para lo cual exigió, como dije antes, un remedio absoluto. Por su parte, si bien la visión de Locke sobre la naturaleza humana no llegaba al extremo de considerar a todas las personas como asesinos potenciales, estaba muy lejos de ser optimista. Por el contrario, la antropología lockeana contempla una condición humana yerma, desprotegida, frágil y presa de perenne inquietud y angustia ante el devenir de la existencia, una condición —no obstante— todavía capaz de juzgar e implementar reglas para la convivencia, sin acudir al expediente, también peligroso y amenazante, de un poder ilimitado:

“El gran error de Hobbes —escribe Goldwin— no se halla en su premisa sino en la conclusión política según la cual el único remedio para el estado de la naturaleza consiste en que los hombres se subordinen al dominio sin límites del todopoderoso Leviatán, ya que esta conclusión contradice la premisa de que el miedo a la muerte violenta o el deseo de auto-preservación es el principio prioritario de la acción humana”.²⁴

Es verdad que Hobbes colocó límites al poder de su Leviatán, por encima de todo el que se deriva del pacto protección-obediencia: si el Leviatán no puede proteger al súbdito, este último no se encuentra en la obligación de obedecerle. Ahora bien, ello es así en teoría, pero en la práctica siempre se plantea el problema de controlar un inmenso poder, que existe sólo porque el miedo lo impone. Locke no rechazó la autoridad, más aún, la consideró beneficiosa, pero se esforzó por sustentarla en la indispensable *confianza* (*trust*) que debe estar presente en las relaciones humanas en general, y en la relación gobernantes-

²³ Citado por Wolin, *Política y Perspectiva*, p. 310

governados en particular, como vínculo de mutua dependencia —en términos de Dunn— “módicamente racional”.²⁵ Esta perspectiva de Locke, como apunté antes, se ubicaba en un marco histórico que estaba lejos de ser estable y libre de serios conflictos; mas se trataba de un espacio político formado por una comunidad, muchos de cuyos miembros esperaban y aspiraban al derecho de actuar por sí mismos políticamente. Este derecho fue reivindicado por Locke con base a una apreciación psicológica, en tres vertientes: 1) la confianza es posible; 2) la posibilidad del asesinato no es suficiente para fundar el orden; 3) el consenso no debe ser impuesto, sino que debe resultar de la voluntad libre de los individuos, libertad que no sólo no se pierde dentro del orden, sino que es su alimento.

El caso de Locke, como el de Hobbes, patentiza la vinculación entre la filosofía política y la ética. La antropología de ambos autores se sustenta en una visión de la condición humana como esencialmente frágil, sujeta al miedo y al impacto de lo azaroso. Hobbes se esforzó por minimizar esa realidad sometiéndola al control de un poder absoluto, como consecuencia de su jerarquización de la seguridad como valor supremo. Locke quiso preservar un importante espacio para la libertad y la tolerancia, y en consecuencia para la heterogeneidad de los valores. Sus escogencias no pueden explicarse de manera exclusiva como el producto de la influencia que sobre su pensamiento tuvo el carácter de los tiempos. En estos autores se pone de manifiesto la relevancia de la escogencia personal, de la actitud de cada cual hacia la complejidad de la existencia, así como de la aptitud para admitir la diversidad humana y aceptar las diferencias en los criterios morales de las personas. Hobbes era un monista, Locke un pluralista. Hobbes propuso el despotismo, Locke colocó su peso intelectual a favor de un individualismo que restringía el poder y se orientaba democráticamente. Hobbes cerraba las puertas a lo contingente, Locke se atrevía a abrirlas. Sus escogencias respectivas estuvieron firmemente sostenidas por sólidos argumentos que apelaron a la razón; a fin de cuentas, sin embargo, esas

²⁴ Robert A. Goldwin, “John Locke”, en, Leo Strauss y Joseph Cropsey, eds., **History of Political Philosophy**, 3rd. ed. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987), p. 497

escogencias tenían un sustrato ético fundado en valores a su vez situados más allá de un cálculo puramente racional.

4

La tradición liberal del pensamiento político no es ajena al miedo, pero opta por la libertad frente al despotismo. Esta opción comprende dos aspectos fundamentales: por una parte, se trata de una toma de posición ante las realidades de la política. Para el liberalismo clásico, desde Locke hasta Hayek, el “desorden” de la libertad no solo es preferible al “orden” del despotismo, sino que de hecho la relación protección-obediencia es más estable y confiable en un contexto de limitaciones al poder soberano. Por otra parte, se trata de una opción ética, referida al pluralismo y la tolerancia en un marco múltiple de valores, opiniones, y formas de vida. En este sentido, el pensamiento liberal se une a una tendencia clave de la tradición occidental, de raíz griega, que percibe en la vigencia de lo contingente, en la ética y la política, un valor positivo o cuando menos admisible.

Según Isaiah Berlin, distinguido representante de una fecunda línea de desarrollo en el contexto de la tradición liberal, la aceptación de un “pluralismo de los valores”, es decir, de la existencia de una amplia diversidad de valores *a la vez inconmensurables y genuinamente valiosos desde el punto de vista moral*, es el rasgo distintivo de un adecuado concepto de la libertad, la ética y la política. Este “liberalismo conflictivo” o “agonístico” —como lo denomina Gray— se contrapone al “racionalismo ético”, a la tendencia monista que supone que existe una única y exclusiva jerarquía de valores. Si esto fuese así, sostiene Berlin, la libertad de elegir carecería de sentido:

“Si la genuina libertad consiste en la posibilidad de buscar lo que es bueno y valioso, tenemos que si todos los valores son compatibles entre sí y

²⁵ Dunn, “What is Living...”, p. 23

los mismos para todos los individuos, entonces una comunidad de seres libres carecerá de conflictos significativos de valores, ideales, e intereses, y será una esfera de convergencia de voluntades racionales idénticas...Esta es una peligrosa visión anti-liberal, pues implica que todo conflicto ético, social, o político constituye un síntoma de inmoralidad o irracionalidad, o como mínimo de error. El más hondo supuesto de esta perspectiva es que por necesidad debe existir una identidad de voluntades entre seres libres, viviendo en comunidad sin conflictos”.²⁶

La aceptación de una pluralidad de valores igualmente “valiosos” exige comprender que algunos entre ellos no pueden ser reconciliados:

“Nadie puede ser a la vez un cuidadoso planificador y un ser totalmente espontáneo. No podemos combinar la libertad plena con la total igualdad...La justicia y la misericordia, el conocimiento y la felicidad pueden colidir. Si esto es verdad, entonces la idea de una perfecta solución a todos los problemas humanos, acerca de cómo vivir, no puede ser coherentemente concebida. Las soluciones utópicas son incoherentes en principio, pues aspiran a combinar lo que no es combinable. Ciertos valores humanos no pueden combinarse pues son mutuamente incompatibles; por ello, hay que elegir, y la elección puede a veces ser muy dura”.²⁷

Estamos obligados a escoger, sostiene Berlin, dentro de un marco indeterminado y contingente, y cada elección ética sustantiva entraña una ganancia y una irreparable pérdida. No obstante, es esta indeterminación lo que nos hace verdaderamente humanos. La ilusa concepción de acuerdo a la cual los seres humanos buscamos los mismos valores en todas partes y en todo tiempo es la esencia de la utopía de una sociedad perfecta, igualmente satisfactoria para

²⁶ John Gray, **Isaiah Berlin** (Princeton: Princeton University Press, 1996), p.22

²⁷ Isaiah Berlin, en, Ramin Jahanbegloo, **Conversations with Isaiah Berlin** (London: Phoenix, 1992), p. 142

todos. Esta utopía es una amenaza mortal para la libertad, que requiere admitir la validez relativa de nuestras convicciones.²⁸

Tenemos, pues, que el desarrollo del pensamiento político occidental presenta una clara tendencia, lúcidamente representada entre otros autores por Hobbes, que mira con sospecha el conflicto y cuestiona la tolerancia ante la diversidad, en tanto que la línea de reflexión que representa Locke se abre al pluralismo y procura moderar el conflicto, pero sin recurrir a expedientes despóticos que ahogan la libertad en nombre del orden. Estas tendencias en el terreno político marchan en buena medida paralelas a dos tomas equivalentes de posición en el ámbito de la ética, entre aquéllos que, de un lado, admiten lo contingente e inestable, el universo del azar, los afectos y pasiones como parte fundamental y necesario de nuestro marco de opciones, y otros que al contrario buscan afanosamente el control racional sobre los avatares de la existencia. En el campo político, el problema que se plantea es el siguiente: hasta qué punto son los conflictos el prelude del caos, y en qué medida pueden contribuir a la creatividad política, entendida en términos de participación, innovación, y bienestar general de la comunidad? En la esfera ética nos encontramos con el dilema siguiente: es el pluralismo de los valores no más que un relativismo moral, que todo lo admite en nombre de la tolerancia, y que destruye cualquier compromiso real con una jerarquía de valores capaces de proyectarse en la práctica, de guiar nuestra conducta, y de indicarnos un rumbo definido de comportamiento?

Si admitimos con Berlin que la filosofía política es en esencia filosofía moral aplicada a situaciones sociales, que incluyen la organización política, las relaciones del individuo con la comunidad y el Estado y de las comunidades y Estados entre sí,²⁹ tiene sentido abordar primeramente el dilema esbozado en el plano ético. En esta tarea, destacan como particularmente lúcidos los argumentos polémicos engranados por Alistair MacIntyre en su obra **After Virtue**, un libro que

²⁸ Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (London: Fontana Press, 1990), pp. 11, 13, 15, 161

²⁹ Berlin, *Conversations...*, p. 46

ha merecido, con sobradas razones, la más atenta consideración de numerosos estudiosos de los problemas morales y políticos estos pasados años.³⁰

En su mencionado estudio, MacIntyre lleva a cabo un demoledor ataque contra el individualismo ético que constituye el basamento tanto del sistema económico como del orden político contemporáneo. Este individualismo solo es capaz de generar una “colección de ciudadanos de ninguna parte”, unidos exclusivamente para su protección propia y centrados en la búsqueda de ventajas personales. Dentro de este marco, es imposible dar forma a un consenso moral, y de hecho “La política moderna es la guerra civil con el empleo de otros medios”.³¹ A diferencia de Nussbaum, quien sostiene una interpretación de Aristóteles de acuerdo con la cual el filósofo griego concebía la vida buena como inseparable del riesgo de conflicto y la pluralidad de valores³², MacIntyre presenta un Aristóteles que adversaba el conflicto como negativo y condenable (“evil”) y además como eliminable de la vida social³³. MacIntyre cuestiona el “emotivismo” ético, es decir, la tesis —recurrente en la historia del pensamiento occidental— según la cual la moral se reduce a un asunto de preferencias personales, donde los valores, como argumentaba Weber, son creados por decisiones humanas, su justificación es subjetiva, y en materia moral cada consciencia individual es irrefutable³⁴. Esta visión individualista de la ética, que penetra los propios cimientos de nuestra civilización, representa para MacIntyre una “grave pérdida cultural”, que convierte nuestras sociedades en simples “lugares de encuentro de voluntades individuales” que perciben el mundo como una arena destinada a satisfacer sus apetencias.³⁵

Semejante situación de anarquía moral resulta intolerable para MacIntyre. Ante la misma, este autor no pretende proporcionar una fundamentación puramente

³⁰ Véase el volumen colectivo editado por John Horton y Susan Mendus, **After MacIntyre** (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994).

³¹ Ibid., pp. 156, 253

³² Nussbaum, p.353

³³ MacIntyre, p. 157

³⁴ Véase, Raymond Aron, “Max Weber”, en, **Main Currents in Sociological Thought** (New York: Basic Books, 1967), pp. 192, 206-210

³⁵ MacIntyre, pp. 22, 25

racional de la ética, pues en su opinión esa tarea no es factible. Su respuesta consiste en reivindicar lo que a su modo de ver es la tradición aristotélica, sustentada en un íntima vinculación entre el individuo y su comunidad, unidos por un esquema de virtudes dentro del cual lo que es moralmente bueno para cada individuo se identifica con el bien de los otros, con quienes estoy ligado en una misma comunidad humana.³⁶ MacIntyre se enfrenta críticamente con el pluralismo de los valores de Berlin y Weber, y rechaza un universo ético heterogéneo a pesar de los riesgos que tal posición puede acarrear en términos políticos. El riesgo, como advierte Berlin, deriva de que hay valores que son, a la vez, “válidos” pero incapaces de coexistir, y si asumimos que alguno es únicamente verdadero, entonces ningún costo sería suficientemente alto en la empresa de imponerlo: “qué precio podría estarnos vedado pagar si al final nos esperan la felicidad y la armonía eterna para todos? Para hacer tal omelette no podemos limitarnos y nos está permitido romper todos los huevos que haga falta: esa fue la fé de Lenin, Trotsky, y Mao...”³⁷ MacIntyre no acepta esta visión de las cosas; su posición no es racionalista; al igual que Nietzsche, considera fracasado el proyecto iluminista de suministrar un fundamento racional a la moral. Lo que inquieta a MacIntyre es el reto de cómo educar y civilizar la existencia en un medio cultural sometido a las tensiones generadas por una multiplicidad de valores y modos de vida, incapaces de superar el egoísmo de cada cual y de dar sentido a una vida en común dinamizada por la contribución de los individuos al bien colectivo.

MacIntyre pertenece a una extensa y distinguida tradición de pensamiento moral que teme al pluralismo y se afana por conquistar un consenso sobre la “vida buena”, con inevitables corolarios políticos. Su cuestionamiento al liberalismo tiene un fundamento ético que en buena medida emparenta sus críticas a las tesis marxistas en torno a los efectos nocivos del “individualismo posesivo”.³⁸ Si bien considero que su proyecto de restaurar una moral de raigambre aristotélica, capaz de proporcionar una orientación práctica para la realidad de una modernidad

³⁶ Ibid., p. 229

³⁷ Berlin, *The Crooked Timber...*, p. 15

centrada precisamente en el individualismo, no alcanza suficiente coherencia y concreción, pienso igualmente que se trata de un proyecto de gran valía y coraje intelectuales. MacIntyre retoma el intento de controlar lo contingente y conformar el orden moral y político sobre la homogeneidad, y en contra del impulso centrífugo de sociedades que idolatran al individuo y subestiman las virtudes que nutren la existencia comunitaria. Nuevamente, MacIntyre plantea el dilema entre, por un lado, desorden y libertad, y por otro lado unidad y orden, en un contexto — el de nuestros tiempos modernos— que favorece claramente la multiplicidad de los valores a través del acceso masivo a la información por parte de una humanidad intensamente inquieta, compleja, y cambiante.

5

El avance de la democratización en nuestro tiempo, ha venido marchando paralelamente a un saludable fortalecimiento de nociones y prácticas de protección a los derechos humanos, de cuya promoción participan con creciente intensidad múltiples organizaciones internacionales. Cabe preguntarse: constituyen estos procesos un signo del progreso moral de la humanidad?

Desde la perspectiva de Kant, el “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 nuestra condición como seres racionales. Ese principio supremo de la moral, el llamado “imperativo categórico”, es formulado por Kant así: “Actúa siempre de tal modo que trates a la humanidad, bien en tu persona, o en las personas de los otros, jamás simplemente como medios, sino como fines en sí mismos”. El imperativo kantiano exige que la acción moral sea objetivamente necesaria en sí misma, aparte de su posible relación con un propósito ulterior. Por consiguiente, para que una acción pueda considerarse

³⁸ Véase al respecto, C. B. Macpherson, **The Political Theory of**

moralmente buena, es necesario que la misma no sólo se ajuste 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”.³⁹ Según Kant, sólo una comunidad política sustentada sobre 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 con el robusto criterio ético del imperativo categórico: la universalización de las propias normas de conducta. Sin duda, sostiene Kant, la personalidad moral difícilmente puede desarrollarse en sociedades que cercenen la libertad y nieguen la dignidad intrínseca de los individuos. Un mejor orden político está al alcance de los seres humanos, aunque este orden pueda no ser más que el resultado del equilibrio de los intereses contrapuestos de los individuos, a través de lo que Kant denomina la “sociabilidad asocial”⁴⁰ (un concepto equivalente al de la “mano invisible” del mercado en Adam Smith, que crea el orden económico a partir de la competencia entre los agentes individuales). Ahora bien, ese “mejor” orden político puede *favorecer* el desarrollo moral de las personas, pero no es capaz de *asegurarlo*. Kant elogia los esfuerzos dirigidos a establecer constituciones “republicanas” y contextos políticos que protejan la libertad y dignidad humanas, pero no admite que estas sociedades se presuman y proclamen como sociedades “morales”, ya que el avance moral es una cuestión personal: la ley moral se refiere a acciones que son fines en sí mismas y universalizables, en cambio, el progreso cívico puede derivarse de un interés ilustrado (la “sociabilidad asocial”), pero interés al fin:

Possessive Individualism (Oxford: Oxford University Press, 1962).

³⁹ Immanuel Kant, **Groundwork of the Metaphysic of Morals** (London: Hutchinson, 1972), pp. 55-56, 62, 80

⁴⁰ I. Kant, **Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View**, en, **On History** (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), pp. 15-16

“Poco a poco -escribe Kant- 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, 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”.⁴¹

De manera pues que el proceso de democratización contemporáneo, si bien constituye un avance importante en el terreno de la “sociabilidad asocial”, y hasta de las virtudes cívicas, no necesariamente implica una “moralización” del entorno sociopolítico. De hecho, Hayek argumenta que las prácticas (que él califica como “morales”) que sustentan el “orden extenso” de nuestra civilización capitalista (un orden generado por nuestras acciones pero no *deliberadamente diseñado* por nosotros), se hallan en perenne tensión con poderosos impulsos instintivos y racionalistas, derivados de nuestro pasado “tribal”, caracterizado por la existencia en comunidades pequeñas en las que tenían mayor influencia la solidaridad, la cooperación y en ocasiones hasta el altruísmo. La aceptación del “orden extenso” de nuestras sociedades modernas, orden en el que predominan la “mano invisible” y la “sociabilidad asocial”, no es cosa fácil para los seres humanos, que añoramos una vida comunitaria más protegida y presumimos de nuestra capacidad (patente en la utopía socialista) de diseñar racionalmente un orden planificado. Según Hayek, esa “nostalgia atávica” por la vida del “buen salvaje” es la fuente principal de que se nutre la tradición colectivista.⁴²

Hayek traza la influencia de esa tradición “nostálgica” a partir de la sistematización de la “moral del micro-orden” por parte de Aristóteles, y su posterior adopción en el siglo XIII por parte de Tomás de Aquino, con su poderoso

⁴¹ I. Kant, **Si el Género Humano se Halla en Progreso Constante Hacia Mejor**, en, **Filosofía de la Historia** (México: FCE, 1987), pp. 114-115

impacto sobre la actitud anti-comercial tanto tiempo predominante en la Iglesia católica, su condena del interés como “usura”, sus enseñanzas acerca del “justo precio”, la “justicia social”, el “bien común” y otros aspectos contrarios a las prácticas individualistas de un capitalismo basado en el “orden extenso” y la “sociabilidad asocial”.⁴³ No resulta difícil descubrir en la obra de MacIntyre las huellas de esa nostalgia Aristotélica por un tipo de orden diferente al que se ha plasmado en nuestra civilización contemporánea. Para Hayek, y en contraste con MacIntyre, la ética de la solidaridad y la cooperación sólo tiene sentido en grupos relativamente pequeños, donde se hacen posibles acuerdos amplios y estables tanto sobre los fines de la comunidad como sobre los métodos para perseguirlos. En este tipo de grupos los diversos miembros comparten hábitos, conocimientos y creencias acerca de las posibilidades a su alcance. No obstante, esta de solidaridad cooperativa tiene poco sentido cuando de lo que se trata es de adaptarse a circunstancias novedosas y desconocidas, y es precisamente esta demanda de adaptación constante la situación que predomina en el “orden extenso” de nuestra civilización capitalista e individualista, sustentada en la competencia, que es —lo recuerda Hayek— un mecanismo de innovación y descubrimiento de alternativas a lo existente. En otras palabras, la competencia es “un proceso implícito en todo curso evolutivo, un proceso que lleva a los seres humanos a responder y ajustarse a nuevas circunstancias. Mediante la competencia, y no mediante el acuerdo, incrementamos gradualmente nuestra eficiencia”.⁴⁴

Cabe destacar la fundamental diferencia que existe entre, por un lado, la línea argumental de Hayek acerca del “orden extenso” y su ética de la competencia individualista, y por otro lado aquéllos puntos de vista sobre la génesis de la democracia que enfatizan los mecanismos de tipo *utilitario* como el cemento de este modelo de sistema político, por encima de los acuerdos normativos sobre valores fundamentales compartidos por la comunidad en su

⁴² F. A. Hayek, **The Fatal Conceit** (London: Routledge, 1988), pp.18- 19, 6-9, 64, 135

⁴³ Ibid., p. 47

conjunto (o por una mayoría decisiva). De acuerdo a esta tendencia argumental, la democracia no requiere para su consolidación y estabilidad de un “consenso básico” de carácter normativo entre los ciudadanos, y puede subsistir en el marco de una significativa heterogeneidad social y cultural. Lo que sí resulta clave para su sobrevivencia es que la democracia sea capaz de generar apoyos basados en razones utilitarias; de esta manera “se puede producir, a medio o largo plazo, un proceso de aprendizaje o socialización en el que los distintos actores, al ver satisfechos sus intereses utilitarios, lleguen a desarrollar un sentimiento de legitimidad con respecto a tal régimen”.⁴⁵

Ahora bien, estos planteamientos contrastan de modo radical con los de Hayek, pues si bien pareciera existir cierta coincidencia en cuanto a la insistencia sobre la autonomía relativa de los aspectos utilitarios, y la importancia en buena medida secundaria de los ingredientes normativos en la política, Hayek concibe el orden en términos competitivos e individualistas, en cambio autores como Juan Carlos Rey destacan el papel intervencionista y regulador de un Estado poderoso y próspero como árbitro entre los diversos actores, un Estado que sea el garante de la paz social a través de la abundante distribución de recursos al conjunto de la sociedad.⁴⁶ La ética de Rey es colectivista en el sentido del “micro-orden” aristotélico; en cambio, como se ha visto, la de Hayek es una ética individualista acorde con lo que a su modo de ver son las inexorables exigencias de un orden extenso que no permite —excepto a costa de nuestro empobrecimiento y decadencia— la presunción de la planificación económica y el autoritarismo político. Por lo demás, lo que jamás explican autores como Rey es qué pasa cuando los recursos económicos en manos del Estado árbitro de la sociedad empiezan a escasear o agotarse, cosa harto probable precisamente en la medida en que el estatismo exagerado, como tantas veces se ha comprobado, es capaz de asfixiar el progreso económico.

⁴⁴ Ibid., p. 19

⁴⁵ Juan Carlos Rey, “La Democracia Venezolana y la Crisis del Sistema Populista de Conciliación”, *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), 74, Octubre-Diciembre 1991, p. 542

El orden extenso del capitalismo y su ética individualista, sin embargo —y como lo admite el propio Hayek— chocan contra hondas percepciones enraizadas en nuestra sensibilidad, e incrustadas en nuestro universo ideológico a través de la influencia de la moral cristiana y su énfasis en la solidaridad, el altruísmo, y la cooperación entre los seres humanos. La tendencia a concebir el “orden” en términos de unidad y ausencia de conflictos pareciera ocupar un lugar de extraordinaria relevancia en nuestro legado psicológico colectivo. De allí el interés que tienen las teorías sobre el conflicto como fuente de creatividad y orden, y no —como usualmente se le ha concebido— como instrumento de desorden y decadencia. Al igual que Hayek, autores como Hirschman, Rustow, Dubiel, Gauchet y Gerschenkron, entre otros, descartan la posibilidad y deseabilidad de que las sociedades modernas sean capaces de sustentarse con base a un consenso generalizado acerca de la “vida buena” o “bien común”, un consenso sobre valores éticos amplia y sólidamente compartidos. No obstante, estos autores admiten la necesidad de una integración social que trascienda la mera aceptación del esquema constitucional democrático como esquema mínimo de convivencia. Esta integración resulta de la experiencia de atravesar por, y de alguna manera manejar y canalizar, una variedad de conflictos, que si bien han sido normalmente vistos como corrosivos del orden social y por lo tanto necesitados de contención y hasta de supresión, son realmente los productores de lazos valiosos que unen a las sociedades modernas y les proporcionan la cohesión que requieren. De acuerdo a este punto de vista, que luce en principio paradójico y contradice intuiciones profundamente asumidas en buena parte de la tradición occidental del pensamiento político, el conflicto es un factor fundamental del proceso de socialización y un generador eficiente de integración y cohesión, factor que da origen finalmente al “milagro democrático”, es decir, la estabilidad sustentada en la confrontación (limitada) de los intereses contrapuestos de individuos y grupos.⁴⁷

⁴⁶ J. C. Rey, **El Futuro de la Democracia en Venezuela** (Caracas: , 1989), pp. 273-274

⁴⁷ Para un favorable recuento de estas tesis, véase el estudio de Albert O. Hirschman, “Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society”, **Political Theory**, 22, 2, May 1994, pp.203-218

Como ocurre con la “sociabilidad asocial” de Kant y la “mano invisible” de Adam Smith, el “milagro democrático” surge de la *práctica de la política*, de la actividad concreta de la confrontación, discusión y gerencia de intereses, y no de acuerdos fundamentales de naturaleza normativa sobre valores y principios dominantes en el conjunto social.

La idea del valor creativo del conflicto no es nueva, y una interesante versión de la misma puede hallarse, por ejemplo, en los **Discursos** de Maquiavelo, cuando el gran florentino analiza los choques entre nobles y plebeyos en la Roma republicana, y cuestiona a aquéllos que atribuyen a esas polémicas la erosión de la fortaleza política romana. Los que así piensan, argumenta Maquiavelo, prestan más atención al “ruido y el clamor” que esas luchas suscitaban que a los efectos positivos que producían. Al contrario, para Maquiavelo las confrontaciones entre nobles y plebe explican la preservación de la libertad de Roma, pues “en toda república existen dos disposiciones diferentes, la del populacho y la de la élite, y toda legislación favorable a la libertad resulta del choque entre ambas”.⁴⁸ Si bien la idea no es nueva, su revitalización en nuestro tiempo ocurre en circunstancias especialmente favorables, pues el “milagro democrático” de estos tiempos ocurre en medio de una incesante proliferación de modos de vida, valores, principios y perspectivas que han multiplicado de modo impresionante las perspectivas de lo humano, haciendo del “nuevo orden” del capitalismo individualista a la vez el esquema único “globalizado” de existencia de muchos pueblos, así como un mecanismo que estimula múltiples concepciones y posturas sobre la vida y su sentido en millones de individuos.

Esta situación, que para muchos sigue representando una forma intolerable de desorden ético y peligrosidad política, depende para su sobrevivencia del poder creador del conflicto, de que esta multiplicidad de intereses y puntos de vista no adquieran un carácter *radical* sino que por el contrario se mantengan dentro de un marco de moderación, que no coloque a las partes en la posición de *lucha*

existencial. Si el “milagro democrático” se muestra capaz de preservar esa moderación, que a su vez impide que el conflicto se transfigure y pase de ser fuerza creadora para convertirse en mecanismo de destrucción, su porvenir será saludable. De lo contrario, volverá a plantearse el imperativo de la *decisión existencial*, tema central en las obras de autores que, como Hobbes, Donoso Cortés, y Carl Schmitt, vivieron tiempos de crisis, tiempos que a su modo de ver no permitían complacencias como la del “milagro democrático”.

⁴⁸ Niccolò Machiavelli, **The Discourses** (Penguin Books: Harmondsworth, 1970), p. 113