

Bernard Crick
EN DEFENSA DE LA POLÍTICA

Traducción de Mercedes Zorrilla Díez

1

KRITERIOS
TUSQUETS
EDITORES

1.ª edición: marzo 2001

© Bernard Crick, 1962, 1964, 1982, 1992, 2000

© de la traducción: Mercedes Zorrilla Díez, 2001
© de la traducción del epílogo: Miguel Aguilar Fernández, 2001
Diseño de la colección: Lluís Clotet y Ramón Úbeda
Reservados todos los derechos de esta edición para
Tusquets Editores, S.A. - Cesare Cantù, 8 - 08023 Barcelona
www.tusquets-editores.es
ISBN: 84-8310-736-8
Depósito legal: B. 8.092-2001
Impreso sobre papel Offset-F Crudo de Papelera del Leizarán, S.A.
Impresión: A & M Gráfico, S.L.
Impreso en España

Agradecimientos	7
Prefacio a la quinta edición	9
1. La naturaleza del sistema político de gobierno	15
2. Defensa de la política contra la ideología	37
3. Defensa de la política contra la democracia	63
4. Defensa de la política contra el nacionalismo	83
5. Defensa de la política contra la tecnología	103
6. Defensa de la política contra sus falsos amigos	
El conservador no político	125
El liberal apolítico	138
El socialista antipolítico	146
7. Elogio de la política	157
Nota a pie de página para convencer a los profesores de ciencias políticas	
a) El sistema político	183
b) Antipolítica	186
c) Gobierno político	188
d) Disgresión semántica	190
e) El sistema político como realidad y como valor moral ..	191
f) Las condiciones del sistema político	195

g) Consenso	198
h) El sistema político y el orden	200
i) El sistema político y el conocimiento	204
j) La política como libertad	207
k) La teoría y el sistema político	209
l) El método como doctrina	211
m) Lo inevitable de las doctrinas	217

Nota a pie de página para convencer a los compañeros socialistas

a) Evolución y revolución	219
b) La teoría socialista	228
c) Valores socialistas	237
d) El socialismo y el tiempo	266

Nota a pie de página final para convencer

a los que se quejan del precio	
¿Cuál es la pregunta?	277
¿Justicia para todos?	282
El precio	287
Tres máximas	291
Pensándolo mejor	297
Y por último	301

Epílogo

Oscuridad	312
La tolerancia de la guerra	313
Los desposeídos de la tierra	316
El expolio del planeta	317
El lado negativo del mercado global	318
El ocaso del pensamiento político	320
Luz	326

AGRADECIMIENTOS

En la primera edición hablé enigmáticamente de haber «mordido dos de las manos que me habían alimentado» en la London School of Economics [LSE]. Me refería, por supuesto, a Harold Laski, socialista, y Michael Oakshott, conservador. Aprendí mucho de los dos. En la segunda edición ya era consciente de lo todo lo que debía al difunto Carl Joachim Friedrich de Harvard y a los escritos de Hannah Arendt. Ernest Gellner hizo una crítica dura y muy útil del primer borrador, y mis amigos Dante Germino, Melvin Richter y el difunto Harold Swayze reaccionaron a la primera edición ayudándome en la segunda. El libro de Irene Colman Brown *Private Men and Public Causes: Philosophy and Politics in the English Civil War* [Hombres privados y causas públicas: filosofía y política en la guerra civil inglesa] (Faber, 1962) apareció casi al mismo tiempo que el mío y se cruzaron en el correo las cartas en las que nos decíamos lo bueno que considerábamos el libro del otro, lo similares que eran los argumentos y que no teníamos la costumbre de escribir a desconocidos. Es una buena manera de ganarse una amiga para toda la vida y una crítica extremadamente útil, como también lo ha sido la doctora Sally Jenkinson. Todos los apéndices contienen como mínimo alguna respuesta a las críticas de buenos estudiantes de la LSE, Sheffield y finalmente Birkbeck.

Algunos párrafos de la «Nota a pie de página para convencer a los que se quejan del precio» son adaptaciones del ensayo «The High Price of Peace» [El alto precio de la paz], incluido en *The Elusive Search for Peace: South Africa, Israel and Northern Ireland*

[En busca de la esquiva paz: Sudáfrica, Israel e Irlanda del Norte], Hermann Gilliomee y Jannie Gagiano, eds. (Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 1990); muchos amigos y gente en cada uno de estos tres países han contribuido al cambio de tono: de un optimismo moderado al moderado pesimismo del «Epílogo». El tono es muy similar al de J.M. Ross en su libro *Forward to Backs - Back to the Brink* [Avanzar hacia el inicio - Volver hacia el borde] (Pentland Press, 1999). Algunos párrafos del «Epílogo» se basan en los últimos capítulos de mi *Essays on Citizenship* [Ensayos sobre ciudadanía] (Continuum Press, 2000). Por último, quiero agradecer al doctor Francis Celoria que interrumpiera la redacción de «Folly» [Locura] para ayudarme con las pruebas de esta edición.

Bernard Crick
Edimburgo, 4 julio de 2000

Prefacio a la quinta edición

El prefacio a la primera edición, hace casi cuarenta años, empezaba explicando que se trataba simplemente de un ensayo «ocasionado», por usar las palabras de Thomas Hobbes, «por los desórdenes del momento presente». Era un intento de «justificar la política con palabras sencillas diciendo lo que es... Creo que la esencia del asunto es muy simple... El lector quizás agradecerá que, huyendo de las modas, el autor no le cubra con toda la hojarasca de su erudición sobre cada punto antes de llegar al grano. [...] No deja de sorprenderme y entristecerme la capacidad de los académicos para complicarlo todo... [Por tanto esto no es] un tratado sistemático... sino un intento, inspirado por la percepción de una impaciencia bastante evidente con la política en los nuevos países que han surgido en el mundo, y consecuencia del rechazo que me provocan las exhortaciones y los tópicos sobre "los ideales de la libertad", de describir lo que de hecho son los beneficios mínimos de la política como actividad...».

El ensayo surgió principalmente de diversas conversaciones con una amiga alemana en las que buscábamos esperanzas de que su pueblo fuera capaz de exorcizar el pasado y establecer una tradición política o republicana de ciudadanía activa (como ha logrado tan notablemente). Pero dado que este ensayo fue escrito con bastante celeridad, de una sola vez y en un momento concreto, no me he arriesgado en ediciones posteriores a hacer cambios sustanciales en el texto, tan sólo correcciones menores (como en esta ocasión). Las referencias por sí mismas: sólo pretéritos ya tópicos no son importantes por sí mismas: sólo ilustran argumentos más generales, por lo que las he dejado intactas, con alguna nota al pie explicativa. He observado ade-

más que para la mayoría de la gente el conocimiento de lo que ocurrió en la generación previa a su madurez es mucho menor de lo que solía ser (tal ha sido el declive de la enseñanza de la historia contemporánea en los colegios, ¿o fue siempre así? Se puede observar la silueta de los montes lejanos, pero no los valles que hay en medio).

Dado que este libro se sigue reeditando después de tanto tiempo, he sentido el deber con cada nueva edición de añadir algo oportuno o más explicativo, más que de reescribir. A causa de la brevedad de la que me enorgullecí en su momento, prefiriendo siempre el ensayo teórico a la monografía, en cada nueva edición he optado por completarlo en lugar de reescribirlo: de ahí las irónicamente tituladas «Notas a pie de página». Ahora la cola es casi tan larga como el perro. Pero cada una de estas «Notas» añadidas puede leerse por separado, y allí donde sólo se ha traducido la primera edición (al ser los editores demasiado pobres o demasiado avaros como para añadir las «Notas»), el argumento central sigue quedando claro. De hecho, me alegró inmensamente saber que traducciones piratas del Capítulo 1 y a veces también del Capítulo 7 habían circulado ilegalmente por la URSS y por el Chile de Pinochet.

Aun así, debe darse alguna excusa para las «Notas». La «Nota a pie de página para convencer a los profesores de ciencias políticas» se añadió porque, aunque el libro se dirigía al público en general, era leído por muchos estudiantes. Y en ese momento un absurdo debate excluyente hacía furor en los claustros de Políticas: su estudio debía ser ciencia y neutralidad o bien compromiso y acción. La «falacia del centro excluido» fue diagnosticada hace ya tiempo, pero todavía no hay cura sencilla. Yo quería argüir que el estudio de la política forma parte necesariamente de ella, está orientado a defender el libre ejercicio de la misma, pero no ninguna forma concreta ni, aún menos, una doctrina partidista. Los profesores se engañan a sí mismos (y a los demás) si creen que el estudio puede ser una ciencia (sólo al precio de una intensa trivialidad) o que puede, en un sentido refinado y puramente filosófico, evitar ser relevante para la política real. Pero el compromiso con la libertad y el gobierno político queda desacreditado si la autoridad del pro-

fesor o la curiosidad del alumno están firmemente atadas a una causa o dogma concretos, convirtiéndose así, en las duras palabras de Michael Oakeshott, en «sacerdotes de ortodoxias sospechosas».

Observé, sin embargo, que, al decir esto, a menudo mi postura no era entendida. Mi intención no era propugnar un menor compromiso con la política (de hecho no encuentro nada nuevo pero sí muchas cosas positivas en el redescubrimiento actual de la «ciudadanía activa»), sino evitar que la autoridad académica fuera invocada para justificar amplios compromisos, y sobre todo, explicar que todo compromiso puede adoptar una forma política. Un capítulo entero trataba los peligros de tres posiciones típicas: el conservador no-político, el liberal apolítico y el socialista antipolítico. Quizás el ataque al tercero sonara tan fuerte, con la virulencia que podían adoptar las peleas de familia en los lejanos días de la hegemonía ideológica del marxismo (o eso creían al menos), que algunos lectores me tomaron por un excéntrico conservador al estilo de Burke. No se dieron cuenta de que en esa misma sección, puliendo conscientemente un epigrama, dejaba dicho que «la indiferencia ante el sufrimiento humano desacredita a los regímenes libres» (pensando en la pobreza y el desempleo tanto como en las hambrunas y los campos de concentración). Y también decía, sin demasiada ironía, que «al pensar en el crecimiento del movimiento laborista británico no impresiona la eficacia de una sola doctrina, sino las maravillas que hace la política» (refiriéndome a que cuando se atiende a los comportamientos y a los hechos y no a la retórica, el Partido Laborista británico siempre ha practicado y sostenido la política parlamentaria pluralista, como la gran mayoría de los otros partidos principales del Reino Unido).

Añadí la «Nota a pie de página para convencer a los compañeros socialistas» (que llegaría a ser un panfleto fabiano y más tarde un libro breve) para defender una tradición democrática socialista que es completamente política. Quizá fue una debilidad por mi parte con la que corría el riesgo de que algunos lectores creyeran que se trataba de un libro «comprometido» y esto les hiciera desistir. Sin embargo me parecía importante decirles a ciertos socialistas de un modo explícito que abandonan-

ran la ilusión de poseer un sistema completo, exclusivo y auto-suficiente, superior a los valores y las limitaciones políticos (que ellos llamarían burgueses); e igualmente decirles a algunos conservadores que ensucian y devalúan el debate político si consideraran todo socialismo como una estación derrochadora en el camino hacia el comunismo tradicional o como una versión frustrada de éste. Fue un suceso casual lo que me incitó a escribir esta «Nota». Un reflexivo minero de Derbyshire (de cuando aún quedaban mineros) me dijo, tras leer el libro en un curso para externos: «Bien, entiendo todo esto, pero ¿acaso no cree usted en nada, señor profesor?». Merecía una respuesta moderada. Obviamente, algunos de los místicos pragmáticos de la «Tercera Vía» pensarán ahora que mi respuesta moderada va demasiado lejos, y desde luego que está algo fuera de lugar. Habrá que esperar y ver qué ocurre. Yo soy un socialista demócrata.

Por último, hay que decir que este libro fue escrito en lo más crudo de la Guerra Fría. Al igual que la mayoría de la gente, yo no creía que el sistema comunista soviético y su imperio pudieran hundirse ni extinguirse. Pero a diferencia de algunos amigos y estudiantes, tampoco esperaba ni temía una tercera guerra mundial. Los arsenales atómicos eran inutilizables y las fuerzas disuasorias disuadían; la gran tragedia en cambio era que hacían que el Telón de Acero pareciera indestructible y eterno. Podíamos disfrutar de una especie de paz, pero sólo si aceptábamos una mentalidad de guerra, un uso (y abuso) inhumano de recursos limitados y la falta de libertad permanente de muchos, como cuando los tanques entraron en Budapest en 1956 y en Praga en 1968. Bajo la influencia de Hannah Arendt y su *Origens of Totalitarianism*,* yo creía que una vez que la gente llega a esa condición, había muy pocas esperanzas de cambio, si acaso la disolución del totalitarismo en una autocracia. La respuesta era, pues, evitar el seguir ese camino allí donde todavía había elección. Por tanto, ofrecí una defensa de la política, no una pseudoprueba de su inevitabilidad. Ahora, en cambio, pase lo que pase con los países de la antigua Unión Soviética y con China, el totalitarismo parece una reliquia descolorida de

* *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998. (N. de la T.)

mediados del siglo xx, una degeneración del modernismo que finalmente fracasó, pese a todo el daño que hizo y que dejó al mundo. Los acontecimientos de 1989 en Europa del Este mostraron un coraje cívico mayor que todo lo visto desde la segunda guerra mundial, quizá desde la Revolución francesa o las revueltas americanas contra Gran Bretaña y España. Pero, como en toda revolución, nada funcionó como hubiera debido: tuvieron consecuencias inesperadas, levantaron expectativas que no pudieron cumplir. El resto del mundo, además, tardó mucho en comprender su alcance y significado, y no ha aportado ni los recursos ni las técnicas necesarios.

El coste en sufrimiento humano durante las transiciones puede ser mayor que durante algunos periodos, al menos, de la opresión previa. El mercado determina los precios, pero no resuelve los problemas morales de la distribución y del medio ambiente, en fin, de la supervivencia humana: de hecho, puede agravarlos. Siempre debe ser contestado desde y regulado por la política democrática. Por ello, en 1992, tras la caída del Muro, incluí una «Nota a pie de página final para convencer a los que se quejan del precio», que contiene algunas modificaciones del tono optimista del último capítulo real, «Elogio de la política», y ahora me veo obligado a añadir un epílogo aún más sombrío.

En una cosa al menos me pasé de listo. Pocos se dieron cuenta de que en el título de las «Notas» hacía un juego de palabras para expresar cierta ambivalencia.* Hay que ser firmes, desde luego, pero cuando perdemos la ironía, el dogmatismo e incluso el fanatismo nos dominan.

* Juego de palabras intraducible. En el idioma original las «Notas» se titulan «A Footnote to Rally the Academic Professors of Politics», «A Footnote to Rally Fellow Socialists» y «A Final Footnote to Rally Those Who Begrudge the Price». En efecto, *to rally* puede ser tanto «hacer un llamamiento, animar», como «tomar el pelo de modo amable». (N. de la T.)

La naturaleza del sistema político de gobierno

¿Quién no ha sentido a menudo la misma aversión hacia la política democrática que expresó Salazar cuando dijo que «detestaba la política desde lo más hondo del corazón; todas esas promesas ruidosas e inherentes, las demandas imposibles, el batiburrillo de ideas infundadas y planes poco prácticos..., el oportunismo al que no le importan la verdad ni la justicia, la vergonzosa búsqueda de la gloria innecesaria, las incontrolables pasiones desatadas, la explotación de los instintos más bajos, la distorsión de los hechos..., toda esa febril y estéril agitación»?

J.H. Huizinga, *The Times*, 16 de noviembre de 1961

Uno de los grandes riesgos que corren los hombres libres es aburrirse de las verdades establecidas. El hastío les proporciona una excusa en los tiempos difíciles para evitar redefinir las cosas con inteligencia e imaginación, o para escudarse en la indiferencia académica o en la imparcialidad científica, en lugar de hacer fecundos los viejos tópicos. Este ensayo sólo se propone contribuir a la recuperación de la confianza en las virtudes de la política como una excelente y civilizadora actividad humana. La política, igual que Anteo en el mito griego, tiene el don de permanecer joven, fuerte y dinámica siempre y cuando mantenga los pies bien plantados en el suelo de su madre, la Tierra. Dada nuestra condición humana, la política no nos permite ir en pos de un ideal absoluto, como predicó Platón con seductora determinación. La faz de la Tierra es enormemente variada y la condición humana nos hace seres inquietos, con ideales múltiples y distintos, obligados a planificar el futuro y disfrutar de los frutos del pasado. La política, por lo tanto, no puede ser una actividad «puramente práctica e inmediata», como afirman orgullosos quienes no son capaces de ver más allá de sus narices.

La política se ve con excesiva frecuencia como un pariente pobre, por naturaleza dependiente y subsidiario. Rara vez se la aprecia como algo con vida y carácter propios. No es religión, ética, derecho, ciencia, historia ni economía; no lo resuelve todo ni está presente en todo, y no es ninguna doctrina política concreta, ya sea conservadora, liberal, socialista, comunista o nacionalista, aunque pueda contener elementos de casi todo lo anterior. La política es política, valorable por lo que es y no porque «sea como» o «realmente sea» algo más respetable o singular. La política es política. La persona que desea que la dejen en paz y no tener que preocuparse de la política acaba siendo el aliado inconsciente de quienes consideran que la política es un espinoso obstáculo para sus sacrosantas intenciones de no dejar nada en paz.

A algunos todo esto les parecerá evidente, pero no vendrá mal recordarles que son muy pocos. Por todo el mundo hay hombres que aspiran al poder que, sea cual sea el nombre bajo el que se escuden, tienen en común el rechazo de la política. En 1958, muchos franceses, entusiastas defensores de la República, sostenían que el general De Gaulle libraría a la nación francesa de los políticos; en 1961, durante el levantamiento del ejército en Argelia, el mismo general fue acusado de buscar una «solución puramente política» al problema argelino y los generales rebeldes negaron cualquier tipo de «ambición política». En 1961, Fidel Castro declaraba a un periodista: «No somos políticos. Hicimos la revolución para echar a los políticos. Somos socialistas. Nuestra revolución es una revolución social». Son tantos los países por donde ha circulado la consigna de que *el* partido o *el* líder defiende *al* pueblo de los políticos. «La política, mal entendida, ha sido definida como el arte de gobernar a la humanidad mediante el engaño», escribió Isaac Disraeli. Por supuesto, son muchas las personas, incluso en regímenes claramente políticos, que creen que no les interesa la política y que incluso actúan como si fuera cierto, pero probablemente son pocas comparadas con quienes piensan que la política es confusa, contradictoria, cíclicamente autodestructiva, estacionaria, poco patriótica, ineficaz, mera contemporización e incluso un fraude o una conspiración de la que se sirven los partidos polí-

ticos para preservar unos sistemas sociales particulares y peculiares e impedir el avance hacia el inevitable futuro. Sus detractores tienen mucha razón cuando afirman que la política es una conquista mucho más limitada en el tiempo y en el espacio de lo que suelen creer los hombres de mentalidad política o quienes se dedican a eso tan extraño llamado política.

Muchos políticos, comentaristas e investigadores de las culturas occidentales tienden a salir en defensa, o a hacer propaganda, de conceptos como «libertad», «democracia» o «sistema de gobierno libre» y luego a sorprenderse e incluso inquietarse cuando, en el caso de que sus voces sean escuchadas en otros foros, reciben orgullosas y sinceras garantías de que todas esas cosas buenas existen y son muy estimadas en tipos de gobierno tan distintos como los que rigen su Unión Soviética, su China, su España franquista, su Egipto, su Cuba, su Ghana, su Irlanda del Norte o su Sudáfrica. Aunque tienen significados precisos, todas esas expresiones revisten demasiada importancia como símbolos de prestigio para ser atribuidas de buenas a primeras. Los comentaristas quizás harían mejor en limitarse a defender la actividad política, algo mucho más preciso de lo que suele suponerse: es esencial para la auténtica libertad; desconocida salvo en las sociedades complejas y avanzadas, y tiene su origen en la experiencia europea. Debe apreciarse casi como una perla de valor incalculable en la historia de la condición humana, aunque, en rigor, concederle un valor excesivo puede conducir a su destrucción total.

Quizás haya que decir algo sobre el hecho de escribir un elogio de una actividad en apariencia tan general que son pocos los que sienten algún deseo de apropiársela o nacionalizarla, proclamándola propiedad exclusiva de un grupo concreto de hombres o de un programa de gobierno en particular.

Aristóteles fue el primero en definir lo que debería reconocerse como la proposición elemental, básica, de cualquier posible ciencia política. Fue, por así decirlo, el primer antropólogo que describió y distinguió lo que sigue considerándose una invención o descubrimiento del mundo griego sin parangón en la historia de la humanidad. En un pasaje del segundo libro de su *Política*, en el que examina y critica distintos proyectos de esta-

dos ideales, afirma que Platón, en su *República*, comete el error de intentar reducir todo lo que compone la *polis* (o estado político) a la unidad, aunque «hay un punto en el que la *polis*, en su avance hacia la unidad, dejará de ser tal *polis*; hay otro punto, previo al anterior, en el que aun siendo todavía una *polis*, estará cerca de perder su esencia, y será, por tanto, una *polis* peor. Es como si pretendiéramos reducir la armonía a mera monotonía, o un tema musical a una sola nota. Lo cierto es que la *polis* es un conglomerado de múltiples miembros».¹ La política, según el gran Aristóteles, surge en estados organizados que reconocen ser un conglomerado de múltiples miembros, no una tribu o el producto de una religión, un interés o una tradición únicos. La política es el resultado de la aceptación de la existencia simultánea de grupos diferentes y, por tanto, de diferentes intereses y tradiciones, dentro de una unidad territorial sujeta a un gobierno común. No importa demasiado cómo se ha formado esa unidad: por costumbre, conquista o circunstancia geográfica. Lo importante es que la estructura social, a diferencia de la de algunas sociedades primitivas, es lo bastante compleja y fraccionada para hacer de la política una respuesta plausible al problema de gobernarla, al del mantenimiento de un orden mínimo. El orden político, sin embargo, no es cualquier tipo de orden; su implantación señala el origen o el reconocimiento de la libertad, puesto que la política entraña cierta tolerancia de verdades divergentes y el reconocimiento de que la gobernación no sólo es posible sino que se ejerce mejor cuando los intereses rivales se disputan en un foro abierto. La política son las acciones públicas de los hombres libres. La libertad protege a los hombres de las acciones públicas.

El uso que comúnmente se da a la palabra puede hacernos creer que la política es una fuerza real en todos los Estados organizados, pero si nos paramos a reflexionar, veremos que ese uso común puede originar grandes confusiones. La política, tal como observa Aristóteles, sólo es una de las soluciones posibles al problema del orden y no es, ni mucho menos, la más habitual. La tiranía, el gobierno de un hombre fuerte en beneficio

1. *Política* de Aristóteles.

propio, es la opción más obvia, seguida de la oligarquía, el gobierno de un grupo en beneficio propio. El método de gobierno del tirano o del oligarca se reduce a destruir, coaccionar o intimidar a todos los demás grupos, o a la mayoría, en beneficio del suyo propio. El sistema político de gobierno consiste en escuchar a esos otros grupos a fin de conciliarlos en la medida de lo posible y en ofrecerles categoría legal, protección y medios de expresión claros y razonablemente seguros, todo lo cual debe permitir que esos otros grupos puedan hablar y hablen con libertad. Además, la política debería acercarse a esos grupos entre sí, de manera que cada uno de ellos y el conjunto de todos puedan hacer una contribución real al objetivo general de la gobernación: el mantenimiento del orden. Las distintas maneras en que puede llevarse a cabo son evidentemente muchas, cualquiera que sea la situación de enfrentamiento de intereses sociales, y dada la variedad de Estados que existen y la cantidad de cambios coyunturales habidos, y por venir, las variaciones posibles sobre el tema del gobierno político parecen infinitas. No obstante, por muy imperfecto que sea el funcionamiento de este proceso deliberado de conciliación, siempre se diferencia claramente de la tiranía, la oligarquía, la monarquía, la dictadura, el despotismo o lo que probablemente pueda considerarse la única forma de gobierno que sólo ha existido en la época actual, el totalitarismo.

Sin duda puede parecer extraño, dado el uso contemporáneo de la palabra, sostener que en los regímenes totalitarios o tiránicos no tiene cabida la política. Habrá a quien le parezca más claro decir que, aunque en todos los sistemas de gobierno interviene la política, hay algunos que son políticos y que funcionan de acuerdo con, o regidos por, la política, pero el uso lingüístico no destruye distinciones reales y la distinción que nos ocupa tiene una larga tradición que la respalda.² Cuando a mediados del siglo xv, Fortescue, presidente del Tribunal Supremo, afirmó que Inglaterra era al mismo tiempo *dominium politicum et regale*, quería decir que el rey sólo podía dictar leyes tras consultar

2. Véase más adelante «Digresión semántica», en la primera «Nota a pie de página» (pág. 190).

tar al Parlamento y obtener su consentimiento, aunque tuviera poder absoluto para aplicar la ley y defender el reino. Un régimen puramente *regale*, o monárquico, no tendría nada de *politicum*. En los inicios de la época moderna, el término inglés *polity* o la expresión «gobierno mixto» —es decir, la armonización aristotélica de los principios aristocráticos y democráticos— se utilizaban en contraposición tanto a tiranía o despotismo como a «democracia», aun cuando la democracia no fuera más que una amenaza con la que se especulaba, o lo que teóricamente ocurriría si todos los hombres se comportaran como los anabaptistas o los *levellers* [igualitaristas]. En la Inglaterra del siglo XVIII, la «política» solía entenderse como la oposición a los «poderes establecidos». Los políticos eran personas que se oponían al orden establecido por la Corona, los Tribunales y la Iglesia, y lo hacían de una manera muy concreta; no mediante las intrigas de palacio propias del despotismo, sino intentando crear estrategias políticas claras y haciéndolas públicas. Los políticos eran personas, ya fueran de mentalidad aristocrática como Pitt el Viejo o proletaria como Jack Wilkes, que se proponían imponer el poder del «público» y del «pueblo» (en realidad, naturalmente, siempre varios públicos y pueblos) contra lo que Samuel Johnson llamaba «los poderes establecidos por ley». El término era peyorativo. Los hacendados conservadores tildaban de «políticos» a los magnates *whigs* [constitucionalistas] porque recurrían a la ayuda de personas como Wilkes, y los mismos «influyentes *whigs*» consideraban políticos a las personas como Wilkes porque se apoyaban en «el populacho»; en realidad, en los obreros especializados. Así pues, ser político suponía reconocer un «electorado» más amplio que el admitido por los poderes fácticos del momento, al que se creía necesario consultar a fin de ejercer el gobierno con acierto, no apoyándose en el pasado, sino en el presente, base del futuro.

Al tratar de entender las muchas formas de gobierno que existen, de las que el sistema político de gobierno sólo es una, es especialmente fácil confundir retórica y teoría. Afirmar que en toda acción de gobierno interviene la política es un ejercicio de retórica o de confusiónismo. ¿Por qué, por ejemplo, decir que una lucha por el poder es «política» cuando no es más que

una lucha por el poder? Dos o más grupos rivales dentro de un partido, o los seguidores de dos grandes hombres, luchan por el monopolio del poder: si no hay ningún tipo de procedimiento político o constitucional establecido para regular la lucha, o si existe pero no lo respalda un poder suficientemente fuerte, los rivales considerarán cualquier tipo de concesión como una mera táctica o una oportunidad para recuperar fuerzas en el camino hacia la victoria absoluta de uno de los grupos y la eliminación del otro. De alguna manera es verdad que, incluso en una tiranía o régimen totalitario, la política existe hasta el momento en que el gobernante se siente libre para actuar por su cuenta. Mientras no es libre de actuar por su cuenta, mientras se ve forzado a consultar a otros a los que considera enemigos —ya sea por necesidad o por un desconocimiento temporal del verdadero poder de éstos— establecerá algún tipo de relación política que, de todos modos, será en esencia frágil y no deseada. El gobernante, y posiblemente todos los demás, la considerarán anormal, aunque haya demostrado ser perpetua. En este caso la política se considera simplemente un obstáculo y, en cierto sentido, lo es, pero puede resultar una traba muy poco fiable o efectiva. Es posible que exista cierto grado de política en regímenes autoritarios, pero no es algo deseado; para los gobernantes será la medida de la falta de progreso hacia la unidad y se harán todos los esfuerzos posibles para esconder dichas disputas a los gobernados a fin de prevenir la formación de un «público». La política de palacio es política privada, casi una tradición en sus términos. La especificidad de la actividad política reside, casi totalmente, en su carácter público.

No hay necesidad, pues, de negar la posibilidad de la existencia de elementos políticos en regímenes tiránicos u otros similares, muy al contrario. Sófocles lo expuso así en *Antígona*:

CREONTE: ¿Acaso no la hemos sorprendido en un crimen?

HEMÓN: Tus conciudadanos lo niegan, como un solo hombre.

CREONTE: ¿Y la *polis* va a dictarme cómo tengo que mandar?

HEMÓN: Ah. Mira quién habla ahora como un niño.

CREONTE: ¿Alguien que no sea yo puede dar órdenes en esta *polis*?

HEMÓN: No sería una *polis* si acatara las órdenes de un solo hombre.

CREONTE: Por tradición, la *polis* es de quien la gobierna.

HEMÓN: Sólo en un desierto podrías gobernar perfectamente en solitario.

Podría haber hecho una exposición menos contundente trayendo *polis* por «ciudad», pero eso no habría evitado que dos teorías de gobierno diferentes discutieran el significado de una palabra, que definirían como «sociedad civil» o «sociedad política». Las dos defenderían que su teoría es inherente al concepto: la primacía de la autocracia o de la ciudadanía respectivamente. ¿Cuál es la más realista? La gran esperanza de la opción política de Hemón es que, a largo plazo, es una manera de mantener el orden más factible que la que Creonte eligió o en la que se empecinó. La política surge de la aceptación de limitaciones. El carácter de esta aceptación puede ser moral, pero más a menudo es simplemente prudente; es el reconocimiento del poder de otros grupos e intereses sociales, la consecuencia de la incapacidad de gobernar en solitario, sin mayor violencia o riesgo del que nuestro estómago es capaz de soportar. (Una heroína moral y antipolítica como es Antígona puede exaltar los ánimos de la ciudad, pero es el poder de la ciudad lo que cuenta. Creonte quizá sea un malvado por negarse a permitirle enterrar a su hermano rebelde, pero sobre todo es un mal gobernante por no tener en cuenta el poder de la ciudad.) Sin duda, con frecuencia es posible gobernar en solitario, pero siempre es muy difícil y peligroso. «Hacer de una tierra un desierto y llamarlo paz» no es imposible y tampoco raro, pero por fortuna la mayoría de los políticos son conscientes del carácter imprevisible de la violencia y no siempre necesitan asolar el país para aprender la lección.

La política puede ser definida como la actividad mediante la cual se concilian intereses divergentes dentro de una unidad de gobierno determinada, otorgándoles una parcela de poder proporcional a su importancia para el bienestar y la supervivencia del conjunto de la comunidad. Y, para completar la definición formal, un sistema político es un tipo de gobierno en el que la

política logra garantizar una estabilidad y un orden razonables. Aristóteles intentó demostrar que los acuerdos políticos debían, de algún modo, procurar beneficios futuros y tener un propósito que los trascendiera, pero creo prudente mantener lo más simple posible el objeto de nuestra defensa e indicar que no hay ninguna finalidad implícita en los actos de conciliación o conciliación. Cada acto de conciliación cumple su objetivo, sea o no teleológico, si en el momento de su realización hace posible en alguna medida el ejercicio de un gobierno pacífico. La gobernanza pacífica, al fin y al cabo, es un valor civilizado comparado con la anarquía o con el ejercicio arbitrario del poder; y el sistema de gobierno político, sin tener en cuenta otras circunstancias, es claramente más aceptable para un mayor número de personas, siempre, por supuesto, que éstas tengan la oportunidad de pronunciarse y elegir. Los defensores de doctrinas políticas concretas, como veremos, deberían tener muy en cuenta el contexto en el que sus doctrinas pueden operar políticamente: sus demandas no pueden excluir las de otros. El proceso político no está vinculado a ninguna doctrina en particular. Las doctrinas políticas genuinas son, de algún modo, tentativas de encontrar soluciones concretas y factibles al perpetuo y cambiante problema de la conciliación.

Entonces surge la pregunta inevitable: ¿por qué no puede un buen gobernante hacer eso sin la confusión y la incertidumbre de la política? Cuando una persona común impelida por la inercia o la impaciencia, formula la pregunta a un especialista, éste tose, se sonroja y, creyendo que debe contestar con algún tópico, intenta recordar las palabras exactas de lord Acton acerca de la irremediable corrupción del poder. Aristóteles, sin embargo, consideró que era una cuestión de principio que merecía ser tratada con toda seriedad. Si hubiera «un hombre absolutamente justo», debería, por derecho y por lógica, ser hecho rey (de la misma manera que nosotros *deberíamos* obedecer a cualquier partido que consiguiera demostrar que sabe cómo doblegar las férreas leyes de la historia para nuestro beneficio futuro). Para algunos es, como mínimo, una posibilidad teórica que no debe descartarse. No existe ninguna esperanza similar de justificación absoluta de un sistema político de gobierno. La solución es de

carácter práctico. Aristóteles, como era de esperar, considera que no existen muchas posibilidades de encontrar a un hombre con tales características. Si pasamos revista a nuestra propia galería de autócratas moralistas, dictadores que prometen la luna y «padres de la patria» varios, no tenemos por qué aceptar su palabra. Muchos de esos hombres no son, en el sentido habitual de la expresión, malos, pero pocos, por decirlo con suavidad, podrían considerarse «absolutamente buenos». Para Aristóteles la más leve imperfección los descalificaría y haría necesario algún tipo de limitación. Sólo el hombre *absolutamente* bueno no tendría necesidad de escuchar a sus congéneres ni necesitaría tener poderes rivales tan bien pertrechados que se viera obligado a escucharles. En efecto, Aristóteles observa que el hombre que puede vivir al margen de la *polis* es comparable a una bestia o a un dios. Dios es el único ente posible que no necesitaría consultar a nadie, pues no tiene iguales; Dios es el único cuyo mandato equivaldría a ley y justicia. Alejandro, durante un tiempo discípulo de Aristóteles, tuvo que intentar convertirse en dios para investirse de la autoridad —y del consiguiente poder— imprescindible para gobernar, y no sólo conquistar, diversos tipos de *polis* e imperios enteros que no habían conocido política alguna. El rey filósofo de Platón, en la alegoría de la *República*, después de la intensa preparación científica, tiene que someterse a una experiencia mística de iluminación o conversión, un profundo cambio cualitativo, antes de estar preparado para gobernar el Estado ideal. Los césares encontraron en la deificación una solución práctica al problema de la autoridad cuando se propusieron consolidar un imperio ganado por conquista. El concepto de descendencia divina fue muy común en los imperios orientales y americanos prehispánicos (siendo un *imperium* o imperio una monarquía que aspira a gobernar pueblos con pasados y culturas distintos, lo que requiere mayor autoridad de la que puede derivarse exclusivamente de la costumbre). Lo más sorprendente no es la utilidad de tal concepto para el gobernante, sino lo bien dispuestos que se muestran sus muchos seguidores, incluso en la actualidad, a tratarle como si fuera Dios: el que dicta la ley, el que está por encima de cualquier crítica, el único hombre de verdad autosuficiente.

La política, para Aristóteles, no tenía un origen divino, sino natural; era simplemente la «ciencia de las ciencias» en el mundo de los hombres. La política no es la ciencia de las ciencias porque incluya o explique todas las demás «ciencias» (todas las artes, actividades sociales e intereses de grupo), sino porque establece unas prioridades y un orden en las demandas antagónicas sobre los recursos siempre escasos de la comunidad. La manera de establecer dichas prioridades es permitir que se desarrollen las instituciones adecuadas para que cada una de las «ciencias» demuestre su importancia real en la tarea de alcanzar el objetivo común de la supervivencia. La política es, por así decirlo, el mercado, el mecanismo de regulación de precios de todas las demandas sociales, aunque no garantice la obtención de un precio justo ni tenga nada de espontánea; depende de la actividad individual continua y deliberada.

Suele creerse que para el funcionamiento de esta «ciencia de las ciencias» debe existir previamente una idea compartida de «bien común», cierto «consenso» o *consensus juris*, pero ese bien común no es otra cosa que la práctica del proceso de conciliación de los intereses de las distintas «ciencias» o grupos que componen un Estado; no es un aglutinante espiritual, intangible y externo, ni los pretendidamente objetivos «interés público» o «voluntad general». Ésas son explicaciones engañosas y pretenciosas sobre cómo se mantiene unida una comunidad y, lo que es peor, pueden servir de justificación para destruir unos elementos de la comunidad en favor de otros, con el argumento de que no puede obstaculizarse la voluntad general. Pero los diversos grupos se mantienen unidos, en primer lugar, porque tienen un interés común por la mera supervivencia y, en segundo lugar, porque practican la política, y no porque estén de acuerdo en lo «fundamental» o en cualquier otro concepto demasiado vago, personal o divino como para sustituir a la política. El consenso moral de un Estado libre no es algo misteriosamente previo a, o por encima de, la política: es la actividad política (creadora de civilización) en sí misma.

Ahora bien, es evidente que nuestras acciones y aspiraciones serían tristemente huecas si no fueran más allá de la mera valoración de la política. Todos queremos hacer algo con ella. Quie-

nes se encierran en sí mismos y se sientan a esperar que los arrastre la deriva, murmurando salmos que en el pasado les salvaron del naufragio, es muy probable que embarranquen en costas hostiles. Quienes nos instan a recordar que nuestra única misión clara y demostrable es mantener el barco a flote tienen una idea un tanto extraña de la razón de ser de los barcos. Aun cuando no haya un único puerto de destino predeterminado, es evidente que no todas las direcciones son igualmente buenas. La respuesta a la pregunta «¿qué es la política?» no invalida ni agota esa otra pregunta: «¿qué queremos obtener de ella?»; pero también es posible que no tengamos intención alguna de obtener lo que queremos por medios políticos.

La política no puede definirse como un conjunto de principios fijos que deban ponerse en práctica en un futuro cercano, ni tampoco como un conjunto de costumbres tradicionales que deba preservarse, sino como una actividad, una actividad sociológica que tiene la función antropológica de preservar una comunidad que por su excesiva complejidad no puede ser preservada por la mera tradición o por un poder arbitrario sin tener que recurrir al uso indebido de la fuerza. El aforismo de Burke acerca de la necesidad de reformar a fin de preservar es una descripción del método político de gobierno mucho más profunda que la de aquellos conservadores que sostienen que la política sólo es el legado de la tradición.

La política es, por tanto, una *actividad*. Necesita vida: no es una cosa -objeto natural u obra de arte-, que pueda existir sin que las personas actúen sobre ella. Y es una *actividad compleja*; no se reduce a la aspiración a un ideal, ya que entonces los ideales de los demás podrían verse amenazados, pero tampoco es la mera búsqueda del beneficio propio, por la sencilla razón de que cuanto más realista es la interpretación de ese beneficio propio, más nos involucramos en relaciones con otros, y por que, al fin y al cabo, algunos hombres en gran medida y la mayoría en alguna medida tenemos normas de conducta que no sólo responden a nuestra condición. Cuanto más nos involucramos en relaciones con otros, más conflictos de intereses, de personalidad o de circunstancias surgen. Dichos conflictos, en el ámbito personal, dan lugar a la actividad que llamamos «ética»

to a ese tipo de comportamiento, tan arbitrario como irresponsable, llamado «egoísta»), y en el ámbito público, dan lugar a la actividad política (o a algún tipo de gobierno que tiende a proteger el interés egoísta de un solo grupo).

Consideremos otra *actividad* humana, casi tan célebre como la política; algo que tampoco es ni una puesta en práctica de principios ni una cuestión de mero oportunismo: la sexualidad. Las dos son actividades en las que los acuerdos tácitos basados en presunciones a menudo hacen innecesarias propuestas más formales; el entendimiento mutuo producto de la experiencia es mejor que las doctrinas aprendidas en los libros. La sexualidad es, sin duda, una actividad más extendida que la política, pero sigue en pie la sospecha de que el hombre que puede vivir sin la una o sin la otra raya en la bestialidad o en la divinidad. Las dos tienen el mismo carácter necesario en esencia e impredecible en la forma. Las dos son actividades indispensables para que la comunidad se perpetúe; las dos cumplen un objetivo que las trasciende y aun así pueden ser en sí mismas objetivos agradables para cualquier individuo. Las dos actividades pueden realizarse en una variedad de formas y circunstancias casi inagotable, pero una y otra suelen limitarse a una individualidad que elegimos de una manera bastante arbitraria o fortuita y luego tratamos como si él o ella, o el suelo patrio o la madre patria, fueran el ejemplo más perfecto que pueda encontrarse en su especie. Y las dos son actividades en las que el abanico de conductas posibles es bastante más amplio que cualquier abanico razonablemente deseable de conductas reales. En las dos actividades se dan las más radicales diferencias: éxito y fracaso, tragedia y gozo, pasión y prudencia, u otras síntesis dialécticas más frecuentes en ámbitos nacionales y familiares. La política, como la sexualidad, es una actividad de la que no se puede prescindir. Uno no la crea ni decide participar; simplemente adquiere una progresiva conciencia de que, dada su condición humana, interviene en ella. No podemos renunciar a ella o prescindir de ella sin perjudicarnos a nosotros mismos (lo que no es tan difícil y suele hacerse en nombre de los más altos principios). Renunciar a la política o destruirla es destruir justo lo que pone orden en el pluralismo y la variedad de las sociedades

civilizadas, lo que nos permite disfrutar de la variedad sin padecer la anarquía ni la tiranía de las verdades absolutas, que no es sino una forma desesperada de salvarse de la anarquía, de la misma manera que la misoginia o el celibato son refugios para mentes excesivamente pasionales.

El sistema político de gobierno debe ir precedido del orden público de la misma manera que el amor debe ir precedido del trato social y ser contenido por las convenciones sociales. La política y el amor son las únicas formas posibles de contención entre personas libres. Los gobiernos preservan y a menudo incluso crean comunidades. «Representación electoral», «libertad», «derechos» e incluso, y como veremos, especialmente, «democracia» son conquistas específicas y consecutivas de una civilización que antes ha establecido un orden y unas limitaciones en un territorio dado. Quienes afirman a la ligera que todo gobierno se edifica sobre el consenso, como si con eso lo dijeran todo, son tan apasionadamente imprecisos como quienes sostienen, por ejemplo, que el amor debe basarse en la absoluta libertad de los amantes. Si hubiera libertad absoluta, no podría haber amor; si hubiera un consenso absoluto, no podría haber gobierno. Aun así, están en su perfecto derecho de mantener que todo gobierno se edifica sobre el consenso. No hay ningún mal en ello, siempre y cuando se dé a la pequeña palabra «todo» la importancia que merece, porque eso demuestra que dicha afirmación tiene poco que ver con cualquier posible distinción entre libertad y opresión; el tirano más absoluto también se rodea de perros fieles.

Y la palabra «gobierno» debe ser tomada igualmente en serio y reconocida por lo que es: la organización de un grupo de hombres en una comunidad con el objetivo de la supervivencia. Al fin y al cabo, Thomas Hobbes invirtió muchos esfuerzos en defender la idea increíblemente simple de que si uno no sobrevive, nunca podrá saber si hizo una elección acertada. Con todo, hay buenas razones para pensar que la política suele ser un medio más efectivo para garantizar la supervivencia que el gobierno absoluto de Leviatán. Sea Leviatán un monarca, un gobernador, un partido o una «nación en armas», probablemente es una criatura muy torpe, con muy pocos medios efectivos para

saber lo que en realidad ocurre (las instituciones de representación electoral, por ejemplo, parecen ser para los gobiernos una buena forma de averiguar qué hará la población y a qué presionará su apoyo). Pero aunque esa ignorancia debilite a la autoridad porque la supervivencia depende en parte de un continuo proceso de adaptación a complicados cambios sociales, económicos y tecnológicos, la necesidad de consultar no elimina la otra cara de la supervivencia, que es militar o, por lo menos, militante: la capacidad de actuar sin detenerse a cerrar acuerdos o a hacer consultas en un estado de excepción, ya sea provocado por inundaciones, hambrunas, pestes o la misma guerra. Leviatán debe estar ahí previamente, no puede crearse de prisa y corriendo. Es el garante de la política, no su único líder ni su negación. Su autoridad, como la de los dos dictadores de la Roma republicana, cesa con el fin de la emergencia. *Quis custodiet custodes*. ¿Quién, ciertamente, nos guardará de los guardianes? Quizá debamos reconocer que no hay una respuesta global al problema. La historia es rica en experimentos y ejemplos, algunos relativamente eficaces y otros, rotundos fracasos. Lo único que está claro es el problema. Como reconoció Lincoln durante la desoladora guerra de Secesión: «Siempre ha sido un grave problema saber si un gobierno cuya fuerza no sea excesiva hasta el punto de amenazar las libertades de su pueblo será lo bastante fuerte para preservar su libertad en las grandes emergencias».

En efecto, los guardianes pueden intentar seguir rigiendo el país una vez finalizada la emergencia o intentar prolongarla si tienen capacidad para hacerlo. No puede existir un «derecho» a la revolución que lo regule, como quería John Locke: la revolución es la destrucción de un sistema de derechos concreto. Desde una óptica más sociológica que jurídica, Locke tiene razón en un punto: puede darse una situación en que la gente se vea empujada a rebelarse ante la incapacidad de un gobierno para garantizar un orden político. Los estados de excepción son tiempos de soberanía en los que el poder debe converger en y emanar de una sola fuente para que la comunidad sobreviva. «Las repúblicas que en tiempos de peligro no puedan recurrir a la dictadura por lo general encontrarán la ruina cuando se pre-

senten situaciones graves», escribió Maquiavelo. Pero en tiempos de normalidad, en algunos Estados afortunados la «soberanía» de los gobiernos es un concepto formal y abstracto en comparación con la realidad de la política. Hobbes en su *Leviatán* consideraba que el gobierno actuaba en perpetuo estado de excepción. Hobbes debió de sufrir un trauma en el útero de su madre al oír los disparos de la Armada Invencible y sesenta años después, durante la revolución inglesa, pensó que no había nada más terrible que la lucha fratricida, pero eso no es excusa para no estudiar, como hizo Maquiavelo, el problema del mantenimiento sostenido de un Estado (que es un problema de reparto del poder), además del problema de su preservación en situación de crisis (que es un problema de concentración del poder). Nosotros aún tenemos menos excusas. Algunos Estados modernos, en tiempos de peligro infinitamente mayor, han sido capaces de preservar y hasta recrear la política, como ocurrió incluso en parte de Alemania, donde durante una generación fue arrasada con singular y deliberada ferocidad. «El secreto de la libertad es la valentía», declaró Pericles. En cualquier caso no es un mundo muy seguro. Los hombres libres aguantan el tirón.

Aun con suerte y valentía, no podemos esperar demasiado de la política o creer que es omnipotente. Sólo puede existir donde ha sido precedida por la soberanía o donde la soberanía puede ser rápidamente establecida. Si la política, para ser un sistema de gobierno posible y estable, requiere cierto orden establecido, además de tolerancia y diversidad, entonces las relaciones entre Estados no pueden considerarse, en el mejor de los casos, más que cuasipolítica. El deseo de conciliación y acuerdo puede ser más fuerte incluso en las relaciones internacionales, por la sencilla razón de que es más difícil calcular si uno tiene suficiente fuerza como para obviar la diplomacia que saber si uno puede gobernar un solo país dejando de lado la política. No obstante, la posibilidad de politizar un orden establecido es muy remota, simplemente porque no existe dicho orden establecido; sólo un dudoso y especulativo interés común por la paz o el más auténtico, aunque abstracto, hecho moral de la fraternidad humana. El suplicio de las relaciones internacionales es la necesidad de intentar practicar la política en ausencia de las

condiciones básicas para el orden político. La guerra fría no habría sorprendido a Hobbes, que definía la «guerra» como «el tiempo durante el cual los hombres viven sin que haya una autoridad común que les infunda respeto y temor». La comunidad internacional no era una comunidad; vivía en estado natural: la guerra. «La esencia de la guerra no es la lucha propiamente dicha, sino ser consciente de la disposición a la lucha del oponente mientras no haya garantía de lo contrario.» Y no hay garantías posibles fuera del ámbito de una soberanía o «autoridad común». En mi opinión, ése es el caso de la «política internacional». Uno desearía que fuera de otro modo, pero no lo es. Sin duda, la diplomacia y la política tienen mucho en común: la necesidad de conciliar y la de actuar con prudencia son muy similares y, en realidad, tal como hemos dicho, pueden ser incluso más fuertes en la diplomacia, pero el hecho básico del orden está ausente en ella. Incluso en casos de emergencia, de peligro para el orden internacional existente, no dispone de una autoridad claramente superior y efectiva. En una comunidad territorial, el gobierno hace posible la política, pero en una «comunidad» internacional, la política (o, mejor dicho, la diplomacia) debe intentar hacer posible algún tipo de gobernación u orden, por mínimo que sea. Las máximas políticas y la experiencia (aunque no sean actividades establecidas, sino aspiraciones) pueden prestar cierta ayuda en los conflictos internacionales. Es evidente, por ejemplo, que una potencia capaz de amenazar la paz mundial no puede ser permanentemente excluida de ninguna institución que afirme preocuparse por el orden mundial. Con todo, la política genuina sigue siendo sólo un ideal en las relaciones internacionales. De hecho, es posible establecer distinciones. La Organización de Naciones Unidas, por ejemplo, no es una asamblea política porque no es una asamblea soberana. En sentido estricto, no hay políticos en las Naciones Unidas; sólo hay «estadistas» y «embajadores» que actúan como meros delegados de entidades consideradas soberanas. A diferencia de los políticos, no pueden llegar solos a acuerdos de gobierno; dependen de las instrucciones que reciben. Un político no es un delegado; el político tiene poder para actuar junto con otros políticos y, por mucho que su poder esté limitado por la acepta-

ción de elecciones periódicas, no está sujeto a instrucciones diarias. Donde el gobierno no es viable, la política es imposible. Una vez más, pueden establecerse diferencias. No todo es política. Las luchas por el poder no son más que luchas por el poder. Y el objetivo de la diplomacia es un tanto distinto del de la política. Ciertamente puede ser una actividad universal entre los Estados, mientras que la política no es una actividad universal ni siquiera en el seno de los Estados. Defendamos, pues, la política como una actividad real sabiendo que la llamada política internacional no es más que, en el mejor de los casos, cuasipolítica, algo así como una aspirante.

De manera similar, el uso común de la palabra puede llevarnos a hablar de la política dentro de grupos pequeños (sindicatos, empresas e incluso familias), y permite a los antropólogos descubrir que muchas comunidades tribales son más «políticas» y menos «autocráticas» de lo que se había supuesto. Algunos sociólogos, quizá demasiado astutos, hacen grandes alharacas a propósito de la «política en los grupos pequeños», convencidos de que el estudio del microcosmos les llevará a entender el macrocosmos, pero la diferencia no es sólo una cuestión de escala; pierden de vista una importante distinción cualitativa. Si cualquier tipo de discusión, conflicto, rivalidad, lucha o incluso conciliación recibe el nombre de política, olvidamos una vez más que la política depende de un orden establecido. Los grupos son partes subordinadas de ese orden. Pueden contribuir a la política, pero su funcionamiento interno no es político, aunque sólo sea porque su función individual es muy distinta de la del Estado. Y, a diferencia del Estado, no tienen el derecho legalmente reconocido de utilizar la fuerza en caso de que falle todo lo demás.

Si sostenemos, pues, que la política es la actividad que hace posible la gobernación cuando los intereses divergentes en el territorio gobernado adquieren el suficiente poder para que sea necesario conciliarlos, inmediatamente surge una objeción: ¿por qué tienen que ser conciliados ciertos intereses? Y la respuesta es, por supuesto, que no tienen por qué ser conciliados. Siempre hay otras opciones. La política es la conciliación, la solución al problema del orden que prefiere la conciliación a la violencia o coerción como medio efectivo de que los distintos intereses en-

cuentren el grado de compromiso que mejor sirva a su interés común por la supervivencia. La política permite que los distintos tipos de poderes dentro de una comunidad establezcan un nivel razonable de tolerancia y apoyo mutuos. La coerción (o la secesión o la migración) sólo tiene sentido cuando un grupo cree que no comparte el interés de la supervivencia con el resto. Dicho de la manera más obvia, la mayoría de los hombres estaría de acuerdo en que los sistemas coercitivos requieren justificarse, mientras que la conciliación se justifica por sí misma con la única condición de ser eficaz. No habrá nunca una justificación absoluta de la política. Es mejor armarse de valor y decir sencillamente que «preferimos la política», pero esa modestia será mejor que vaya acompañada de cierta contundencia por que, al fin y al cabo, es demasiado injusto (de hecho, perverso) respetar la moralidad y el juicio de los que, cuando la política es posible, se niegan a actuar políticamente.

El sistema político de gobierno, dado que responde al problema de la diversidad y que no intenta reducir la variedad a una unidad homogénea, necesariamente crea o permite cierta libertad. La libertad política es consecuencia de una necesidad de gobierno y no, como creen tantos sentimentales, un impulso externo que de alguna manera obliga, o persuade, a los gobiernos a actuar con tolerancia. La libertad de un grupo se establece en el momento en que su poder o su existencia no pueden negarse ni obviarse si se gobierna un país manteniendo su integridad. La Revolución americana, por ejemplo, no ocurrió por que de repente las personas adquirieran una aguda conciencia de sus derechos ni porque de pronto las embargara un sentimiento nacionalista —una teoría aún más improbable—, sino porque el gobierno existente fracasó. El gobierno británico no había sabido reconocer los intereses específicos y el carácter particular de las colonias que de repente quiso gobernar con la Stamp Act [Ley de timbres] de 1765, después de un siglo largo de lo que Burke llamó «prudente y saludable negligencia». Y si no supo reconocer los intereses de las colonias fue porque no estaban representadas. Aunque tenían una «representación virtual» en el Parlamento, el número de sus representantes era tan escaso comparado con su poder real y su importancia econó-

mica que no fueron tomados en serio hasta que fue demasiado tarde, cuando ya se habían visto empujados a la violencia revolucionaria. La representación política fue un instrumento útil para el ejercicio del gobierno antes incluso de que la prudencia llevara a instituirlo como «derecho» de los gobernados. Si no se sirve de ella, un gobierno puede verse impedido de gobernar, a no ser que esté dispuesto a aplicar medios coercitivos y a vivir atomizado por desconocer los intereses de los gobernados. Puede decirse que cualquier sistema de representación, por desmedido, incompleto y a veces incluso corrupto que sea, es mejor que su ausencia, y mejor que otro que sólo represente un supuesto interés único de los gobernados. Las reformas electorales inglesas de 1832 y 1867 no se aprobaron porque los ancianos caballeros *whigs* de Westminster de pronto se convencieran gracias a alguna idea abstracta de que sus oponentes radicales tenían moralmente razón, sino porque vieron con progresiva claridad que era imposible gobernar una sociedad industrializada sin reconocer la existencia y el poder primero del empresario y luego del obrero manual especializado y sin darles representación.

El término «política» resume una actividad cuya historia es una mezcla de conquistas accidentales y deliberadas y cuya base social sólo se encuentra en comunidades de una cierta complejidad. La actividad política propiamente dicha no está basada en principios, excepto en el rechazo de los medios coercitivos que, a su vez, puede considerarse una simple cuestión de prudencia. (Discutir con excesivo acaloramiento la virtud de distintos motivos que conducen a la misma acción es estéril: una locura académica o política o un lujo que sólo puede permitirse un orden político ya establecido.) Los principios políticos, sean los que sean, son principios sostenidos en el seno de la política. Ahora bien, la defensa de doctrinas o principios políticos con cierta firmeza parece casi inevitable para cualquiera que no sea un animal o un dios; y ¿por qué no? Hay algo absurdamente doctrinario en los conservadores que sostienen que todas las doctrinas políticas acaban siendo doctrinarias. Una doctrina política sólo es doctrinaria, en primer lugar, si se niega a reconocer el poder y la existencia de otras fuerzas o ideas

dentro de un orden político establecido; o, en segundo lugar y de forma más clara, si intenta demostrar que algunos de esos grupos deberían ser eliminados urgente, ilegal y antipolíticamente en aras de grandes beneficios futuros. Las doctrinas políticas deben ser genuinamente políticas (como veremos, el marxismo, por ejemplo, es una doctrina manifiesta y explícitamente antipolítica).

Considero que una doctrina política es un conjunto de propuestas coherentes para la conciliación de las demandas sociales reales teniendo en cuenta el grado de escasez de recursos. Por su condición, una doctrina política debe desprenderse de la vieja y estéril controversia académica entre «hechos» y «valores», pues siempre hace una valoración y un pronóstico. Una doctrina política siempre formula generalizaciones sobre la naturaleza de comunidades políticas reales o posibles, pero también expone las razones, por muy discutibles que sean, que las hacen deseables. Por pronóstico no entiendo algo necesariamente susceptible de ser medido, como en las ciencias naturales, sino algo que guía nuestras acciones presentes de acuerdo con cálculos propios sobre lo que ocurrirá en el futuro (o, por supuesto, con las enseñanzas del pasado). Y todo pronóstico hace una valoración no sólo porque cualquier pensamiento es un acto de selección entre un número potencialmente infinito de factores relevantes, sino porque, en rigor, pretendemos justificar la trascendencia del acto de selección. Una doctrina política formulará un objetivo, pero defenderá su carácter de objetivo factible, o formulará algún tipo de generalización sociológica. Pero el debate, o el análisis, siempre revelará cierto carácter ético en su deseo de que la relación que propugna llegue a hacerse realidad, o permanezca. Una doctrina política, por tanto, no es más que la aspiración a imprimir una armonía particular en una situación política real, una armonía entre muchas posibles y diferentes soluciones (temporales) al problema básico de unidad y diversidad en una sociedad con intereses sociales asentados complejos y contrapuestos. Este problema es el germen de la política y de la libertad.

Algo de libertad, al menos, debe existir donde haya gobierno político. Para los políticos es un proceso de discusión, y la dis-

cusión exige, en el sentido griego del término, dialéctica. Para que la discusión sea auténtica y provechosa en el debate debe considerarse el punto de vista opuesto o, lo que es mejor, debe ser defendido por alguien que lo sienta como propio. El rasgo distintivo de un gobierno libre de cualquier lugar del mundo —un viejo criterio que sigue siendo válido y claro— es el consentimiento de la crítica pública ejercida de manera potencialmente efectiva; en otras palabras, su tolerancia de la oposición. La política necesita hombres dispuestos a actuar con libertad, pero los hombres no pueden actuar libremente en ausencia de la política. La política es una manera de gobernar sociedades plurales sin violencia innecesaria, y la mayoría de las sociedades son plurales, aunque haya quien piense que la pluralidad es el verdadero problema. Hay cosas mucho peores que auspiciar la «mera política», así que haremos bien en examinar con el máximo cuidado las reivindicaciones de los que proponen cosas mejores.

Que no cualquier tipo de gobierno es político y que la política es un concepto mucho más preciso de lo que suele creerse son verdades que se vuelven evidentes al analizar el sistema totalitario de gobierno y su justificación ideológica. El sistema totalitario contrasta de la manera más nítida con el sistema político, y el pensamiento ideológico es una negación explícita y directa del pensamiento político. El totalitarista cree que todo es incumbencia del gobierno y que la misión de éste es reconstruir de arriba abajo la sociedad de acuerdo con los objetivos de una ideología. La ideología hace una crítica de la sociedad existente y una profecía, basándose en una única «clave histórica», sobre una etapa final de la evolución social perfectamente justa y perfectamente estable. Reconocer el carácter único del sistema totalitario y las aspiraciones únicas de la ideología totalitaria debería ayudarnos a entender la peculiar importancia de algunos aspectos de la política. La ferocidad del ataque contra la idea de una diversidad de grupos sociales semiindependientes y contra la idea de los derechos del individuo nos convencerá de que el totalitario por lo menos sabe que esas dos cosas son el núcleo de lo que hace posible la política y, de paso, nos desengañará de la importancia de algunas otras cosas.

La comparación destruirá como mínimo cualquier identificación fácil de libertad política con «democracia». La distinción entre regímenes democráticos y no democráticos según la cual los regímenes libres son simplemente los que se basan en un consenso activo y voluntario se desvanece a la luz de los regímenes totalitarios. Como ha escrito Hannah Arendt en su gran obra *Los orígenes del totalitarismo*: «Es doloroso darse cuenta de que

siempre van precedidos por movimientos de masas y de "disponen del apoyo de las masas y descansan en él" hasta el final». Negar que la Unión Soviética o la China comunista tienen el apoyo de las masas (no faltó quien lo negara en el caso de la Alemania nazi) puede ser consolador, pero es falso y peligroso, un síntoma de la profunda convicción con que muchos buenos liberales creemos en una teoría de gobierno falsa: la que sostiene que el consentimiento del pueblo necesariamente comporta libertad. El ensayo de Mill *On Liberty** se basa en la premisa de que la libertad necesita ser defendida incluso de la democracia, de que es preciso inculcar a los demócratas el respeto por la libertad. Mill se da cuenta de que el gobierno representativo no sería garantía de libertad si todos los cargos fueran ocupados por hombres que compartieran las mismas opiniones. Sin embargo, esa idea rara vez cala en la opinión pública. Seguimos intentando definir el libre ejercicio de la política en términos de democracia y al parecer no podemos entender que, atendiendo a la historia del desarrollo de las instituciones democráticas (que no es lo mismo que la historia de la tolerancia), los comunistas pueden considerarse demócratas con el mismo derecho. Los regímenes totalitarios son un producto de la era democrática. Dependen del apoyo de las masas y han encontrado la manera de dirigir la sociedad como si fuera, o estuviera a punto de ser, una sola masa. Incluso la oposición, más escandalosa que efectiva, debe ser destruida no porque ofenda el orgullo propio de los autócratas sino porque su misma existencia niega las teorías del ideólogo totalitario. Tampoco se permite la pasividad, a diferencia de lo que ocurre en la autocracia. Los escépticos deben ser forzados a la acción hasta que empiece a gustarles.

El totalitarismo no es sólo un superlativo para denostar viejas prácticas autoritarias «con el traje nuevo» de las posibilidades que ofrece la tecnología moderna. La tecnología moderna no se ha limitado a ampliar la capacidad de explotación del gobierno sino que ha contribuido a la creación de un nuevo estilo de pensamiento ideológico tan desmesuradamente ambicioso que incluso la mera obediencia pasiva con la que se contentaban

* *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. (N. de la T.)

la mayoría de los antiguos autócratas ha dado paso a la necesidad de un entusiasmo activo y constante. El autócrata quería gobernar pacífica y plácidamente (aunque tuviera proyectos militares, éstos se limitaban al placer que pudieran proporcionarle durante su propia vida), pero el líder totalitario aspira a «remodelar por completo esta penosa situación» y su pensamiento abarca épocas enteras en lugar de limitarse a generaciones humanas. Himmler afirmaba que sus hombres de las S.S. no estaban interesados en «problemas cotidianos» sino «en temas ideológicos que seguirían siendo importantes durante décadas y siglos...». El disfrute del poder y la perpetuación de un régimen o dinastía pasan a un segundo plano comparados con la consecución por el partido único de los objetivos de una ideología. Casi sin darnos cuenta hemos traspasado los límites de la clasificación griega de los sistemas de gobierno que durante tanto tiempo pareció adecuada y que suponía que el gobierno tenía objetivos limitados y que el Estado, aunque fuera la institución social predominante, no era omnipotente.

El objetivo del sistema de gobierno totalitario no es sólo una intensa autocracia. Los autócratas, cuando el Estado aumentaba demasiado su extensión y complejidad para que todos los grupos con intereses divergentes pudieran ser dominados por la guardia de palacio, sólo podían resolver el problema compartiendo el poder. La restricción del poder (por limitada que fuera) y la consulta (por unilateral que fuera) se convertían en algún grado (por mínimo que fuera) en una necesidad administrativa. El consentimiento de las masas, cuando éstas adquirieron importancia a raíz del crecimiento de las ciudades y la expansión de la industria, sólo podía obtenerse mediante su participación en la política. Como resumió Rousseau en uno de esos instantes de claridad empírica que hacen perdonables tantos otros: «El más fuerte nunca es bastante fuerte para ser siempre el amo, a no ser que transforme la fuerza en derecho y la obediencia en deber». La ideología totalitaria ofrece esa base de derecho y deber de una manera plausible, inteligible y revolucionaria. Consigue lo que Napoleón anunció que sería la política del futuro: «la organización de las masas dispuestas al sacrificio por un ideal». Para el régimen totalitario nada queda fuera del ámbito del gobierno y

todo es posible. Las masas deben ser redirigidas, u orquestadas, hacia una armonía futura única. Queda claro que esa línea de pensamiento puede ser llamada antipolítica, con el asentimiento de los defensores tanto de la ideología como de la política.

En general se ha reconocido el carácter milenarista de las reivindicaciones nazis y comunistas, sin importar las concesiones temporales que hicieran en la práctica: lo que en un tiempo fue una herejía religiosa —alcanzar el reino de los justos en la tierra—, en la actualidad se ha convertido en una ortodoxia laica defendida con fervor religioso. El fanático rechazo de los nazis a las concesiones de la «mera política» era un ataque directo a la tradicional convicción de la burocracia y del ejército de que podían vivir junto a la «política» sin tener que mezclarse con ella, de que podían refugiarse en una cumplidora pero reservada *Überparteilichkeit* [imparcialidad]. La idea de que la raza y sólo la raza era el factor determinante de la acción social hizo que la elite nazi creyera en la conveniencia de una «solución final». Porcos negaron que, cuando fuera abiertamente conocida, la «solución final del problema judío» comportaría un grave problema político incluso en el interior de Alemania, pero el sistema había traspasado los límites de la mera política. La pureza racial se ofrecía a las masas como el método infalible para transformar o acabar con dos de los grandes *demonios* de los viejos sistemas liberales, dos terribles fenómenos que a partir de 1914 parecían incontrolables en el racional mundo liberal: la guerra y el desempleo masivo. La guerra fue transformada de algo que necesitaba una justificación política en motivo de gloria racial, y el paro se conjuró por el método de poner toda la economía en pie de guerra permanente. La política se convirtió en antipolítica, como expresó Hitler al escribir: «La política es el arte de dirigir la lucha vital de una nación para asegurar su existencia en la tierra. La política exterior es el arte de garantizar que una nación disponga de su espacio vital, en territorio y recursos, cuando y como sea necesario. La política interior es el arte de mantener en la nación la fuerza necesaria para lograr ese objetivo, en forma de igualdad racial y población suficiente».³

3. *Zweites Buch* [Segundo libro], Stuttgart, 1961, pág. 62.

Aunque la idea de la lucha de clases como único factor determinante de la acción social parezca más plausible que la de la lucha racial, igualmente dio lugar a matanzas y crueldades tan grandes que la comparación misma es inhumana. Me horrorizan quienes creen que deben contarse cabezas o que las diferencias entre el terror «irracional» nazi y el terror «racional» comunista nos ayudarán a erigirnos en jueces con la extraña y terrible potestad de perdonar a uno o a otro. El comunismo también practicó el terror y el «reasentamiento masivo» a fin de avanzar hacia una etapa definitiva de la historia. Una y otra vez, los intereses reales de los partidos comunistas que se veían implicados en situaciones políticas (en China durante la década de los veinte, en la Alemania de Weimar o en Francia y Gran Bretaña en la década de los treinta) fueron sacrificados ante las necesidades de la ideología global (y aunque esas necesidades se parecieran sospechosamente a los intereses tradicionales de Rusia, es cierto que los comunistas de todo el mundo estaban dispuestos a aceptarlas con los ojos cerrados y a sacrificar por ellas sus propios y obvios intereses inmediatos). La actividad política, tanto en la doctrina nazi como en la comunista, sólo era una fase histórica transitoria. El factor diplomático de las relaciones internacionales era problemático aunque reforzara el universalismo y las aspiraciones de modelar el mundo de la ideología. La participación en la política de los comunistas y los nazis fue una estrategia transitoria para alcanzar un objetivo más alto, un fin permanente.

Sostener que la doctrina era de capital importancia para los regímenes totalitarios es no entender el énfasis y la especificidad con que la doctrina era vista como ideología. Actualmente, «ideología» es una de las palabras usadas más a la ligera en el vocabulario del poder. Comentaristas y periodistas políticos la han degradado a la categoría de insulto, como sinónimo de fervente utopismo o, más raramente, de útil armamento moral que el *otro lado* tiene y del que nosotros carecemos. Es muy fácil, pues, que olvidemos su importancia como teoría de la actuación humana. La palabra fue acuñada en 1795 por el filósofo Destutt de Tracy para dar nombre a una «ciencia» que explicaría la relación entre las sensaciones y las ideas eliminando toda

ambigüedad del lenguaje. Era el proyecto oficial del Institut National des Sciences et des Arts del gobierno revolucionario. Poco después, Napoleón popularizó la palabra utilizándola para burlearse de los proyectos abstractos y literarios imaginados por filósofos o propagandistas. El término se impuso con esa connotación peyorativa en los escritos de los conservadores franceses e ingleses. Marx, en su polémico libro *Die Deutsche Ideologie*,* al principio usa el término con ese sentido, pero acaba haciendo una generalización con un significado teórico muy preciso. La palabra pasa a expresar un concepto nuevo que ejercerá una enorme influencia: marcará el nacimiento simultáneo de la justificación intelectual del totalitarismo y de los estudios modernos de sociología. Según Marx, la teoría ideológica afirma que toda doctrina es producto de las circunstancias sociales. Todo pensamiento es ideológico. En contra de lo que creen muchos que no han leído el libro, Marx no malgasta demasiado espacio en dar detalles acerca de la manera exacta en que los filósofos alemanes eran serviles lacayos del Estado ni en explicar por qué los «idealistas» hegelianos eran meros instrumentos de intereses materialista de clase. La hipótesis es completamente general: *todo* filósofo sólo sirve a los intereses de la clase que controla los medios de producción. «La clase que tiene los medios de producción material a su disposición, también tiene el control de los medios de producción mental.» La teoría ideológica considera que el «conocimiento» y la «razón», y por supuesto también la ética y las costumbres, son meras expresiones de la estructura total de la sociedad, mecanismos dependientes de un sistema social concreto, acomodados a sus necesidades.

Ahora bien, examinar la función de las ideas como productos sociales (en lugar de juzgar su verdad o falsedad) es un campo de investigación correcto, interesante y esclarecedor; por lo menos, es una manera de entender la sociedad humana. Marx fue el inventor virtual de la sociología; en su caso, como es evidente, una sociología con un objetivo, una teoría desarrollada para alcanzar un fin. El viejo orden político, opresivo y contradictorio, sería reemplazado por un nuevo orden social,

* *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1994. (N. de la T.)

unificado en grado sumo (en el que la política y la filosofía serían superadas por la sociología). Marx es el precursor de los actuales estudios sobre «sociología del conocimiento», estudios que no siempre han asumido que todas las ideas son ideología y, si lo han hecho, a menudo ha sido a modo de suposición abstracta o como hipótesis científica: para ver qué podía explicarse suponiendo que fuera verdad. Sin embargo, siempre ha existido un peligro característico (aunque el peligro no es excusa para abandonar la búsqueda del conocimiento, como ciertos amables detractores de la sociología querían que hiciéramos). El peligro es que el hombre quede disuelto en sus circunstancias sociales; la grandeza de ánimo de la voluntad humana y la creatividad de su intelecto se pierden en un mar de detalles circunstanciales. (Es triste comprobar que en los escritos de Max Weber encontramos muestras de la erudición más profunda de los tiempos modernos junto al más hondo pesimismo respecto a la estabilidad y la supervivencia de la política libre.) Pero en Marx la teoría ideológica no fue simplemente un instrumento académico para entender la sociedad tal cual era, sino la base de un plan de acción para su reforma total. Si todo pensamiento era ideológico, la única ideología final y estable sería la de la clase que adquiriera de manera definitiva el control de los medios de producción.

Las ideologías nazi y comunista no fueron sólo cuerpos de doctrina excepcionalmente efectivos y bien difundidos cuya única diferencia con las doctrinas políticas previas fuera de grado; ambas hicieron declaraciones explícitas conforme eran el resultado único y necesario de todas las relaciones de todos los aspectos de la sociedad. Y en consecuencia, por lo menos en teoría, podían predecirlo y explicarlo todo. Una ideología, por tanto, podrá ser estable y definitiva, y liberarse de todo tipo de contradicciones internas sólo cuando la sociedad en su conjunto se libere, o sea liberada, de esos elementos desintegradores —como la propiedad privada o la impureza racial—, que impiden que alcance el mayor grado posible de coherencia, generalización y unidad. Para el pensamiento totalitario, la función limitada de la «mera» política es una falacia y un fraude, un truco del Estado para impedir el reinado de la sociedad. En *Das Kommuni-*

nistische Manifest* se habla de despojar al «poder público» de su «carácter político».⁴ La separación, trazada de diferentes maneras por todas las doctrinas políticas, entre el ámbito de lo público y ciertas áreas de lo privado, más o menos amplias pero siempre presentes (tanto si lo hacían en defensa de la «personalidad» como de lo que no interesa a la política), fue deliberadamente eliminada por los teóricos de la ideología. El reconocimiento del ámbito de lo privado o de esferas ajenas a la política es una de las razones por las que en buena lógica no pueden ser considerados totalitarios ni siquiera los que en su tiempo abogaron por la ampliación de los poderes del Estado hasta el límite de lo entonces imaginable, como Hobbes, Hegel o los teóricos pontificios de distintas épocas. El totalitarismo sobrepasa la autocracia. Para el totalitarista, no sólo la maquinaria del gobierno y las instituciones económicas de la sociedad, sino también la educación, la industria, el arte e incluso las relaciones afectivas y la organización doméstica, todo, en el trabajo o durante el tiempo dedicado al ocio, forma parte de un sistema social absolutamente interrelacionado; todas son fuerzas que incumben a la ideología. No ejercer el control sobre alguna significaría, desde un punto de vista práctico, dejar peligrosas lagunas de libertad y medios de evadirse de la dedicación total a los objetivos públicos y, desde una perspectiva teórica, equivaldría a negar la máxima de la teoría ideológica que asegura que todos los aspectos de la sociedad, incluido el pensamiento, son interdependientes y avanzan —o pueden ser liberados— en una dirección concreta y conocida. Asuntos que para el tirano y el político convencionales no guardarían relación alguna con las necesidades del gobierno (los estilos pictóricos o musicales, la forma de los tejados de las casas) bajo esta teoría cobran importancia y son considerados por el partido gobernante progresistas o decadentes, pero nunca indiferentes.

«El tejido de la vida social estáupidamente entrelazado, camaradas», dijo el disidente soviético Olesha en una inteligente

* *El manifiesto comunista*, Debate, Madrid, 1998. (N. de la T.)

4. Véanse las págs. 187-188, donde doy ejemplos de ataques explícitos de Marx a la política.

retractación pública de su equivocada admiración por la música «formalista» de Shostakovich: «En la vida y la actividad de nuestro Estado nada se mueve o se desarrolla de manera independiente... Si no estoy de acuerdo con el Partido en un solo punto, toda la visión de la realidad se oscurece para mí, porque todas las partes, todos los detalles de la composición están íntimamente relacionados y dependen unos de otros, por lo que no puede haber ninguna nota falsa...».⁵ De este modo, una concepción plausible de la vinculación de todos los hombres y todas las cosas, una concepción antropológica importante para la definición de la especificidad de la condición humana y que incluso podría tener un significado espiritual («No te hagas daño; estamos todos aquí»), intenta traducirse en términos políticos, pero de inmediato adquiere tonos totalitarios. La verdadera política no puede tratarlo *todo* en términos políticos. El empeño marxista de politizar todas las relaciones sociales es, en realidad, un intento de eliminar la política, puesto que la política implica objetivos limitados. El arte, por ejemplo, no puede ser politizado y seguir siendo arte. El amor no puede ser politizado y seguir siendo amor. Si se nos exige que amemos al país o al partido más que a la familia o a los amigos (de manera que en caso necesario demos la vida no por los demás sino por la causa), deberíamos ser conscientes de que se nos pide que sacrifiquemos la vida por la ideología. Y para que una situación parezca requerir medidas tan desesperadas antes tendrán que haber fracasado o haberse descartado las soluciones políticas.

El carácter único del totalitarismo (que tan a las claras demuestra, con sus aspiraciones ilimitadas, el carácter único de la política) se evidencia una vez más en el ataque al concepto de Estado en nombre de la Sociedad. Los teóricos y propagandistas de las ideologías nazi y comunista dedicaron amplio espacio al tema. Un ejemplo es el ataque a la idea de «Estado libre» que contiene la *Raudglossen zum Programm der Deutschen Arbeiterpartei** de Marx, que intenta demostrar a los equivocados

5. De «The Discussion of Formalism» [Discusión del formalismo], *International Literature*, n.º 6, Moscú, 1936, pág. 88.

* *Crítica del programa de Gotha*, Vösa, Madrid, 1994. (N. de la T.)

socialdemócratas que «la libertad consiste en transformar el Estado, haciendo de un órgano que está sobre la sociedad algo totalmente subordinado a ella». En el *Mein Kampf* [Mi lucha] de Hitler leemos: «El Estado es un medio para alcanzar un fin. El fin es la conservación y la promoción de una comunidad de seres vivos iguales física y psíquicamente [...] Debemos distinguir con toda claridad entre el Estado como nave y la raza como contenido». En el caso de que la sociedad fuera un elemento puro o una solución estable y no una simple amalgama de diferentes elementos, el Estado como poder coercitivo no sería necesario.

El Estado burgués tradicional, precisamente porque en su función política y conciliadora había reconocido la existencia de ideologías muy distintas dentro de un mismo territorio, fue considerado por los modernos totalitaristas como un instrumento histórico transitorio que el partido se encargaría de resolver y eliminar. El Estado burgués, afirmó Marx, tiene «contradicciones internas» (por supuesto, de eso se trata) y esas contradicciones, por un buen número de razones altisonantes, no podían, en última instancia, ser toleradas. Para los nazis no eran señal de civilización sino síntoma de decadencia, de incapacidad para pensar con claridad y poner cada cosa en su sitio, de falta de valentía y de voluntad enfermiza. Para alcanzar la justicia final, la Sociedad en su conjunto, entendida como unidad, tenía que suplantarse al Estado. Cuando los elementos disgregadores de la sociedad decadente fueran eliminados, sólo habría una ideología única y global, el Estado y la sociedad serían una misma cosa y se habría acabado el trabajo de todo el cuerpo político. Cuando la clase más humilde subiera al poder, la clase de los guerreros dejaría de ser importante y la ideología sería clara, sin ambigüedades. Cuando la nación consiguiera librarse de todas las cepas biológicamente inferiores y contaminantes, el camino hacia el triunfo de la *Volksgemeinschaft* [comunidad del pueblo] quedaría despejado, la sociedad sería una familia, una orquesta de hermanos bajo la dirección de un padre y dirigente inspirado. En los dos casos, el triunfo de la Sociedad sobre el Estado restauraría el maltrecho sentimiento de pertenencia: las masas se transformarían en una co-

munidad (de la misma manera que, en la fase transicional, se uniformó a la muchedumbre).⁶

Las semejanzas entre los estilos de pensamiento nazi y comunista pueden verse también en su énfasis común en la violencia. La violencia es para el totalitarismo lo que la conciliación para los sistemas políticos: un elemento creativo. Precisamente porque el pensamiento y la acción están tan determinados por la superestructura de la sociedad tradicional y porque los elementos de dicha estructura son tan interdependientes y están tan entrelazados, la sociedad, con muy pocas excepciones —y siempre por razones tácticas—, debe ser aplastada, quebrada, dada la vuelta, desmembrada y sólo en raras ocasiones convertida o persuadida por medios pacíficos. Las costumbres del Estado burgués están tan profundamente arraigadas que es necesaria la guerra de clases o la guerra civil para desarraigarlas. No basta la toma del poder; hay que hacer la revolución para desarticular las viejas capas sociales, para impedir que las «contradicciones» o las «desviaciones burguesas» sobrevivan en la nueva era. La lógica de esta estrategia o, mejor dicho, los mecanismos sociológicos que la respaldan son los mismos que hicieron considerar a Maquiavelo que el príncipe que accede al poder —por conquista o por herencia—, en un territorio nuevo que ha conocido sus propias leyes, tiene dos opciones: gobernar de acuerdo a esas leyes o destruirlas *totalmente* con gran violencia, aniquilando toda posible oposición. No se trata sólo de intimidar a las personas; Maquiavelo propone destruir la estructura social, las leyes o costumbres propias que hacen posible la oposición. Pero en Maquiavelo es un descubrimiento puramente teórico, ya que el príncipe luego no puede resolver el problema de perpetuar su poder si no es compartiéndolo: los príncipes defienden o crean Estados, las repúblicas los mantienen. Su príncipe carecía de una ideología que diera un propósito público al poder y que re-

6. En general, se reconoce la naturaleza radicalmente distinta de las dos ideologías, pero la genialidad humana es muy capaz de intentar sintetizarlas para obtener, por lo menos en el discurso retórico, lo mejor de los dos mundos imposibles. Se dice que el doctor Cheddi Jagan, antiguo primer ministro de la Guayana Británica, en una ocasión declaró: «Creemos en la raza, en la raza de la clase trabajadora del mundo».

solviera, como al parecer sucede en el caso del Partido actual, el problema sucesorio, que ha sido la perdición de las autocracias. El autorregenerativo príncipe actual ya no es un héroe solitario; dispone de los inagotables recursos del partido militante. Si el príncipe era un semidiós, su hijo era tristemente mortal, pero en la actualidad el Partido es el inagotable cuerpo sacerdotal de la ideología. Mientras el pueblo reconoce a un hombre o a un grupo de hombres (como a Hobbes, no debe importarnos mucho si Leviatán es un hombre o varios) como intérpretes autorizados de la ideología, seguirá prestandose voluntariamente al sometimiento.

La ideología totalitaria, además de pretender explicarlo todo, introduce la idea del progreso necesario. Como creencia es equivalente a la agotadora fe liberal en el progreso, pero la supera sobradamente en la pasión y la precisión con que afirma conocer con certeza las férreas leyes del desarrollo histórico, el camino hacia la solución definitiva del indeseable problema de la política. Obviamente esta combinación de ideología y profecía plantea una formidable dificultad: si todo pensamiento es ideología, producto de las circunstancias, ¿cómo es posible tener una visión clara de la ideología llamada a ser la ideología definitiva en la fase final del desarrollo? ¿Cuál se supone que es la ideología operativa del gobierno totalitario? Por supuesto, la excepcional posición del líder fue la respuesta práctica encarnada en Hitler y Stalin: el príncipe semidiós de Maquiavelo, el único que podía ver más allá de las necesidades inmediatas. El líder, es innegable, es alguien con inspiración: si no es un dios, por lo menos es un tipo de hombre distinto de nosotros. El nuevo tipo de líder no es, sin duda, un simple político de la conciliación, ni un tirano en busca de placeres sensuales inmediatos, sino un maestro constructor dedicado a la causa: una fusión dialéctica entre el artista *fauve* y el científico social, capaz de crear la mejor y más eficiente sociedad definitiva. Su autoridad depende en buena medida de la superstición popular, que cree con fervor en su comprensión de las leyes del progreso histórico. ¿Qué derecho puede tener un hombre a oponerse a la ideología de la sociedad como unidad y a las necesidades tácticas de las leyes históricas del desarrollo?

Como era de esperar, nunca se ha puesto el mismo empeño en divulgar un conocimiento preciso del método de descubrimiento de esas leyes históricas que en hacer públicos los amplios objetivos de la ideología; tanto y de tanta importancia es lo que se asume con confianza ciega. Nuestra época ha conocido la recuperación en la práctica del concepto renacentista del *arcana imperii* (la habilidad, la pericia, el «arte», el «misterio», las técnicas secretas de la dominación, sólo conocidas por el dirigente), pero la mera supervivencia del Estado era un baremo bastante claro para juzgar las estrategias políticas comparado con los vastos programas de remodelación de la humanidad: la «razón de Estado» es de una claridad cristalina comparada con la «razón de partido». Se acepta que la actuación del dirigente del partido es coherente con los objetivos reales de la ideología de progreso por muchas y muy sustanciales que sean las contradicciones en el mundo de las apariencias.

No es casualidad que los dos grandes regímenes totalitarios de nuestro tiempo hayan elevado a los altares a sus cabezas visibles. Cuando el Estado intenta reducir los *de hecho* diversos elementos de la sociedad a una composición única, cuando la sociedad es considerada una obra de arte completamente integrada, ya sea la *Gesamtkunstwerk* [obra de arte total] de Wagner o el «animal artificial» del *Leviatán* de Hobbes, se requiere un artista. Cuando la labor de gobierno es considerada un *arcano*, se necesita un mago-charlatán, como expone Thomas Mann en la magistral parábola del fascismo que es la historia de *Mario und der Zauberer*.^{*} Debe haber por lo menos un hombre que vea con claridad el camino a seguir entre las inhibiciones y las limitaciones del convencionalismo que, en cualquier otro caso, determina todo pensamiento o acción; un hombre que disponga de especial astucia, ingenio o magia para sustituir lo que de otro modo sería la cruda visión directa de la violencia necesaria para fundir fuerzas sociales por naturaleza divergentes. Y ese tipo de «dirigente supremo» parece materializarse como una institución típica del ultranacionalismo, allí donde el nacionalismo deriva hacia una teoría seudorracial de la historia: una de

^{*} *La muerte en Venecia. Mario y el mago*, Edhasa, Barcelona, 1994. (N. de la T.)

las dos antenas de la ideología totalitaria. Las irracionalesidades y contradicciones de este tipo de teorías no propician ser co-mentadas y desarrolladas mediante la discusión libre, ni siquiera en el seno de un reducido grupo de elegidos; esas teorías tienen una necesidad práctica de incluir alguna fuente de autoridad definitiva e irracional. Si el *Führer* dice que un judío (necesario) no es judío (de raza judía), entonces no es judío. Si Khrushchev sostiene que el marxismo demuestra que la victoria comunista es inevitable y que la coexistencia es posible, los fieles aplaudirán y los ingenuos se quedarán tranquilos. El monopolio de la verdad que el presidente Nasser se reservó en la controvertida cuestión sobre qué es ser árabe recuerda la afirmación del primer ministro Verwoerd conforme Dios le había concedido los medios para distinguir entre la progenie de Cam y las de Sem y Jafet.

Los sociólogos del conocimiento académicos, en especial Max Weber y Karl Mannheim, se encontraron con una dificultad similar. Aun limitándose a utilizar la teoría ideológica como herramienta de investigación y no como arma de transformación social, ¿cómo puede el estudioso, por no hablar de alguien tan sumamente moralista como Marx, alcanzar la «objetividad»? ¿No está condenado a ser el producto de su propia ideología y a interpretar cualquier otra ideología condicionado por la suya? Por supuesto, la respuesta fue que algunos estudiosos podían alcanzar la objetividad porque eran un tipo muy especial de personas; los «intelectuales independientes» que habían conseguido cultivar una «perspectiva independiente»; una resolución del problema sin duda muy atractiva para los intelectuales. Por lo menos se concedía al pensamiento la posibilidad de trascender las circunstancias aunque sólo fuera para establecer los postulados de una teoría social total y «libre de valores morales». En rigor, debe admitirse que cualquier teoría social con vocación de exhaustividad necesita un salto inicial, un movimiento libre para empezar el juego. Sin embargo, si los sociólogos del conocimiento hubieran escrito diez años más tarde, en la época de la primera generación totalmente inmersa en el gobierno totalitarista, seguramente habrían incluido algún presupuesto ético para evitar que las teorías del conocimiento fueran «tergiversadas» y convertidas en planes de acción. La postura de

«relativismo ético» que implica la sociología del conocimiento, aun siendo un puntal de tolerancia cuando se aplica a las ideologías dentro de un régimen político, sin duda es inadecuada para explicar la novedad, y condenar la crueldad, del totalitarismo como teoría ideológica definitiva. Hay cosas, como dijo Leo Strauss refiriéndose a los campos de concentración, de las que una descripción puramente objetiva parecería una sátira de la humanidad.

Mannheim señala que en su caso «no utiliza el concepto de "ideología" [...] para emitir un juicio de valor negativo insinuando que sea una mentira política consciente, sino para designar lo inevitable de su vinculación a un momento histórico y social determinado. [...] Este significado del término [...] debe diferenciarse con toda claridad del otro significado». ⁷ Aun así, Mannheim no supo ver que una vez aceptado que la lógica y el imperativo de las ideas no son más que ideología, que no son sino el reflejo y el medio de mantenimiento del *statu quo* del orden social existente, sus «utópicos» (perversamente inconsistentes de ser meros productos de la cultura, cosa que con toda probabilidad no son) creerán que el progreso depende de la demolición y transformación radical de todo el sistema social: entonces las ideologías serán necesarias como «mentiras políticas» o planes para la renovación futura. La base filosófica de la ideología totalitaria descansa sobre la sociología del conocimiento. Una y otra subestiman la complejidad de las sociedades industriales avanzadas: la coexistencia, el enfrentamiento y la superposición de varias, si no muchas, ideologías diferentes dentro de cualquier Estado y el gran número de «presiones interculturales» a las que cada sujeto se ve sometido; un estado de cosas que puede considerarse bastante normal sin faltar a la cordura y, dada la variedad de experiencias que permite, francamente deseable. La política es justamente una respuesta a ese tipo de situación. La política no se plantea la tarea imposible de crear una teoría social unificada, puesto que cree que todo gobierno se justifica por sí mismo, ni de encontrar una

⁷ Véase Mannheim, *Ideologie und Utopie* [Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento, FCE, México, 1997]. (N. de la T.)

ecuación universal o una reducción final. Pero la política tampoco se reduce a una simple reafirmación del *statu quo*, porque las cosas nunca son fijas: los conservadores subestiman de manera reiterada la importancia de la invención y la innovación política deliberada y la importancia de la adaptación a los cambios sociales más o menos bien entendidos que se produce en cualquier período, de la misma manera que Mannheim —e incluso Weber— tiende a subestimar la creatividad de la política y por eso mismo no es capaz de valorar la plausibilidad y coherencia de esa utilización de la «ideología» que él llama «mentira política». Es obvio que el totalitarismo está mucho más arraigado en el pensamiento y la estructura social que una simple «mentira política». Y la política es un concepto que se manifiesta al margen de la admitida relatividad de las aspiraciones y doctrinas políticas concretas: hasta tal punto es autónoma y creativa.

No sólo la ideología totalitaria está en claro contraste con la política; también la teoría académica de la ideología es culpable de un desleal y peligroso intento de reducir toda la política a teoría sociológica. Escogemos y estamos obligados a escoger y no es posible describir las distintas opciones de manera que la elección quede determinada de manera necesaria. El contraste resalta dos características de la actividad política: una, la importancia de la diversidad de los intereses de grupo, explícita en lo que ya hemos argumentado, y la otra, implícita, cierto respecto a la identidad personal.

He mencionado antes lo mucho que debemos a Aristóteles por haber reconocido la política como un instrumento que armoniza e intenta sacar provecho de las diferencias de opinión y de los intereses divergentes que surgen de forma natural en cualquier Estado. Ésa es la proposición básica de la teoría política. Si por algo destaca la doctrina totalitaria es por aborrecer la diversidad de grupos e instituciones. La primera base teórica del totalitarismo fue una creación inintencionada del primer «bohemio armado», Jean-Jacques Rousseau, quien al sustituir la razón por la voluntad afirmó: «Para que la voluntad general pueda expresarse verdaderamente, es esencial que no haya grupos subsidiarios dentro del Estado. [...] La magnífica proeza de

George fue establecer el único Estado conocido de este tipo». Pero lo que sólo tenía sentido a la luz de la tergiversación romántica de la naturaleza de la *polis* y del realismo de salón que le llevaba a preferir Esparta a Atenas cobra un sentido muy distinto cuando se aplica a las enormes proporciones del Estado moderno o incluso a la Francia de 1789. Que su insistencia en la infalibilidad de la voluntad general no es coherente con su igualmente apasionado individualismo es una vieja crítica que sigue siendo válida, aunque puede que haya otra mejor: el mayor peligro, tanto para el individualismo como para la política, es creer en la existencia de la voluntad general. El demasiado humanismo Jean-Jacques se equivocaba y en cambio la «imaginación maligna» (como la calificó sir Lewis Namier) de Edmund Burke acertaba al defender que, para que los derechos tuvieran algún sentido, debían estar vinculados a instituciones concretas, los derechos de los ingleses tendrán siempre más garantías que los Derechos del Hombre. La teoría del centralismo democrático fue despojando a los hombres de cualquier relación directa con instituciones de un tamaño que les permitiera conocerlas, intervenir en ellas y amarlas. El industrialismo amenazó con completar la demolición de la «pequeña compañía» de Burke y el naciente movimiento socialista apenas se detuvo a contemplar las posibilidades del grupo pequeño como unidad natural antes de seguir el modelo del conservadurismo liberal y apostar por formas más o menos duras de estatismo.

La destrucción totalitaria de grupos intermediarios indica la relativa naturalidad de algunos de esos grupos. La manufactura totalitaria de una multiplicidad de organizaciones y frentes del partido indica la necesidad de implantar sustitutos controlados de la riqueza natural de las asociaciones. Pero esos grupos controlados son sucedáneos, porque han sido concebidos para tener la mínima efectividad orgánica posible en cualquier función política. No se deja ningún resquicio que permita renunciar a participar y refugiarse en la vida privada, y los grupos existentes se reajustan, examinan y purgan para impedir no sólo la existencia real de una oposición sino cualquier posibilidad de que se forme. Si se desea que la soberanía de la voluntad general totalitaria sea efectiva, no puede permitirse ni la competencia

ni la posibilidad de evasión mediante actividades alternativas. A diferencia de lo que ocurría en las autocracias tradicionales, es necesario forzar a la acción a los elementos pasivos, porque así lo exige la teoría, una teoría para la que cualquier aspecto de la sociedad es o progresista o decadente; *no hay* esferas privadas ni separación de poderes. Hobbes hizo una aportación inconsciente al totalitarismo cuando afirmó que todas las «corporaciones» eran «gusanos en las entrañas del cuerpo político» cuando, en realidad, toda su teoría pretendía ser una defensa de la identidad absolutamente personal de todos y cada uno de los individuos frente a cualquier interés de grupo o incluso general.

Muchos liberales convencidos, *excesivamente* apasionados en su rechazo de las «instituciones autóctonas» que separan al individuo del Estado y que parecen crear o permitir la existencia de bolsas de injusticia en la sociedad, han aportado útiles granos de arena a la defensa de la «necesidad» de un gobierno totalitario. Cualquier teoría de obligación política debería reaccionar contra la ideología totalitaria dando mucha más importancia a la naturaleza plural y descentralizada de la autoridad de la que suele concedérsele en estos tiempos. Al fin y al cabo, de alguna manera tendremos que justificar el seguir reverenciando la manida fórmula de la política, quizá con las palabras del joven Harold Laski: «La base de nuestro Estado debe ser el consentimiento del desacuerdo; de esa manera garantizaremos la más profunda armonía».

Como ya he declarado, la segunda característica de la actividad política que más contrasta con el sistema de gobierno totalitario es el respeto a la identidad del individuo y el interés en preservarla y afirmar sus derechos. De una manera, a primera vista curiosa, parece no sólo contrastar sino ser la antítesis de la insistencia del totalitarismo en la violencia. No se trata sólo de la cuestión —quizá demasiado obvia— del escaso valor que conceden los regímenes totalitarios a la vida humana, tanto la de sus oponentes como la de su propia gente; quitan y desperdician vidas con una facilidad desconocida en cualquier régimen político. El contraste es aún más vivo. La violencia, como hemos visto, tiene en los regímenes totalitarios una función recreativa: destruir la vieja estructura de la sociedad. Pero,

además, de manera constante se exige «autoviolencia», el sacrificio por parte del individuo.

Los regímenes totalitarios ponen todo su empeño en obtener el sacrificio voluntario de los habitantes del país, incluso hasta la muerte, en la realización de las tareas más normales. Pocos comunistas han compartido el humanismo de la Madre Coraje de Brecht que dice que sólo los malos generales necesitan soldados valientes. Por el contrario, el ideal de hombre es el que se sacrifica por la causa, sea en el frente militar o en el industrial (lo, como demostraron los grandes juicios de Estado de la década de los treinta en Rusia, en el frente político). Aunque ese tipo de arenga no es desconocido en los regímenes políticos, no suele pasar de ser un discurso hueco, sin pretensiones de seriedad, excepto en tiempos de guerra. Nadie es tan necio como para aplaudir a alguien por trabajar hasta caer muerto en la construcción de una carretera —por muy necesaria que sea— para el condado de Ross and Cromarty, ni por correr un riesgo que resulte en un accidente mortal por sobrepasar las normas de producción en la importante misión de electrificar las Highlands de Escocia. Los regímenes totalitarios, sin embargo, fomentan ese tipo de ética del sacrificio en todo momento, puesto que el estado de excepción es permanente; pero eso resulta absurdo para el hombre libre. El verdadero creyente se siente feliz de sacrificarse o al menos de correr riesgos por el futuro de la causa. No cree estar sacrificando su libertad porque para él el sacrificio es libertad. «Oh, Dios, [...] servite es la verdadera libertad»; el sentimiento es conocido pero la confusión entre el cielo y la tierra es radicalmente novedosa. Si existieran verdades espirituales, sería una herejía tratarlas como verdades políticas; al hubiera estados mentales en los que uno no sólo se sintiera libre, quizá ni siquiera libre, sino «liberado», esos estados podrían extenderse al conjunto de la sociedad (siempre que la sociedad fuera de verdad una sola mente). Por supuesto, el «servicio» cristiano es demasiado humilde y de otro mundo para el verdadero creyente totalitario. Por la misma razón que para Nietzsche el cristianismo era una «moral de esclavos», no se podía ordenar el sacrificio real a gran escala. El sacrificio no es propio de esclavos; los esclavos son sacrificados, pero sólo el

hombre libre puede sacrificarse a sí mismo. Por tanto, cuando no existe la posibilidad de disfrutar de libertad verdadera, uno se sacrifica a sí mismo para demostrar que es libre o bien intenta encaminar el sacrificio de los demás hacia el objetivo de la gran causa, la lucha final (que es perpetua). La violencia al servicio de la causa es liberadora: el individuo se libera de sí mismo y se funde con la gran colectividad.

*They but thrust their buried men
Back in the human mind again.
You that Mitchell's prayer have heard,
«Send war in our time, O Lord!»
Know that when all words are said
And a man is fighting mad,
Something drops from eyes long blind,
He completes his partial mind,
For an instant stands at ease,
Laughs aloud his heart at peace.*

[Sólo empujan a sus hombres enterrados / de vuelta a la mente humana. / Tú que oíste la plegaria de san Miguel / «¡mándanos la guerra en nuestro tiempo, Señor!» / Has de saber que cuando todo está dicho / y el hombre se entrega a la lucha / algo se desprende de sus ojos largamente cegados, / su mente parcial se completa, / por un instante se sosiega / y ríe expresando la paz de su corazón.]

Es cierto que Yeats ahonda más en la psicología del fascismo y del nazismo que en la del comunismo, pero tan terrible perversión del instinto humano está presente en cualquier intento de sacrificar a la generación actual para que la futura pueda vivir sin cargas. El objetivo de semejantes fanatismos puede resultar difuso, pero esa vaguedad, de hecho, puede hacer la marcha más ligera. Como afirmó Oliver Cromwell: «Un hombre nunca llega tan lejos como cuando no sabe adónde va». La política, aunque sólo sea por contraste, es mucho más prudente y moderada. Un Estado político no pide a sus ciudadanos que arriesguen sus vidas si no es para defender el país en casos

de emergencia. La antítesis, sin embargo, va aún más allá. Hay una violencia en apariencia irracional en los regímenes totalitarios que, en realidad, está conscientemente dirigida a destruir un concepto esencial para la política.

Consideremos una de las instituciones más extrañas y características de los regímenes totalitarios; probablemente la invención más terrible de la historia de la humanidad: los campos de concentración. «El recuerdo es lacerante; la carga, intolerable.» La exterminación o el encarcelamiento masivo pueden ser soluciones prácticas al problema administrativo de la diversidad política; no hay por qué negarlo. Si hay que buscar palabras inspiradas es porque hoy es evidente que las prácticas en dichos campos superaron ampliamente los criterios de utilidad para el poder. Testigo tras testigo han rendido tributo a las aberraciones que llegaron a cometerse (sobre todo en los campos nazis), no sólo para hacer trabajar a los internos hasta que cayeran muertos, en lugar de hacerles trabajar eficientemente, sino para destruir su espíritu antes de que murieran. No bastaba con matarlos, había que degradarlos hasta lo más hondo. Si se decía que los judíos eran *Untermenschen* [bestias], tenían que ser *Untermenschen*. David Rousset escribió en *Les Jours de Notre Mort* [Los días de nuestra muerte]: «El triunfo de las S.S. exige que la víctima torturada se deje poner el dogal sin protestar, que desista y se abandone hasta el punto de renunciar a afirmar su identidad». Se diría que los guardianes escarbaban, ciega pero certeramente, en busca de una esencia de la personalidad que muchos no habrían esperado encontrar ni siquiera —o menos aún— en sí mismos, a fin de degradarla y someterla. Es como si quisieran demostrar la inconsistencia del consuelo que pueda encontrarse en la frase: «No temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma».

Esas crueldades profundas han formado parte de la administración regular de los regímenes totalitarios mucho más allá

8. Citado por Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 2.^a ed., Londres, 1958, pág. 455. Véase también *The Final Solution* de Gerald Reitlinger, Nueva York, 1953, sobre todo págs. 414-428 [La solución final, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1973], y *The Theory and Practice of Hell* [La teoría y la práctica del infierno], de Eugen Kogon, Londres, 1950, pássim; en alemán *Der S.S. Staat*.

de los ocasionales placeres de algunos sádicos. Parecen ser prácticas de trascendental importancia para el sistema de control totalitario. Rousset ve en la degradación de los prisioneros el deseo de las S.S. no sólo de exaltarse en la convicción de su propia superioridad espiritual sino de demostrar que para el totalitario «todo es posible». Para el hombre común, que ni sabe ni quiere saber de estas cosas, resulta increíble; sólo el hecho de tener conocimiento de su existencia puede ser una carga intolerable. El mismo ataque refinado a la personalidad humana tuvo lugar en los campos de concentración soviéticos, aunque es indudable que fue menos deliberado en el caso comunista, donde la premeditación fue más selectiva y en general se reservó para el castigo de presos políticos específicos y para la «regeneración» de las víctimas ejemplares de los juicios de Estado. La crueldad y las muertes masivas de los campos soviéticos fueron el resultado de la brutal apatía e indiferencia hacia la vida humana de las instituciones encargadas de su gestión. Los nazis inventaron procedimientos para matar y degradar a los prisioneros; los soviéticos dejaron que se pudrieran. Sin embargo, la apatía y la indiferencia también pueden atribuirse al pensamiento ideológico. Los hombres que no piensan o actúan como dicta la ideología dejan de ser hombres.

El prisionero de un campo de concentración no sólo deja de tener cualquier tipo de derecho humano en el momento en que pierde su condición de ciudadano; además, debe ser desposeído de su fuerza espiritual —no sólo de su vida—, para que puedan probarse los postulados de la ideología. Así quedará «demostrado» que los que se oponen o se muestran indiferentes a la ideología no pueden refugiarse en ningún resto de orgullo, dignidad o sentimiento de identidad personal una vez que se ven privados de las relaciones sociales normales. La teoría general de la ideología totalitaria no puede ser demostrada mientras subsista el mínimo rescaldo de personalidad en sus oponentes reales o potenciales. Sólo cuando la persona queda despojada de toda identidad social y descubre que no tiene nada en qué apoyarse, sólo entonces se verá que la teoría general de la ideología es verdadera: *no hay nada en el mundo fuera de la identidad social y el individuo no es independiente en ningún aspecto.*

El horror contenido en este tipo de afirmaciones debería demostrarnos que realmente existe un aspecto del hombre que debe seguir siendo independiente de las circunstancias sociales, y que la identidad del individuo no depende por entero de la conciencia social. Los regímenes totalitarios se proponen destruir esa autonomía humana; los políticos se basan en ella. Cualquier hombre común que tenga la valentía de leer los bien conocidos libros y documentos sobre el genocidio y el terror que los regímenes políticos aplicaron como métodos regulares de gobierno (a los que los hombres comunes encontramos tantas excusas para no enfrentarnos), no puede por menos de sentir compasión y simpatía por esos individuos aislados que se oponen al sistema y que se ven obligados a practicar un pensamiento «doble» y una constante traición verbal a la libertad o a exponerse a ser aplastados y «regenerados». El hombre que renace pocas veces renace libre. Esa misma compasión también debería hacernos repudiar en nombre de los valores humanos a esos ciudadanos de países libres que intentan encontrar excusas a tales aberraciones.

La importancia política de la diversidad de los grupos y del individuo consciente de su identidad no entraña un misterio especial. Aristóteles, una vez más, lo vio con más claridad que muchos pensadores modernos al afirmar que un tirano, para tener éxito en su gobierno, debe prohibir en primer lugar «...las comidas comunes, las asociaciones, la educación y cualquier otra cosa del mismo tenor; en otras palabras, debe adoptar una actitud defensiva hacia todo lo que tienda a producir *confianza mutua y elación*».⁹ La confianza mutua es consecuencia de las experiencias comunes, por lo que éstas deben ser eliminadas si no sirven de manera inmediata a los objetivos del régimen. Y aunque el concepto griego de «elación» o *arete* es una cualidad moral con un significado específico que no puede trasladarse sin más a la época actual, apunta hacia la misma esfera de la experiencia individual, de la vivacidad del hombre, que el totalitario debe destruir y el hombre político cultivar. Un régimen político no puede obligar a los ciudadanos a expresarse en el

9. *Politics* [Política], de Barker, pág. 244.

ámbito público, aunque, si no lo hacen, se verá debilitado. Pero no sería un régimen político si les negara el derecho fundamental a elegir entre vivir retirados en su intimidad o participar en el ámbito de lo público.

Si violentamos nuestra naturaleza y fundimos todas nuestras diferencias individuales o de grupo en una empresa común, ésta será inevitablemente disparatada y destructiva. Como la caza de la ballena blanca Moby Dick, será heroica pero inhumana y fatal: «Eran un solo hombre, no treinta. Pues igual que en el barco único que los contenía a todos, aunque estaba compuesto de las cosas más opuestas —roble y arce y pino; hierro, pez y cáñamo—, todas esas cosas se entrelazaban en un casco, que avanzaba disparado, a la vez equilibrado y dirigido por la larga quilla central; todas las individualidades de la tripulación, el valor de ese marinero, el miedo de aquel otro, la culpa y la inocencia, toda esa variedad se fundía en una masa y se dirigía a esa meta fatal a la que apuntaba Ahab, su único señor y su única quilla».

La política puede ser confusa, vulgar, carente de resultados definitivos y enmarañada, y puede estar muy lejos de la pasión por la certeza y la fascinación por los planes para cambiar el mundo que afectan al intelectual totalitario, pero por lo menos, incluso en las peores circunstancias políticas, deja margen al individuo para que elija el papel que ha de desempeñar, para que viva experiencias sociales diferentes y para que reconozca su alma como propia. Lo máximo que podemos saber con seguridad acerca de la política es que es inevitable, a no ser que un régimen esté dispuesto a utilizar la coerción a gran escala; que tiene límites, siempre y cuando el régimen no piense en grandes términos ideológicos; y que en una comunidad política difícilmente puede darse un consenso respecto a los principios fundamentales si no es mediante la violencia o el fraude; el único acuerdo fundamental en un régimen político es la utilización de medios políticos. La política es una actividad y por tanto no puede reducirse a un sistema de creencias concretas ni a un conjunto de objetivos fijos. El pensamiento político ha de diferenciarse claramente del pensamiento ideológico. La política no puede proporcionarnos una ideología; la ideología significa la

destrucción de la política, aunque las distintas ideologías puedan enfrentarse dentro de un sistema político siempre y cuando sean débiles y el sistema sea fuerte. Alguien escribió en una carta al *Times* londinense: «Ya es hora de que en Occidente (a) nos demos cuenta de que se requiere una ideología para enfrentarse a otra ideología y (b) encontremos y vivamos nuestra propia ideología, la ideología de la libertad». Es probable que los partidarios del rearme moral como el que escribió la carta crean que la ideología no es más que una especie de certeza apasionada pero, aun así, la idea de una ideología de la libertad es una contradicción: cuando todo es conocido o está determinado, la libertad es imposible. Los actos libres siempre son, por definición, actos que no están necesariamente determinados. La ideología no es algo de lo cual los políticos puedan echar mano cuando les convenga, porque devora a los que la empuñan. Por lo menos, el partidario de la ideología sabe que los hábitos políticos son su gran enemigo. Puede hacer uso de la política de manera transitoria, pero sólo con el objetivo de destruirla. La inscripción en la base de la estatua del presidente Nkrumah en Accra, «Busca primero el reino político y todo el resto será incluido en él», en realidad es una perversión de la verdadera política y una peligrosa amenaza.

La política no es la búsqueda de un ideal y tampoco el estancamiento en la tradición. Es una actividad viva, adaptable, flexible y conciliadora. La política es la forma de gobierno de las sociedades libres. La política es política y las otras formas de gobierno son otra cosa.

Defensa de la política contra la democracia

Habrà quien diga que la democracia es *la* verdadera forma de la política. Algunos dirán incluso que *es* la política o que es claramente y siempre un sistema de gobierno, un valor o una actividad superior a la mera política. Pero la política debe ser defendida incluso de la democracia, por lo menos porque cualquier idea clara y práctica debe ser defendida frente a vaguedades e imprecisiones. Nuestro argumento es que, si bien la democracia como movimiento social es necesaria en casi todas las formas actuales de sistema político, si se concibe aislada y como una cuestión de principio, significa la destrucción de la política.

«Democracia» debe de ser la palabra más promiscua en el mundo de los asuntos públicos. Es la amante de todos y aun así consigue conservar su encanto, incluso cuando el enamorado ve que sus favores son compartidos por muchos otros que desde su punto de vista no los merecen. De hecho, a pesar del dolor de que nos niegue su fidelidad exclusiva, nos enorgullecemos de su capacidad de adaptación a todo tipo de circunstancias y a todo tipo de compañías. Cuántas veces hemos oído: «Bueno, por lo menos los comunistas dicen ser democráticos». El problema es que no se trata de que pretendan ser democráticos: lo son. Son democráticos en sentido histórico: son una mayoría cuya voluntad expresa es ser gobernada de otra manera.

Aunque la palabra democracia se ha utilizado casi siempre como «gobierno de la mayoría» (que en un Estado de tamaño considerable apenas significa consentimiento de la mayoría), se le han añadido todo tipo de significados especiales (muchos de los cuales refutan más que depuran la acepción más habitual).

Quizás el significado que se le asigne más comúnmente sea algo así como «todo bien bonito y agradable» o algún otro sentimiento impreciso. Otros sostienen, de manera bastante sorprendente, que el «verdadero significado» de democracia es libertad e incluso liberalismo o individualismo, o ya puestos, defensa del individuo (democrático) contra la mayoría (democrática); sin duda es un punto de vista generoso. El difunto Ernest Bevin en un congreso de la Transport and General Workers' Union sostuvo que no era democrático que una minoría siguiera cuestionando las decisiones de la mayoría y recibió la increíble augur que sincera respuesta de que democracia significaba que él —un camarada en desacuerdo— podía decir lo que quisiera, cuando quisiera, como quisiera y contra quien quisiera, y por tanto también contra la mayoría de la T.G.W.U. La palabra puede utilizarse, como hizo Tocqueville, como sinónimo de igualdad o, como hizo Herbert Spencer, para designar una sociedad basada en la libre empresa con una gran movilidad social y enormes diferencias (darwinianas) de nivel social y económico. Puede ser entendida como un sistema político que impone limitaciones constitucionales incluso a los gobiernos (democráticos) elegidos libremente (la acepción más deseada pero la más injustificable y retórica desde el punto de vista histórico) o, por el contrario, como la «voluntad del pueblo» o la «voluntad general» triunfante sobre las limitaciones «artificiales» de las instituciones constitucionales. Para muchos, la democracia no es más que el aforismo «un hombre, un voto», al que algunos añadirán: «más alternativas reales». Y si ampliamos todavía más el concepto y englobamos todas estas interpretaciones, la democracia podría ser una particular combinación de instituciones, una «forma de vida» o un estilo de política o gobierno, y así podría decirse que el «espíritu de la democracia» es más importante que cualquier acuerdo institucional o que la democracia es que las personas se comporten, hablen, vistan o se diviertan democráticamente.

Hubo un tiempo en que «el significado» de democracia fue más claro, pero también es cierto que la mayoría, incluso en el país políticamente más avanzado de aquel tiempo, consideraba que sólo era incumbencia de pequeñas unidades de gobierno. En la convención de Virginia de 1788, celebrada para ratificar el

proyecto de la Constitución Federal, George Mason afirmó: «La historia nos demuestra que nunca ha habido un gobierno de un país muy grande que no destruyera las libertades del pueblo. La historia también nos dice, apoyada por las opiniones de los mejores escritores, que la monarquía puede ser eficaz en un vasto territorio y que los gobiernos despóticos también se adaptan a los países grandes, pero que los gobiernos populares únicamente pueden existir en territorios reducidos». Sólo en los territorios pequeños la gente puede ver por sí misma lo que ocurre y tomar parte. Por esa razón, los demócratas del momento defendieron con ardor que el poder quedara en manos de los distintos estados de la Unión. Algunos de los partidarios del gobierno nacional lanzaron un ataque igualmente feroz contra el gobierno popular y las tendencias democráticas, justo por la misma razón. El peligro estuvo en que no se vieran más que dos opciones: por un lado, una unión nacional fuerte y oligárquica y, por el otro, una simple alianza de gobiernos populares; en realidad, la solución estaba a la vista. En rigor, eran muy pocos los que defendían la opción de un gobierno democrático: la polémica giraba en torno a la fuerza del *componente* democrático. Se cuenta que el mismo Mason en Filadelfia «admitió que habíamos sido demasiado democráticos, pero temía que inconscientemente fuéramos a parar al otro extremo». La solución, un invento o descubrimiento fundamental para la política moderna, ya había sido formulada en Pensilvania por James Wilson, que «se proponía elevar la pirámide federal hasta una altura considerable y *por esa razón* quería darle una base lo más amplia posible». Para ser fuerte de verdad el gobierno debería apoyarse en «la confianza del pueblo». Y así era, incluso en esta sociedad preindustrial, porque ya había «un pueblo», o por lo menos un buen número de personas, que durante años había ejercido los derechos, asumido los deberes y adoptado las costumbres de la ciudadanía política en las asambleas locales y provinciales. Esas personas no podían ser ignoradas: la administración de cualquier forma posible de gobierno dependía de ellas. Pero tampoco podía desatenderse la tropa si el problema consistía, como dijo Napoleón, en armar una nación en contra de un sistema de ejércitos dinásticos profesionales. Ni podían dejar de lado a los

obreros especializados teniendo en cuenta que la supervivencia y el bienestar de un país dependían de su rápida industrialización, fuera en la Inglaterra victoriana o en la Rusia estalinista. En ese contexto debe entenderse el famoso aforismo de Michels sobre cuál era la única fuerza del partido político moderno: «Que cada partido represente un poder oligárquico que descansa sobre una base democrática».

El problema es que ese invento o descubrimiento es de carácter completamente general. Cuando se da en el contexto de una sociedad que ya disfrutaba de instituciones libres, como era el caso de la Norteamérica colonial, el resultado es la ampliación de las libertades políticas; en la Francia o en la Rusia revolucionarias, el resultado es muy distinto: refuerza el centralismo y la autocracia. Si la democracia se concibe como un instrumento imprescindible para el gobierno, se crea la necesidad de fabricar la popularidad, de mantener el entusiasmo de las masas, de mecanizar el consentimiento, de destruir toda forma de oposición. El pueblo es inmovilizado por el miedo que inspiran las noticias constantes (sólo en parte reales o totalmente inventadas) sobre conspiraciones contra la nación y el partido, y luego movilizado por la esperanza de ver cumplidas las grandiosas promesas de enormes beneficios futuros (siempre futuros). La democracia, entonces, no sólo estabiliza los regímenes libres, también refuerza los regímenes despóticos y ha hecho posible el totalitarismo. Por primera vez en la historia, todas las capas de la sociedad son importantes para el gobernante y todas son objeto de explotación, ya sea moral o económica. Que nadie dude que pretendo meter en el mismo saco a personajes tan diferentes como Hitler, De Gaulle, Baldwin y Kennedy al afirmar que son figuras que, para bien o para mal, sólo podían surgir en Estados donde existiera un sufragio democrático. Pero tampoco seamos demasiado escépticos. La propaganda no puede crear opiniones que no se basen en alguna necesidad real. La experiencia de la pobreza y la guerra o el miedo que suscitan siempre ha conseguido que los hombres estén dispuestos a sacrificar algo de su libertad (sobre todo si no forma parte de su tradición) en beneficio de partidos o gobiernos que prometan libertades (algún día) de esas dos grandes desgracias de la humanidad.

Es innegable que una parte, grande o pequeña, del apoyo de las masas a un régimen totalitario es una capitulación de la libertad «genuina» (como fue el caso de tantos en las elecciones de marzo de 1933), aunque sólo sea porque la población ve empujada a creer que la «verdadera libertad» es el sacrificio por la causa. De todos modos, lo más importante es que James Wilson tenía razón: cuanto más alta se erige la pirámide del poder, más amplia debe ser la base. Tenía razón en un sentido que abarca todas las formas de gobierno modernas, ya que la democracia no está necesariamente ligada a gobiernos políticos populares basados en la libertad de la ciudadanía. Incluso en los casos en los que la democracia convive con la política libre, como en Estados Unidos, con una relación casi inextricable, ésta es armónica pero tensa: las dos partes del matrimonio se ven envueltas en célebres disputas: la democracia siente celos de la libertad y la libertad a veces teme a la democracia. En algún otro lugar del mundo, para honor y vergüenza de los estadounidenses, se discute tanto sobre el gran tema de la «tiranía de la opinión pública». Como escribió Tocqueville, «si alguna vez son destruidas las instituciones libres de Estados Unidos, deberá atribuirse a la omnipotencia de la mayoría».

La democracia mayoritaria presenta su cara más insatisfactoria y antipolítica en la famosa doctrina de la «soberanía del pueblo» (¿qué pueblo?). La *Declaración de los Derechos del Hombre* del 26 de agosto de 1789 proclama: «El origen de toda soberanía es en esencia la nación; ninguna institución o individuo puede ejercer ningún tipo de autoridad que no proceda directamente de ella». La prueba de que un hombre valora realmente la libertad o de que es honesto en su defensa de la política libre debería ser que estuviera dispuesto a reconocer la inconsistencia de esa frase retórica, de esa doctrina tristemente vacía. Una constitución puede afirmar basarse en la «soberanía del pueblo», pero eso nunca ha ayudado a nadie —gobernante, juez o político— a decidir el significado exacto de las palabras ambiguas ni cuál es la estrategia que conviene seguir en cada momento. «El pueblo» puede ser consultado mediante referéndum —como en Francia—, cuando se cambia el marco constitucional, pero su papel se reduce a contestar «sí» o «no» a un do-

cumento complejo y predigerido. Las complicadas decisiones del gobierno de un país o incluso de la administración de los grandes partidos políticos nunca pueden ser tomadas por un cuerpo tan grande, o por un concepto tan impreciso como «el pueblo». Proclamar la «soberanía del pueblo» apenas significa nada más que declarar que el gobierno debe velar por los intereses de todos y ser representativo, pero la asamblea representativa de manera casi inevitable representará circunscripciones concretas, partidos o intereses particulares. En otras palabras, representará una situación política real, no una situación de teoría «soberanía» en la que el poder emane de un «pueblo» unido e indivisible. Sin duda, dicha declaración es necesaria, pero sería mejor que excluyera la representación del pueblo por un solo partido, con una afirmación del tipo «el pueblo tiene el derecho (¿la necesidad?) de elegir el gobierno que desee». De todas maneras, las declaraciones no solucionan ninguna dificultad práctica de la acción de gobierno, sea político, totalitario o de otro tipo más antiguo. De hecho, tomarnos demasiado en serio la doctrina nos acerca al totalitarismo, por la sencilla razón de que la doctrina no permite la existencia de refugios o contradicciones, ni siquiera de la apatía privada. «Un patriota defiende la República *en masse*»; el que cuestiona los detalles es un traidor. Todo lo que no sea respeto por el pueblo y la Convención es deslucido», sentenció Robespierre. Es otra forma del cruel despropósito de suplantar la prudencia y la moderación política por el reino de la «sociedad como un todo», de supeditar la política a la ideología. La violencia y el terror necesarios para conseguir la unanimidad no son más humanos cuando se aplican en nombre de la democracia que cuando el objetivo es la pureza racial o la igualdad económica. «El terror», continúa Robespierre, «no es sino justicia rápida, severa e implacable, una manifestación de la virtud; no es tanto un principio particular como la consecuencia del principio general de la democracia aplicado a las necesidades urgentes del país».

Incluso la «fraternidad» puede ser tan engañosa como la «virtud» en cuanto principio purificador de la democracia sin adjetivos. Como argumentó el renegado nazi Rauschning en su *Revolution of Nihilism* [Revolución del nihilismo], al principio

la gente participaba en los interminables desfiles y las procesiones con antorchas no porque les embargara un sentimiento de fraternidad, sino porque los desfiles se lo proporcionaban. O como reclamó el estibador estadounidense Eric Hoffer: «La unidad colectiva no es el resultado del amor fraternal de los creyentes entre ellos. El verdadero creyente es leal al conjunto —la Iglesia, el partido, la nación—, no a su compañero de fe. La verdadera lealtad entre individuos sólo es posible en una sociedad flexible y relativamente libre».¹⁰

Conviene que en este punto nos apartemos del tema para explicar que no sólo es antipolítico el concepto de «soberanía del pueblo» sino la misma doctrina de la soberanía. El concepto, sin duda, puede querer decir muchas cosas. Me refiero a la declaración de Thomas Hobbes y los abogados positivistas ingleses de que en toda sociedad organizada debe haber algún tipo de institución efectiva y claramente reconocida que tenga un poder absoluto de decisión final. Tanto histórica como teóricamente, la doctrina de la soberanía sólo puede entenderse como una negación de las condiciones políticas normales, aunque a veces sea una negación necesaria. La soberanía pertenece al ámbito de la excepción, a la capacidad de defenderse y mantener el orden en caso de peligro claro e inminente; es la justificación de los poderes de excepción que deben contemplarse en todos los regímenes, incluidos los políticos y los democráticos, de cualquier signo, a fin de permitir una acción centralizada, concluyente y decisiva (y, en consecuencia, no política) para que el Estado sobreviva en situaciones desesperadas. La política, como dijo Voltaire de la libertad, no es pertinente en una ciudad en estado de sitio. Las dificultades prácticas de la toma de decisiones en un estado de excepción no son desdeniables, pero son dificultades de orden práctico y de procedimiento: no invalidan la distinción entre el tiempo de preeminencia de la política y el tiempo de preeminencia de la soberanía. Si la soberanía es la madre de la política, en cuanto seamos suficientemente mayo-

10. *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements* [El verdadero creyente: pensamientos sobre la naturaleza de los movimientos de masas]. Nueva York, 1951; un libro notable que no ha recibido el reconocimiento que merece.

res para cuidar de nosotros mismos, sólo deberemos acudir a ella en caso de extrema necesidad. En los regímenes libres siempre hay quien insiste en los «crudos» temas del poder y la soberanía, a la primera oportunidad y a menudo con un claro resquebrajamiento masoquista de sentirse culpable de convertir la sutil representación de la política en un burdo melodrama. La vida del hombre no puede ser gobernada por el miedo o acabará por tener miedo a vivir. No obstante, no son menos culpables las almas candidas que evitan cualquier tipo de referencia al poder de la soberanía excepto para negar su existencia; eso no es ni valentía política ni firmeza de principios, sino gatzmoñería que pretende expurgar la historia de la humanidad. Como nos recuerda Maquiavelo, pueden darse estados de excepción accidentales o provocados. Sin embargo, sólo en los estados totalitarios se mantiene un estado de excepción continuo, un sentimiento de revolución permanente, el convencimiento de que se libra una desesperada guerra sin armisticios contra los traidores internos y los agresores externos, una guerra que a menudo se alenta de manera bastante artificial ya que parece ser un instrumento básico de gobierno para tales regímenes.

La doctrina democrática de la soberanía del pueblo amenaza la idea esencial de que todas las sociedades avanzadas conocidas son inherentemente plurales y diversas, condición que es la semilla y la raíz de la política. Pocos como Alexis de Tocqueville han percibido con tanta claridad la importancia de las lealtades de grupo en su papel de intermediarias entre la «sociedad» y el Estado. Tocqueville fue el primero en ver que «el tipo de opresión que amenaza a las naciones democráticas es distinto de todo lo que pueda haber existido antes en el mundo. [...] En vano busco una expresión que transmita con precisión la idea que me he formado; los viejos términos *despotismo* y *tiranía* resultan inapropiados; se trata de algo nuevo». Así se expresaba en *De la démocratie en Amérique*,* obra en la que se propuso demostrar que la diversificación de institutos en la sociedad estadounidense *podría* mitigar el peligro de la «tiranía de la mayoría». En su texto *L'Ancien Régime et la*

* *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, (N. de la T.)

*Revolution** bautiza ese nuevo peligro como «despotismo democrático» y lo describe así: «Ausencia de gradaciones en la sociedad, de distinciones de clase o de rangos establecidos: un pueblo compuesto de individuos muy semejantes y sin distinción categorica posible; esa masa informe que es reconocida como el único soberano legítimo ha sido cuidadosamente despojada de toda facultad que pueda permitirle dirigir, o por lo menos supervisar, el gobierno. Por encima de esa masa, un solo funcionario, encargado de hacerlo todo en su nombre sin consultarla. Para controlar a ese funcionario, la opinión pública, privada de sus atributos; para derrocarlo, revoluciones, no leyes. En teoría, es un agente subordinado a la masa; en la práctica, su amo».

Que la palabra «democracia» se utilice hoy para designar lo que tradicionalmente se había llamado «gobierno mixto» (una tradición interpretativa del término aristotélico *politeia* más clara que «política») es signo de una peligrosa pérdida de cultura política. Las teorías políticas tradicionales utilizaban el término «democracia» en el triple sentido que le da Aristóteles: desde un punto de vista intelectual, la doctrina de los que creen que porque todos los hombres son iguales en algunas cosas, tienen que serlo en todo; desde una óptica constitucional, el gobierno de la mayoría, y desde una perspectiva sociológica, el gobierno de los pobres. Aristóteles consideraba que aun siendo la democracia uno de los componentes esenciales del gobierno mixto, por sí sola destruía la comunidad política al intentar la guerra imposible del gobierno directo, que en la práctica significaba el poder ilimitado de los que disfrutaban de la confianza de la mayoría. Las democracias tenían una especial propensión a desembocar en tiranías a causa de «la desfachatez de los demagogos». La experiencia actual parece confirmar la precisa intuición que hace Aristóteles de la democracia más que la de los que querían que significara «todo bien bonito y agradable». Ocidente, a pesar de haber tenido la fortuna de disfrutar de una tradición política, tuvo la desgracia de que lo que debería haber sido la gran consolidación moderna de la política –la difusión de la idea de libertad de la clase aristocrática a la gente

* *El antiguo régimen y la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, (N. de la T.)

común— se produjo en una época en la cual por reliquias del feudalismo se relacionaba a todos los grupos sociales y políticos intermediarios entre el individuo y el Estado con privilegios sin justificación funcional alguna. El objetivo de los partidarios de la libertad a menudo se redujo a suprimir tales instituciones a fin de revelar en todo su esplendor la majestuosa e indudable armonía entre el pueblo y el Estado soberanos. No hay episodio más revelador para el auténtico pensamiento político que el fragmento de su *Autobiography** en el que John Stuart Mill confiesa que la relectura de Tocqueville cambió su «ideal político de la democracia pura» haciéndole considerar «la necesidad de protegerse contra su degeneración en el único despotismo que en la época actual constituye un peligro real: el gobierno absoluto del poder ejecutivo sobre una congregación de individuos aislados, todos iguales pero todos esclavos». El excelente ensayo de Mill *Sobre la libertad* sería más convincente —aunque quizá perdería espectacularidad— si no fuera tan dramático y se circunscribiera a la defensa de la política. La libertad tal como la concibe Mill es una conquista política; es lógica e históricamente un producto de la política, no un requisito previo. En las circunstancias actuales, la democracia es necesaria para un gobierno fuerte. El gobierno debe preceder a la política, pero la democracia puede o no ser política. Hay una democracia totalitaria y hay una democracia política.

Es cierto que si en una sociedad hubiera unanimidad natural de opinión sobre todos los grandes temas, la política sería innecesaria, pero en las sociedades que afirman ser democracias puras —hasta tal punto son todos sus habitantes demócratas puros que nadie desea criticar al gobierno porque todos están de acuerdo con las políticas que lleva a cabo— es más probable que la política haya sido prohibida *a fin de* alcanzar dicha unanimidad que no que se haya extinguido por la existencia de unanimidad. Entre los demócratas del siglo XVIII solía decirse que un hombre era un «demócrata puro e incorruptible» (frase con la que, por ejemplo, se brindó por John Wilkes en más de una taberna) si se consideraba (por increíble que parezca) que no te-

* *Autobiografía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. (N. de la T.)

nia ningún interés personal y sólo le movía el interés general. Los intereses personales siempre han sido sinónimo de corrupción del interés común o la voluntad general puros. Es sabido lo que Rousseau pensaba que debía hacerse con el hombre inclinado que mira con honestidad en su interior y después de purgarse de prejuicios y adhesiones personales —como debe haber— sigue sin aceptar la voluntad general: debía ser «obligado a ser libre». Hay muchas cosas que un hombre puede ser obligado a ser: puede ser acallado, salvado o alimentado en contra de su voluntad; en cierto sentido, puede incluso ser «mejorado» si su duda, puede ser preparado para prestarse a una reeducación moral, pero, sea cual fuere el resultado, es absurdo afirmar que será libre. Es preferible admitir que por las exigencias de la democracia (o de cualquier otro tipo de gobierno) quienes están en el poder pueden en ocasiones tener que limitar la libertad de la población que afirmar que esa limitación es la libertad. De otro modo, perdemos la capacidad de discernir lo que es correcto aunque no podamos actuar y, perdido eso, la derrota definitiva.

La identificación de democracia y libertad también puede hacerse en el otro sentido. De la misma manera que la libertad es arrollada por la democracia, la democracia puede ser arrollada por la libertad. Habrá quien sostenga que la democracia es un régimen constitucional de signo liberal en el que se salvaguardan los derechos del individuo incluso frente a la mayoría. Pero llamar democrático a ese tipo de régimen, aunque probablemente tenga un fuerte componente democrático, no nos ayuda a entender nada, excepto cuán grande es el prestigio de la palabra. Para que esa idea tenga sentido desde una perspectiva histórica y sociológica, para que describa una situación real, tendríamos que decir que la libertad sólo puede existir en una democracia.

No obstante, como nos recordaba Burke, en política libertad sólo puede significar «libertades». Un gramo de legislación vale más que una tonelada de retórica; lo que importa es que los tribunales reconozcan determinadas libertades y ordenen su salvaguarda frente al mismo Estado. Y es innegable que hay libertades de todo tipo y de suma importancia para la política que

pueden ser establecidas, salvaguardadas y garantizadas en sociedades que ni haciendo el mayor esfuerzo de imaginación podrían ser consideradas «democráticas». Hacia 1770 en Inglaterra ya existían algunas libertades fundamentales para un régimen político estable: el individuo estaba protegido contra detenciones arbitrarias; era juzgado por un jurado, no sólo por un jurado del rey, y era frecuente que los jurados desafiaran la ley llevada por su rechazo a los procesos políticos; era libre de criticar al gobierno en público o por escrito; podía informar sobre los debates parlamentarios y no necesitaba pasaporte ni permisos especiales para viajar; y, a pesar de todo, el sistema electoral era corrupto, injusto e inadecuado. El sistema electoral debía democratizarse más para que el gobierno pudiera representar de manera adecuada los verdaderos intereses cambiantes y el poder real de los gobernados, pero no hay ninguna duda de que aquí sí tenemos una verdad de Perogrullo que debe tomarse en serio— la libertad precedió a la democracia y existió de forma autónoma. Es triste constatar que, aunque hubiera periodos de más hambre, en la Inglaterra del año 1760 y siguientes había más libertad que en las democracias del pueblo de la década de 1960. La cuestión, sin embargo, es que no tener hambre no significa ser libre: es un valor distinto. Y hay otros valores que pueden considerarse superiores. A pesar de los disturbios, las injusticias y las humillaciones, es posible que el individuo gozara de más libertad en las últimas etapas de un régimen colonial que en el ambiente de intolerante entusiasmo unitario de un nuevo gobierno nacional. No obstante, la mayoría tendrá pocas dudas acerca de cuál es preferible e incluso los más escépticos reconocerán cuál es el único camino posible. En una ocasión G.K. Chesterton comentó a propósito de los moderados fanáticos de los partidarios de imponer la abstemia: «Mejor Inglaterra libre que Inglaterra sobria». Quien dude de que «el autogobierno es mejor que el buen gobierno» es un reaccionario que pretende detener el avance de la historia, pero si no se establece con claridad la distinción de concepto entre libertad personal y autodeterminación nacional, sean cuales fueren las circunstancias del momento, es posible que los nuevos Estados nunca llegasen a la tradición política, y la alternativa será el incremento

de la violencia y de la propaganda a fin de mantener artificialmente la unanimidad cuando el enemigo común haya desaparecido. Esos Estados podrán ser justamente llamados democráticos, pero sería al menos confuso llamarlos libres. De la misma manera, si llamamos democráticos a todos los Estados libres podemos ocultar la necesidad de que sean más democráticos para sobrevivir a las circunstancias cambiantes.

Consideremos el caso de Gran Bretaña. Para la generación anterior a 1914, «democracia» tenía un significado mucho más preciso que para nosotros. Por democracia, sobre el trasfondo de simple gobierno de la mayoría, se entendían cosas como aumento de la representación de la clase trabajadora en el Parlamento, mayor poder de los sindicatos, más investigación y divulgación de los asuntos de la administración pública, más oportunidades educativas y reducción del poder de la Cámara de los Lores y de los terratenientes. La idea de democracia también había empezado a teñirse de socialismo no doctrinario, como consecuencia de que el pujante Partido Laborista parecía ser ejemplo de institución democrática haciendo suyas las causas y las maneras democráticas, en la misma época en que los liberales acentuaban sus disensiones entre radicales y *whigs* [constitucionalistas]. Con todo, por mucho que hubiera aumentado el prestigio de la palabra, nunca se utilizaba para definir el estilo de vida inglés en general o la política inglesa en particular. Hasta los partidarios y adversarios de la democracia, pero en 1913 nada en su sano juicio habría dicho que Gran Bretaña era democrática. Sencillamente, no lo era. Era una sociedad libre, tenía un sistema de gobierno representativo en el que poco a poco se iban implantando reformas de carácter popular, pero no era democrática. Hasta la primera guerra mundial los ingleses no supieron que luchaban —de hecho, obligados— para *salvaguardar* la democracia. La retórica de Lloyd George, el cinismo amable de Churchill y Beaverbrook y el idealismo de Woodrow Wilson contribuyeron a despojar el término de cualquier significado preciso. La palabra se implantó por razón de las exigencias de soberanía de la guerra al precio de arrebatarle todo significado político real. Los sacrificios que, teniendo en cuenta la situación social, no habrían podido pedirse en nombre del patriotismo, se

exigieron en nombre de la democracia. Conservadores, que debían haber sido más conscientes, y radicales, más conscientes pero con ansias de sacar provecho, conspiraron para hacer de Gran Bretaña una democracia (nominal). Y desde entonces ha sido democrática (nominalmente).¹¹

Consideremos el caso de Estados Unidos. Sin duda, es un sistema político que puede ser —y si atendemos al uso popular debe ser— presentado como claro ejemplo de democracia, pero también en este caso es necesario recordar que sólo en época reciente la palabra se ha aplicado al sistema en su conjunto en lugar de reservarse a las conquistas que son totalmente y desde el principio democráticas, como el sufragio universal (con la importante salvedad de la población negra) y lo que era, sobre todo en comparación con otros países, una amplia igualdad de condiciones sociales. Hasta este siglo los estadounidenses —excepto algunos políticos excéntricos— no han considerado que su gobierno fuera una democracia inequívoca. La vieja distinción aristotélica, bien entendida por los Padres Fundadores, entre la democracia como fuerza única y la democracia como componente del gobierno mixto sobrevivió durante mucho tiempo a los ataques de la retórica democrática. La situación se complacía aún más debido a los nombres de partidos políticos que poco o nada tenían que ver con el tema en cuestión. Durante casi todo el siglo XIX el Partido Democrático fue considerado el partido antinacional. En aquel tiempo se utilizaban más las palabras «república» y «republicano» (razón por la cual el adjetivo sirvió para dar nombre a un partido), que aún no habían perdido las connotaciones romanas de austeridad, virtudes cívicas e incluso de posesión de pequeñas propiedades como rasgos característicos del auténtico ciudadano. La palabra «república», a pesar de su creciente imprecisión, evitaba las implicaciones de carácter mayoritario de la «democracia». Quizás el término

11. Aun así, nunca dejó de haber cierta dosis de escepticismo mordaz. Incluso durante la segunda guerra mundial, los soldados británicos cantaban una canción que acababa así: *And as the kicks get harder / The poor private, you can see, / Gets kicked to bloody hell / to save de-moc-ra-cy*. (Cuando las cosas se ponen feas / al pobre soldado raso, ya ves, / le mandan de un puntapié al infierno / para salvar la de-mo-cra-cia.)

«democracia» no se adaptara para designar al conjunto en lugar de a ciertos de sus componentes esenciales hasta que la igualdad democrática de las condiciones sociales empezó a resquebrajarse. La publicación en 1886 del libro de Andrew Carnegie *Triumphant Democracy* [Democracia triunfante] podría marcar ese polémico punto de inflexión. Cuando las fuerzas democráticas de Estados Unidos empezaron a protestar por algunos de los efectos del capitalismo, Carnegie escribió un himno triunfante de elogio a la prosperidad económica de la república en el que identificaba de manera sistemática capitalismo y democracia. No eran fuerzas distintas. ¡Eran lo mismo! La democracia significaba igualdad de oportunidades, no igualdad de condiciones: la democracia permitía, por un proceso de selección natural —la supervivencia del más fuerte y todo eso—, que los más capaces alcanzaran la cima y dirigieran la economía. Para Carnegie, parte de la genialidad del estilo de vida norteamericano se debía a que los mejores talentos eran absorbidos por la industria y no se desperdiciaban en la política, como en Inglaterra. Según su mentalidad, la política era «mera política»: el entretenimiento improductivo de una oligarquía aristocrática. En cambio, el gran ensayo de James Bryce sobre la política de Estados Unidos se refugió deliberadamente en el humilde título *The American Commonwealth* [La república americana]. En el prefacio, Bryce critica explícitamente a Tocqueville porque en *La democracia en América** da cuenta de una «sistema» en lugar de reflejar un sistema de gobierno real. Pero hacia 1949, cuando Harold Laski intentó superar a Tocqueville y a Bryce, el título inevitable fue *The American Democracy* [La democracia americana].

No obstante, ni uno ni otro nombre solucionan la polémica entre los estadounidenses que consideran su sistema de gobierno demasiado democrático para que sea posible gobernar con efectividad —si no en el ámbito nacional, al menos en la jungla de los asuntos internacionales— y quienes creen que no es suficientemente democrático y afirman que la democracia se ve coartada por el mecanismo constitucional de equilibrio de poder.

* Alianza Editorial, Madrid, 1999. (N. de la T.)

res y por la división de poderes, sobre todo en referencia al Senado y en ocasiones al Tribunal Supremo. Todavía se encuentran abundantes autores norteamericanos que podrían calificarse de demócratas ingenuos. Creen que la única función del gobierno es interpretar los deseos del pueblo. «La democracia», como definió con sarcasmo Oliver Wendell Holmes, magistrado del Supremo, «es hacer lo que quiere la muchedumbre». La democracia directa «populista» es uno de los grandes mitos que animan la política estadounidense tanto desde la izquierda como desde la derecha. Las constituciones de casi la mitad de los estados, por ejemplo, incluyen estipulaciones sobre iniciativas populares, referéndums y destituciones. Olvidan que la primera función de un gobierno es gobernar y eso, incluso en Estados Unidos, puede suponer asumir conscientemente el riesgo de la impopularidad. Churchill en su última conferencia de prensa en Washington, en un momento en que el presidente Eisenhower intentaba eludir la decisión sobre lo que debía hacerse con el difunto senador McCarthy, declaró: «El político que no es capaz de soportar la impopularidad no es digno de ocupar el cargo». Olvidan que las opciones que permite un plebiscito o las preguntas que se hacen en las encuestas de opinión son un producto inevitablemente predigerido. Esas opciones o preguntas son con frecuencia artificiales, porque no puede haber una opinión pública sobre ningún tema y porque las respuestas a ese tipo de preguntas deben considerarse en el contexto de las demás preguntas —algunas de las cuales pueden ser mutuamente excluyentes—, y deben ser valoradas y comparadas con las otras, en un mundo con tiempo y recursos limitados. Sólo el gobierno puede establecer prioridades sobre el esfuerzo social real y las estrategias políticas concretas. El papel de la democracia se reduce a aconsejar y consentir de manera indirecta e irregular. Los representantes deben ser políticos: si se limitan a representar a sus electores en lugar de mediar, llegar a acuerdos y de vez en cuando pensar en los intereses del gobierno, quizá sobrevivan ellos, pero no así la república.

Sin embargo, cada vez son más los autores norteamericanos que se plantean la cuestión de que el «gobierno del pueblo» es engañoso por imposible o de que sólo puede ser un elemento

del gobierno y la política. Pero con demasiada frecuencia añaden que «democracia» debería significar gobierno fuerte y efectivo, e incluso bipartidismo eficaz (algo sin duda muy específico), mecanismos de equilibrio de poderes, libertad del individuo defendida incluso contra la opinión pública, etcétera. La falta de tradición histórica de tan generosa interpretación no es lo que más debe preocuparnos: los significados cambian en su doble función de palancas y espejos de la realidad. El problema es que oscurece la primacía de los valores políticos y puede ser origen de falsas esperanzas respecto a otros sistemas también llamados democráticos. El desengaño al ver incumplidos ideales poco realistas es uno de los accidentes laborales más frecuentes de la política libre. Por ejemplo, Ghana, de la que (como buenos fariseos) tanto esperábamos (y cada cierto tiempo aparecen nuevos candidatos a esperanzadores modelos), sencillamente no es «democrática» y evoluciona con rapidez hacia lo que en otro tiempo se habría llamado «despotismo ilustrado». Gran parte de la oposición está en la cárcel y no es, por lo tanto, muy efectiva. Antiguos regímenes coloniales y países subdesarrollados afirman ser democráticos, pero pronto descubrimos que, desde el punto de vista norteamericano, no lo son en absoluto. Desanimados, nos preguntamos si hay alguna esperanza para la libertad. El verdadero problema, sin embargo, no es que Ghana no sea una democracia, que no lo es, sino que, dada la intolerancia del gobierno a la oposición e incluso a las críticas, tal vez ni siquiera sea un régimen político. Por muy poético o democrático que sea un régimen, si no se permite la oposición (por poco popular que sea), el Estado puede ser libre, pero la condición de sus habitantes sigue siendo servil. Antes de aspirar a la democracia al estilo estadounidense, hay que aspirar a la política. Por otra parte, el concepto liberal de democracia puede conducirnos a esperar demasiado poco. Algunas instituciones que podrían parecer excesivamente desarrolladas en Estados Unidos, en Gran Bretaña están subdesarrolladas, pero Inglaterra no necesita reformas democráticas porque se supone que ya es democrática. No hace falta ser jacobino ni estadounidense para pensar que el estilo de vida inglés podría soportar una buena dosis de democratización sin poner en peligro el or-

den político. De hecho, a los ojos de los norteamericanos, el espíritu de clase británico parece ser el verdadero factor que frena la energía nacional, algo que tendría más fácil remedio dejando soplar nuevos aires de espíritu democrático que aplicando los tortuosos programas económicos actuales de cualquiera de los partidos políticos. Quizá no esté de más agregar que si bien el poder ejecutivo en Estados Unidos está sujeto en exceso al control democrático, en Gran Bretaña el control parlamentario o popular del Ejecutivo es ciertamente escaso. Un gobierno fuerte necesita una oposición fuerte para ser libre y eficaz.

Si la democracia se entiende como un elemento de los gobiernos libres y no como una característica del sistema en su conjunto, siempre podrá argumentarse que en una u otra circunstancia concreta es necesario *incrementar* o *reducir* las instituciones o el espíritu democráticos. Una vez más, en Aristóteles queda mejor definida la relación entre política y democracia que en los escritos de autores modernos, que a menudo pecan de una complicación excesiva o son puramente ideológicos. Para Aristóteles, la mejor forma de gobierno era el gobierno político o «mixto», que combinaba los principios aristocráticos y los democráticos: el buen gobierno requiere experiencia, habilidad y conocimientos, no sólo opiniones, pero debe estar sujeto al consentimiento de los gobernados. A falta del componente democrático, el Estado será oligárquico o despótico, pero si se impone la democracia pura, el resultado es la anarquía, la opor-tunidad de los demagogos para erigirse en déspotas. La democracia, por tanto, debe ser apreciada no como principio de gobierno sino como principio político, como elemento integrante de la política. Como principio intelectual, la idea de que, puesto que los hombres son iguales en algunas cosas, deben ser iguales en todo, puede ser nefasta en lo que atañe a la habilidad y el juicio necesarios para salvaguardar el orden, por no hablar de las especiales dificultades de la conciliación política.

El mayor peligro que conllevan los dogmas democráticos en regímenes libres, como el de Estados Unidos, quizá no afecte tanto a las instituciones políticas formales como al sistema educativo. En el sistema de enseñanza pública persiste la idea de que «no es democrático» (y por lo tanto es malo) dar una edu-

cación diferente a los niños con capacidades distintas. Esa idea está siendo atacada espontánea y ferozmente desde múltiples frentes, no tanto por un deseo reaccionario de enseñar «asignaturas» en lugar de educar a los niños como, ante todo, por la preocupación, de trasfondo político, de que los colegios no estén formando a personas con el talento y las habilidades suficientes para contribuir a mantener la vida nacional. Ese argumento entraña sus propios peligros, pero al menos combate la creencia de muchos (siempre con absoluta sinceridad) de que las escuelas tienen la misión de enseñar no sólo «civismo» (que ya es bastante discutible) sino «democracia», entendida de una manera muy concreta. Esta idea, secuela evidente de los días de la inmigración masiva, hoy ha dejado de tener sentido. «Un objetivo legítimo de la educación», escribe un catedrático de ciencias políticas, «es promover los valores fundamentales de una sociedad democrática e intentar reducir el número de disidentes morales que no comparten las prioridades democráticas.»¹² La política estadounidense se enriquecería si hubiera más personas que defendieran que el objetivo legítimo de la educación es educar, no adobtrinar. En el seno de un sistema libre hay lugar tanto para la democracia como para la autoridad. En las instituciones políticas formales se asume que la democracia en general supera pero no excluye la autoridad, pero es posible que en el ámbito de la educación sea preferible la situación opuesta. La democracia política no implica democracia intelectual; es más, la democracia intelectual podría hacer impracticable la democracia política. La democracia, repito, no puede serlo todo; sólo puede ser un componente de cualquier actividad en la que intervenga.

Es muy simple. Ningún gobierno o autoridad puede ejercerse y mantenerse si no se basa en el consentimiento, aunque sólo sea el consentimiento de la guardia pretoriana o del ejército, pero dadas las circunstancias sociales de los Estados industriales modernos o de los Estados en fase de industrialización, los conocimientos técnicos de los trabajadores especializados son imprescindibles para la supervivencia económica, por no hablar

12. Harold Lasswell, *The World Revolution of Our Times* [La revolución mundial de nuestro tiempo], Stanford, 1951, pág. 31.

del progreso. Para gobernar ese tipo de sociedades, el poder ejecutivo debe atender al bienestar general. Eso significa que bien impone una idea única de lo que debe entenderse por bienestar general o bien averigua cómo lo interpretan los gobernados e intenta conciliar las distintas respuestas de la mejor manera posible. ¿Y cómo se puede averiguar lo que piensa la gente si no es dándole oportunidades reales de discusión y verdadera libertad para criticar y escoger su gobierno?

En consecuencia, la democracia, por mucho que le otorgamos el significado más favorable que podamos encontrar —libertad, opciones reales, debate, oposición, gobierno popular o el conjunto de todo eso—, sigue siendo sólo una forma de política y no un objetivo para un país independientemente de su nivel de desarrollo y de sus circunstancias. La política suele conformarse con aspiraciones más modestas que las ideales, entre otras cosas porque deseamos vivir sin violencia o sin miedo perpetuo a la violencia ejercida por personas con otros ideales, pero la democracia, en el sentido histórico y sociológico más claro, no es más que una de las características de los gobiernos modernos, sean libres o despóticos. Puesto que las sociedades industriales requieren gobiernos de una fuerza, actividad y energía inauditas, es requisito indispensable que se basen en un consentimiento activo.

Aunque la democracia sea compatible con la política —de hecho, hoy la política difícilmente podría existir sin ella—, en muchas ocasiones la política necesita ser protegida de las reivindicaciones de exclusividad de determinadas acepciones de la democracia que pueden conducir al despotismo de las democracias populares o a la anarquía del Congo. Y la defensa que quizá necesite con más urgencia sea también la más impopular de todas: la aplicación del análisis histórico para combatir la imprecisión de la retórica popular. La democracia es un componente de la política; cuando reclama exclusividad, destruye la política, «reduciendo la armonía a mera monotonía, o un tema musical a una sola nota».

En nuestro tiempo es posible que el nacionalismo sea el motivo que más fuerza tiene para empujar a los hombres a abandonar o despreciar la política. La lucha de un pueblo oprimido por liberarse despierta el sentimiento de generosidad humana. Nada podrá argumentar una comunidad que siente ser una nación más que su propia creencia de que lo es y de que es preferible ser oprimido por su propia gente que por extranjeros. Hasta el más moderado se siente militante cuando lee noticias sobre algún levantamiento, emboscada, atentado con bomba, tumulto o asesinato. Por supuesto, es más fácil identificarse con la legalidad y la violencia de los nacionalismos de pequeña escala que con el profundo desprecio por la vida demostrado en la Alemania de Hitler, la Rusia de Stalin o la China de Mao Tse-tung. Hoy la libertad del pueblo no parece ser argumento suficiente para combatir la tiranía en el interior de un país; por lo tanto, siempre debe ser la nación la que luche contra el ocupante extranjero o, en su defecto, contra títeres dominados por extranjeros. ¿Es cínico o es humano reconocer que muchos de los ciudadanos de regímenes libres desconfiamos de toda forma de patriotismo pero demostramos una credulidad candorosa ante cualquier nacionalismo? Las consignas del nacionalismo pueden conducir a resultados tan buenos o tan malos para los intereses de los gobernados como las consignas de la democracia. El nacionalismo, en ciertas circunstancias, puede haber sido una condición necesaria para el orden político, pero en otras ha hecho casi imposible la existencia de un sistema político.

El nacionalismo, sin embargo, es una reivindicación mucho más difícil de acotar que la democracia. Habla con distintas vo-

ces y las combina: puede asumir los argumentos del *nacionalismo democrático* y de la «soberanía del pueblo»; puede hacer suya la memoria de la *opresión y explotación extranjera* o imperialista, que de paso proporciona una excusa perfecta para que los libertadores cometan todo tipo de excesos; puede esgrimir las terribles justificaciones del *racismo*, y por último, incluso el *nacionalismo de los Estados con una larga historia*, cuyos ciudadanos suelen disfrutar de una tradición política, puede en tiempos de crisis adoptar un carácter xenófobo que a menudo se prolonga después de la crisis y afecta, como mínimo, a la prudencia en las relaciones de un Estado con otro. Lo máximo que podría hacerse con el nacionalismo sería diluirlo con la suficiente frialdad escéptica para hacerle bajar del punto de ebullición de la democracia totalitaria a la tibieza de la tolerancia política.

El nacionalismo, como fuerza que interviene en los asuntos públicos, igual que la democracia y que la misma política, es más peculiar de lo que suele reconocerse. Un inteligente contemporáneo escribió hace poco: «El nacionalismo es una doctrina inventada en Europa a principios del siglo XIX. Pretende establecer un criterio para determinar la unidad de población apropiada para disfrutar de un gobierno propio y exclusivo, para el ejercicio legítimo del poder en el Estado y para la buena organización de una comunidad de Estados. En resumen, la doctrina sostiene que la humanidad se divide en unidades naturales que son las naciones, que se pueden conocer por determinadas características comprobables, y que el único tipo de gobierno legítimo es el autogobierno.»¹³ Quizá deba atribuirse a los primeros ejércitos revolucionarios franceses la invención que Kedourie cree que surge en Alemania para contrarrestar el avance francés y depurar los Estados que se resistían, pero no es más que una pequeña salvedad en la por otra parte excelente y certera definición. Su gran mérito es señalar en tan breve espacio las dos grandes flaquezas del discurso nacionalista: la presuposición de

13. Elie Kedourie, *Nationalism*, Hutchinson University Library, 2ª ed., Londres, 1961, pág. 9 [*Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988]. Siento una gran admiración por esta pequeña obra de arte, aunque creo que peca de un exceso de pesimismo y que su misantropía es puramente intelectual.

que existen características objetivas por las cuales se puede conocer una nación y la presuposición de que puede existir un criterio único sobre cuál es la unidad de población apropiada para disfrutar de un gobierno propio.

Es sabido que nunca se ha encontrado un criterio objetivo único para establecer la unidad nacional. La dificultad no reside sólo en que los nacionalismos hayan seguido criterios distintos: proximidad geográfica, origen común, lengua, religión, costumbres y tradiciones—, cada uno de los cuales puede resultar excluyente respecto a otro. Hay un problema más grave y es que en los Estados que afirman ser unidades nacionales rara vez puede reivindicarse de manera exclusiva *ninguno* de esos principios, lo que debería ser concluyente para el nacionalismo como teoría de gobierno. Es cierto que nos puede permitir avanzar de hecho en direcciones determinadas por otro tipo de consideraciones, pero no puede ayudarnos a entender la situación en la que estamos. El nacionalismo, no obstante, no se contenta con los sentimientos de legítima fidelidad al país, de loable orgullo por vivir donde se vive o por conocer las instituciones locales. El nacionalista quiere ser más que el patriota y considera que la única patria que debe amarse es la nación. No puede haber un nacionalismo británico; sólo es lícito un nacionalismo inglés, galés, escocés o irlandés. No puede haber un nacionalismo canadiense; sólo anglófilo o francocanadiense. El sentimiento de vinculación a ese tipo de Estados no es nacionalista, sino meramente patriótico. Para el nacionalista, tanto el Reino Unido como Canadá son, en el mejor de los casos, Estados ilegítimos, nunca famosos y legítimos ejemplos de gobierno político. En Inglaterra y Estados Unidos, en los años sesenta y setenta del siglo XVIII hubo una generación de hombres radicales, a los que se unieron algunos demócratas, que se llamaban a sí mismos «patriotas». Se inspiraban en el concepto que se tenía en la antigua Roma republicana de ciudadano libre que ama su patria y al pueblo que la conforma. Esos patriotas habrían reconocido un alto grado de accidentalidad en las etapas previas a la formación de cada país. Concebían la historia no como historia de las naciones sino de las instituciones libres. Habrían juzgado los gobiernos por su utilidad sin que importara demasiado quién debía gobernar. Se

consideraban con orgullo ciudadanos del mundo sin que eso afectara a sus lealtades particulares y proclamaban que la república del conocimiento no tenía fronteras nacionales. Para el nacionalista todo eso es superficial y detestable. Los revolucionarios franceses empezaron llamándose patriotas en ese antiguo sentido republicano, pero no tardaron en convertirse en nacionalistas franceses al descubrir y crear a un tiempo una fuerza emocional desconocida por la República a la que creían seguir:

Los verdaderos patriotas republicanos, los mismos que en el siglo XVIII eran considerados discípulos del pensamiento constitucional de Locke y Montesquieu más que de, por así decirlo, la «psicología de grupo» de Rousseau, creían que cualquier unidad de población podía formar un Estado si se gobernaba con leyes justas. Ese punto de vista puede haber sido a veces profundamente antihistórico, pero el error no es motivo para concebir toda la historia como historia nacional. No hay razón para que exista un criterio único que determine qué es un Estado. Aceptado este punto, el criterio nacional debe juzgarse en el mejor de los casos atendiendo a los méritos del tipo de gobierno que resulta de su aplicación.

El nacionalismo no tiene ningún vínculo especial con la justicia política, ni ninguna relación específica con la injusticia. La cuestión, sin embargo, es que su existencia es innegable. Puede que no proporcione ningún criterio objetivo para determinar lo que debe ser un Estado, puesto que no hay criterios objetivos para determinar lo que es una nación, pero su fuerza subjetiva es de primer orden. Como afirmó Renan: «Una nación, por tanto, es un gran vínculo de solidaridad fundado en la conciencia de los sacrificios hechos en el pasado y en la voluntad de seguir haciéndolos en el futuro». La nacionalidad es el producto de la decisión de formar una nación. La conciencia de ser polaco, alemán, húngaro, irlandés, estadounidense, peruano, argelino o ghanés no es algo que se le pueda discutir a nadie; acaso, se le podrá convencer de no llevar su conciencia demasiado lejos inventando criterios objetivos para coaccionar a los que no se sienten iluminados.

Es evidente que el nacionalismo moderno responde a una necesidad, aunque esa necesidad pueda ser satisfecha de otras

maneras. Con todo, no es suficiente sostener que el «único criterio del que puede hacerse una defensa pública» consiste en saber si los nuevos gobernantes nacionales son «menos corruptos y codiciosos o más justos y clementes» que los anteriores o si, por el contrario, son igual de nefastos.¹⁴ Puede que sean igual de nefastos, pero han surgido del fracaso de regímenes anteriores y eso no debe olvidarse. Por lo menos son capaces de mantener el orden público, cosa de la que con frecuencia el régimen anterior se había mostrado incapaz. A algunos ensayistas cabría recordarles que, como Tocqueville dijo hablando sobre la democracia a los conservadores franceses de principios del siglo XIX, el nacionalismo ha llegado para quedarse y el problema no es encontrar la mejor manera o la más elegante de deplorar su existencia, sino la manera de colaborar con él para que acepte las condiciones de la política.¹⁵ Existe una base real sobre la que intentar persuadir a los nacionalistas de que cuando destruyen los métodos y los valores políticos perjudican al nacionalismo. Pero la corriente no puede detenerse y no es prudente ni político centrarse», como un moderno san Agustín, «en las orillas de los ríos de Babilonia y llorar sobre los ríos de Babilonia, ni por aquellos que son arrastrados por la corriente ni por ellos mismos, que se encuentran en Babilonia por sus propios méritos».

El nacionalismo moderno es consecuencia de la Revolución francesa. Su función era proporcionar un sustituto popular al sentimiento de pertenencia a un orden público que desapareció con el colapso del feudalismo. La Revolución francesa destruyó al tiempo que construía, y grandes masas de población fueron arrastradas por la corriente, a veces tratadas con más consideración que antes, pero desarraigadas y sin saber a qué pertenecían. El nacionalismo hizo saber a los habitantes de un área determinada que eran una familia. Una nación en armas se había

14. Kedourie, *Nationalism*, pág. 140 [*Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988].

15. «Las naciones de nuestro tiempo no pueden impedir que los hombres alcancen una condición de igualdad, pero depende de ellas que del principio de igualdad se derive servidumbre o libertad, sabiduría o barbarie, prosperidad o ruina.» Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* [La democracia en América], ed. Phillips Bradley, II, pág. 334.

enfrentado al resto de Europa e incluso en la derrota había demostrado que los ejércitos de ciudadanos eran de fiar y que se les podía pedir esfuerzos y sacrificios impensables entre profesionales. El nacionalismo surgió del fracaso del universalismo de la Revolución francesa. Después de que la democracia triunfara en términos de poder y de convicción pero se revelara tristemente inútil como sistema de gobierno, entró en escena el nacionalismo napoleónico, que a su debido tiempo fue utilizado para potenciar o crear otros nacionalismos, como en el caso de Italia, cuando el objetivo fue debilitar a los enemigos de Francia. En su origen, el nacionalismo actuaba dentro de Estados ya establecidos dándoles una unidad y firmeza de propósitos hasta entonces imposible de obtener, con la ventaja añadida de no tener que sufrir las dilaciones y frustraciones de la política.

La imitación de ese tipo de nacionalismo no se limitó a la guerra y a la política. En el siglo XVIII la lengua y la cultura francesas habían sido el modelo y el lazo de unión de las personas cultas de toda Europa. A principios del siglo XIX, sin embargo, su verdadero contenido pasó a segundo término. Lo que se envidiaba era la idea de una relación orgánica entre el lenguaje, la cultura y el Estado. Muchos concibieron la aspiración de tener un lenguaje y una cultura que coincidieran con la unidad de gobierno o la determinarían. Si sólo estaban presentes dos elementos de la tríada, el tercero debía ser creado. En algunos casos, los historiadores inventaron un «verdadero territorio nacional», como en Alemania; en otros, los filólogos hicieron revivir lenguas agonizantes, como en Irlanda. (La frontera entre la invención y la respiración artificial a menudo era una línea muy fina; en los Balcanes, los filólogos tuvieron que aprender a usar fusiles para convencer a otros hombres cultos de la necesidad de hablar las mismas lenguas que el campesinado tradicional.)

Los gobernantes europeos del siglo XVIII parecían formar algo así como una sociedad internacional, como había ocurrido con la Iglesia y el mundo de la cultura en la Europa medieval. Las clases dirigentes solían tener más en común entre ellas que con sus sometidos compatriotas. Pero a mediados del siglo XIX Marx ya pudo proclamar que el proletariado era el verdadero defensor del internacionalismo y que los nacionalismos forma-

ban parte de la ideología burguesa. Pocas veces se equivocó tanto. El nacionalismo ha demostrado ser una idea tan popular y arraigada en todas las capas sociales que los comunistas de hoy, lejos de profetizar su desaparición, se pertrechan a su sombra, excepto en los casos en los que, dentro de sus fronteras, disponen del inmenso poder necesario para aplastarlo o reducirlo a las danzas tradicionales.

En su origen, el nacionalismo fue un aval de la autoridad que vino a cubrir el vacío dejado tanto por el fracaso de la Revolución francesa como, por así decirlo, por el doble fracaso de la legitimidad autocrática: la de antes de la Revolución y la que le sucedió hasta los levantamientos de 1832 y 1848. La restauración de 1815 intentó recuperar el sistema de poder vigente hasta 1789, cuando las pasiones democráticas y nacionalistas aún no dominaban la escena. Con el propósito de silenciar a ambas —un propósito no sólo conservador sino literalmente reaccionario—, lo que consiguió fue la inevitable identificación de las dos corrientes. Desde entonces, para muchos la libertad ha significado tener un gobierno nacional. Las clases oprimidas entendieron que la solución no era implantar una constitución justa como había propugnado la burguesía del siglo XVIII, sino establecer un Estado nacional. Incluso las clases acomodadas se sintieron dispuestas a abandonar sus comodidades hasta lavar la afrenta de no ser una nación. Como escribía Mazzini: «Queremos libertad no como un objetivo en sí misma sino como el medio para alcanzar un objetivo más alto y positivo. [...] Queremos fundar una nación, crear un pueblo».

Mucho se ha escrito acerca de los extremos a los que los aliados victoriosos llevaron el principio de la autodeterminación nacional en el Tratado de Versalles de 1919. El desmembramiento del Imperio austrohúngaro con frecuencia se considera un lamentable acto de locura que redujo el centro y el sudeste europeo a la anarquía y la impotencia, pero es difícil imaginar qué otra opción había. Woodrow Wilson no fue quien introdujo el nacionalismo; lo único que aportó al Tratado de Versalles fue la convicción optimista, derivada de la historia británica y norteamericana, de que los Estados nacionales eran estados libres (aunque, en rigor, Estados Unidos había sido un Estado libre

mucho antes de sentirse nacionalista). En 1914 el daño ya estaba hecho y nada de lo que ocurrió durante la guerra contribuyó a hacer el espíritu nacionalista más tolerante —muy al contrario—, y eso era lo máximo a lo que podía aspirarse en 1919. El problema que planteaba el nacionalismo era que no podía ser considerado una teoría totalmente ficticia o subjetiva. Si los distintos grupos dentro de una unidad territorial bien delimitada y bajo un gobierno común un día empezaban a considerarse una nación, como ocurrió en Estados Unidos durante la guerra de Secesión, no hay ningún mal en ello. El problema surge cuando se aceptan criterios de lengua, religión o raza, ya que entonces los que responden a ellos pero viven al otro lado de la frontera —el gran problema del *Auslandsdeutschen*— deben ser incorporados al rebaño.

¿Qué ocurre, por ejemplo, cuando hay individuos que pasan la prueba nacionalista de la raza, no cumplen los requisitos en el apartado de religión, sí en el geográfico, pero a fin de cuentas no desean formar parte de la nación? «Irlanda será libre de costa a costa», decía el *Shan Van Vocht*. En 1957, una «columna» de libertadores compuesta por catorce jóvenes cruzó la frontera y atacó una comisaría de Irlanda del Norte haciendo gala de una gran ineptitud. Después de los concurridos funerales celebrados por uno de ellos, en Dublín se vendió un panfleto donde se leía: «Su figura alta y delgada, su pelo rojo y la larga barba, que se dejaba crecer desde el día que empezó la lucha y prometió no afeitarse hasta que Irlanda fuera libre, es la imagen que recordarán siempre sus camaradas. Los hombres del norte, a quienes se había negado la oportunidad de aprender irlandés, recordarán que todas sus órdenes habían sido pronunciadas en la antigua lengua y luego traducidas para que ellos las entendieran». Lo que nos dice esta parábola, moderada si la comparamos con otros escritos, no es sólo que ese chiflado fue un mártir de una teoría del lenguaje, sino que, desde cualquier punto de vista, era un asesino.

¿Por qué no puede un hombre sentirse orgulloso de su país y considerarlo una nación? «Un hombre orgulloso es un hombre bello», dice el poeta. Pero ¿por qué ha de creer que una isla (¿de un cierto tamaño?), un llano, un valle o una zona entre dos

nos necesariamente constituye un Estado nacional, cuando gran parte de su población tiene vínculos de fidelidad con otro gobierno distinto, o por qué debe haber una lengua nacional que además quizá no sea la lengua coloquial de la mayoría o de muchos de los que se sienten parte de una nación)? Si el nacionalismo es una cuestión de voluntad o de conciencia y no de criterios racionales y objetivos, que lo sea. Si hay diferentes sentimientos nacionales dentro de un área ¿por qué no se les puede conceder la misma importancia? Si funciona la partición de una zona —en función del idioma, por ejemplo—, que siga así. La injusticia sólo se produce cuando los gobernantes impiden, por la fuerza o mediante el fraude, que la mayoría de la población de un área determinada se organice políticamente para la unificación. Pero no será menor la injusticia si luego esa mayoría ataca y destruye la religión nacional o las instituciones lingüísticas de la minoría.

Hemos anunciado ya que el nacionalismo se viste con cuatro ropajes distintos. El *nacionalismo democrático*, el mito de la soberanía del pueblo, puede ser el más intoleroante con las minorías. Aprovecha la confusión entre gobierno nacional y gobierno del pueblo y utiliza los dos extremos del palo para reunir el rebaño y unificarlo. Hace sólo tres años, el gobierno de Ceilán provocó una campaña de desobediencia civil de la minoría tamil al intentar impedir que utilizaran su lengua. Ceilán debía ser una nación. El 26 de abril de 1961, para justificar la declaración del estado de excepción, la primera ministra ceilandesa afirmó: «En los tiempos que corren debemos dejar de lado nuestras diferencias políticas y religiosas. En esta hora, debemos unirnos todos contra los enemigos de la nación y del pueblo». Es la peor retórica del nacionalismo. Con esa declaración, la señora Bandaranaike propugnaba que se desechara la política a fin de conseguir la unidad nacional e insinuaba que quienes defendían los acuerdos políticos eran enemigos del pueblo. Esa categoría de hombres fue un terrible invento de los jacobinos y sigue vigente: el «enemigo del pueblo» pierde todos los derechos civiles; queda literalmente al margen de la ley, expulsado del reino de la justicia, y de ahí a que pierda todos los derechos humanos sólo hay un paso. ¿Quién puede querer ser de manera

voluntaria y consciente enemigo de la nación y del pueblo? La respuesta puede ser muy simple: un político. El 3 de mayo de 1961, *The Times* publicaba las palabras del senador S. Nadesan, un destacado dirigente tamil: «La verdadera solución al problema al que se enfrenta Ceilán no puede encontrarse recurriendo a una fuerza armada. Tenemos que encontrar una solución política al problema del idioma si queremos que Ceilán avance». Sean cuales fueren los hechos en cuestión, el caso ilustra a la perfección qué es y qué no es la política, y creo que se puede admitir tener prejuicios en favor de las soluciones políticas en cualquiera de los casos. Los tamiles, como los judíos, son castigados por algo que no pueden ser, o por algo que ni siquiera les permiten ser.

La *opresión y explotación extranjera* con frecuencia no ha reprimido el nacionalismo: lo ha creado. La mayoría de los nuevos Estados africanos no tienen nada que se parezca a una «nacionalidad objetiva», sea cual sea el criterio que se aplique, salvo haber compartido la opresión y la división en áreas administrativas arbitrarias creadas por un gobierno extranjero. Los «nuevos nacionalismos» rara vez se han basado en una historia común previa a la dominación europea. El nacionalismo, heredado de Europa tanto como el industrialismo, surgió para dar un carácter positivo al objetivo basado en una negación: verso libre del extranjero. La aspiración es totalmente legítima y, en algunos casos, fue el producto de reivindicaciones más o menos democráticas de representación política. Compartir la opresión puede crear lazos de unión de gran intensidad pasional. El único problema es saber si esa intensidad pasional, una vez que el pasado quede atrás y el extranjero se haya ido, será capaz de tolerar la diversidad. Con demasiada frecuencia los hábitos de disciplina, unidad, lealtad y violencia que fueron virtudes en el marco del movimiento de liberación pasan a ser vicios del nuevo gobierno. La solidaridad (para siempre) se convierte en un objetivo en sí misma. La lucha contra el imperialismo debe continuar, mucho después de que los imperialistas se hayan marchado, porque el enemigo era el único factor de unidad que el partido en el gobierno tiene para perpetuarse en el poder. El territorio que ha de ser gobernado debe convencerse de que en

una nación para poder ser regido con el mismo grado de centralismo que permitía el gobierno anterior. El nuevo poder necesita mantenerse activo y estar preparado en todo momento, pues no puede recurrir a la metrópoli para que le envíe reservas con las que imponer el respeto y la obediencia. En el caso de que antes de la exigencia inflexible de «liberación nacional» se haya reivindicado la representación política, el poder ocupante, origen de la unificación, pudo haber tenido la prudencia de crear instituciones políticas. De hacerse a tiempo, como en Nigeria, la política libre puede verse potenciada por el cambio de gobierno. En los casos en que el paso no se dio hasta el último momento, como en Ghana y Kenia, la situación puede decantarse hacia uno u otro lado; los hábitos de los que optaron por la violencia cuando se les negó la expresión política pueden revelar más fuertes que la prudencia política y más atrayentes para las masas que los hábitos de los que «transigieron» implicándose en las únicas formas de política que se permitieron. Ahora bien, si no se creó ningún tipo de institución política, como en el Congo, el resultado es la anarquía. La retirada del ocupante revela una desunión religiosa, étnica, tribal o regional que sólo podría ser contenida por una maquinaria política ya existente o, en su ausencia, por una ideología nacionalista central, predicada con la ayuda de un ejército nacional. Es cierto, en consecuencia, que puede haber circunstancias en las que la política no sea posible de manera inmediata, pero no existe ninguna circunstancia en la que una comunidad sea tan uniforme en sus opiniones, si es que puede expresarla, que la política no sea deseable.

El *racismo* no tiene una conexión necesaria con el nacionalismo. En rigor, existe entre ellos una oposición formal. El racismo es un mito sobre el cuerpo cuya expresión es pseudocientífica, mientras que el nacionalismo es un mito sobre la mente cuyo modo de expresión es cultural e histórico. El racismo puede dividir una nación, como en el caso de Estados Unidos, donde el negro es incorregiblemente «americano» en todas sus costumbres y aspiraciones, o en Alemania, donde los judíos fueron buenos e incluso celosos nacionalistas en la guerra y en la paz desde mitad del siglo XIX hasta que los nazis lo hicieron im-

posible. La filosofía de la raza y la de la clase social constituyen las dos grandes ideologías que afirman poseer la clave de la historia y conocer las estrategias para remediar todos los defectos de la condición humana. El racismo, como el marxismo, puede ser un compañero de viaje o un parásito del nacionalismo, pero nunca un prerequisite. Las teorías raciales pueden parecer útiles a ciertos tipos de nacionalismo, que harán uso de ellas sin pararse a pensar en las consecuencias y puede que sin siquiera advertir la diferencia. Luego se desatarán todos los demonios y no sabrán cómo deshacerse de ellos. El racismo es la perversión característica del nacionalismo, pero el verdadero nacionalista debería creer en la igualdad de todas las naciones. Mazzini postulaba el derecho de todos los pueblos a formar un Estado nacional y negaba el derecho de cualquier nación a oprimir a otra. El nacionalismo no es una ideología en sentido estricto. Toda historia es historia de las naciones, pero cada historia nacional es única. No existe un tipo único de vida nacional genuina; la que hay, en el peor de los casos, es un pluralismo de fanatismos nacionales. Aun así, el nacionalismo predispone al pensamiento ideológico porque menosprecia y socava la actividad política al abolir la distinción entre el ámbito privado y el ámbito público: toda acción debe ser un acto nacional; hay una manera nacional de hacerlo todo y todo debe hacerse a la manera nacional. El racismo concede a la nación, no para hacerla una entre iguales, ni siquiera *primus inter pares*, sino un dechado de perfección, el campeón de pura raza entre especímenes callejeros. El racismo da a la nación un papel único en el destino del mundo, una reivindicación pseudocientífica de predominio sobre todas las demás razas y naciones. También puede utilizarse para erigir alianzas entre naciones, como ocurrió con el racismo anglosaxón de algunos historiadores angloamericanos e incluso alemanes de finales del siglo XIX, o con el nacionalismo árabe actual, que busca justificarse en la sangre, el linaje y el origen (por ser razones cuya falsedad es menos notoria que la de otras aducidas para la unidad), o con el racismo negro que amenaza con surgir en algunas zonas de África en respuesta al racismo blanco. Si una nación desea traspasar los límites de lo que considera su territorio natural o desea negar a un gran número de

individuos la posibilidad de alcanzar la ciudadanía y la nacionalidad, necesita una justificación que trascienda la categoría teórica del nacionalismo. La igualdad de derecho de todas las naciones a ser Estados independientes no deja margen para la expansión territorial. El racismo, entonces, es la teoría que concede a una nación el derecho de oprimir a otras. Antes de que entrara en escena el nacionalismo, el imperio, o gobierno de diferentes pueblos bajo un gobierno único, podía justificarse sobre una base religiosa —los deberes sagrados del emperador— o simplemente utilitaria: el imperio establecía unas leyes y un orden justos. Pero después de que el nacionalismo destruyera esas dos justificaciones, sólo el racismo podía probar la superioridad natural de un pueblo respecto a otro. El colonialismo fue la versión nacionalista de construcción de imperios y a todos nos habría ido mejor si los motivos económicos se hubieran podido separar claramente de las justificaciones raciales.

El *nacionalismo de los Estados con una larga historia* no enfrenta los mismos peligros que los nuevos nacionalismos. Gran Bretaña, Estados Unidos, Holanda, Suiza y Suecia eran unidades territoriales con una firme base legal y patriótica antes de la aparición del nacionalismo y antes también del racismo o el industrialismo, raíces del difícil clima con que se enfrentan los Estados de nueva creación. Puesto que ya eran Estados, el nacionalismo no surgió por la necesidad de crear la unidad y, de hecho, internamente apenas se diferenciaba del patriotismo. El imperialismo británico sólo puso en serio peligro las instituciones políticas nacionales establecidas en una ocasión, no como el imperialismo alemán, que estranguló y frustró el desarrollo del liberalismo en Alemania. En Gran Bretaña, el nacionalismo sólo fue la recopilación de las experiencias existentes, nunca una fuerza revolucionaria. La nación se definía por la unidad de gobierno que incluía a galeses, escoceses y parte de los irlandeses; el Estado no venía definido por una nación. Irlanda, por supuesto, constituía la gran y terrible excepción. Era un territorio conquistado y subyugado, en el que primero se abandonaron los métodos políticos, con la abolición en 1800 del Parlamento irlandés, y luego se ridiculizaron con la exclusión de los católicos de la vida pública. Irlanda, en muchos sentidos, fue el laboratorio

rio del nacionalismo moderno: heredó las viejas teorías nacionalistas anteriores a 1848 y anticipó las nuevas prácticas nacionalistas de la era de la descolonización. Su caso estaba a medio camino entre el de colonia conquistada -y, por tanto, unificada- y el de minoría nacional reprimida en el territorio de otra nación mayor. La política en Gran Bretaña se vio seriamente amenazada cuando en 1913 y 1914 la oposición conservadora no sólo fue culpable de connivencia con la insurrección irlandesa sino que ayudó a sobornar al ejército para que no cumpliera su deber en el motín de Curragh, durante el cual los oficiales anunciaron que se negarían a hacer respetar el «Home Rule» [autogobierno] en el Ulster protestante. Gran Bretaña estuvo muy cerca de la guerra civil cuando el nacionalismo de la Irlanda católica de pronto se vio enfrentado al nacionalismo conservador inglés, igual de intransigente aunque de vida más corta (un nacionalismo que, en aquel momento, era clara y literalmente antipatriótico).

El nacionalismo estadounidense fue también de aparición tardía, muy posterior a la demostración de excepcional habilidad política que condujo a las trece colonias sublevadas a ir más allá de la organización en un simple Congreso y formar una Unión Federal. Desde el principio de la independencia, la unidad no dependió del sentimiento de compartir una lengua, una religión o un origen. Todo era claramente accidental, anárquico y confuso. La nación se identificó con la Constitución y con los principios políticos de la Declaración de Independencia; la decisión de ser gobernados por una serie de instituciones políticas pactadas fue un acuerdo de carácter abrumadoramente político. La política es la base de la unidad nacional estadounidense. El nacionalismo cultural nació en las mentes de hombres que todavía están vivos. Durante mucho tiempo, la república surgió incluso de una historia nacional. El nacionalismo sólo entró en escena cuando el acuerdo político se rompió por la cuestión de la esclavitud, e incluso entonces fue un nacionalismo de la Unión, no exactamente de «un Estado». (Durante todo el siglo XIX, los viajeros comentaron la agresividad del patriotismo yanqui pero también su «falta» de «conciencia de Estado».) La Unión fue salvaguardada y se demostró que un estado libre po-

dría protegerse a sí mismo; y ese nacionalismo, que surgió para justificar el uso del poder soberano en un país plural en grado sumo, de hecho combatió el racismo. Si la sublevación sudista hubiera triunfado, los estudiosos del racismo podrían estar leyendo las discordantes efusiones prebélicas de los catedráticos del Sur en lugar de las orquestadas locuras de Gobineau y Houston Stewart Chamberlain.

Canadá es un ejemplo aún más claro de que el nacionalismo no es un prerequisite para la unidad nacional. Los motivos de la unificación en 1867 fueron militares y económicos. Existía un miedo real al expansionismo de Estados Unidos y había una necesidad real de potenciar el comercio entre las colonias mediante la construcción conjunta de una línea férrea transcontinental a fin de que las colonias separadas no acabaran padeciendo una total dependencia de su potente vecino. El éxito de la unificación debe atribuirse a la existencia previa de costumbres e instituciones políticas en las distintas colonias y provincias. La unificación se reveló capaz de contener, con algún episodio tormentoso pero nunca revolucionario, uno de los nacionalismos más firmes y excluyentes del mundo, el nacionalismo francocanadiense de Quebec. En el Canadá francófono había excelentes políticos. En 1877, sir Wilfrid Laurier expuso estas simples verdades políticas a sus compatriotas *canadiens*: «Queréis organizar a todos los católicos en un partido, sin otro vínculo, sin otra base, que la religión común, pero ¿no habéis pensado que al hacerlo organizaréis a la población protestante en un solo partido y que entonces, en lugar de la paz y la armonía que hoy prevalecen entre los diferentes elementos de la población canadiense, abríais las puertas a la guerra, a una guerra religiosa, la más terrible de todas las guerras?». Hoy quienes defienden la necesidad de un nacionalismo canadiense o bien se refieren a un simple patriotismo, el amor por un país (que en realidad incluye dos naciones), o se han impuesto una tarea innecesaria y ridícula: ridicula porque no es más que una forma de emulación, una innecesaria actitud defensiva de la «mera política» ante el peligroso prestigio mundial del nacionalismo; es decir, la interpretación de las circunstancias reales según una teoría de las condiciones externas.

Los viejos Estados nacionales, desarrollados sobre una base política, sólo necesitan abandonar la política en tiempos de crisis. Para un Estado es una necesidad básica protegerse ante una amenaza clara e inminente. Pero si se hace en nombre del nacionalismo, existe el peligro de que los sentimientos que despierta sobrevivan a la crisis. El odio a los extranjeros puede existir sin el nacionalismo, pero con él, la xenofobia adquiere un prestigio que puede dar lugar a una distorsión grave de la prudencia política normal. Por muy sobriamente que se establezcan los objetivos de guerra, existe el riesgo de que la contienda adquiriera tintes nacionalistas, y entonces ya no se combatirían ciertos actos o estrategias del enemigo sino que se lucharía contra su pueblo. En consecuencia, el tratado de paz no será tal cosa; en lugar de ser un instrumento de pacificación política, será un arma de venganza nacional. El Tratado de Versalles fracasó en su objetivo de pacificar Europa no tanto porque, como algunos sostienen, creara demasiados Estados nacionales demasiado débiles para sostenerse por sí mismos, sino porque los nacionalismos francés y británico impulsieron a los alemanes reparaciones económicas tan desorbitadas que aseguraron la inestabilidad política de Alemania. Una política de venganza no es política. La venganza es un vano intento de que el presente elimine un sufrimiento que ya pertenece al pasado y es una temeridad respecto al futuro. El nacionalismo provocó que los Aliados actuaran en contra de sus propios intereses nacionales. Al considerar que Alemania era un pueblo culpable que merecía ser castigado consiguieron, como mínimo, que todos los alemanes se sintieran embargados de orgullo nacional hasta que el Tratado de Versalles fuera revocado. El nacionalista, a diferencia del totalitario, no se propone hacerse con el control absoluto del Estado conquistado para aplastarlo y reconstruirlo desde los cimientos —lo que, como explicó Maquiavelo, es una solución— pero su compromiso es demasiado pasional para ser capaz de separar las mandíbulas y soltar la pieza sin pisotearla, romperle el corazón, insultarla en lo más íntimo y sembrar la discordia para beneficio de la próxima generación. Condenar el Tratado de Versalles no implica aceptar los motivos de todos los que quisieron revocarlo, fueran los nazis alemanes o los contempo-

tradores ingleses. Y reconocer que en 1919 el nacionalismo no supo actuar en favor de sus propios intereses no significa negar que Alemania había llevado la guerra mucho más allá de los límites tradicionales del código moral nacionalista, con la campaña indiscriminada de guerra submarina y los planes para colonizar Polonia y «reinstalar» a los polacos más al este. Sin embargo, la responsabilidad es de quien ejerce el poder, y el poder político implica una limitación de poder. El ejército alemán pero no el pueblo alemán— había sido derrotado, así que los Aliados tenían el poder y el derecho de *dictar* la paz, pero tenían además la gran responsabilidad de *construir* una paz duradera. Como afirmó Burke: «No se trata de lo que un abogado diga que *puede* hacer, sino de lo que la humanidad, la razón y la justicia me dicen que debo hacer. ¿Acaso un acto político es peor por ser generoso?».

Por otra parte, es difícil no pensar que la exigencia de los Aliados de una rendición incondicional de Alemania en 1944 y 1945 fue la causa de que se prolongara cruelmente la guerra y de que la reconstrucción fuera más ardua, y la consecuencia de un nacionalismo que, como tantas otras veces, descartó durante un tiempo el razonamiento político normal. A decir verdad, las reclamaciones aliadas parecían basarse en la misma lógica teórica del enemigo totalitarista. Lejos de ser la actuación de hábiles gobernantes, fue una concesión inspirada en la dudosa consigna totalitarista según la cual todos los verdaderos alemanes eran nazis. A pesar de toda esa retórica —que ya era bastante dañina para la creciente oposición alemana—, si la mesa no hubiera sido tan insólitamente gruesa, si la bomba del coronel Stauffenberg hubiera matado a Hitler, es difícil creer que por lo menos Gran Bretaña y Estados Unidos no habrían permitido que algunas condiciones políticas diluyeran los presupuestos antipolíticos de la «rendición incondicional». Con todo, hubo muchos —más razonables que lord Vansittart— dispuestos a reforzar nuestro escepticismo. Consideremos, por ejemplo, la ruidosa polémica que despertó en la época *The Left Was Never Right* [La izquierda nunca tuvo razón] (1945), de Quintin Hogg. El autor comparaba dos fragmentos de discursos pronunciados en la Cámara de los Comunes en 1944, como si cualquier persona ho-

nesta pudiera reconocer el sobrio sentido común del segundo y el disparatado idealismo del primero. En primer lugar citaba a Aneurin Bevan: «En lugar de considerar a los alemanes como individuos singularmente diferentes, consideremos que la mayoría son, como nosotros, víctimas del régimen nazi y que lo más probable es que una vez que se acabe la guerra actúen de manera muy similar a la nuestra». Quizá fuera demasiado lejos en su generosidad, pero, acto seguido, el brillante autor del libro aprueba con entusiasmo la cita de sir Anthony Eden: «El factor esencial que debemos recordar al decidir los planes para el futuro es que en el carácter alemán lo más importante para la mayoría es la incuestionable autoridad del Estado. [...] Si no somos capaces de entender eso, no podremos explicarnos la base sobre la que se impulsó la doctrina nazi con tanta facilidad. El alemán medio la aceptó porque expresaba en términos agresivos la idea que había alimentado durante doscientos años o más». Sería difícil parafrasear las tremendas simplificaciones que contiene el texto sin llegar a la parodia. De todos modos, el ejemplo no revela la muerte del sentido político de la diversidad anterior al nacionalismo bélico, sino el daño parcial que había sufrido. Los hábitos políticos resurgieron porque con la victoria aliada el «problema de Alemania» perdió su aparente simplicidad y los alemanes dejaron de parecer todos exactamente iguales.

Así pues, el nacionalismo puede ser político y puede no serlo. Supone muchos peligros específicos para el gobierno libre, aunque quizá ninguno sea insuperable. Es famosa la crítica que hizo lord Acton de las opiniones de John Stuart Mill sobre el nacionalismo. Acton citaba el siguiente párrafo de Mill: «En general, es condición necesaria de las instituciones libres que las fronteras de los gobiernos coincidan en gran parte con las de las nacionalidades». Acton consideraba que era un ideal carente de valor e impracticable como norma general. Pero Mill también había escrito que «donde existe algún tipo de conciencia de nacionalidad» hay «suficientes razones para justificar» la creación de un gobierno nacional y —además— que «las instituciones libres son casi imposibles en un país compuesto por diferentes nacionalidades». Mill va más allá de las viejas nociones liberales de nacionalidad y patriotismo, y aunque se limita a re-

conocer un fenómeno, no se adhiere a una causa; su reconocimiento del Estado nacional no es nacionalista ni fundamentalista, sino pragmático y circunstancial. Por tanto, la respuesta de Acton, si es que fue una respuesta, de alguna manera está fuera de contexto. «Si asumimos que la consolidación de la libertad [...] es el objetivo de la sociedad civil, deberemos concluir que los Estados más perfectos son aquellos que, como el Imperio británico y el Imperio austriaco, incluyen varias nacionalidades distintas sin oprimirlas. [...] Un Estado incompetente para satisfacer a distintas razas se condena él mismo; un Estado que se empeñe en neutralizarlas, absorberlas o expulsarlas destruirá su propia vitalidad; un Estado que no las incluya quedará desprovisto de la base principal del autogobierno.» Los críticos de Mill rara vez citan el pasaje entero porque en las últimas frases el mismo Acton reconocía la fuerza del nacionalismo como «base principal de autogobierno» aunque prefiriera un tipo de sistema federal como el austriaco o imperial como el británico, que permitían una autonomía local considerable. Los dos casos que cita, aunque ilustran su ideal, no pueden ponerse como ejemplos típicos de formación de un Estado. Por tanto, la disyuntiva nunca fue y nunca será entre el nacionalismo y la libertad política. El problema más bien reside en la salvaguarda de la política en un contexto abrumadoramente nacionalista.¹⁶

Al nacionalista o, mejor, a su seguidor hay que demostrarle que puede tener a un tiempo libertad nacional y libertad política, aunque en la práctica es más frecuente la necesidad de recordar que el tiempo de la justicia revolucionaria no puede durar eternamente y que, en su origen, la principal reivindicación del nacionalismo fue que los Estados nacionales eran el mejor terreno para el desarrollo de la libertad personal. Eso todavía está por probar. En todo el mundo, tiembla la balanza y no faltan ejemplos que lo nieguen. Israel, por ejemplo, un país concebido con la más intensa pasión nacionalista y fundado con violencia, que vive con miedo y oprime a los palestinos, parece,

16. Debo añadir una referencia a un excelente compendio de teorías sobre nacionalismo: Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press, 1990. [*Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1995].

no faltan ejemplos que lo nieguen. Israel, por ejemplo, un país concebido con la más intensa pasión nacionalista y fundado con violencia, que vive con miedo y oprime a los palestinos, pareciera a pesar de todo, preservar la libertad política, mientras que Ghana, cuyo nacimiento, parece sufrir un peligro real de perder o destruir la libertad. ¿Por qué? Quizá después de asumir las obligaciones y enormes diferencias entre sus historias y circunstancias queda el simple hecho de que en un país hay mayor voluntad de preservar tanto la libertad política como la identidad nacional que en otro. Tal vez los pueblos que han conocido las formas más intensas y violentas de opresión sientan una especie de anhelo o adicción por la libertad personal, mientras que los que sólo han conocido la humillación y la injusticia menosprecian la libertad en su deseo de venganza y prestigio nacional. La bravata de Padraig Pearse, que preferiría ser prisionero en una Irlanda libre¹⁷ que libre bajo dominio extranjero, con frecuencia se ha hecho realidad.

Parnell pasaba por la calle y dijo a un hombre que le vitoreaba: «Irlanda conseguirá su libertad y tú seguirás picando piedras».

17. A propósito de Irlanda, querría añadir que no es probable que una «Irlanda Unida» adopte la forma de Estado nacional unitario al que tradicionalmente han aspirado los republicanos irlandeses, como tampoco lo es que el Reino Unido lo impida insistiendo en la vieja doctrina de la soberanía parlamentaria. Es más probable que adopte la forma de un Estado federal o incluso confederal en el que Irlanda del Norte conserve fuertes vínculos con el Reino Unido, que a su vez podría establecer instituciones comunes con la República de Irlanda. Un acuerdo singular de este tipo no reflejaría ni las tendencias del nacionalismo puro ni la pervivencia de la «integridad territorial» del Reino Unido, pero resaltaría el verdadero carácter político del problema: Irlanda del Norte mira hacia los dos lados y tiene carácter propio.

El deseo de certeza a cualquier precio supone un gran peligro para la política. Puede parecer un deseo en exceso abstracto y general, pero tiene un gran impacto y es la raíz profunda y misteriosa de muchas ideas simples y de muchas doctrinas elaboradas. Hasta aquí hemos considerado tipos de gobierno de los que hay ejemplos reales o aspirantes a serlo. Si no ofrecían alternativas deseables al sistema político de gobierno, por lo menos proponían líneas de acción más o menos concretas. Sin embargo, todos ellos tienen en común algo de lo que tampoco se escapan los regímenes libres: un conjunto de ideas sumamente abstractas, típicamente modernas y al parecer indiscutibles, que pueden socavar en gran medida la confianza en el sistema político de ordenación social. Dichas ideas pueden ser obvios instrumentos para la defensa de los intereses de determinados grupos o su propia certeza la que quieren imponer a los demás-, pero también pueden ser sostenidas con el más elevado desinterés, por la única razón de que la gente cree en ellas: «*deben ser ciertas porque nuestro mundo actual se basa por completo en la ciencia, ¿no es así?*».

Este capítulo también podría haberse llamado «Defensa de la política frente a la ciencia» o «...frente a la administración pública». La mayoría de los que trabajan en el ámbito de la ciencia, la tecnología o la administración pública no consideran que su actividad tenga nada en contra de la política, pero para muchos esas personas son símbolos representativos de una forma de pensamiento que, según imaginan, podría rescatar a la humanidad de la incertidumbre y de la maraña de los acuerdos políticos. Esta idea con frecuencia se defiende con sorprendente

ignorancia sobre el funcionamiento real de las actividades científicas, tecnológicas o administrativas, pero eso no le resta atractivo ni influencia. La tecnología, en todo caso, parece ser la piedra angular de todas esas interpretaciones imaginarias que pretenden resituarse y rediseñar la mera política. La tecnología permite creer en la posibilidad de aplicar los conocimientos científicos a la administración de la sociedad. Los que hablan de los beneficios de la ciencia en realidad suelen referirse a la tecnología, y muchos parecen creer que la administración pública debería llevar una existencia separada de la política por que se trata de una actividad puramente técnica. La tecnología, por supuesto, no es más que la aplicación de los principios científicos a la producción de herramientas y bienes, sin que sea necesaria la total comprensión de esos principios. Además, ha sido tergiversada y convertida en doctrina social. Los tecnócratas sostienen que como todos los grandes problemas de la civilización humana son técnicos, pueden solucionarse con conocimientos existentes o de fácil adquisición si se destinan los recursos suficientes. Es una doctrina muy difundida. Es tanta su fuerza que muchos, tanto en Khar'kov como en Detroit, en Birmingham como en Hankow, la consideran evidente y obvia en lugar de arbitraria, peculiar y muy específica.

Con todo, debo admitir que dudo en atacar ciertas posiciones por el tipo de aliados que podría sumar al ataque. No me propongo defender la política frente a la ciencia sino frente al «cientificismo» y frente a la tecnología como doctrina, no como actividad práctica. No tengo ningún deseo de halagar a esa intelectualidad inglesa de miras estrechas que gruñe su aprobación ante cualquier ataque a la ciencia, por muy dogmático e inoportuno que sea. Quizá se toman demasiado en serio el que algunos doctrinarios antipolíticos se consideren «científicos» (como veremos más adelante, existe un elemento de mutua adulación entre los doctrinarios y los tradicionalistas). En cualquier otro contexto, el argumento que expongo podría reducirse a la defensa del espíritu científico contra los mercachifles, los manipuladores y los ciegos seguidores de modas que disfrazan otras aspiraciones —algunas bastante correctas y normales—, utilizando las palabras «ciencia» y «tecnología» como si fueran fórmulas mágicas,

El desarrollo de la tecnología industrial reforzó el Estado, que a partir de entonces debió regular una sociedad urbana y centralizada, a la vez que aumentó sus responsabilidades, ya que debía distribuir con mayor equidad los frutos de la tecnología, pero además creó un estilo de pensamiento totalmente nuevo: la «tecnología» como doctrina, según la cual todos los factores sociales pueden ser manipulados con criterios racionales si se entienden las técnicas del poder y de la producción. De hecho, poder y producción serían lo mismo. Según Marx, el Estado conserva el poder siempre que la producción aumente. El Estado moderno no es más que la junta de gobierno de la burguesía; todo poder es económico y la economía se basa en la producción. La clase que consigue incrementar la producción gana poder y la clase cuyas actuaciones limitan la producción debe estar en guardia porque los cimientos de su poder ya se han derrumbado. Uno de los síntomas de declive de un orden social es que sus miembros, en lugar de centrarse en el trabajo real de la producción económica, dedican gran parte de su tiempo a la política intentando poner parches a las grietas que empiezan a aparecer debido a «las contradicciones internas» de esos sistemas. La política no es más que el producto de esas contradicciones internas o, en el mejor de los casos, un instrumento transitorio en el camino hacia su resolución final. Para el «tecnócrata», el Estado es una fábrica que produce bienes para la sociedad. No es el protector de los derechos o el árbitro entre intereses divergentes, sino el productor de felicidad; es decir, de bienes de consumo. Pero incluso esa idea es moderada, liberal y política en comparación con la del verdadero «tecnócrata», que concibe una especie de Estado del Bienestar en el cual el Estado trabaja para la sociedad, que es el patrón. El concepto «tecnológico» considera que toda la sociedad es una fábrica de la que el Estado es el gerente. En principio, la fábrica produce para cubrir las necesidades y dar la felicidad a los trabajadores; todos somos trabajadores y la felicidad son los bienes de consumo sobrantes después de cubrir las necesidades de subsistencia. Sin embargo, se sabe que no puede producirse nada sin los conocimientos, la supervisión o el permiso del gerente. Las cosas con un valor intrínseco, como el arte, el amor, la filosofía e

incluso el *ocio* como algo distinto del mero descanso (cuyo propósito, según Aristóteles, era precisamente el cultivo de esas cosas) son irrelevantes para la producción y por tanto ineficaces, a no ser que sean propaganda para la producción y se realicen bajo el control del gerente.

Todas las culturas y todas las doctrinas de gobierno que las acompañan crean alguna imagen del tipo de ciudadano que más necesitan y valoran. El mundo de la *polis* griega tenía al héroe, el hombre de *arete*, el que «actuaba con valentía y hablaba con prudencia» en el ámbito público; el primer cristianismo tenía al santo, hombre humilde, sufrido y espiritual. La cristiandad medieval tenía al caballero y al sacerdote, idealmente fundidos en el cruzado o en el miembro de una orden de caballería. En la actualidad, los ingleses están divididos entre el *gentleman* y el hombre de negocios, de la misma manera que los estadounidenses dudan entre el hombre corriente y el hombre de negocios. Los nazis tenían al superhombre ario y los comunistas al hombre de partido (subcategoría, estajanovista). Para los que ven toda civilización industrial reducida a las reglas de la «tecnología», el ciudadano modelo es el *ingeniero*. El ingeniero es el verdadero ciudadano heroico de nuestros tiempos: nos rescatará de los dilemas de la política y de las punzadas del hambre (¿y de la envidia?) siempre que «se le deje hacer su trabajo» sin el estorbo de las intrusiones, según las circunstancias, de los políticos, los hombres de negocios, los burócratas, los generales o los curas. El ingeniero será lo que todos los niños quieran ser y lo que todos los padres se avergüencen de no ser. El ingeniero será el tipo de hombre que la sociedad se esforzará en producir a través de colegios y universidades y será formado, por accidente o voluntad, en una especie de aristocrático aislamiento, alejado de otros tipos de educación, que aprenderá a despreciar. El ingeniero intentará reducir la educación a formación técnica y su objetivo será transformar la sociedad en algo mucho más eficiente y efectivo. El ingeniero no está interesado en la política ordinaria; no piensa en términos de mantenimiento y gerencia, sino de invención y construcción. Pero de manera natural se siente atraído por las doctrinas que atacan la «mera política» y por regímenes que demuestran grandes avances tecnológicos y

que se apoyan en ideologías globalizadoras que afirman ser científicas.

Esta visión profética no es nueva, pero su historia no nos concierne ahora. Su credibilidad, no obstante, se ha visto incrementada por los frutos de la tecnología moderna, que han forjado la ilusión de que la política puede ser reducida a *ciencia*. Con eso suele querer decirse que existen leyes de desarrollo social e histórico que pueden ser descubiertas y luego *deben* cumplirse, aplicarse e imponerse en la sociedad. Se dirá que imponer esas leyes es, en definitiva, actuar de manera natural: «La libertad es el reconocimiento de la necesidad». Las sociedades humanas han sido inestables y han vivido en un conflicto perpetuo porque, por así decirlo, han intentado volar contraviniendo las leyes de la gravitación social. «El único camino seguro para la democracia [...]», como escribió el sociólogo estadounidense James Shotwell, es «aplicar los métodos científicos a la administración de la sociedad, de la misma manera que hemos aprendido a aplicarlos a la naturaleza. [...] En las ciencias políticas estamos como hace doscientos años en las ciencias naturales.» Y ese clamor común está en la línea de lo que Saint-Simon afirmaba en 1821, justo cien años antes: «En el nuevo orden político [...] las decisiones deben ser el resultado de demostraciones científicas totalmente independientes de la voluntad humana. [...] Bajo ese orden veremos desaparecer los tres grandes inconvenientes del actual sistema político: arbitrariedad, incapacidad e intrigas». Ahora bien, es fácil comprobar, para decirlo de manera muy simple, que si uno no tiene en cuenta determinadas leyes de la física, acaba cayéndose de bruces. En cambio, algunas de esas presuntas leyes de la sociedad deben de haber sido «infringidas» con bastante frecuencia, presumo que sin consecuencias tan drásticas como las que padeció Dédalo al intentar volar y estrellarse contra el suelo. Lo que la ciencia de la sociedad nos ofrece, por tanto, no son leyes necesarias para que la sociedad sobreviva, sino para «la seguridad de la democracia» (o de cualquier otra cosa) o para acabar con «la arbitrariedad, la incapacidad y las intrigas». Supongamos que la «arbitrariedad» que tanto odiaba Saint-Simon no fuera más que el producto de la diversidad, que la «incapacidad» fuera la acepta-

ción de las limitaciones y las «intrigas», el simple conflicto de intereses divergentes en cualquier Estado con cierto grado de libertad; y supongamos que la «seguridad» sólo pudiera obtenerse, como en el mundo de Hobbes, por la supresión de la libertad mediante el miedo. En ese caso, tendríamos una descripción de la política bastante halagüeña: hay que reconocer que los «científicos» tenían una idea más clara de lo que atacaban que los políticos de lo que defendían. Lo que molestaba en lo más hondo a los que aspiran a una ciencia de la política es el factor de conflicto que caracteriza a la política cotidiana y lo que les seduce es el prestigio de la ciencia, la creencia popular en su «unidad». En la entrada correspondiente a «conflicto» de la *Encyclopaedia of the Social Sciences* [Enciclopedia de las ciencias sociales], publicada en Chicago en 1930, el catedrático Harold Lasswell escribió: «El conflicto social surge de la reivindicación consciente de valores particulares [...] la filosofía de las concesiones recíprocas parece aceptar de antemano que no existe ningún conjunto de objetivos sociales que pueda incluir todas las aspiraciones. [...] Podría ocurrir que la manipulación de la opinión colectiva a fin de potenciar el prestigio de la ciencia contribuya a crear un sentimiento de unidad entre los hombres». La unidad manipulada científicamente sin duda podría acabar con el conflicto y, de paso, con la libertad.¹⁸

La idea de que la política puede y debe ser reducida a una ciencia no es tan clara como parece. Para no insistir más diré que el «y debe» es parte esencial del postulado e introduce una decisión moral o política. Podría alegarse que la política *puede* ser científica pero no debe serlo, o, con un argumento menos probable pero también posible, que *debe* ser científica, pero el lamentable hecho es que no puede. En cualquier caso, la afirmación puede tener tres significados bastante distintos. Por ciencia puede entenderse bien un cuerpo de *leyes* que permite hacer predicciones fiables, bien un *método* de uso común para la adquisición de conocimientos, con independencia de que esas leyes existan en cualquier campo de investigación, o bien una

18. Véase la sección final, «Inconclusions», de mi libro *The American Science of Politics* [Las ciencias políticas americanas], Londres, 1959.

lógica de *verificación*: la ciencia es todo conocimiento verdadero y la verdad es sólo aquello que es comprobable mediante experimentos u observación directa, sin importar si existen leyes o métodos. Pueden parecer cuestiones abstractas, más propias de las pedanterías académicas que de las preocupaciones de los partidos políticos, pero corresponden a opiniones populares muy arraigadas. El primer significado responde a un deseo muy común de seguridad respecto al futuro, del que tenemos un ejemplo simpático en los muchos seguidores encubiertos de las predicciones astrológicas y ejemplos menos agradables en los defensores de verdades únicas y en los ideólogos, ya sean de salón o de foro público. El segundo es producto del orgullo de los ingenieros: todo es método o técnica (y existe, extraña visión, un método científico). El tercero es el del hombre sometido a la teoría abstracta de los hechos concretos: todo debe ser demostrable con «hechos» y «los hechos» siempre exigen que se adopte una política concreta.

Ese tercer tipo de «seudocientífico», aun siendo el más abstracto y el menos original, quizá sea el más peligroso, porque es el que apoya al teórico aislado o al tecnócrata sin equipo; es el hombre que se impresiona al saber que los trenes llegaban con puntualidad en la Italia fascista: «hay un hecho» y «no tiene ninguna duda» de que «los hechos demuestran» que un régimen libre es menos eficiente y menos capaz de protegerse que las sociedades totalitarias. Es el tipo de persona a la que conmueve el elogio de Khrushchev a una ideología que «puede comprenderse que es un sistema más progresista que el capitalismo no sólo con la cabeza sino, por así decirlo, con el estómago y con todo el ser». La Unión Soviética triunfará, aseguró, «no sólo porque gana la teoría más progresista y científica, sino por las continuas ventajas materiales de que disfrutará el pueblo». El hombre que se deja impresionar «exclusivamente por los hechos» admite la contraposición arbitraria y absurda desde un punto de vista económico que de este modo se establece entre *un* sistema capitalista y *un* sistema comunista. Quizá sea un argumento políticamente efectivo, pero «los hechos» que le impresionan no son ideológicos sino del ámbito de la productividad.

Las ideologías totalitarias son, en gran medida, una perversión

sión de la ciencia. Sólo podían surgir en una era científica, no porque antes faltaran técnicas de poder adecuadas, sino porque la idea de reconstruir la sociedad de arriba abajo es deudora de la fe en leyes científicas —utilizadas para entender la sociedad y construir un método científico— aplicadas al cambio social. La ideología surge a raíz de la convicción de que la ciencia es el único tipo de conocimiento humano y en consecuencia se aplica fuera de contexto al ejercicio del gobierno en nombre de alguna teoría sociológica general. Como escribió Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*: «Una ideología difiere de una opinión en que afirma poseer la clave de la historia o la solución a todos los "enigmas del universo"». Las ideologías son esencialmente pseudocientíficas; sostienen que operan en el campo de la historia y la sociedad de la misma manera que los físicos investigan para comprender la naturaleza o los ingenieros para aumentar la productividad. Es indudable que las ideologías funden conocimiento y práctica; una ideología siempre es un plan de acción. El ideólogo es el científico-erudito convertido en ingeniero-administrador. El ideólogo se siente orgulloso de que su teoría no esté basada en consideraciones éticas sino en un factor objetivo. Sólo dos «factores objetivos», como hemos visto, han sido suficientemente convincentes o pseudocientíficos para, en manos adecuadas, haber podido ofrecer explicaciones totales: la lucha racial y la lucha de clases; la sangre y el dinero. Son conocidas las pretensiones científicas del marxismo, pero ni siquiera cuando son puestas en tela de juicio son consideradas impías, monstruosas o inverosímiles. En cambio, rara vez se ha tomado en serio la reivindicación nazi del carácter científico del racismo, aunque era una verdadera pseudociencia y no «sólo» propaganda. La propaganda nunca es efectiva si no hace referencia a creencias firmes, por furtivas o ilícitas que sean. Quizá no se reconozca el carácter pseudocientífico del racismo porque, como el nacionalismo, no encaja en la ideología marxista ni en la liberal-capitalista. Sin embargo, los hombres a menudo han actuado en contra de sus propios intereses económicos bajo la influencia del racismo. En su día, incluso —o sobre todo— en Gran Bretaña, fue una explicación histórica ortodoxa, así como el credo práctico de casi cualquier agente colonialista. Hay un

intento casi deliberado de borrar el recuerdo de su respetabilidad; es más cómodo considerar que es una lacra propia de las alcantarillas y no lo que uno se encuentra al abrir los empolvados libros de historia de hace tres generaciones. Tocqueville podía escribir a Gobineau reprochándole que sus teorías raciales fueran «probablemente erróneas y con toda seguridad perniciosas», pero las tomaba en serio como hipótesis científicas, por ser uno de los temas principales del pensamiento del siglo XIX, una obvia y tentadora manera de unir biología y sociología, de aplicar las teorías de Darwin a la política.

Considero preferible llamar «cientificismo» a todas esas generaciones de la verdadera actividad científica, a todos los intentos de aplicar la ciencia fuera de su propio ámbito. El cientificismo va de la mano de las ideologías en la enormidad de sus pretensiones, tales como que las leyes científicas deben verificarse en todos los especímenes de la categoría objeto de la generalización. Una sola excepción refuta la teoría científica. Las ideologías totalitarias dicen ser la base de un orden mundial y ofrecer una explicación exhaustiva de todo. No son nada si no se forjan en moldes inusitadamente grandes. Si la teoría no encaja en todo tipo de circunstancias no es verdad en ninguna. El relativismo de la teoría política es justo lo que la invalida a los ojos del ideólogo. Para el totalitario, admitir que un conjunto de instituciones funciona mejor en un contexto que en otro o que cualquier forma concreta de política puede no ser posible en todas las circunstancias significa la perdición. No le interesa ese tipo de humildad frustrante y poco sistemática. No le interesa entender, sino explicar. Tiene la clave científica de la historia y si en algún momento se plantea problemas políticos concretos sólo son cuestiones tácticas, tácticas históricas, parte de la gran estrategia de avance hacia un orden mundial totalmente racionalizado. Le obsesiona la enormidad y la belleza de las generalizaciones universales. Incluso en regímenes libres relativamente estables, como los de Gran Bretaña o Estados Unidos, encontramos retazos de ese tipo psicológico entre los académicos y los jóvenes; en personas que sólo están interesadas en grandes temas. No llegan al punto de abrazar una ideología exhaustiva, pero huyen de la política. Esos grandes temas sin duda son im-

portantes: la discriminación racial, la bomba nuclear, la cooperación internacional, los problemas (¿cuáles?) de los países subdesarrollados, el medio ambiente. Pero para abordarlos es muy probable que se requiera una aproximación política, debido a su misma complejidad y a la necesidad de organización y coordinación de esfuerzos y porque quizá no puedan abordarse todos a la vez. Muchas de esas personas que pretenden enfrentarse a todos los problemas a la vez dicen estar aburridas y decepcionadas de la política, aunque su experiencia en ese campo sea escasa o nula (las manifestaciones no cuentan). Los que de verdad practican la política pueden decir muchas cosas de ella, pero rara vez la consideran aburrida. De hecho, hay políticos que declaran con tanta franqueza como algunos manifestantes su gusto por la actividad que desarrollan. El problema es que los que solo piensan en términos de grandes temas no están preparados para disfrutar del presente o por lo menos para tolerarlo; como los ideólogos, intentan vivir en el futuro y esa es la razón de que las profecías, o los vaticinios de la pseudociencia, tengan un papel tan relevante en sus vidas. Siempre nos amenaza alguna gran catástrofe si no nos apresuramos a tomar su medicina.

El cientificismo también existe en las sociedades libres bajo los respetables ropajes de la sociología académica, en los que se escudan algunos que, aunque ya no postulan los ingentes y elaborados planes para una sociedad justa de sus antecesores del siglo XIX, y aunque como meros ciudadanos, en su tiempo libre y fuera del ámbito académico, se comporten como animales políticos normales, no dejan de predicar desde sus cátedras que la investigación científica de la sociedad tendrá una especie de efecto terapéutico que con el tiempo eliminará las tensiones políticas más graves. Para ese gran número de sociólogos, la política es similar a una enfermedad: la sociedad es un paciente desbordado por las tensiones, y los actos políticos son la fijación neurótica e irreal con las que intenta racionalizar esas contradicciones. Es lo que el profesor Lasswell llamó «la política preventiva del futuro» que se implantará en una «cultura tecnocientífica» de escala mundial. «El ideal de una política de prevención es evitar el conflicto mediante una reducción definitiva del nivel de tensión de la sociedad por métodos efectivos».

de los que la discusión sólo será uno.»¹⁹ Si se descubren las causas de esas tensiones y se le exponen al paciente, la terapia dará resultado. Aquí aparece la religión encubierta de los empíricos, de los que creen que cualquier humilde hecho encaja en algún magnífico orden y que es posible o deseable estudiar la sociedad con absoluta objetividad. Una «política de prevención» no sólo no es política sino que es la supresión de la política, y tampoco es ciencia, sino ideología. En el verdadero conocimiento, en la investigación genuina, en la ciencia pura, en el intento de ser lo más desapasionado y desinteresado posible en el estudio de la situación en que nos encontramos, es inevitable que intervengan valores políticos, una relación política, por muy imperfecta que sea y con toda la incertidumbre, diversidad y libertad que conlleve. El deseo de objetividad puede ser una forma de arrogancia que empuja a los hombres a impacientarse con la lentitud del progreso y de las reformas conseguidas mediante la persuasión y la discusión. Ese cientificismo académico quizá no constituya una amenaza directa para las sociedades libres, pero indirectamente puede socavar la verdadera educación política con su estudio de aspectos demasiado pequeños para ser relevantes, tratados como si fueran ejemplos de una teoría sociológica total o general, demasiado amplia para ser plausible.

El debate entre los estudiantes de teorías políticas sobre si sus estudios son o no una ciencia es obviamente estéril. No es necesario tomar partido. Los estudios políticos reúnen los descubrimientos de muchas disciplinas a fin de entender cómo se combinan los objetivos humanos en la actividad de gobierno. Ningún estudio «objetivo» del ejercicio de gobierno es tan herético como para no postular de manera explícita o implícita un objetivo político (gracias a Dios, los seres humanos son criaturas siempre movidas por el descontento además de por la curiosidad) y ningún moralista ha sido nunca tan altanero como para no dar alguna prueba de que sus recetas tienen visos de ser efectivas (las recompensas celestiales no tienen cabida en las responsabilidades mundanas e inmediatas de los gobiernos).

19. *Psychopathology and Politics* [Psicopatología y política], Nueva York, 1930, pág. 202.

Unos y otros se ven obligados a operar con doctrinas. Las doctrinas políticas fijan objetivos con posibilidades de vencer a la gente de que son políticamente realizables o bien ofrecen generalizaciones acerca del ejercicio del gobierno, de las que pueden derivarse objetivos políticos. Toda supuesta metodología para el estudio objetivo de la actividad gubernativa —es decir, todo conjunto prefabricado de normas para la adquisición de un conocimiento previo a la experiencia— es en sí misma una doctrina, política o antipolítica. Todo pensamiento acerca del gobierno y de la política acaba cristalizando en una doctrina al alcanzar cierto nivel de experiencia, y todos los defensores de doctrinas, como los abogados en el juzgado, ofrecen pruebas para intentar convencer al jurado. Las pruebas se exponen de acuerdo con lo que el abogado considera sus intereses o los de su defendido; no se le ocurre poner encima de la mesa un paquete de hechos e invitar al jurado a que los relacione como le parezca. Como cualquier político, intenta influirnos. Pero sólo los abogados o los políticos incompetentes aportan pruebas que no sean oportunas y convincentes o que no se sostengan ante las críticas. El estudioso de la política debería intentar ser más desapasionado que el abogado o el político, pero únicamente conseguirá ser imparcial si renuncia a tener alguna influencia en la vida de una sociedad libre. (Al estudioso de la política de un Estado totalitario ni siquiera se le permitirá dar la imagen de no estar comprometido.) Si es inteligente, tendrá cuidado de no hablar con demasiada frecuencia o en voz demasiado alta de los temas cotidianos candentes —su oficio no es el del político—, pero no podrá llamarse estudiante de política si no aborda los temas de su época.

La idea de que la política puede ser reducida a una ciencia tanto en el plano teórico como en el de actuación no es producto del razonamiento científico ni puede con su inoperancia intelectual o su inexorabilidad política ser causa de descrédito para la ciencia; no es más que el uso ideológico de una pseudociencia para justificar la aplicación del pensamiento tecnológico a la sociedad.

Tecnología es el concepto clave en el que se basa Marx para construir un socialismo científico con el que restaurar la unidad

del conocimiento, con el que integrar pensamiento y acción. En un sentido abstracto pero real, el marxismo surge de la crisis primero de la religión y luego de la «razón» como únicas fuentes de autoridad. El mundo visto bajo el prisma de Descartes y Hume, un mundo en el que sólo las verdades matemáticas eran objetivas y en el que toda verdad moral parecía subjetiva o relativa, puede ser irresistible tanto para los filósofos como para los hombres de acción. Son muchos quienes sienten una especie de terror, de incapacidad neurótica para enfrentarse a la realidad, cuando les embarga el sentimiento de que tienen percepciones que no coinciden con la religión revelada, con la «razón» o incluso con el orden matemático de la naturaleza. El dualismo provoca pánico; el hombre se desespera y grita: ¿cómo puedo ser yo, un ser apasionado, parte de ese remoto exterior? Kant puede hablar de su inacabable admiración por dos cosas: «los cielos estrellados sobre mí y la ley moral en mi interior», pero para muchos esa admiración se transforma en terror ante el insalvable abismo que se abre entre una cosa y otra. En consecuencia, escuchan con avidez a cualquier predicador de verdades únicas en lugar de ver que la separación inicial entre el mundo de la ciencia y el mundo social, entre el «yo» y el «eso», entre el observador y el objeto, sólo es una separación útil para la actividad acotada de la ciencia; es una separación del flujo total de la experiencia humana, que puede dividirse o distinguirse de muchas maneras que no son incompatibles entre ellas, pero que existen en diferentes niveles de abstracción por razones de utilidad práctica. La ciencia y la política, así como el arte, la historia o la filosofía, son diferentes maneras de mirar una misma realidad aunque responden a objetivos distintos: sólo entran en conflicto o se contradicen cuando se confunden los objetivos o se consideran ilimitados. No habrá dos hombres que coincidan al acotar los límites de cada actividad, pero lo que aquí nos importa rebatir es que determinadas actividades, como son la ciencia y la política, sean lo mismo y no tengan límites.

No fue a Hegel sino a Aristóteles a quien Marx dio la vuelta en su búsqueda de una verdad única. Hemos visto que Aristóteles sostenía que la política era la «ciencia de las ciencias» en el

sentido de que controlaba y coordinaba, sin destruirlas, todo el resto de las actividades que pudieran pedir para sí parte de los recursos de la sociedad. El socialismo científico de Marx pone la sociología por encima de la política. La sociedad ya no se considera una diversidad de intereses a la que sólo la política puede dar el grado de unidad necesario, sino una unidad natural que la política divide y perturba. El socialismo científico hace una afirmación doble: que la dimensión sociológica de la experiencia es la única dimensión de la experiencia y que la ciencia es inevitablemente tecnológica, de manera que todo el conocimiento es preludio de acción y las leyes de la evolución nos indican cómo debe cambiarse y gestionarse la sociedad.

La «tecnología» marxista no es más que un caso explícito de una idea que es más frecuente encontrar implícita. La «tecnología» es la teoría de los antiteóricos. Esos «hombres puramente prácticos» dan por sentadas grandes presuposiciones, como la de que todos los problemas son técnicos y que todo avance en el conocimiento científico de alguna manera determina unívocamente un nuevo campo de aplicación apropiado. No me refiero tan sólo a la famosa frase de Lenin, «El comunismo es socialismo más electrificación», o a la *Gleichschaltung* de Hitler, o al aplomamiento de los circuitos de toda la sociedad a una misma red eléctrica (¡qué rápidamente quedan obsoletas las metáforas o máximas tecnológicas!); también incluyo las sobrias y a veces incluso aburridas afirmaciones de muchos sociólogos estadounidenses, como por ejemplo: «Muchos de los problemas que aquejan al mundo son consecuencia de que físicos e ingenieros saben combinar teoría y hechos con más eficacia que los estudiosos de la política o los diseñadores de estrategias políticas».²⁰ Tales afirmaciones tienen la misma verosimilitud, tanto intelectual como política, que el estómago de Kruschew como juez ideológico. La verdad es sólo lo que funciona, y «el sistema» que produce y distribuye la mayoría de los bienes de consumo es lo que al fin prevalece. No es un reclamo menor, y su realización podría reconciliar al tecnócrata con el moralista, al ingeniero con

20. William A. Glazer, *The Types and Uses of Political Theory* [Tipos y usos de la teoría política], *Social Research*, otoño 1955, pág. 292.

el político. De la misma manera que en un tiempo se decía que más valía atacar con votos que con balas, ahora se dice que más vale tener pan que tener voto, pero ¿es de verdad necesaria esta última elección?

Es hora de expresarse con valentía, arriesgándose a algún inevitable malentendido, e insistir en que, por muy urgentes y graves que sean los problemas económicos y técnicos de las zonas subdesarrolladas, la ayuda en esos campos nunca puede ser un objetivo en sí misma. Ayudar a otra gente a evitar el peligro de morir de hambre es una buena acción sean cuales sean los motivos. Ayudar a otra gente a hacerse una idea de lo que es un nivel de vida digno es una buena acción sean cuales sean los motivos. Disponer de los mínimos vitales es una necesidad primaria para el hombre que está muy lejos de los niveles de civilización que se han alcanzado y pueden alcanzarse. La realidad y el recuerdo de la pobreza desesperada no es excusa para organizar la sociedad buscando el mayor grado de eficacia si esa eficacia significa la supresión de la política, de la propaganda de las distintas opciones y de la discusión libre, la muerte de toda forma de espontaneidad, juego o frivolidad, y la prohibición incluso de extravagancias ocasionales. Es absurdo y terrible creer que en una sociedad más rica o productiva las personas son siempre más felices que en otra más pobre o menos eficiente. Puede defenderse en buena lógica que la rápida industrialización de un país subdesarrollado tiene un precio en términos de libertad que vale la pena pagar, pero ¿tiene que pagarse eternamente? Si fuera así, el precio sería siempre demasiado alto. Habrá quien crea que el totalitarismo es consecuencia directa de la rápida industrialización, pero ¿por qué ha de ser total? «La revolución no tiene tiempo para elecciones», se informó que había dicho Castro a un millón de cubanos congregados el 1 de mayo de 1961. Quizá fuera cierto, pero el precio parece desorbitado. «[Castro] preguntó: "¿Necesitáis elecciones?", y la multitud gritó: "No, no."» Al fin y al cabo, hay una diferencia entre saber que se está pagando un precio por algo y no saberlo o creer que la renuncia no importa. La diferencia estriba en que si se sabe lo que se sacrifica, se puede recuperar cuando lleguen tiempos más prósperos; de otro modo, las ge-

neraciones futuras puede que ni siquiera sepan qué significa. Y hay una diferencia entre negar la libertad por necesidades económicas y negar la libertad por principio, entre persuadir al pueblo de que el precio del progreso es justo y engañarle diciendo que es gratis. «Cuando veo un petrolero soviético, pienso en Lenin. Cuando veo un tractor soviético, pienso en Lenin. Cada vez que recibimos algo de la Unión Soviética, siento gratitud hacia Lenin», declaró Castro a K.S. Karol.²¹ Castro dejaba claro que si sentía gratitud hacia Lenin era porque el leninismo no era estalinismo. Muchos lo creen así. Ernesto Guevara, el «teórico» del régimen, les proporcionó otro argumento. No hay «peligro de que [...] nos deslicemos hacia eso que usted llama totalitarismo estalinista», aseguró a Karol; el estalinismo tenía la «necesidad de crear con su propio esfuerzo y sin ayuda las industrias básicas indispensables para su desarrollo económico», pero, continuó, «nosotros no necesitamos hacer esos sacrificios para industrializarnos porque podemos obtener todo lo que queremos de los otros países socialistas». Es difícil saber si son las palabras de un hombre moralmente estúpido, incapaz de ver la enormidad de esa innecesaria «necesidad», o las de un hombre astuto intentando obtener dinero con amenazas de auto-flagelación. Podría encontrarse todo tipo de excusas, como la opresión o la pobreza, para la segunda motivación, pero la primera sería una exhibición de ceguera temeraria más peligrosa para el futuro de la humanidad que cualquier forma de opresión o pobreza. No existen necesidades absolutas en política. El lenguaje de la necesidad anuncia la muerte de la libertad y por lo general también la muerte de personas. «Ahora me doy cuenta», siguió Guevara, «de que el marxismo no es sólo una doctrina, sino una ciencia.» (¡Y menuda ciencia!)

Sin duda los avances tecnológicos (o su posesión) son el símbolo moderno de la soberanía; el prestigio de la ciencia confiere majestad al simple poder. Todo país pequeño, como es el caso de Cuba, necesita como mínimo sus propias industrias básicas, sea cual sea su economía. El Sputnik hizo más en favor del comunismo que, por ejemplo, el espectáculo de una decena

21. Publicado en el *New Statesman*, el 19 de mayo de 1961, pág. 778.

de elecciones presidenciales o generales en favor de los países libres. Aparte del prestigio de la tecnología, la gente prefiere las ideas simples a las complejas y por lo visto un hombre en el espacio es más tangible que la capacidad de organizar elecciones libres. La tecnología no sólo pone en peligro a la política sino a la misma ciencia, que se ve obligada a obtener resultados inmediatos y espectaculares para reforzar el prestigio del régimen en el poder. La ciencia deja entonces de ser una actividad desinteresada para ser, como se enseña bajo el nombre de «darwinismo» en los colegios soviéticos, la lucha, dirigida por el partido, del hombre contra la naturaleza. Absolutamente todo debe emplearse en la manipulación del entorno. Aunque quizá, si la tecnología no puede sobrevivir sin la ciencia pura, podamos pensar con tristeza y esperanza a la vez que la libertad sobrevivirá o resucitará gracias a la necesidad administrativa de conceder libertad a los científicos, por muy ineficaces, experimentales y extravagantes que sean algunas de sus actividades, como el «comportamiento irresponsable» de tantos hombres libres. Podría ocurrir que la elite de ingenieros y organizadores acabara por acusar a los políticos o al aparato del partido de no ser capaces de «producir» suficientes científicos puros. Todo eso, sin embargo, no son más que fantasías especulativas, mientras que la creciente influencia del pensamiento tecnológico en la política es un hecho.

Hay otro tipo de pensamiento tecnológico más alejado del cientificismo, el de quienes están convencidos de que siempre puede establecerse una distinción clara entre la *administración* y la política y de que, en caso de llevarse a cabo, sería muy poco o nada lo que los políticos podrían hacer mejor que los administradores. Es una opinión muy extendida. Es el punto de vista del funcionario que, lejos de conformarse con el papel de igual, quiere erigirse en jefe, o el del administrador que siente que su trabajo se ve continuamente frustrado por las intromisiones de los políticos, a los que a menudo y por alguna extraña razón llama teóricos. Eso significa que por su experiencia sabe más que aquellos que sin ella intentan dictarle lo que debe hacerse; hablar sin experiencia es, pues, sinónimo de teorizar. El gobierno sería ejercido mucho mejor por los que realizan el ver-

dadero trabajo del Estado. La trillada y subversiva consigna de ese enemigo de la política es: «Que los necios peleen por una forma u otra de gobierno; lo mejor es siempre lo mejor administrado». Hasta aquí, la opinión común del experto. Son muchos los que como él creen que hay algún tipo de formación que la ciencia de la administración pública podría enseñar. El funcionario público sería entonces un técnico, igual que el ingeniero. Tal vez declare creer que todos los problemas sean técnicos; tal vez se considere poseedor de «los recursos y los métodos» al servicio de un «cuerpo democrático de toma de decisiones», por utilizar el lenguaje habitual de los sociólogos, pero a fin de cuentas, aunque no reconozca que *todas* las decisiones de gobierno pueden tomarse «científicamente» o mediante una técnica definida y preconcebida, pretende que el gobierno no se limite a tratar las cosas que puedan reducirse a una técnica. La idea leninista de la «administración de cosas y no de personas» sólo puede llevarse a cabo si las personas son tratadas como cosas; «el Estado pasará a ser un simple archivador cuando los hombres puedan reducirse a simples contenidos de archivos.

Hay también otro tipo de tecnócrata muy bien camuflado que afirma con rotundidad su enorme desprecio por esa «profesionalidad». Quizás incluso ensalce al buen aficionado, versátil y prudente, contraponiendo su experiencia tanto a los llamados «expertos» como a los políticos. Puede considerarse tan antitécnico que incluso se opondrá a cualquier tipo de formación especial para los altos funcionarios.²² Su punto de vista puede considerarse prepolítico. Es consciente de que el primer deber del gobierno es gobernar, y es posible que crea, con bastante razón, que los políticos reformistas a menudo no lo cumplen en grado suficiente. Por su parte, permanece en ese estadio prepolítico de gobierno sin política. Así debe ser, por supuesto, en una sociedad regida por un sistema político: el funcionario no debe implicarse demasiado en política y tampoco debe exagerar su propia importancia. «La misión esencial del gobierno y por tanto

22. Véase, por ejemplo, C.H. Sisson, *The Spirit of British Administrators* (El espíritu de los funcionarios de la administración británica), Londres, 1959.

de la administración —único medio por el que es efectivo—, es un proceso de mantenimiento de la unidad de un grupo político», escribe un funcionario inglés. Por lo que se refiere al gobierno en general, es ciertamente verdad, pero resulta de lo más inadecuado para el sistema político de gobierno. El funcionario, nos asegura, «es un hombre formado para una gestión práctica» que es nada menos que la preservación del Estado. Es, como el soldado, un hombre que debe poner su vida al servicio de la Corona. Eso confiere a su trabajo un carácter permanente entre las mutaciones de la política de los partidos». ²³ Es una buena muestra de la humilde arrogancia del caballero en cuestión. El funcionario es el elemento permanente entre las mutaciones de la política de los partidos (la política «de los partidos» debe de ser aún peor que la política ordinaria). ¿Qué hace un funcionario de la Administración ofreciendo su vida a la Corona cuando es un simple empleado al servicio de un gobierno elegido políticamente? No es muy común que alguien se ofrezca a sacrificarse por una ficción, lo que hace es apoyarse en la ficción para alcanzar una posición que no sea política o no dependa de la política. No es la administración sino el gobierno quien mantiene el orden en cualquier régimen, y en un régimen político, el elemento permanente entre las mutaciones es la propia política. El administrador acusa a los políticos de hacer justo lo que deben permitir la diversidad y el cambio dentro de un orden.

Al considero tecnológico este punto de vista es porque su defensor cree saber mejor que nadie qué debe hacerse debido a que su misión, como la del ingeniero, es hacerlo. No importa que aunque la técnica aprendida en los libros o alguna seudociencia de la administración pública. Se siente tentado a creer que posee un tipo de conocimiento único, fruto de la experiencia, que puede ser aplicado para gobernar sin política. Cree tener una técnica de gobierno que no es arbitraria y que aun así tampoco es política.

Tanto el tipo mandarín como el sociólogo pueden hacer afirmaciones absurdamente injustificadas de su propia imparcialidad y de la eficacia de su conocimiento. El suyo es un ejemplo

23. *Ibid.*, pág. 25.

más de una actividad necesaria para la política que pretende presentar toda la política, lo que, como hemos visto, de hecho significa la negación de la política. Puesto que afirma con toda sinceridad no guiarse por doctrina o ideología alguna sino únicamente por la eficacia y siempre con el interés del Estado en mente, se le otorga más confianza de la que se merece. Todos mereceremos desconfianza en política y es el destino del administrador despertar más recelo que nadie. Para decirlo en sencillos términos humanos, si alguien no se siente capaz de soportar esta desconfianza debería cambiar de trabajo pero no crear una mística de indispensabilidad técnica.

La «tecnología» confunde el problema de la aplicación de los recursos con el de su distribución. La aplicación puede ser técnica, pero sólo puede realizarse tras la decisión autorizada tanto de la distribución del producto como de los recursos que pueden destinársele. Nos engañamos si no somos conscientes de que a lo largo de los meses o de los años, si no día a día, esas decisiones son políticas. En algunas sociedades libres puede creerse que es «el mercado» quien las toma, que la economía es una ciencia que nos marca lo que no podemos hacer. Sin duda es una ciencia, pero sólo en el importante sentido de que puede indicarnos el coste de cada demanda social, calculado en términos de las otras demandas que obliga a desoír. Lo que no puede hacer es decidir la legitimidad de las demandas, ni siquiera de las que sean «económicamente restrictivas» o «disparates económicos». El estudio de la economía nos proporciona los datos necesarios para tomar una decisión política respecto a la distribución de los recursos e incluso puede decirse que nos proporciona la información indispensable para tomar una decisión racional, pero no puede predeterminar las decisiones. No todos los recursos son económicos y no todas las opciones pueden valorarse de la libertad, por ejemplo, podemos afirmar que no tiene precio a largo plazo, y el deseo de conocimiento, cuyas consecuencias sabe Dios que son impredecibles, también tiene un precio prácticamente incalculable.

Los miembros de las sociedades en que se han abolido o prohibido los medios institucionales para la toma de decisiones políticas pueden creer que la ideología (la ciencia marxista, por

ejemplo) determina la distribución, de manera que todo se reduce a un problema de aplicación, pero por muy sinceramente que lo crean, es un error. No corresponde a lo que de verdad ocurre. En rigor, enfrentados a todo tipo de complejas alternativas referentes a la distribución de los escasos recursos, lo que el gobierno hace es tomar decisiones políticas sin contar con las instituciones y los procedimientos que le permitirían registrar honestamente las verdaderas demandas sociales y sin que los gobernados tengan la oportunidad de expresar sus opiniones o defender sin miedo los intereses de su grupo.

En los regímenes políticos, quienes aplican el estilo de pensamiento tecnológico al ejercicio del gobierno pasan por alto los mecanismos políticos que hacen que algunas cosas se planteen como problemas y otras pasen inadvertidas y se consideren irrelevantes. La política define lo que los habitantes de un Estado consideran problemas que deben resolverse. Quizás algunos no tengan solución, pero es una desgracia que tantos expertos o técnicos a quienes se acude para intentar solucionar algunos de ellos crean conocer mejor las prioridades que deben concederse a esos intentos y sientan que la política obstaculiza, en lugar de despejar, el camino para que ellos puedan hacer uso de sus técnicas. Son tantos los problemas cuya única solución es política que es necesario defender al político del orgullo del ingeniero o de la arrogancia del técnico. ¡Zapatero, a tus zapatos! Tenemos una imperiosa necesidad de buenos zapatos, pero nos sobran paardillas. Y como solían decir los anarquistas franceses, «sólo el que lleva el zapato sabe dónde le aprieta».

6 Defensa de la política contra sus falsos amigos

La política puede necesitar defenderse de algunos amigos que creen ser amigos sinceros. Aunque no siempre les gusta reconocer lo bien que conocen la política, en tiempos normales actúan políticamente y discuten entre ellos con gran apasionamiento, pero observan ciertas convenciones que evitan la violencia. Están orgullosos de su propia existencia y seguros de sí mismos, aunque admiten que los demás amigos de la política, como mínimo, evitan que caigan en excesos. No obstante, en caso de crisis política, cada uno de esos amigos rivales puede intentar forzar una relación exclusiva y dominada por los celos, fatal para la política y para cualquier amistad. Propondrán remedios drásticos y mostrarán más empeño en que se sepa que la cura se basa en el sistema que ellos proponen que en respetar y dejar intacta la naturaleza de la paciente. Hay ocasiones en que algunos defensores de doctrinas políticas respetables —como la conservadora, la liberal o la socialista— pueden mostrar descontento no sólo con un orden político concreto, que es su polémica razón de ser, sino con la propia actividad política. Esos habituales aliados de la política a veces pierden los papeles y actúan del modo que hizo a Wellington exclamar de sus tropas: «No sé si asustan al enemigo pero, por Dios, que a mí sí».

El conservador no político

Me refiero al hombre que afirma estar por encima de la política. Reconoce que es necesaria para los demás pero él está

por encima de eso. Su función es conservar el orden esencial del Estado y defenderlo de esos políticos, grupos de presión y arribistas que rezuman intereses propios y se entrometen en la labor del estadista. Está bien dispuesto a echar algunos huesos a esos perros, a hacer un buen uso del mecenazgo como instrumento de gobierno a fin de hacer posible la gobernación. Está de acuerdo con Samuel Johnson en que la política no es sino un medio de «escalar puestos en el mundo». Aunque no se hace ilusiones respecto a poder librarse de todos los intrusos y sinvergüenzas, está seguro de la firmeza de su posición por encima de la política y de saber dirigir el Estado sin que zozobre; mientras le queden fuerzas sabrá mantener a raya a los «tunantes».

Su estímulo es una confianza plena en sí mismo y en su clase, así como la más cínica de las opiniones respecto a todas las demás. La imagen que tiene del Estado es la de un barco que necesita la mano firme del capitán, que lo dirige bajo la constante amenaza del mar encrespado y la indolencia de la tripulación desde luego no es la imagen clásica de una ciudad, con una larga tradición tras sus gruesas murallas y ciudadanos con costumbres civilizadas y gustos eclécticos.

Ese tipo de conservador no es tiránico, por lo menos con su gente; aunque aprecia la disciplina, aborrece la arbitrariedad o ser considerado arbitrario. No es intolerante; tendrá en cuenta ideas de todo tipo siempre y cuando no causen todavía más alboroto entre las masas. La censura es un método de control social necesario, pero no hay por qué aplicarlo a la clase alta ni a las obras intrínsecamente impopulares. Las ideas generales no le preocupan tanto como para perseguir a nadie en nombre de la verdad. Aunque su rechazo de toda forma de fanatismo podría ser terreno abonado para la política, desprecia a los políticos. En la misma Inglaterra hubo un tiempo en que consideraba que toda política era «facciosa» y toda oposición, deslealtad sólo los enemigos del Gobierno del Rey hacían política. En el himno nacional le pedía a Dios que «confundiera sus políticas» y frustrara sus viles trucos». Ese tipo de conservador tiene mucho en común con el administrador que desconfía del experto pero pretende tener un conocimiento intangible, un código de conducta superior a la mera actividad política. También puede ser

militar, como el general Groener, que en 1931 se refirió al ejército alemán como «el único elemento de estabilidad en un mundo de vaivenes políticos». Puede ser sacerdote de una Iglesia nacional y considerarse el adalid de los intereses permanentes del Estado, también en este caso apartado de la política. Gibbon, siendo ateo, expresó claramente la opinión de sus devotos compañeros del partido *tory* cuando elogió «la utilidad del cristianismo para la gobernación civil».

Por encima de todo, no obstante, el conservador quiere ser visto como el producto exquisito de la aristocracia terrateniente. Considera que la propiedad queda al margen de la política y que las decisiones políticas nunca deben afectarla. Se envuelve en una mística de la propiedad, término por el que entiende sobre todo propiedad de la tierra, que da al hombre la experiencia y la responsabilidad del cuidado de sus habitantes (casi se diría del «cuidado de las almas»). Sólo la propiedad permite al hombre disfrutar del ocio indispensable para el conocimiento y la independencia. Es un argumento perenne. «El ocio es la madre de la filosofía», dijo Hobbes. «La sabiduría del hombre insuflado proviene de la oportunidad del ocio, y el que tenga poco que hacer deberá hacerse sabio. [...] ¿Cómo podrá adquirir sabiduría el que empuja el arado?», citaba Burke del *Eclesiástico*. En consecuencia, como dijeron Cromwell y Ireton a los coronales disidentes de su ejército en los Debates de Putney de 1647, todo el que tenga derecho a voto debe tener un «aprecio por la propiedad». Sólo debe concederse el voto a quienes tengan una «inversión en tierras» y, por tanto, un «interés permanente en Inglaterra». «Si todos los hombres tuvieran el mismo derecho a voto, pronto sucedería que muchos querrían arrebatarse las propiedades a otros hombres.» Hay mercaderes y artesanos que trabajan con la habilidad de sus manos, sigue el *Eclesiástico*, y sin ellos la ciudad no es habitable; pero «no se les debe pedir que participen en el consejo de la ciudad». Si ese antiguo y conocido razonamiento se lleva demasiado lejos, si se insiste en él como principio establecido cuando cambian las circunstancias y el obrero cualificado exige participar en la distribución de los frutos de su necesaria aportación, la respuesta inevitable es la que el coronel Rainborough dio al general Ireton: «Señor, ya veo

que es imposible tener libertad, a menos que hagamos desaparecer la propiedad». La intención de poner la propiedad por encima de la política desata el impulso de tomar el control de la propiedad por medios ajenos a la política. Cualquier principio inamovible es antipolítico. No necesitábamos a Marx para que nos dijera que las disputas en torno al reparto social de la propiedad eran una de las mayores causas de conflicto en cualquier Estado, la cuestión más importante en la que la política debe mediar. Sin embargo, no se puede trazar una línea fija; la única cosa en que debemos mantenernos firmes es en que «el problema de la propiedad» debe ser resuelto (y replanteado y vuelto a resolver una y otra vez) políticamente. No hay razón para que el conservador se sorprenda y aflija cuando otros grupos con otros intereses no son capaces de entender por qué su sentido inefable de la propiedad debería merecer un especial respeto no político.

También está el conservador que convierte el hecho de que la primera misión de un gobierno sea gobernar en el lema de todo su pensamiento. No es que sea un mal principio, pero tan necesario es recordar esa máxima a los liberales como advertir a los conservadores que no es una verdad suficiente. Cuando la única alternativa es establecer cierto orden o caer en la anarquía total, basta con limitarse a gobernar, pero es más frecuente que la salvaguarda del Estado dependa de un buen gobierno. Gobernar bien significa gobernar con la mente puesta en los intereses de los gobernados y el único método seguro de averiguar cuáles son esos intereses es dándoles representación en un cuerpo políticamente soberano, de igual modo que la única manera segura de convencer a la gente de que todos sus objetivos no pueden ser satisfechos a la vez es dejarle probar y que vea por sí misma el conflicto de intereses inevitable en cualquier Estado. Para que un gobierno sea fuerte, la política ha de extenderse hasta involucrar a la misma base de la sociedad. No se puede excluir permanentemente a ningún grupo poderoso del censo electoral sin empujarle a la insurrección o destruir su espíritu. Si el gobierno ha de gobernar, no hay excusa para que gobierne mal. La revolución es, sin duda, la destrucción de la política, no una forma de política acelerada. Pero es más fre-

cuente que sea consecuencia del colapso de un sistema negligente de gobierno (como en el caso de las revoluciones americana, francesa y rusa), que de las razones ideales que el partido que toma el poder en plena anarquía impone como historia oficial de la era prerrevolucionaria. Si el conservador nos asegura que la política es la gestión de intereses reales y establecidos, es absurdo que luego halague al doctrinario afirmando que las revoluciones son producto de «ideas abstractas», «innovación a toda costa» y «errores filosóficos». ²⁴ En resumidas cuentas, la causa más frecuente de las revoluciones no es que una banda de fanáticos, que llegan al poder durante o después de la revolución, hayan derribado al gobierno sabiendo en todo momento adonde iban y qué ocurriría a continuación (como nos explicarían posteriormente los historiadores de la revolución), sino que el antiguo gobierno, probablemente por una gran variedad de razones distintas, sencillamente había fracasado en su labor. Y la causa más común de ese fracaso es no saber qué quieren los gobernados, o a qué prestarán su apoyo, por no haberles dado una representación adecuada. Con excesiva frecuencia, el revolucionario es la persona que debe crear un orden en el caos dejado por el fracaso de los conservadores. De la misma manera, el «doctrinario» puede no ser más que la persona que nos ofrece razones y explicaciones cuando el conservador consigue acabar con nuestra paciencia pidiéndonos que confiemos en él, convencido de ser el mejor dotado para una empresa que, en realidad, está gestionando mal.

La disputa política entre conservadores y doctrinarios suele reflejar una excesiva estimación mutua. Unos y otros dan más importancia de la que merecen a determinadas consignas. El conservador como antidoctrinario en más de una ocasión necesita decidir si desaprueba los «dogmas políticos» porque son inoperantes o porque pueden operar demasiado bien. El objetivo de «igualdad» puede ser ridiculizado como dogma de realización imposible, producto de un concepto erróneo más que de

²⁴ Véase Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics [La idea de gobierno en la Europa Moderna]*, Rialp, Madrid, 1970], Londres, 1962, pássim, y Kedourie, *Nationalism*.

un programa, pero también ser estudiado como producto de una historia concreta y enseñado no como un principio racional y preconcebido sino como recopilación de las aspiraciones frías y trasadas de ¿se puede decir así?— grupos sociales subdesarrollados. El doctrinario en el poder, el Danton y el Robespierre, construye con materiales antiguos en un grado mayor del que sospecha —por ejemplo, da curso a tendencias centralizadoras que ya existían en la Francia del Antiguo Régimen—, así que poco importa lo que escriba o diga en su pretencioso lenguaje, porque lo que interesa ver es qué hace en la práctica. Con excesiva frecuencia intentamos explicar por medio de la razón y la doctrina cosas de las que sólo puede dar cuenta la historia. Y en cuanto a la doctrina, una doctrina política sólo es «doctrinaria» si excluye otras alternativas o la posibilidad de cambiar el curso del plan que propone, o si es impracticable. El conservador es también doctrinario cuando defiende que un orden concreto podría, o debería, mantenerse para siempre si los gobernantes siguieran siendo (o se volvieran) justos y magnánimos y el pueblo tuviera confianza y respeto.

El conservador como antidoctrinario parece pisar terreno más firme cuando considera la política como una actividad puramente práctica, como una empresa empírica. En política se reacciona frente a los acontecimientos a medida que ocurren; se evitan las teorías y todo se reduce a experiencia, lo único que se busca (o, por lo menos, que se elogia). He aquí a un hombre práctico que no pretende tener la formación del técnico político: le bastan la «personalidad» y las «insinuaciones». Lo que incluso Edmund Burke llamó «la eterna canción del hombre por encima de las medidas» se considera el valor político supremo. Pero sucede que nadie puede ser puramente práctico o empírico sobre una base autosuficiente. Realizar la mínima acción práctica, clavar un clavo en un trozo de madera, presupone un objetivo (aunque sólo sea jugar) y alguna idea previa de lo que es un clavo y un martillo y de la posible reacción de la madera. El empirismo puro en política equivale a presuponer que se opera dentro de un sistema cerrado de presupuestos y objetivos. Lo más notable de la *práctica* política es que las puertas nunca están del todo cerradas y lo más sobresaliente de la *teoría* política

que surge cuando las comunidades cerradas se vuelven inoperantes o intolerables.

El hombre que dice observar un empirismo puro en política e incluso en el estudio de la política— lo que hace es preservar acríticamente el orden establecido; no es más que un conservador sin doctrina. El «empirismo» entendido de esa manera podría llamarse «la falacia inglesa». El empirista inglés es un caballo con anteojeras pastando en un jardín aislado y bien cuidado. Quizás haya alguna razón general para pensar que no hay nada urgente en ese jardín, pero es una extraña manera de no ver la importancia real de las ideas nuevas y de las ideas generales en los terrenos mucho más accidentados que le rodean. El empírico corto de miras deplora que otra gente se tome tan en serio las doctrinas.

No todos los conservadores conceden tanto crédito al empirismo. Algunos son conscientes de su carácter caprichoso. El profesor Michael Oakeshott nos advierte: «Desde un punto de vista práctico [...] debemos censurar el estilo de política que se aproxima al empirismo puro porque se observan en él visos de locura».²⁵ (Sólo el lunático sin memoria intentaría reaccionar, o tendría que reaccionar, a cada circunstancia como si fuera un hecho único e irrepetible.) Se necesita algo, sostiene, «para que el empirismo funcione». Y ese algo es la confianza «en una regla de conducta tradicional». Por consiguiente, la política es, por así decirlo, un «diálogo con la tradición», algo que nos limita a llevar a cabo como parte de nuestra condición humana; ni un debate ni un método para hacer nuevos descubrimientos. Podemos creer que actuamos siguiendo principios fundamentales, pero un poco de historia nos haría comprender que ni son principios ni son fundamentales, sino que derivan de la experiencia política real, por mucho que sean una simplificación parcial de lo que siempre son cuestiones más amplias y complejas. Podemos pensar que tenemos grandes aspiraciones futuras y en realidad estar disfrutando sin más de lo que hacemos en el presente (como la muchacha embarazada de William Faulkner en *Luz de agosto*, quizá realmente no estemos buscando al

²⁵ Oakeshott, *op. cit.*, pág. 115.

amante perdido o soñado sino «sencillamente viajando») por el puro placer de hacerlo. Como dice Oakeshott, «la libertad no es una gran idea» sino algo «inherente a una norma de conducta específica». Hay mucho que decir a favor de este punto de vista. Es evidente su superioridad respecto tanto a la perspectiva ideológica como a cualquier intento de «empirismo puro» y corrige los fanatismos de cualquier tipo de doctrina política. Sin embargo, sólo es una verdad innegable en las circunstancias ideales a las que se adapta, mientras que entra con calzador en otras. Es una verdad innegable cuando expresa una característica general de la actividad política, pero es tan general que si no es una idea vacua sí es una perogrullada que no sirve de guía para el comportamiento político. El defensor de este punto de vista objetará, con buena parte de razón, que no se propone ofrecer una vulgar guía de comportamiento. Podría añadir con desdén una modestia que es «impertinente» que un académico aconseje a los políticos, una actitud muy propia de los académicos. La política es sólo política, sin duda, pero depende de lo que se entienda por política. Y no es verdad, como veremos más adelante, que la política siempre mantenga una relación tan íntima con la tradición. En cierto sentido, la tradición puede ser una condición necesaria para la política, pero está muy lejos de ser una condición suficiente.

No obstante, la misma tradición es el mayor obstáculo al intentar dar un verdadero sentido a esta concepción de la política, más allá de la percepción poética de que una cosa es lo que es. La tradición política no puede considerarse un uniforme sino un manto de muchos colores. Ni siquiera debería verse como un barco, sino más bien, para adaptar la manida metáfora, como un convoy de barcos navegando juntos para ofrecer protección mutua. Su objetivo no se reduce, como defienden los retóricos del barco del Estado, a «mantenerse a flote y no zozocar», aun cuando con ciertos barcos largo tiempo descuidados es toda una hazaña no hundirse. Los capitanes de los barcos no sólo recuerdan su procedencia sino que también tienen alguna idea de hacia dónde creen ir; no se limitan a cambiar el rumbo según sopla el viento sino que, gracias a la tecnología moderna, pueden recibir órdenes de una fuente autorizada y alterar el

rumbo en respuesta a cambios en las rutas comerciales. Y en cualquier punto de esta noble metáfora de la política hay que hacer hincapié en que se trata de un convoy. Una de las razones por las que la idea de la política como tradición es confusa es que, lejos de no haber objetivos conscientes en cualquier orden político, hay demasiados, y en los periodos de peligro habrá que impedir que cada barco tome su propio rumbo.

En toda comunidad avanzada o compleja hay varias tradiciones. En Inglaterra existe una tradición conservadora y también una tradición democrática de lo que Raymond Williams llama la «revolución prolongada», y también esa vieja combinación de religión e inconformismo político que Algernon Sidney llamó en el patíbulo «esa VIEJA CAUSA a la que me he entregado desde mi juventud y que Vos defendisteis tantas veces y de manera tan prodigiosa». En Francia son muchas las tradiciones derivadas de la Revolución, por muy antitradicionales que sean en esencia. Y en Estados Unidos es notorio el tradicionalismo antitradicionalista, procedente de una docena de raíces enmarañadas: la tradición política estadounidense es sustancialmente liberal. El tradicionalista tiene razón, demasiada. La juventud con teorías más disparatadas, la más izquierdista y radical, la más imaginativa y desdenosa de la historia no puede evitar, hasta un nivel sorprendente, reencarnar el estilo de remotos y olvidados santos y mártires políticos. Políticamente, una de las debilidades de los partidos de izquierda en los Estados libres es su incapacidad para comprender o reivindicar su tradicionalismo, de la misma manera que se avergüenzan no ya del nacionalismo sino del mismo patriotismo. El dilema conservador entre ser tradicionalista o no serlo carece de importancia; es algo que no hay ninguna necesidad de decidir porque el resultado es el mismo, sea cual sea la respuesta. El erudito conservador puede creer que se limita a hacer una advertencia teórica de carácter general, sin relación directa con las decisiones políticas, al insistir en que siempre debemos recordar que todo pensamiento y toda acción se corresponden con algún comportamiento tradicional. Es un argumento en extremo banal. En rigor, si se despoja de toda connotación y se postula como método de investigación política, es un argumento circular que no hace más

que establecer una tautología: si todo es tradición, todo es tradición (sin duda). Pero entonces necesitaremos otros criterios para reducir el flujo total de la experiencia a dimensiones más reconocibles y manejables. Es frecuente que ese tipo de doctrina conservadora académica esconda el contenido y la sustancia pretendiendo hablar sólo de método, educación y filosofía. Cuando la «tradición» no se define, de manera que engloba toda tradición en lugar de tradiciones concretas, se convierte en un concepto muy próximo a la ideología. Una ofrece una manera de entenderlo todo y la otra una manera de explicarlo todo. Puesto que todo está interrelacionado, tradicionalistas e ideólogos están de acuerdo en que nada importante puede cambiarse sin que cambie todo, aunque saquen distintas conclusiones de la misma premisa sobrevalorada.

El conservador tradicionalista escapa de la obvia pluralidad de tradiciones hablando de la tradición «concreta», normalmente de una tradición de comportamiento político (la palabra típica del hegeliano en apuros). Pero esto sólo se convierte en un argumento para demostrar que existe una tradición buena y correcta en la que se funde el tipo de conservadurismo que cree estar «por encima de la política» con la pretensión de tener más terrosas antenas para captar insinuaciones de la voluntad general o del bien común con una insufrible clarividencia y sensibilidad. La pura verdad, sin embargo, es que lo que mantiene unido un Estado libre no es la voluntad general ni el interés común sino la misma política. Las distintas tradiciones de un país, cada una con sus propios recuerdos y objetivos, luchan por el poder contenidas sólo por la política. La política, en realidad, no es algo tan sutil como nos quiere hacer creer el tradicionalista; es mucho más tosca y dura, mucho más fácil de hacer y también de estropear. El tradicionalista nos dirá que puesto que todo es vanidad, la política no es más que un diálogo con la tradición. Pero en el desconocido estilo irónico de Oakeshott oímos una conocida voz admonitoria que nos dice que detrás de toda política hay una tradición dominante. De otro modo, la identificación de la doctrina conservadora con el tradicionalismo no sería más que un juego de palabras. Si toda política es tradicional, el partido o la doctrina conservadora

han de entenderse, como cualquier otro partido o doctrina, como la defensa de doctrinas económicas y sociales específicas en un tiempo y un lugar específicos. La tradición, por tanto, no es más que la tradición de la clase gobernante.

El conservador suele ser el último en negar el grado de accidentalidad que al fin y al cabo tienen la práctica política y la historia de los Estados, todo eso que de repente puede, como el desbordamiento de un río, dar al traste con la estrategia mejor diseñada y la planificación más cuidadosa, todo eso que Maquiavelo llamaba «fortuna». Sin embargo, el conservador cree con un optimismo bastante infundado que en general la tradición será capaz de absorber esos golpes y, si no, se encoge de hombros y dice «*après moi, le déluge*» adoptando un realismo melancólico que le lleva a pensar que hay cosas que no tienen arreglo, lo que muchas veces esconde pereza y falta de imaginación para tratar de enderezar situaciones. El concepto de tradición da una idea bastante pobre del nivel de inventiva, innovación y destreza consciente que se requiere para garantizar la supervivencia de un Estado. El antropólogo podría enseñar muchas cosas al filósofo político. Son muy pocas las comunidades, por primitivas que sean, en las que el antropólogo no descubre que la costumbre está supeditada a una función creativa que busca respuestas a los nuevos problemas de supervivencia con que se enfrenta la comunidad. La costumbre es un concepto que explica con más claridad que la tradición el equilibrio entre la necesidad primaria de supervivencia y el desarrollo hacia algo que pueda llamarse civilización. Los Estados sólo sobreviven mediante la continua adaptación a circunstancias cambiantes. Los acontecimientos pueden obligarnos a escoger y, por mucho que no sea posible justificar todas las opciones que tomamos, no podemos limitarnos a sentarnos y disfrutar de la existencia. La tradición puede ser una guía, pero por sí sola no es un estímulo suficiente para la supervivencia, que con frecuencia requiere cambios sumamente conscientes, ya sea en las técnicas agrícolas, las estrategias militares, la estructura del comercio, la propiedad de la industria o el marco de las instituciones gubernamentales. La polémica que sostiene el tradicionalista con el racionalista y el doctrinario suele ser un valioso

correctivo, pero nunca es suficiente. El racionalista a veces debe insistir en que hay un límite en el número de parches que se pueden poner a un traje viejo. Ni la doctrina ni la tradición son suficientes por sí solas. Su interacción y la de las múltiples formas de cada una que puedan existir en cada momento es la política. Insistamos con audacia en que la política es la «ciencia de las ciencias»; se alía a la costumbre por razones de seguridad, pero también busca la compañía de la imaginación vivaz para vérselas con lo que la fortuna quiera ofrecerle.

Hay momentos en política en que no sólo es necesario «reformular a fin de preservar», según la gran máxima de Burke, sino crear a fin de preservar. John Adams en una ocasión comentó con irónica justicia los debates del Congreso Continental de 1775:

«Sabía que ninguno de mis amigos [...] conocía en aquel tiempo otra forma de gobierno que no fuera un despreciable cuerpo legislativo organizado en una asamblea, con comités de magistrados y jueces ejecutivos. [...] Respondí explicándoles formalmente toda una serie de planes improvisados que podrían ser adoptados por las asambleas. [...] Tenía en la cabeza y en la punta de la lengua tantos proyectos de gobierno como dice Burke que tenía Joseph Sieyès en sus archivos, aunque no fueran tan elaborados ni tuvieran tantos refinamientos metafísicos. Tuve buen cuidado, sin embargo, de oponerme a cualquier plan de gobierno que no fuera equilibrado».

El fragmento da testimonio de un verdadero político en unas circunstancias en las cuales la tradición por sí sola era de poca ayuda. Hay planes contrapuestos y es preciso elegir el mejor. Lo que no se puede hacer es evitarlos. La experiencia debe cristalizar en principios abstractos, en criterios que permitan, por lo menos, juzgar los distintos planes. No es extraño que los conservadores ingleses a menudo se vieran obligados a actuar como si la política estadounidense no existiera: tras reconocer hasta qué punto los Padres Fundadores tenían una mentalidad tradicionalista, y para corregir ciertos mitos sobre ellos mismos, también debe admitirse con toda claridad que, en contra del

multo conservador de la tradición, la invención deliberada de nuevas instituciones ocurrió y tenía que ocurrir; ahora bien, lo hicieron por medios políticos y para conseguir un orden político.

No siempre es posible salvaguardar los nexos políticos sin reformar o alterar la estructura básica del gobierno hasta un punto que los conservadores frecuentemente consideraran intolerable. A veces se requiere una cura de caballo y no prudencia.

¿Cuántas veces se ha considerado que los discursos de Burke privindiendo prudencia en las relaciones con las colonias americanas eran verdades políticas y expresión de la verdadera doctrina conservadora? No os guiéis por el orgullo ni os empecinéis en las leyes, advertía; sed conciliadores y magnánimos: «Una y otra vez, recordad vuestros viejos principios: trabajar por la paz y garantizarla. Dejad que América se imponga sus propias contri-buciones si es que hay en ella material que deba gravarse. No voy a hacer disquisiciones legales ni intentaré fijar los límites de los derechos. No entraré en distinciones metafísicas; aborrezco el simple hecho de oírlas». Qué fácil es olvidar que ese intento de dejar de lado los derechos legales es pedir a los gobernados que confíen sin dar garantías. Es evidente que en 1775 esa estrategia ya no habría funcionado: la confianza había desaparecido por completo. Los americanos querían garantías de que nada les podría imponer contribuciones si no eran sus propios representantes y no se conformarían con la promesa de que si en Westminster gobernaban hombres de bien nadie les molestaría. El dogma de la soberanía parlamentaria era el gran obstáculo, tanto para Burke como para lord North; el rechazo de los conservadores a plantearse soluciones federales impidió cualquier posible acuerdo político. Las garantías constitucionales escritas no habrían acabado con la política; sólo con una forma de política. Y el único otro medio posible de mantener los vínculos con las colonias americanas fracasó porque, al fin y al cabo, la potencia militar que requería no podía conseguirse mientras la misma Inglaterra estuviera políticamente dividida en relación a la «cuestión americana».

La doctrina conservadora es una doctrina política como cualquier otra. Casi siempre tiene parte de razón, pero cuál es exactamente esa parte depende de las circunstancias. Puede pre-

tender ser antidoctrinaria, pero cuando se concreta en una formulación específica siempre contiene elementos dogmáticos y arbitrarios, como la «tradicición» de Oakeshott o la «soberanía» de Burke. Si se limita a aconsejarnos que hagamos uso de la experiencia, su consejo vale para todo tipo de política, pero no nos lleva muy lejos. En cambio, las circunstancias en que sus teorías son más efectivas distan mucho de ser universales. Esto buen amigo de la política ha merecido una atención especial por la única razón de que suele afirmar que conoce la política en el sentido que yo defiendo, mejor que cualquier otra doctrina; suele ser cierto, pero también es frecuente que en sus relaciones con ella se muestre demasiado celoso y corto de miras. El conservador contribuye a la política como cualquier otro, intentando obtener o preservar sus intereses, pero cuando afirma ser apolítico sólo consigue levantar sospechas de que no siempre actúa de manera política. Le gusta que se le considere por encima de la política y prefiere arreglar los asuntos públicos en privado.

El liberal apolítico

Igual que hay un conservador que espera demasiado poco, hay un liberal que espera demasiado. Desea saborear todos los frutos de la política sin pagar el precio o notar el dolor. Aprecia los frutos, pero no el árbol. Desearía coger sus frutos —libertad, gobierno representativo, honestidad gubernamental, prosperidad económica, educación libre o generalizada, etcétera— y preservarlos de cualquier tipo de contacto posterior con la política. Tal vez considere que algunas cosas son derechos naturales —y que, por tanto, quedan al margen de la política— o quizá crea que la política se reduce a los actos de los políticos y de los partidos, con lo que reduce drásticamente su alcance. Ese tipo de liberal se parece al tecnócrata en su convicción de que es necesario trazar una clara línea de separación entre la política y la administración, en realidad entre el Estado y la sociedad, pero por muy tajante que sea al trazar las separaciones,

siempre deja algún lugar para la política. Sólo intenta cepillarla, limpiarla y atarla con firmeza para que ese terrier revoltoso se convierta en un respetable pero aburrido perro faldero. Confía en exceso en el poder de la razón y en la coherencia de la opinión pública y subestima la fuerza de las pasiones políticas y la perversidad de los hombres, que a menudo no parecen querer lo que evidentemente les conviene. No le gustan los partidos políticos y, si se afilia, se opone tenazmente a la corrupción de los principios por razones prácticas. Tiende a creer en una opinión pública inteligente que opera a través de claras y simples instituciones representativas. El político queda aprisionado; no es un elemento creativo sino un mero intermediario. La misma palabra «político» conserva en el inglés americano las injustas connotaciones que tuvo en el siglo XVIII. El político es el «amador» y eso está mal considerado incluso por los hombres de negocios. El liberal se implica en cruzadas políticas para limpiar esto o aquello, pero detesta al político profesional. Si tiene un partido, como en la actualidad en Gran Bretaña, es el partido del antipartido. Elogia al hombre que dice preferir tener razón a ser presidente, sin darse cuenta de lo peligrosa e irresponsable que puede ser esa actitud. En otras palabras, es un tipo de político cuyos vicios dominantes son la santurronería y los remilgos. W.H. Auden advirtió con ironía: «Todos estamos aquí en la tierra para ayudarnos unos a otros, pero sólo Dios sabe para qué están los demás».

La diversidad de la experiencia política es demasiado grande para permitirse esos remilgos. La política implica mantener auténticas relaciones con personas que son genuinamente otras personas, no misiones impuestas para nuestra redención ni objetos de nuestra filantropía. Tal vez nos inspiren verdadera repulsión, pero puesto que dependemos de ellas, tenemos que aprender a convivir con ellas. El liberal intenta obviar todo lo que sea desagradable, a menudo a costa de faltar a sus obligaciones de gobierno. El liberal podría gobernar o ser miembro de un partido político responsable si consiguiera no hacer de cualquier problema una cuestión de principio. Eso le lleva a una peligrosa incapacidad de acción; a un rechazo a utilizar la fuerza incluso en defensa de los valores políticos. La trágica indecisión

de la Asamblea francesa frente a Luis Napoleón y un siglo más tarde frente a De Gaulle, la incapacidad de acción del gobierno liberal de Asquith frente a la insurrección conservadora en Irlanda, el miedo y el formulismo legal de la República de Weimar frente a los nazis o la terrible lentitud, desde el punto de vista de la política mundial, del Ejecutivo estadounidense para garantizar los derechos legales de la población negra son ejemplos clásicos de los remilgos y la mojigatería liberal. En 1931 el gran periódico liberal *Manchester Guardian* recordaba a Hindenburg en tono solemne que sería antidemocrático excluir a los nazis del gobierno puesto que eran el partido con mayor número de afiliados. En Alemania, muchos «liberales ingenuos» y «conservadores honestos» creyeron que de alguna manera el ejercicio legítimo del poder *inevitablemente* haría que los nazis actuaran dentro de la normalidad política.²⁶ La estrechez de miras de los liberales sirvió para justificar su rechazo a utilizar la fuerza para defender la «mera política».

La mojigatería de los liberales en cuestiones políticas también puede llevarlos a ser incapaces de comprender las necesidades de los elementos de la sociedad menos respetables. Hay cosas que no les gusta ver, como los sindicatos en Gran Bretaña o los emigrantes en Estados Unidos. Durante un viaje en barco a través del Atlántico el editor liberal inglés W.T. Stead se encontró sentado en cubierta junto al alcalde de Nueva York Boss «Tiger Dick» Croker. Sin duda, Stead le expuso las opiniones de un hombre honesto en relación a Tammany,* pero tuvo también la honestidad de dejar constancia de la respuesta del alcalde Croker:

«¿Qué es lo primero en lo que ustedes, los ingleses, se fijan al llegar a nuestro país? Se lo diré: se fijan en que esa misma gente de la que estamos hablando, esa minoría de ciudadanos

26. Véase Brigitte Granow, *A Mirror of Nazism: British Opinion of the Emergence of Hitler, 1929-33* [Un espejo del nazismo: la opinión británica acerca de la subida al poder de Hitler, 1929-33], Gollancz, 1964, *passim*.

* La poderosa pero a menudo deshonesto organización del Partido Demócrático que ejerció el poder en Nueva York durante buena parte del siglo XIX y primer tercio del XX. Entre sus prácticas fraudulentas figuraba la compra de votos. (N. de la T.)

cultos y ociosos no tocarían el trabajo político ni con el dedo meñique. Todos esos altos principios suyos no inducirían a los acomodados votantes neutrales a poner más que un interés intermitente en las ocasionales elecciones. No puede esperarse de los señoritos de guantes de seda una participación seria y constante en la política. Ellos mismos lo admiten y todo el mundo lo sabe. ¿Por qué, entonces, sabiendo que esos aristocráticos principios suyos ni siquiera consiguen que los aristócratas se pongan a trabajar, espera que esos mismos nobles motivos sean suficientes para interesar a las masas en la política?»

«¿Por eso tienen que sobornarles repartiendo prebendas?», pregunté. Y él contestó: «Por eso tenemos que sobornarles repartiendo prebendas. Llámelo así si quiere. Las prebendas varían según los países. Aquí se reparten en forma de cargos públicos. Pero se necesita un incentivo para interesar a los hombres en el duro trabajo de la política diaria, y cuando sólo se dispone de la tropa que tenemos aquí, se ha de hacer de una manera, de la única manera que les convence [...]».²⁷

Es un pasaje notable. Nos recuerda que la política debe aceptarse como viene o abandonarse. Incluso cuando se presenta bajo la forma de un Croker, sirve a un objetivo loable. Su política era una manera de integrar al emigrante irlandés sin recuros en la vida del país, una manera de darle cierto poder para que pudiera moldearla y a la vez ser moldeado por los que habían llegado al país mucho antes. La política era la vía de progreso para los marginados sociales: era una manera de hacerlos respetables, fueran o no honrados, por respeto hacia su poder. Un político demócrata corrupto como Croker parece un caso difícil de defender, aunque es a ese tipo de individuos a los que los liberales deberían agradecer que no surgiera un movimiento político sindical (Inglaterra marginó a sus Crokers de un modo rápido), pero merece ser defendido tanto del liberal gauzmoño que rehuye los problemas políticos reales —para quien los problemas de discriminación de raza y clase «no existen realmente»— como del que prefiere la autocracia honesta a la

27. Citado por M.T. Werner en *Tammany Hall*, Nueva York, 1928, pág. 449.

política corrupta. Uno sospecha que la mayoría de los liberales preferirían la autocracia a la corrupción, porque es más ordenada y porque puede enaltecer virtudes personales, como son la honestidad y la sinceridad (en las que el liberal tiene una confianza excesiva: «Si los hombres fueran honestos y sinceros, la política desaparecería», sostiene el liberal). La corrupción por lo menos es humana —una opción permitida por la posibilidad de elegir— comparada con la terrible inflexibilidad de un gobierno inmovilista dirigido por moralistas consagrados. El verdadero problema de la corrupción política no es que sea un acto inherentemente inmoral —también lo es matar a otro ser humano, aunque nos vistamos de uniforme para hacerlo—, sino que distorsiona la representatividad de la política imposibilitando o haciendo muy difícil el ejercicio responsable y efectivo del gobierno. En un Estado totalitario, la corrupción podría incluso preservar un germen de libertad.

El liberal comparte el objetivo de la política, la reconciliación de la libertad y el orden, pero a menudo se muestra renuente a aceptar los medios. Su beataría le lleva a proponer «en aras de los intereses del individuo» que la política se mantenga alejada de los gobiernos locales (johl!), la educación, los sindicatos, las asociaciones de empresarios, la prensa, las iglesias; en fin, de casi todo lo que no sea el Parlamento o la Asamblea Nacional. E incluso hoy sigue habiendo idealistas inquietos que querían apartar a los partidos de la política o, dicho de otra manera, que todos los representantes electos fueran independientes de los partidos. Esta última propuesta no es más que una manera de evitar el absurdo de pedir que se mantenga la política al margen de la política (a no ser que, en este punto, sea como el autócrata o el tecnócrata y quiera mantener el gobierno al margen de la política). El parlamentario —afirma— debería ser libre de decidir como individuo. No acaba de quedar claro, sin embargo, por qué alguien dedicado a la política tendría que imitar al anarquista o al anacoreta.

El liberal ha sido fértil en propuestas para dejar la política al margen. El celo con que defiende la castidad de la libertad es tan grande que desea evitarle el contacto con ese hombre de mundo que es la política. Su amor por la libertad puede ser en

pléndido y su confianza en ella total, excepto en relación con la política. El liberalismo como doctrina tiene objetivos loables, pero su concepto y su manera de entender la política son inadecuados. El liberal protesta con justicia cada vez que se persigue a alguien por sus opiniones políticas, pero valora esas opiniones porque son personales, como si las opiniones políticas existieran en un nivel de experiencia similar al de las opiniones morales o religiosas. Sin embargo, deplora que sean producto, si de verdad son políticas, del interés o el ideal de un grupo. El «individualismo» pasa de ser una descripción errónea del comportamiento político a erigirse en dogma, producto de una ilícita inferencia del hecho empírico de que todo ser humano es único. El liberal pide al hombre que se guíe por su propio interés —como hicieron los utilitaristas— o que intente buscar el bien común —como hacen los liberales actuales—, pero en uno u otro caso desea eliminar los medios colectivos de los que en realidad surgen esas opiniones. En sentido estricto, no existe el interés propio o el bien común políticos. La política es la respuesta a que ni la accidentalidad del propio interés ni la idea arbitraria del bien común son garantías suficientes para gobernar una comunidad libre. El individualismo no es una doctrina política. Un hombre es un hombre porque no es otra cosa. Su identidad es parte de su condición humana. La política no puede dársele y por tanto, tampoco puede quitársela. La política debe respetar la individualidad en lugar de intentar disolverla, como hace el ideólogo, pero de la simple y magnífica realidad de la identidad individual no se deriva ningún estilo de gobierno concreto. La política depende de cierto grado de autoafirmación del individuo, pero sólo porque todos los actos son actos de hombres individuales. Los intereses divergentes que crean la política, no obstante, son los intereses de los distintos grupos dentro de un Estado, que no puede ser tratado como unidad social ni moral. Eso es algo con lo que muchos liberales rehúsan enfrentarse. Es evidente que el interés de un grupo es algo bastante tosco y convencional, muy alejado de la precisión y la limpieza con que algunas personas, eso nos dicen, pueden leer el libro de su propia conciencia. Al liberal, como ya hemos explicado, le gustan los frutos limpios pero no desea cuidar del retorcido árbol.

En cierto sentido, casi todos somos liberales, amamos la libertad y deseamos e intentamos ser tolerantes, de la misma manera que casi todos tenemos algo de conservadores, pero el liberalismo ha sido una doctrina política con contenidos más precisos de lo que hoy muchos están dispuestos a recordar: Gran parte de la carga dogmática que a los liberales les gustaría abandonar tiene que ver con el intento de dejar cosas al margen de la política. En lo personal, el liberal es más modesto que el conservador; pero en lo público se ha revelado más ingenioso; siempre ha querido poner algunas leyes naturales o constitucionales fuera del alcance de la política, leyes por las que él mismo se obligaba. En un tiempo creyó —inspirándose en Locke— que «la vida, la libertad y la propiedad» o —inspirándose en Jefferson— que «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad» eran derechos naturales fuera del ámbito de la política o del gobierno. Pero, en el acto de legislar, todo gobierno conocido se inmiscuye, hasta cierto punto, en la vida, la libertad y la propiedad de los súbditos. Ante eso, el liberal abandona la idea de derechos naturales, pero sólo para sustituirla por una especie de orden natural: un sistema económico que si operara sustancialmente libre de la intervención del Estado conduciría a un incremento de la prosperidad que haría la política casi innecesaria. La idea liberal de que la economía es independiente de la política preparó el terreno para la afirmación marxista de la supremacía de la economía respecto a la política. El liberal también puede creer, como los radicales que rompieron con la doctrina del *laissez faire*, que existen acuerdos electorales simples que podrían garantizar la armonía social. En todos los tiempos, el liberal ha hecho hincapié en la idea de una constitución escrita o, como mínimo, fundamental, creyendo que para que exista libertad debe haber algunas cosas que el gobierno tenga legalmente prohibido hacer. Los liberales se han derrotado a sí mismos con sus continuos intentos de hacer la reforma final y definitiva: de las leyes electorales o de la definición legal de los límites de la intervención del gobierno en la vida económica. Aunque una de las razones de la existencia de la política es que no se puede abordar todo a la vez, es bastante arbitrario intentar apartar de manera definitiva algunos campos de la actividad humana de una eventual intervención o influencia política. De he-

cho, es poco menos que imposible. La política, como hemos visto, es la actividad social predominante, que no omnipotente, pero en su predominio debe ser libre de actuar en la dirección que crea necesario, ya sea para asegurar la supervivencia o para mediar en un conflicto de intereses que no pueda ser obviado. La religión debe quedar al margen de la política, dice el liberal. La Constitución de Estados Unidos levantó un «muro de separación» entre la Iglesia y el Estado. Pero ¿puede eso impedir que haya gente que plantee cuestiones religiosas a la política? Si no queremos destruir la libertad, es evidente que no. Puede impedir que el Estado ayude de manera directa a una Iglesia, pero no puede impedir que sus correligionarios presten ayuda directa a determinados políticos, de los que es posible que no esperen favores materiales sino representación étnica o religiosa. Si la Iglesia católica y los políticos católicos estadounidenses hacen campaña en favor de la subvención federal de las escuelas de educación secundaria parroquiales, por mucho que digamos que es anticonstitucional, no impediremos que sea un problema político que deberá ser resuelto por medios políticos. Si un grupo tan numeroso es frustrado en todas sus ambiciones —aunque es probable que tenga alguna ambición más fácil de satisfacer que la de los colegios— surge el peligro de que abandone los métodos políticos. Si algo tiene la política es la capacidad de hallar posibles sustitutos a reivindicaciones imposibles (en determinadas circunstancias).

El arbitraje político en comunidades avanzadas o complejas es más fácil porque son pocas las personas que sólo pertenecen a un grupo y los intereses políticos de sus diferentes grupos pueden entrar en conflicto. Esta reflexión se suma al absurdo de la tradicional imagen liberal, todavía vigente en la retórica, del Estado como ente al servicio de la sociedad y de la sociedad como un conjunto de individuos aislados que mantienen relación directa con el Estado. En este punto, el marxismo se sube a hombros del liberalismo para profetizar el futuro reinado de la sociedad (económica), finalmente emancipada del mezuquino aparato estatal (político) al que aspiraban los grandes filósofos y economistas liberales. No existe la sociedad en ese sentido. No es más que una idea abstracta que expresa la conexión entre los distintos intereses de grupo dentro de un territorio. La sociedad no es

un grupo como los grupos que la integran y si en ella hay conexión entre las partes, esa conexión es producto de la política o de algún otro tipo de gobierno. La resistencia liberal a aceptar la existencia de intereses de grupo hace que sus teorías sociales sean inferiores a las conservadoras o a las socialistas. Al englobar la «sociedad» en un amplio cuadro sin distinciones, oscurece la cuestión social. Y su afirmación de que la sociedad está lógicamente por encima del Estado elude el importante problema que plantea mantener la unidad de las comunidades plurales sin destruir la diversidad.

La desconfianza del liberal hacia el Estado suele conducirlo a no prestar atención ni destinar recursos suficientes al sector público. Si el ideólogo totalitario impone el poder público en el ámbito de lo privado, el liberal intenta reducir toda forma de poder público excepto cuando sirve intereses privados. La negligencia liberal respecto al sector público provoca inevitablemente que la población que necesita ayuda y servicios públicos desconfíe y se oponga al sistema político en conjunto. Como afirmó el profesor Galbraith, el liberal construye una sociedad acomodada sobre el esplendor privado y la miseria pública. El liberal es un amante tan celoso de la libertad que tiende a olvidarse de usar el poder público de la política para mantener las condiciones sociales externas que para muchos dan sentido a la libertad abstracta.

El liberal tiene razón en que la política es una actividad limitada, pero se equivoca al pensar que esos límites pueden expresarse con claridad en forma de normas generales; esas normas no son más que estrategias políticas para conciliar fuerzas rivales en momentos y circunstancias concretos. La política no puede albergarlo todo, pero nada puede estar completamente al margen de la política.

El socialista antipolítico

El socialismo como teoría política es una contundente crítica a la estrechez de miras de la doctrina conservadora y a las generalizaciones del liberalismo. Es significativo que los parti-

dos conservadores se mantengan en el poder, como en el caso de Gran Bretaña, gracias a su asimilación de estrategias socialistas: «políticos conservadores y estrategias socialistas» es una fórmula política muy eficaz. Por su parte, los socialistas han asimilado el liberalismo y es más frecuente oírles hablar de complementar el liberalismo que de destruirlo. La libertad, sostienen, únicamente tiene sentido cuando puede ejercerse; las libertades carecen de importancia mientras la pobreza limite la vida de la mayoría a los mezquinos apuros de la mera supervivencia; sólo adquieren sentido cuando van acompañadas de una amplia igualdad tanto de oportunidades como de condiciones sociales. Para que los regímenes políticos sean estables, la oportunidad de adquirir hábitos de libertad debe extenderse de la minoría a la mayoría. La indiferencia hacia el sufrimiento humano desacredita a los regímenes libres, y si los dogmas protectores de la «propiedad» y la «libertad de empresa» impiden expandir la producción e intentar una distribución más equitativa de los bienes, el pueblo buscará dogmas que se lo prometan. En mi opinión, todo esto es bueno, pero el error característico de los partidos y los pensadores socialistas es la impaciencia, que empuja a buscar certezas y a despreciar la política. Se exasperan ante la lentitud de los métodos políticos y redescubren la tentadora idea de Marx de que la política no es más que un fraude, una conspiración de la burguesía para torcer o retrasar el avance hacia la igualdad. J.S. Mill escribió en su libro *Representative Government* [Gobierno representativo]:

«No es de extrañar que algunos reformadores impacientes o defraudados gruñan ante los impedimentos con que se encuentran las más saludables mejoras sociales por la ignorancia, la indiferencia, la inflexibilidad y la perversa obstinación de la gente y por las corruptas alianzas de intereses privados reforzadas por las poderosas armas que les proporcionan las instituciones libres, y a veces suspiren por una mano fuerte que abata todos esos obstáculos y empuje al pueblo recalcitante a ser mejor gobernado».

Los casos reales de administraciones socialdemócratas no se han caracterizado por sus utopías ni por importantes asaltos a

la libertad en nombre del progreso. Los casos reales, admitámoslo, son pocos y su ámbito geográfico se reduce a los países de Europa occidental y su área de influencia: los países escandinavos, un gobierno de mayoría en Gran Bretaña, el importante ejemplo de Nueva Zelanda y el precario ejemplo de la República de Weimar, así como algunos episodios breves de la Tercera República francesa; casos aparte son algunos regímenes de Latinoamérica acerca de los cuales es muy difícil generalizar. Sin embargo, los ingleses tienen buenas razones para conceder una especial importancia al gobierno laborista británico entre 1945 y 1951, el gobierno socialista más fuerte que ha habido en una gran potencia industrial. Surgió, como todos los regímenes socialdemócratas, en un contexto político especial. La socialdemocracia ha sido, por así decirlo, una ampliación de costumbres y valores políticos ya existentes y no una revocación o un repentino ataque a regímenes autoritarios. El ejercicio del poder en una comunidad libre es un gran maestro de responsabilidad. Hacia 1950, la dirección del Partido Laborista británico tenía la convicción de que la política era el arte de lo posible, sin que eso significara perder toda visión de futuro. Lo más sorprendente de esa administración no fue que llegara tan lejos en el proceso de nacionalización sino que fuera tan poco imaginativa en las reformas sociales, especialmente en la educación.

La retórica socialista ha sido más alarmante (para los que cultivaban esos miedos) que su práctica. Es cierto que la retórica es el arma de la oposición, pero eso no impide que una larga oposición sea el caldo de cultivo del espíritu antipolítico. «La opresión enloquece al hombre prudente»; la oposición prolongada vuelve radical e iluso al mejor hombre. En las filas del movimiento laborista británico abundan los «santos». El «santo» es alguien que desea encontrar principios por los que merezca la pena sacrificarse. Puede creer que ya los posee, pero es más frecuente que admita que aún está buscando una luz nueva y resplandeciente. Le gusta hacer gala de severidad y realismo en sus opiniones acerca de los políticos, pero, y en eso se parece al conservador no político con sus insinuaciones, el «santo» vive con la esperanza de futuras iluminaciones en las que todas las cosas, desde la primera hasta la última, queden aclaradas.

Ese proceso psicológico, que tiene su propia historia y tradición, se contagia a la zona de influencia de las organizaciones de los movimientos laboristas, como ocurre en este momento con la llamada «Nueva Izquierda» británica, que rechaza todos los vínculos políticos reales por corruptores de la pureza de los principios socialistas. Hasta que el Partido Laborista no renazca, los santos no condescenderán a entrar en su Reino. Despojándose de toda esperanza efectiva de tener algún tipo de influencia o experiencia política real, tienden a despreciar los métodos políticos y abandonarse a lo que llaman pensamiento teórico, que en general no es más que pensamiento visionario. El «realismo», entonces, se trueca en convicción de que puede ser necesario suprimir la libertad y destruir la oposición a gran escala y con violencia antes de que se consiga algo de verdad bueno. Acarician la idea de revolución como si fuera su pesadilla preferida y se consideran realistas cuando repiten con fórmulas constantemente reinventadas el aforismo de Robespierre acerca de la necesidad de romper huevos para hacer una tortilla. Eso no impide, sobre todo en su comportamiento (que es fresco, alegre y delicioso), un apasionado amor por la libertad, pero imaginan que las revoluciones, los «periodos de transición», los «mundos en construcción» son el tipo de circunstancias para el que están más dotados que nadie. Saltan demasiado rápidamente en defensa de cualquier injusticia políticamente innecesaria y de todo derramamiento de sangre a manos de los *soviets* y más aún si el responsable es un bohemio armado como Castro, con el razonamiento apriorístico de que esos actos son necesarios para el progreso económico. No son conscientes de hasta qué punto desconfían de la política real y por eso se dejan embaucar por ideólogos que sienten auténtico odio por la política y la libertad. Piensan con una perspectiva de claros contrastes entre el bien y el mal, y moralizan cualquier conflicto político, de manera que todo acto innoble ensalza a la víctima: como el ataque británico a Egipto por el control del canal de Suez era condenable, había que cantar las alabanzas del dictador Nasser; como la connivencia estadounidense en la fracasada invasión de Cuba era condenable, Castro debía ser beatificado.

Su tradición es la de «esa inquebrantable cuadrilla de santos errantes», caricaturizada por Samuel Butler en *Hudibras*, el caballero puritano:

*Such as do build their Faith upon
The Holy Text of Pike and Gun,
Decide all Controversies by
Infallible Artillery;
And prove their Doctrine Orthodox
By Apostolic Blows and Knocks;
Call Fire and Sword and Desolation,
A godly-thorough-Reformation. [...]*

[Igual que construyen su fe sobre / el texto sagrado de la pica y el trabuco / deciden toda controversia con / la infalible artillería; / y demuestran que su doctrina es ortodoxa / con golpes y estocadas apostólicas; / llaman al fuego, la espada y la desolación, / divina y completa reforma....]

Gran parte de esa violencia es pura retórica, pero deja marcas en el comportamiento. Aunque no pecan de la suficiencia conservadora ni de la mojigatería liberal –van a todas partes y buscan en todas las capas de la sociedad; son amplia y profundamente solidarios–, su actitud puede ser farisaica. Si la gente no adopta sus normas y principios, peor para ella. «Preferimos que el Partido Laborista no vuelva a ganar ninguna elección a que abandone sus principios», dicen. No es necesario insistir mucho para demostrar que ese tipo de actitud no es política. Aspiran, según la distinción de Max Weber, a una ética de objetivos fundamentales más que a una ética de responsabilidad. Desprecian consideraciones «puramente políticas», como que en cualquier comunidad política hay una pluralidad de intereses y objetivos morales distintos que deben ser reconciliados por métodos políticos; si no, siempre se pueden desatender por un tiempo o destruir para siempre. No creen en la acción política que es evidente que ciertamente implica transigir, aunque pueda ser una transigencia creativa: la creación de un futuro mejor sobre la base de una amplia y perspicaz comprensión de los me-

ros elementos del pasado. Creen, en cambio, en grandes gestos y manifestaciones morales. Comparcen ante el pueblo pero no pertenecen al pueblo. La ética de objetivos fundamentales en política es, en el mejor de los casos, el fariseísmo latente en el pacifismo y, en el peor, la crueldad del estalinismo. Juzgan más por las palabras que por los actos y eso es lo que les conduce a un irremisible sentimentalismo hacia la Unión Soviética. «Sin sueños de futuro, las personas se mueren.» Sin duda, pero los sueños deben ser persuasivos, no estridentes, intolerantes y acusadores. Debe ser un sueño en el que las personas aparezcan tal como son, difíciles de amar; en el que no se intuya un deseo perverso de ofenderlas, denunciarlas y sustituirlas por protagonistas abstractos que no se entregan a juegos de azar, ni se emboban delante de la tele o se hipotecan por un coche. Pretenden construir Palacios del Pueblo pero no casas donde las personas reales quieran vivir. Se emborrachan de amor hacia la humanidad pero se avergüenzan de los hombres.

El comportamiento más absurdo de este tipo de política antipolítica es uno que no considero demasiado localista llamar «política estudiantil»; una actitud de la que hay ejemplos en otras zonas geográficas y en otros tiempos. Es la actitud del aficionado (que evita el trabajo político real) combinada con la del entusiasta (que busca una doctrina y «una causa» más que criterios para juzgar las doctrinas y las causas). Es la actitud del que prefiere pensar en construir la «Nueva Jerusalén en la verde y hermosa tierra de Inglaterra» a considerar las mejoras vulgares y limitadas pero inmediatas que una victoria electoral puede suponer para el electorado. La «política estudiantil» es la política testimonial. Los grupos, que suelen estar integrados por estudiantes, se creen obligados, sea cual sea su propósito nominal, a declarar sus principios y «su posición» respecto a todos y cada uno de los acontecimientos del día. En caso necesario, se crearán grupos con ese único objetivo. Las tomas de posición son interminables. Debe emitirse un juicio sobre todo lo que tenga alguna importancia. Los testimonios suelen estar teñidos de cierta arrogancia; creen que por ser jóvenes tienen algún derecho especial a ser escuchados, ya sea porque son la generación del futuro o porque la fuerza positiva de la inexperience

les confiere una perspectiva inocente, una pureza rousseauniana en una época de artificio y corrupción, o por alguna otra tontería del mismo calibre. Todo eso normalmente se suma al absoluto olvido de que ese tipo de política no es política. Su actitud respecto al acuerdo político es como la de la tímida doncella del cuento respecto al matrimonio; se debaten entre miedos demasiado profundos y esperanzas demasiado grandes. No hay nada con menos poder político o que pueda perjudicar o beneficiar menos a nadie que la política estudiantil. Es cierto que a veces pasan de las afirmaciones testimoniales a las manifestaciones y ocasionan algunos problemas reales a la policía mientras se esfuerzan desesperadamente —casi como si fuera un objetivo en sí mismo— por hacerse oír; es decir, por que les dediquen un párrafo en algún diario de la tarde. Los gestos políticos pasan a ser el principal objetivo. Desde esa perspectiva, la política se entiende como una serie de grandes acontecimientos morales en los que uno puede prestar su voz a la protesta o —en asociación con menos coloristas pero honradas— al discurso de buenos propósitos dedicado a sus propios dirigentes o a alguna delegación extranjera con posturas similares. Pero, gracias a Dios, la política real no es así. Eso es más bien la seudopolítica de los grandes temas. Sólo los grandes problemas son considerados dignos de atención: la energía nuclear, el problema racial, el problema de las zonas subdesarrolladas, etcétera; sin lugar a dudas, la mentalidad es generosa, pero precaria y muy poco política. El político debe insistir, a riesgo de ser tachado de aburrido o incluso de inmoral, en que, precisamente porque los problemas son tan importantes, para que se produzca un avance real se necesita tiempo, paciencia e incluso sufrir para decidir dónde deben concentrarse los esfuerzos en cada momento, siempre a expensas de alguna otra cosa, ya que vivimos en un mundo en el que el tiempo, la energía y los recursos son limitados mientras que las necesidades parecen ser infinitas.

La voz de la política estudiantil en Gran Bretaña dice «Fuera la bomba atómica», con increíble indiferencia hacia el nivel de conocimientos científicos y tecnológicos alcanzado por la física nuclear. Así, pedir su «prohibición» resulta tan adecuado como pedir la abolición del acero y la electricidad para

impedir la pena capital. El problema de la utilización militar de la energía atómica es una cuestión de *control*, no de todo o nada, pero el control es un asunto político complicado; entonces se abandona la política y se «prohíben las bombas», unilateralmente, de manera que nadie vaya a creer que uno está interesado en la política o en alguna forma de diplomacia. Es característico de la «política estudiantil», así como de todo socialismo antipolítico, que sus seguidores no utilicen sus habilidades, como sería de esperar, para diseñar planes o estrategias de control o para discutir criterios con los que establecer prioridades de acción entre tantas alternativas reales; por el contrario, tienden a tratar cada tema que surge como si fuera una cuestión de «principio», por encima de cualquier acuerdo político; luego se olvidan y pasan al siguiente acto de reivindicación. sospechan de cualquiera que confiese estudiar los «sistemas argumentísticos», su uso y control, igual que el conservador no político. Esta alianza antinatural se refuerza porque la mayoría de los apóstoles de los «estudios estratégicos» son estadounidenses (éste sólo es uno de los muchos puntos en los que el socialista antipolítico y el conservador no político se dan la mano por cuestiones de principio que les llevan a rechazar cualquier punto medio o responsabilidad política real).

El hombre que aborda cualquier problema como una cuestión de principio no puede sentirse a gusto en política. El hombre que dice «no podemos ceder hasta que hayamos conseguido "a" o "y"» o que «jamás puede renunciarse a "a" o "b"» actúa antipolíticamente, aunque es posible que desempeñe una función en el sistema político. El que afirma «jamás cederemos en nuestros ideales» se condena a la frustración o aspira al autoritarismo. Los ideales tienen valor como ideales pero no como planes de un nuevo orden de cosas inmediato. Los ideales tampoco deben confundirse con los medios para alcanzarlos. De ninguna manera debemos renunciar a un verdadero ideal, como la «igualdad real» o la «justicia social», pero no defendamos que «más nacionalizaciones» o «más democracia» son principios fundamentales a los que no puede renunciarse o que no pueden modificarse, porque sólo son medios relativos para lo que creemos que son objetivos finales (como veremos, el defensor de la

política no necesita tomar partido en la polémica sobre si son ideales u objetivos finales son importantes o no): su aplicabilidad dependerá del momento y el lugar. El hombre que habla el lenguaje de las reivindicaciones absolutas —como «un salario mínimo garantizado» o «el derecho a la propiedad» (o a una compensación por las expropiaciones)— por lo menos debe ser consciente de que son cosas obtenibles o renunciables en multitud de formas distintas. En otras palabras: son negociables, no son objetivos finales sino políticos. Para practicar la política es inevitable entrar en un mundo moral en el que deben tenerse en cuenta tanto los sacrificios como las aspiraciones (y a veces, los «principios absolutos» tienen que sacrificarse, igual que se renuncia a los bienes materiales o a los placeres personales para alcanzar algún objetivo loable), tanto la responsabilidad pública como la conciencia individual. Se dice que alguien preguntó a Lincoln por qué su imagen era «tan seria y prudente», a lo que contestó: «Porque sé que no puedo tener todo lo que quiero».

Se me perdonará que baje a un nivel político más inmediato y considere por un momento una política concreta en lugar de seguir atacando a los enemigos y a los malos amigos de la política, pues así podré iniciar el elogio de la política. En 1959 creyó que tras su derrota electoral el Partido Laborista británico atravesaba una crisis de enorme gravedad. Semanas tras semanas y durante casi dos años, los miembros del partido parecían decididos a despedazarse sin necesidad de ayuda externa. Se sucedían las disputas —y todavía continuaban— entre los que querían regresar (o avanzar) hacia los «principios» del socialismo y los que hablaban de revisionismo o modernización. Los discursos de unos y otros eran igualmente doctrinarios, ambos defendían la verdadera constitución del partido y los dos decían expresar la verdadera naturaleza o historia del movimiento. Y las dos partes eran una simplificación que englobaba muchas secciones o valores que seguían uno u otro principio y que se aliaban u oponían entre ellas, según fuera el tema de la discusión. Lo más curioso es que pocos portavoces negaban a los periodistas la gravedad de la crisis. Una mínima perspectiva histórica nos convencería de que el Partido Laborista británico y el movimiento laborista siempre han funcionado de la misma manera

Hay algo casi cómico en la idea de que siempre hay una «izquierda» y una «derecha» y de que una de las dos ha de conseguir una clara victoria para que el partido sobreviva o gane unas elecciones. El Partido Laborista ha encontrado simpatizantes de todo tipo de procedencias. Nunca ha sido un partido de doctrina única. Y aunque decidamos que el socialismo es una sola doctrina (cuando de hecho son muchas las doctrinas socialistas), es evidente que sólo es una parte del movimiento laborista real. La principal fuerza motriz siempre ha sido, como lo era cuando se fundó el partido, el deseo de obtener una mayor representación de la clase obrera organizada en el Parlamento, una clase obrera organizada que incluía ciertos sindicatos muy poco socialistas. El movimiento laborista británico siempre ha sido una coalición muy amplia, tanto de intereses como de ideales, unidos por un sentimiento común de injusticia, producto del monopolio de poder detentado por los partidos liberal y conservador y por su falta de comprensión o respuesta a las necesidades y el prestigio de la clase trabajadora. En ningún momento el Partido Laborista ha sido «auténticamente socialista», un partido de doctrina única. Voces variadas del anticonformismo y de los movimientos contra el sistema se unieron en la coalición del movimiento laborista.²⁸

Pensar en el desarrollo y la supervivencia del laborismo inglés no impresiona por la eficacia de una doctrina singular sino por los prodigios que puede obrar la política. Fue la acción política lo que reunió a todas esas fuerzas en un partido del que el socialismo intelectual era sólo un componente. Un componente esencial que pudo haber sido y quizá sea la fuerza motriz, pero no toda la máquina. La mayoría de las máquinas o partidos políticos son similares, aunque a los ojos de los ideólogos no parecen de ser coaliciones con un grado siempre insuficiente de unificación. (Gran parte de las ideas falsas respecto a los partidos políticos son consecuencia de la tendencia natural de los mismos partidos a desacreditarse unos a otros acusándose de ser

28. Dejo este pasaje tal como lo escribí en 1961; como previsión más que como resultado de una visión retrospectiva o, mejor dicho, como aplicación del pensamiento político.

más doctrinarios de lo que posiblemente puedan ser.) Las coaliciones necesitan ser dirigidas políticamente. Ese fundamento político fue en su día reconocido por el irreverente doctrinario Jimmie Maxton, pero aparentemente no sólo hicieron oídos sordos los «santos» sino también el difunto Hugh Gaitskell.* «Un hombre que no pueda cabalgar dos puñeteros caballos a la vez no tiene derecho a estar en este maldito circo.» La política a veces es bastante maleducada, pero sigue siendo muy útil.

He criticado ciertos estilos o tendencias dentro de las doctrinas conservadora, liberal y socialista, pero no condeno a las doctrinas en su conjunto. Aunque en algunos puntos y consideradas por separado pueda parecer que se oponen al método de gobierno político, rara vez actúan en solitario. Ninguna de ellas tiene la tendencia permanente de odio hacia la política que caracteriza al pensamiento ideológico o a las doctrinas totalitarias. Aspiran a persuadir o a excluir a la oposición, pero no a destruirla. Por lo general, se sienten satisfechas de operar en un sistema político con otros partidos o doctrinas que las zarandean hacia uno u otro lado aunque sólo sea un poco. Un sistema político bien arraigado en la historia, las costumbres y la confianza de la población puede soportar una buena dosis de comportamientos inconscientemente apolíticos e incluso antipolíticos. (Un estadista puede pensar que actúa de acuerdo con determinados principios ideológicos, pero sí está sujeto a presiones políticas, es probable que sus actos sean más razonables que su retórica.) Las doctrinas políticas son productos de una época y de unas circunstancias; hay ocasiones en que parece necesario reunir elementos de todas ellas, pero eso no significa que sea prudente intentar sintetizarlas en un paquete político perfecto, ya que representan intereses distintos y su común aceptación de los métodos políticos no implica en absoluto el acuerdo en ningún otro asunto fundamental. Quizá sea éste el resumen de todo mi argumento.

* Dirigente laborista entre 1955 y 1963; trabajó por la unidad del partido en un tiempo en que había fuertes discusiones internas acerca de las armas nucleares y otros temas. (N. de la T.)

Y el hombre que aspira a ser maestro es moderado en todo.

San Pablo

En la cárcel de sus días
Enseña al hombre libre a elogiar.

W.H. Auden. En memoria de W.B. Yeats

La política merece grandes elogios. Es una preocupación de hombres libres y su existencia es una prueba de libertad. El elogio en labios de hombres libres es valioso, pues es el único que no adolece de servilismo o condescendencia. La política merece ser elogiada como «ciencia de las ciencias» —en palabras de Aristóteles— y no simplemente aceptada como un mal necesario. Es la única «ciencia» o actividad social que aspira al bien de todas las otras «ciencias» o actividades sin ánimo de destruir ninguna y cultivándolas todas hasta el punto que cada una de ellas permita. La política es creadora de civilización. Rescata a la humanidad de las enfermizas visiones en las que el Estado es siempre un barco amenazado por un entorno hostil de mares bravíos y nos permite verlo como una ciudad asentada en el terreno firme y fértil de la madre tierra. No nos puede dar garantías de defensa contra las tormentas que llegan procedentes del mar, pero puede ofrecernos algo que merezca ser defendido en tiempos de excepción y cuando amenace el desastre.

La política es conservadora: preserva los beneficios mínimos de un orden establecido; liberal: se compone de libertades concretas y requiere tolerancia, y socialista: provee las condiciones

para el cambio social consciente que permita a los grupos participar sobre una base equitativa en la prosperidad y la supervivencia de la comunidad. La preponderancia de uno u otro elemento varía según el momento, el lugar y las circunstancias, e incluso según la disposición de los hombres, pero todos ellos deben estar presentes en alguna proporción. La posibilidad de progreso depende de su capacidad de diálogo. La política, en lugar de limitarse a defender el castillo, crea una comunidad próspera y poliglota que vive extramuros.

La política es una manera de gobernar comunidades plurales sin violencia innecesaria. Con esto afirmo, desde una perspectiva histórica, que al menos algunas comunidades contienen una pluralidad de intereses divergentes y distintos puntos de vista morales, y desde una perspectiva ética, que entre personas normales la conciliación es, como mínimo, preferible a la coacción. Pero se puede ir más allá y sostener que la mayoría de las comunidades tecnológicamente avanzadas son plurales, no monolíticas, que el gobierno pacífico es intrínsecamente mejor que el gobierno violento y que la ética política no es un tipo inferior de actividad ética sino un campo ético independiente y justificable en sí mismo. La política, lejos de ser un mal necesario, es un bien práctico.

La actividad política es un tipo de actividad moral; es una actividad libre, creativa, flexible, agradable y humana; puede crear sentimientos de comunidad pero no es, por ejemplo, esclava del nacionalismo; no pretende ser capaz de solucionar todos los problemas ni de hacer felices a todos los desgraciados, pero puede prestar algún tipo de ayuda en casi todo y, si es fuerte, puede prevenir las crueldades y decepciones del gobierno ideológico. Aunque sus métodos suelen ser borrascosos e imperfectos, el resultado siempre es preferible al de los gobiernos autoritarios o totalitarios, con una sola condición: que cree o mantenga un orden suficiente para que el Estado sobreviva. Pasados los primeros tiempos de idealización, el elogio, tanto en la política como en el amor, sólo puede infundir ánimos si describe un paisaje verosímil y habitable. Así que deberemos preguntarnos: ¿cuándo es posible la política? Es posible en comunidades avanzadas o complejas, con cierta diversidad de conocimientos técnicos

cos y que no dependan para su prosperidad o supervivencia de un único conocimiento técnico, tipo de cosecha o recurso natural. No todas las comunidades (o pueblos) gozan de esa condición. Algunas comunidades primitivas pueden estar tan cerca del límite de la supervivencia, ser tan dependientes del esfuerzo continuo y de la precariedad de las cosechas o del comercio de un solo producto que nunca acumulan capital, por lo que no hay lugar para el ocio ni margen de tolerancia y, en consecuencia, no es posible una cultura política. Puede no existir una diversidad de intereses, origen del reconocimiento teórico de alternativas, o que ésta sea un lujo que ponga en peligro la mera supervivencia física. En tiempos de guerra o en situaciones de excepción los países avanzados retroceden a ese estado; cuando todo depende de los militares, todo está subordinado a consideraciones militares. Ahora bien, un pueblo que haya conocido la política será más reticente a aceptar ese estado de subordinación y asumirá más riesgos de supervivencia a fin de salvaguardar la libertad.

La diversidad de recursos e intereses es en sí misma una fuente de educación. Los miembros de comunidades plurales necesitan sopesar vías de acción alternativas aunque sólo sea como posibilidades teóricas. No sólo poseen la técnica que les permite hacer una única cosa sino también un conocimiento abstracto de cómo hacer otras. La existencia de una división del trabajo crea la necesidad de comprender la relación entre las partes; es decir, un conocimiento abstracto. Quizá fue en la *polis* griega donde primero se dio la división del trabajo acompañada de una diversidad de intereses (u opciones teóricas) en grado suficiente para que la política fuera una respuesta adecuada al problema que plantea la gobernación de ese tipo de comunidades. La política es, por así decirlo, una interacción entre la dependencia mutua del conjunto y cierta independencia de las partes. Es innegable que el reducido tamaño de las ciudades contribuyó a hacer posible la política. La concepción y el hábito de la política apenas tenía posibilidades de supervivencia administrativa en un territorio tan extenso como el del Imperio Romano, en el que tantas zonas dependían por completo de las cosechas anuales y del poder militar de la metrópoli. En un im-

perio, la política debe extenderse desde la metrópoli o morir bajo el peso de la lucha por la mera supervivencia y de la cultura autocrática que inevitablemente inculca a sus ciudadanos. Si la Commonwealth hubiera continuado existiendo como Imperio británico, casi con toda seguridad parte del precio habría sido la imposición de la autocracia en la misma Gran Bretaña, como estuvo a punto de ocurrirle a Francia en su intento de conservar Argelia. Los romanos ni siquiera tenían la fortuna de necesitar negociar en términos políticos con otras potencias independientes, la seudopolítica de las relaciones internacionales.

La diversidad de recursos e intereses proporciona por sí misma la educación necesaria para la política. No hay un nivel de educación —ni siquiera la alfabetización— que pueda establecerse *a priori* como requisito para la política. El nivel de educación siempre depende del nivel de desarrollo tecnológico. El problema exclusivo de la actualidad surge cuando la tecnología occidental es introducida bruscamente en una zona previamente colonial o subdesarrollada. En esos casos, es casi inevitable que se produzca un desfase temporal, al menos entre la capacidad del país para adoptar esas técnicas concretas y su capacidad para desarrollar o reconocer un sentido teórico de los diversos usos a los que puede dedicarse esta nueva tecnología y el capital que genera. Puede ser útil la introducción simultánea de tecnología e ideas occidentales, incluyendo la política libre, que también es un recurso y una técnica. La política, sin embargo, ha de luchar contra la creencia inicial de que la introducción de la tecnología científica e industrial es un bien monolítico y armador. Al principio, el industrialismo es exhaustivo. La llegada de las nuevas máquinas se confunde con la doctrina «tecnocrática» que proclama que la tecnología puede resolverlo todo y que todos los problemas son tecnológicos. Quizás únicamente el tiempo pueda demostrar que no sólo hay que tener distintas estrategias políticas en cada nivel de industrialización sino que además se crean nuevas y reales divergencias de intereses.

Sobre esta base muchos alimentan la esperanza de que la libertad se abra paso incluso en la Unión Soviética y en China. La complejidad de las sociedades industriales, afirman, obligará al partido a una auténtica negociación, primero con los gerentes

empresariales y luego con los científicos e incluso quizá con los trabajadores especializados. Dada la función que cumplen los gerentes empresariales y los científicos, no podrá evitarse que se reúnan y desarrollen intereses corporativos distintos de los del partido o de la ideología del partido. Es una esperanza razonable, pero sólo una esperanza. Tiene en contra algunas circunstancias propias de la era moderna, como el poder de la burocracia. Una de las condiciones, y de los logros, más importantes del proceso de consolidación y centralización estatal de la historia moderna ha sido el desarrollo de burocracias fuertes y muy especializadas. El concepto de una burocracia racional, especializada, meritaria y consistente es esencial en todos los Estados modernos. Tal como hemos visto que ocurre con la democracia, la burocracia es un elemento que refuerza todo tipo de Estados —políticos, autocráticos y totalitarios— por igual. La burocracia, como las órdenes religiosas de la cristiandad medieval, puede erigirse en algo más que un intermediario entre los científicos, los gerentes y los trabajadores por una parte y el poder por otra; puede constituir por sí misma una fuerza conservadora que actúe en nombre de quien sea que esté en el poder en el momento en que empiecen a producirse esos grandes cambios. El carácter ambivalente de la burocracia, necesaria en todos los Estados, a los que refuerza, independientemente de que sean regímenes libres o autoritarios, tiene que verse como un segundo obstáculo para la idea esperanzadora de que la industrialización por sí misma crea libertad.

Tal como ya he dicho y repetido, la industrialización desata auténtica repulsión y odio hacia la política, que es sometida a un ataque teórico. Es acusada de dividir a la comunidad y de ser ineficaz, vacilante y, tomando una idea de la ciencia completamente falsa pero muy poderosa, anticientífica. El pensamiento político es sustituido por el pensamiento ideológico. A pesar de las tendencias académicas actuales, no puede pasarse por alto la fuerza de las ideas abstractas. Así, a la pregunta de cuándo es posible el sistema político de gobierno, deberíamos responder, alejándonos de formalidades, que sólo es posible cuando por lo menos algunas fuerzas importantes de la comunidad lo quieran y lo valoren, de lo que se deriva que no es posible cuando la mayoría

no lo quiere. La voluntad de tener un sistema político de gobierno no es independiente de las circunstancias, pero puede inclinarse la balanza hacia uno u otro lado, como ha hecho con frecuencia. Hoy hay pocas dudas acerca de cuál de los dos grandes frutos de la civilización occidental —la política y la tecnología— es más apreciado en el resto del mundo. Por mucho que la historia occidental demuestre que fueron simultáneos, no se puede garantizar que en su expansión siempre vayan de la mano.

La disponibilidad de una fuerza de trabajo calificada es un factor crucial para la posibilidad de un desarrollo político en las zonas subdesarrolladas. La demanda de recursos docentes y de trabajadores con una formación mínima, además de científicos, médicos e ingenieros, puede hacer que la vocación política parezca un lujo injustificable o el refugio no ya de profesionales de segunda fila —que de todos modos integran el grueso de las filas de representantes con continuidad en las sociedades libres—, sino de los de tercera o cuarta categoría. En este punto es importante darse cuenta de que el abogado suele ser la clave. En Nigeria, por ejemplo, y en la mayoría de las actuales y antiguas colonias británicas, la abogacía merece gran consideración. Puede decirse que era la única vía de progreso social para la población culta y el trampolín más frecuente hacia la política. La oferta de abogados ya supera la demanda para el trabajo estrictamente jurídico. Si la política acogiera a los talentos subempleados se podría asegurar el mantenimiento de los valores políticos. Claro que, en caso de que la oposición política sea silenciada en nombre de algún principio o por alguna pretendida necesidad, los abogados también pueden convertirse en el personal especializado de una burocracia despótica. Una vez más, los mismos factores pueden ser motivo de esperanza y de miedo.²⁹ El resultado

29. Quizá no sea sólo orgullo lo que ha empujado a algunos «dirigentes nacionales» a cancelar las becas en el extranjero de determinados estudiantes de quienes se dice que, embriagados de la libertad de Londres o Nueva York, expresaron dudas acerca de que sus dirigentes tuvieran las virtudes combinadas de por ejemplo, Mahoma y Lenin. Sin despreciar el peligro y el coste que conlleva es posible que esos jóvenes sí son coherentes con su escepticismo estén en una posición más fuerte de lo que creen porque sus líderes dependen de su talento y apoyo.

depende, una vez más y por lo menos en gran parte, de la inclinación consciente a favor o en contra de la política.

*

Muy relacionado con esa decisión está lo que algunos autores tienen en mente cuando elevan la «ética política» o la «ética constitucional» a condición necesaria de las sociedades libres; es decir, que la población acepte o esté a favor de la solución de los problemas sociales por métodos políticos y jurídicos. Los problemas siempre pueden abordarse por métodos autocráticos. Hubo un tiempo, como hemos visto, en el que los liberales sentían una profunda desconfianza hacia los partidos y los grupos disidentes. James Madison en la magnífica «Tenth Paper» [Décima Ponencia] de *The Federalist* [El federalista] (una de las obras maestras de la bibliografía política) afirmaba que los grupos disidentes eran egoístas y desintegradores, pero luego añadía que eran inevitables («naturales») y sólo podían ser eliminados (lo que era imposible) al precio de acabar también con la libertad; podían y debían ser refrenados, pero no destruidos. De hecho, teniendo en cuenta el tamaño y la complejidad que han alcanzado los Estados, podríamos ir un poco más allá y decir que esos grupos disidentes organizados —mejor aún, esos partidos, ya que son entidades susceptibles de formar gobiernos responsables— son esenciales para la política libre de un Estado moderno. Es necesario que aspiren a sus objetivos «egoístas», puesto que son mecanismos, sea cual sea su doctrina o ausencia de doctrina, mediante los cuales el electorado puede pedir responsabilidades al gobierno y son indicadores que informan a éste de lo que puede o debe hacer. No obstante, deben ser obligados a trabajar por sus objetivos con métodos que no pongan en peligro el orden público y esos mismos objetivos; deben ser limitados, ya que para ser mercedores del apoyo de los hombres libres deben circunscribirse a lo que pueda hacerse sin destruir la política. Por muy convencida que esté una persona de que su partido tiene razón, debe adaptar sus pretensiones a las necesidades de algún tipo de marco electoral y jurídico que por lo menos evite que la revolución sea la única manera de arrebatarse el poder. Los acuerdos

políticos son el precio que debe pagarse por la libertad. En lugar de engañarnos creyendo que es gratuita, acumulemos razones para pensar que normalmente merece la pena pagar el precio.

El poder político es un poder en modo subyuntivo. Las estrategias políticas deben ser como las hipótesis científicas. Sus defensores creen que son verdad pero de una manera abierta que les permite concebir y aceptar su posible refutación. La política, como la ciencia, debe elogiarse por su mentalidad abierta imaginativa y escéptica a un tiempo. La persona que en sus estrategias políticas busca mecanismos para garantizar que no puedan ser cambiadas no actúa políticamente. Eso incluye tanto los bien intencionados pero fútiles intentos de los redactores de constituciones para colocar algo de manera permanente por encima de la política (aunque el intento pueda ser parte de la política), como los planes autocráticos de prohibir o destruir la oposición. La actividad científica real, no el mito del «cientificismo», debería dar ánimos a los políticos aunque sólo fuera por analogía. Cuando algo se considera verdad inamovible en virtud de la autoridad que lo afirma, ese algo no puede ser política ni ciencia. Todo debe someterse a pruebas experimentales, aunque es cierto que algunos hombres son más hábiles que otros en la construcción de hipótesis o en el diseño de estrategias políticas. Si se queman todos los barcos, si se hacen afirmaciones categóricas, como pasa en los partidos totalitarios, el ritmo del avance se acelera al precio de la desesperación. La Política debe elogiarse, como la ciencia, porque siempre deja una puerta abierta para emprender la retirada.

Para que las opiniones independientes sobrevivan se requiere un marco institucional, un marco que puede considerarse garantía de esa independencia. Existe una larga tradición en el pensamiento político occidental que considera el desarrollo de las garantías constitucionales la esencia de la libertad. Las leyes o convenciones que definen la estructura del gobierno y las instituciones representativas deben tener un estatuto distinto de otras convenciones o actos legislativos ordinarios. Debe haber, se dice, una ley fundamental, protegida de los caprichos momentáneos del gobierno o el electorado; algo que por lo menos sea más difícil de cambiar que las leyes ordinarias. Algunas

autores, dándose cuenta de las dificultades y peligros que entraña llamar «democráticos» a los regímenes libres, hablan de «democracias constitucionales» y del «constitucionalismo» como la clave de la política libre. Es un punto de vista digno de elogio, pero de un elogio relativo.

Deberíamos darnos cuenta de que es algo deseable pero imposible de garantizar. Algunas comunidades políticas sobreviven sin necesidad de reforzar sus cimientos. El constitucionalismo es también una doctrina política y como toda doctrina política sostiene que la realidad es una y *debería* ser otra. Afirma que el poder político es un poder restringido; es decir, que los gobiernos no pueden hacer todo lo que quieren o queremos. Es verdad. Sin embargo, también declara que deberíamos garantizar que no lo intenten. Y eso es imposible. No existen garantías en política. Puede que haya que ofrecer garantías como parte de la política, pero mientras no lleguen a conceder la independencia a un subgrupo o a una antigua colonia, ellas mismas son susceptibles de ser alteradas, negociadas y reinterpretadas incluso en la Constitución redactada en los términos más rígidos. El constitucionalismo tiene una importancia vital para la política. Es uno de los grandes temas del pensamiento occidental y un concepto fructífero, ya que nos empuja a ver la necesidad de dar una expresión institucional a las ideas abstractas y nos hace concebir las instituciones existentes como entidades destinadas a un propósito. No obstante, el elogio de la política como constitucionalismo debe ser realista; es necesario darse cuenta de que es la fe en una ley fundamental o constitucional lo que da fuerza a esa ley. Ninguna ley puede sobrevivir cuando se extingue la fe en ella, ni puede sobrevivir a nuevas necesidades y demandas; si la ley fundamental no es flexible, en lugar de contribuir a la política libre, la entorpecerá. Las constituciones son mecanismos políticos. Pueden considerarse verdades independientes a corto plazo, pero con el tiempo es la actividad política la que da sentido a cualquier constitución, y la que la cambia. Cuando elogiamos una constitución en realidad alabamos un compendio específico de una política específica en un tiempo específico. Si el compendio es acertado y las circunstancias son favorables, puede tener una duración relativamente larga y con-

tribuir a la estabilidad del Estado, pero a largo plazo, aunque las palabras sigan siendo las mismas y se hayan hecho pocas enmiendas, el sentido será distinto. Incluso los antiguos *whigs* angloamericanos, los constitucionalistas por excelencia, solían decir que ninguna constitución podía ser mejor que los hombres que la pusieran en práctica.

Es indudable la necesidad de un orden jurídico establecido para que haya libertad y sea posible la política. En cualquier sociedad con un mínimo grado de complejidad es necesaria la ley y la población debe poder informarse sobre ella con facilidad y utilizarla sin costes excesivos. (Los litigios y no la política son el mal necesario de los Estados libres.) El autócrata era un gobernador arbitrario que dictaba leyes sin ningún proceso de consulta o litigación. El dirigente totalitario concibe la ley como una estrategia de gobierno: las personas no son juzgadas por infracciones específicas de la ley sino por no vivir de acuerdo con los ideales del régimen. Ciertamente, la política merece elogios por sus procedimientos. Puesto que la función de la política es la conciliación de intereses divergentes, no sólo debe haber justicia sino que debe ser evidente que la hay. Ése es el sentido que muchos atribuyen a la expresión «el imperio de la ley». El sistema de conciliación puede ser una estructura muy compleja de procedimientos frustrantes para las dos partes, pero garantiza que no se tomen decisiones hasta que todas las objeciones y quejas de peso hayan sido oídas. El procedimiento no es un objetivo en sí mismo. Permite que se haga algo pero sólo después de que se haya sopesado la importancia de las objeciones. Los procedimientos contribuyen a evitar que tanto los gobiernos como los litigantes reivindiquen cosas que no pueden hacer valer. Los procedimientos, sean jurídicos o parlamentarios, cuando se les concede un poder independiente temporal, por muy fastidiosos, restrictivos y formalistas que puedan ser, por lo menos obligan a que los grandes planes innovadores deban explicarse en público y dejan la puerta abierta a su enmienda en caso de que el gobierno no haya sabido valorar el poder de las fuerzas que se oponen. La política merece más elogios como procedimiento que como ley constitucional, ya que, aunque no hay duda de que los procedimientos son necesarios para la po-

lítica, tampoco hay duda de que todo procedimiento particular responde a un ámbito geográfico y temporal concreto. En una ocasión, el juez Frankfurter formuló la interesante pregunta de si era preferible la combinación de la esencia de la ley estadounidense con los procedimientos soviéticos o de la esencia de la ley soviética con los procedimientos estadounidenses. Todo en esto tiene derecho a un enigma.

Algunas opiniones comunes acerca de las constituciones son más útiles si se reformulan en términos políticos. Determinados elementos jurídicos considerados necesarios para el orden político deberían verse, cambiando mínimamente la perspectiva, como partes integrantes del orden político o como tipos de orden político posibles pero no exclusivos. Pensemos, por ejemplo, en la idea de que el gobierno libre depende de la división de poderes y de mecanismos de equilibrio legalmente instituidos, una de las opiniones que se han sostenido con más convicción.

Alexander Hamilton escribió en el «Ninth Paper» [Novena Ponencia] de *The Federalist* [El federalista]:

«Sin embargo, la ciencia política, como la mayoría de las ciencias, ha hecho grandes progresos. Actualmente se entiende bien la eficacia de varios principios que los antiguos no conocían en absoluto o conocían sólo de manera imperfecta. La distribución regular del poder en distintos departamentos; la introducción de mecanismos jurídicos de equilibrio entre poderes; la institución de tribunales compuestos por jueces que mantienen su puesto mientras su comportamiento sea bueno; la representación del pueblo en el gobierno a través de diputados electos: son todos descubrimientos nuevos o perfeccionados en la época actual».

La cuestión es que no eran «principios» en absoluto. Eran la expresión de una práctica política ya existente en la cual el poder estaba dividido —y mucho— y en la cual ya había mecanismos jurídicos de equilibrio de poderes en casi todas las asambleas provinciales o coloniales; mecanismos establecidos a consecuencia del largo enfrentamiento entre los gobernadores del rey y las asambleas, así como entre los distintos grupos dentro de las mismas asambleas. La Constitución Federal Americana intentó resu-

mir y sintetizar una división de poderes ya existente en una Unión Federal, que tenía el mínimo poder necesario para asegurar la supervivencia del conjunto. (El federalismo ha sido una respuesta práctica a la división del poder más que una tendencia a dividirlo por principio.) En Estados Unidos esas divisiones habían sido de naturaleza sorprendentemente política. Representaban sobre todo los intereses particulares de trece unidades totalmente políticas. Las diferencias «nacionales» y provinciales, económicas y sociales, sólo podían expresarse a través de esas unidades políticas.

Sin embargo, con esto no quiero decir —pues de otro modo este elogio sería localista y superficial— que los «principios» de Hamilton, aunque no sean verdaderos principios, sólo fueran aplicables a las circunstancias de la América colonial. Como hemos visto, en las sociedades avanzadas ya existen divisiones de poder, intereses de grupo con fuerza independiente del Estado, independiente por lo menos en el sentido de que el Estado central no desea arriesgarse a destruirlos y es consciente de que debe conciliarlos. La Constitución no crea las divisiones; es la respuesta a su existencia. El principio constitucional de la división de poderes tan sólo declara las razones por las que surge la política e intenta defenderlas frente a la necesidad de un gobierno fuerte para mantener la seguridad interna y externa. El principio constitucional de los mecanismos de equilibrio de poderes no es más que la declaración de la necesidad de que las organizaciones que participan en la política recuerden que su voluntad no es la única voluntad. Y aunque esa voluntad preceza ser única, sobre todo en las primeras fases de una liberación colonial, declara la necesidad de que la mayoría unificada erija obstáculos para impedirle a sí misma desarrollar ilusiones de infalibilidad y permanencia. En las constituciones de muchos de los estados de la Unión se plasmó la elogiada decisión de una mayoría unificada de refrenarse a sí misma. Las ataduras no pueden ser permanentes, pero pueden poner suficientes obstáculos para obligar a una detenida reflexión antes de emprender grandes innovaciones.

La relatividad geográfica y temporal de todo constitucionalismo no significa que debamos retroceder para considerar que el

único criterio válido para juzgar un buen gobierno es el mantenimiento del orden. El orden por sí solo no es suficiente para satisfacer a los hombres. La política fracasará si no es capaz de mantener el orden, como sucedió al final de la Cuarta República francesa, pero sería desesperante que no pudiéramos aspirar a nada más que a orden público y «gobernantes justos y magnánimos». Vivimos en una era democrática, nos guste o no. Y aunque ninguno de los mecanismos para limitar el poder y someter a controles a los gobiernos, incluso cuando aumentan de manera considerable su control sobre la economía, sea permanente o seguro, es innegable que hemos aprendido más sobre esos mecanismos e incluso sobre las constituciones de lo que el cansado o desesperado conservador normalmente admite. La política, vuelvo a insistir, es vital y creativa, además de conservadora. Podemos utilizarla para alcanzar buenos y premeditados objetivos.

*

El sistema político de gobierno merece ser elogiado tanto por hacer lo que puede hacer como por no proponerse lo que no puede hacer. La política puede poner las condiciones para que muchas actividades no políticas se desarrollen, pero no puede garantizar su desarrollo. Como afirmó Walter Bagehot: «A los hombres no se les puede hacer buenos por ley». Ningún Estado tiene la capacidad de hacer a los hombres felices, aunque todos tienen la capacidad de hacerlos desgraciados. El intento de politizarlo todo significa la destrucción de la política. Cuando se considera que todo es relevante para la política, la política deja de ser política para ser totalitarismo. El totalitario puede intentar que toda forma de arte sea propaganda, pero entonces no podrá garantizar que subsista el arte como algo distinto de la propaganda; su empeño en destruir o esclavizar la especulación abstracta del filósofo o la creatividad del artista, actividades que no parecen pertinentes para el poder político, demuestra que esas impertinencias son necesarias para la existencia de una vida y una sociedad libres. El totalitario, como el autócrata, puede intentar hacer uso de la religión mientras no tenga poder suficiente para destruirla, pero tiende a degradar a

los hombres a fin de demostrarles que no hay alma que sea refugio posible contra los sufrimientos del cuerpo.

Para asegurar que existe la política, debe haber por lo menos algunas cosas que sean irrelevantes para la política. Una de las grandes irrelevancias para el político total es el amor humano.

*How can I, that girl standing there,
My attention fix
On Roman or on Russian
Or on Spanish politics?*

[¿Cómo podría, teniendo a esa muchacha delante, / fijar mi atención / en la política romana, / rusa o española?].

pregunta con justicia el poeta. Por supuesto, puede resultar que la mujer esté implicada en política, como la Maud Gonne de Yeats o la Larissa de Zhivago, pero el valor de la relación entre el poeta y la mujer no es político. Yeats tituló «Politics» [Política] este poema y lo encabezó con un comentario de Thomas Mann: «En nuestro tiempo el destino del hombre se presenta en términos políticos». Me pregunto si Mann se habría mostrado en desacuerdo con esta crítica tan desdeñosa o si Yeats la habría hecho en el caso de que cualquiera de ellos considerara que el otro daba a la palabra «política» el sentido restringido que me he esforzado en demostrar que es su mejor sentido, en vez de utilizarla como sinónimo de toda forma de poder y autoridad. Si el hombre tiene un destino, es evidente que la política no tiene competencias para legislar en ese campo, pero puede mantenerle vivo y darle libertad para que pueda ir en pos de él. Si la actividad artística es un objetivo en sí misma, dictar leyes sobre el arte significaría la negación de la política. No es de extrañar que poetas y escritores de todos los tiempos hayan explorado el conflicto entre los valores políticos y el arte y el amor. Es reconfortante pensar que la independencia del arte y del amor, además de ser signos inequívocos de las sociedades libres, ejercen una profunda influencia al hacer que los hombres valoren la libertad frente a la tentación de entregarse a las certezas de la ideología. La política no necesita defenderse de la anarquía o la irresponsabilidad del artista o del amante; ni siquiera necesita reclamar que todo el mundo se involucre en ella y la apoye. (La política puede soportar un alto grado de apatía; de hecho, cuando las personas en general apáticas de repente muestran un vivo interés por la política suele ser señal de peligro.) Ahora bien, si el político siente un justificado orgullo por su vocación puede preguntarle a los críticos si no confunden a veces el poder del Estado en general con el sistema político de gobierno en particular o, para ser más sutiles, si no están acusando a los regímenes políticos de ser puramente democráticos, entendiendo por democracia que si los hombres son iguales en algunas cosas, deben ser iguales en todas. Precisamente contra esa idea, la existencia del filósofo, el artista y el amante es un testimonio único.

No obstante, ni siquiera en la verdadera política hay garantías de que en alguna desgraciada circunstancia no surja un conflicto entre el interés público y la conciencia individual. El caso paradigmático de la filosofía política, el punto en el que apareció ese tema nuevo, es el relato que hace Platón del juicio de Sócrates, provocado justamente por esa circunstancia. Platón, por supuesto, trata de convencernos sin género de dudas de que el amor a la sabiduría, la filosofía, debe estar por encima del amor a la patria, condenando un tipo particular de régimen democrático, pero —y ésa es la marca del gran artista— no pudo evitar darnos una visión de la otra parte del conflicto demostrándonos que Sócrates podía ser considerado un peligro para el Estado al coaccionar a los jóvenes más capaces de la ciudad haciéndoles dudar de sí mismos, en un tiempo en el que la ciudad se debatía en una guerra por la supervivencia y necesitaba hasta la última gota de pericia militar y patriotismo civil. Es sabido que el Sócrates de Platón no vio otra salida al dilema que la muerte. Como filósofo inspirado, no podía prometer que refrenaría su lengua mientras duraran las hostilidades. Nada puede protegernos de una auténtica tragedia —las virtudes morales pueden conducir a la desgracia en determinadas circunstancias— si no es una ideología que la elimine haciendo del sacrificio una acción calculada que proporcione beneficios futuros a la causa colectiva.

Una de las grandes decepciones del liberalismo moderno fue la necesidad y la capacidad, gracias a la democracia, de intro-

ducir la leva militar obligatoria, primero en tiempos de guerra y luego incluso en tiempos de simple amenaza de guerra. El servicio militar obligatorio fue para los liberales una triste lección acerca de la primacía de la supervivencia sobre las libertades personales. Con todo, no debe olvidarse el hecho, magnífico y digno de elogio, de que incluso durante la segunda guerra mundial, una verdadera guerra total, Gran Bretaña y en menor grado Estados Unidos aprobaron disposiciones solemnes sobre la objeción de conciencia al servicio militar. Podemos ser todos los críticos que queramos con el extraño concepto de «conciencia» que se utilizó en los tribunales. Podemos ser todo lo inquisitivos que queramos y pensar que no fue más que un gesto, algo que no se habría tolerado si, por ejemplo, el número de individuos que se acogieron a esas disposiciones hubiera presentado algún obstáculo para el esfuerzo de guerra, pero en cualquier caso fue un gesto que señalaba el tipo de vida que el régimen político creía que intentaba preservar. Si la identidad de alguien estaba tan profundamente vinculada a su rechazo a tal o a matar a otro ser humano, esa identidad debía ser respetada. Quizás el pacifismo no fuera una fuerza social importante y además los pacifistas eran tan inútiles o más sustituyendo las labores del campo a los que prestaban servicio en la infantería, como algunos tuvieron la ocasión de comprobar. Pero lo que caracteriza a los regímenes políticos es que no condenan como hacen los regímenes ideológicos, a la oposición inofensiva por pura arrogancia de principios. Lo que caracteriza la libertad es que, aunque haya que impedir que las ideas alcancen poder y se institucionalicen, las ideas mismas no se prohíben ni por la guerra. No siempre podemos conseguir lo que queremos, pero perdemos la capacidad de querer cosas diferentes a las que nos dan, habremos perdido la partida para siempre.

La actividad política es importante no porque no existan ideales absolutos o cosas que sean valiosas en sí mismas sino porque según el criterio humano ordinario hay una superabundancia de ellas. La moralidad política no contradice ninguna creencia o ideal de conducta; se limita a establecer el escenario en el que las personas, si quieren, pueden debatir esas verdades sin degradarlas como instrumentos de coerción gubernamental.

la verdad «nos hará libres» o si el sacrificio por algún ideal es la «libertad perfecta», que así sea, siempre y cuando se invite a sus defensores involucrar a otras personas en la libertad fraudulenta de la obediencia por la fuerza. La idea de que creer en ideales absolutos (o lo que el profesor K.R. Popper ha llamado «esencialismo») es peligroso para la libertad política es otra forma de intolerancia; lejos de ser una idea humanista es una idea castrada, algo tan ultracivilizado y dogmático en su lógica que provoca en muchas personas el sentimiento de que toda, y menos aún las instituciones libres, es realmente valioso. La libertad no es un objetivo en sí misma, ni como método ni como sustituto moral; forma parte de la política y a la política no le conciernen los objetivos absolutos. No necesita afirmar ni negar nada. Si vemos que los escépticos o los verdaderos creyentes actúan según las reglas políticas, deberemos poner en cuarentena el carácter «exclusivamente práctico» o «exclusivamente idealista» con que justifican su acción. La moralidad política no es más que el nivel de vida moral (si es que hay otros niveles) que se rige por una lógica de consecuencias en el mundo tal cual es. Actuar moralmente en política es tener en cuenta los resultados de las propias acciones.

En una ocasión, Lincoln quiso definir la postura del nuevo Partido Republicano respecto a la esclavitud. En un discurso pronunciado el 15 de octubre de 1858, afirmó:

«El verdadero problema en esta controversia, lo que de verdad nos preocupa a todos, es que una parte considere que la institución de la esclavitud es un error y otra parte considere que no lo es. [...] El Partido Republicano [...] la considera un error moral, social y político, pero a pesar de eso, igualmente reconoce su existencia entre nosotros y las dificultades que enfrenta eliminarla de manera satisfactoria, así como las obligaciones constitucionales que la rodean. [...] Vuelvo a repetir que si hay alguno entre nosotros que no crea que la institución de la esclavitud es un error en cualquiera de los aspectos que he mencionado, se ha equivocado de lugar y no debería estar con nosotros. Y si hay alguno entre nosotros que sienta tanta impotencia por deshacer ese error que no desee tener en cuenta

su implantación entre nosotros y las dificultades que entraña eliminarla de repente de manera satisfactoria, o las obligaciones constitucionales que la rodean, se ha equivocado de lugar y no debería estar entre nosotros. Renunciamos a adherirnos a sus actuaciones prácticas».

Eso es verdadera moralidad política; más aún, es gran moralidad política. Si alguien no está dispuesto a recorrer ese tipo de camino quizá se sienta mejor dándose cuenta de que ha abandonado la política. Puede abandonarla para dejarse guiar por el autócrata benevolente que le promete acabar con la esclavitud mañana mismo o puede preferir no hacer nada para no manchar su conciencia con «terribles concesiones» o equivocaciones. En cuanto a la grandeza de un hombre capaz de delimitar el conflicto con tanta agudeza, admito que el discurso puede interpretarse de otra manera: como hipocresía. Uno puede limitarse a dar excusas para no hacer algo en lo que de todas maneras no cree. Es una cuestión de opinión, pero si se llevan a cabo las acciones públicas correctas, quizá los motivos no sean importantes más que para el alma del hombre y para su bien gráfico. Como afirmó Swift: «La hipocresía es el tributo que el vicio paga a la virtud». Lo que importa en política son las acciones reales: la «sinceridad» no es excusa para actuar de modo no político y la política puede canalizar la hipocresía para que dé buenos resultados. La hipocresía, en un grado muy, muy limitado, mantiene viva la idea de virtud. Sin duda, en un tema como el de la esclavitud, alguien debe mantener viva una visión puramente moral, pero esas visiones, que quizá sólo defiendan a los «santos», los fanáticos, los reformadores y los intelectuales, no podrán convertirse en realidad si falta quien se empeñe en realizarlas mediante estrategias políticas públicas. En el caso de Lincoln, hay pocas dudas respecto a la sinceridad de su convicción de que la esclavitud era un «error moral, social y político», pero es una rara suerte para el jefe de un Estado combinar la ética absoluta con la ética de la responsabilidad. Son cosas que sólo puede reconciliar el tiempo.

El político siempre debe pedir tiempo. El hipócrita y el enemigo de las reformas utiliza el tiempo como excusa para el

inmovilismo; el contemporizador es un verdadero esclavo del tiempo cuya visión se limita a lo «contemporáneo» o inmediato. Como proclamó Blake: «La eternidad está enamorada de los productos del tiempo». Los «valores eternos» no pueden ser tratados como «valores inmediatos», pero el tiempo no es sino un teloso incidente en el camino hacia la muerte a no ser que en él y con él nos esforcemos por lograr lo que los griegos buscaban al participar en la vida pública: «acciones inmortales», refulgas inolvidables, monumentos a la fe en el avance de la civilización. En 1955, el Tribunal Supremo de Estados Unidos declaró inconstitucional la segregación racial en todos los colegios financiados con fondos públicos. Obligaba a las autoridades competentes a realizar la integración de forma no inmediata —lo que habría sido imposible sin un uso de la fuerza impensable en una sociedad libre— pero sí con «prudente celeridad». Además de ser un acto de gran importancia moral (y presumiblemente también legal), fue un acto de prudencia política. La ley se ha dado a conocer. Un tribunal o un moralista no pueden llegar más lejos, pero el ejecutivo cometería un acto de cobardía moral si no instara repetidamente a aplicar la ley a los reincidentes. El tiempo por sí solo no arregla nada, pero se necesita tiempo para hacer cualquier cosa por medios políticos.

Y ahora, sigamos elogiando la gran talla política de Lincoln en un terreno aún más espinoso que quizá nos haga perder a más amigos de conveniencia de la política, personas que harían el bien si no significara tener que caminar, como el peregrino de Bunyan, tanto por la Feria de la Vanidad como por el Valle de la Sombra de la Muerte. En uno de los momentos más difíciles de la guerra de Secesión, Horace Greeley, un militante abolicionista, instó a Lincoln a comprometerse con la manumisión inmediata como cuestión de principio. Lincoln contestó:

«Mi objetivo primordial en esta lucha no es defender ni destruir la esclavitud, sino proteger la Unión. Si pudiera proteger la Unión sin liberar a *ningún* esclavo, lo haría; si pudiera hacerlo liberando a *todos* los esclavos, lo haría, y si pudiera hacerlo liberando a algunos y dejando a otros como están, también lo haría. Lo que hago en relación con la esclavitud y la raza de color

lo hago porque creo que contribuye a proteger la Unión, y lo que evito hacer lo evito porque *no* creo que ayude a proteger la Unión. [...] He expresado mis objetivos de acuerdo con lo que considero que es mi deber *oficial* y con ello no pretendo modificar el deseo *personal* que he expresado con frecuencia de que todos los hombres, en todas partes, puedan ser libres».

Lincoln ponía la salvaguarda de la Unión, el orden político mismo, por encima de todo lo demás, no porque no le preocupara el sufrimiento y la exclusión de la población negra —que lo preocupaba—, sino porque sólo si volvía a existir la Unión, sólo si volvía a existir un orden político común para el Norte y el Sur, podrían abordarse esos problemas. Planteemos la defensa de la política en circunstancias hipotéticas aún más difíciles que las que rodearon a Lincoln: supongamos que una persona en su posición hubiera creído que la única manera de ganar la guerra y preservar la Unión era prometer *no* utilizar los poderes de excepción que tenía como Comandante en jefe para dar la libertad a los esclavos. ¿Habría estado justificado? Creo que la difícil respuesta es que sí. La primera responsabilidad del dirigente de un país es proteger al Estado en beneficio de los que habrán de seguirle. Supongamos que ese mismo dirigente en su fuero interno estuviera convencido de que tras hacer dicha promesa la asamblea legislativa le desautorizaría en cuanto acabara la guerra. No sería un engaño, ya que no se le podría acusar de las acciones de otros, pero en caso de serlo, habría sido una tortura para su conciencia personal enfrentada a la primacía de la responsabilidad pública. Imaginemos la situación más sombría posible: que estuviera íntimamente convencido de que una vez hecha esa promesa y despojado de sus poderes al final de la guerra, la asamblea legislativa no emancipara a los esclavos. La angustia personal que una situación así provocaría no puede ser menospreciada; difícilmente podría culparse al hombre que en una situación como esa abandonara la política dimitiendo, pero un hombre como Lincoln es probable que no hubiera abandonado el poder, porque el verdadero estadista político sabe que mientras subsista el poder *político*, mientras haya una asamblea de representantes, no existe la seguridad absoluta, ningún tema es totalmente innegociable, nin-

guna estrategia política es irrealizable aunque sea en una mínima parte gracias a la gestión flexible de una asamblea libre.

El caso de Lincoln es un buen ejemplo en el que basar la defensa de la política a pesar de que la mojigatería de los mitos haya oscurecido la historia más ruda y humana de la acción política. En su tiempo, ofendió más allá de todo límite razonable a muchos hombres responsables negándose a hablar seriamente en privado y refugiándose en insufribles bromas y chistes malos. Su reputación fue contradictoria: como administrador se mostró indiferente, desordenado, incoherente e incluso perezoso y sus relaciones con el Congreso fueron a menudo ineficaces cuando no francamente malas, pero, a pesar de todo, es uno de los mejores ejemplos de político que puedan encontrarse. Si esta afirmación diglósica suena aún más extraña a oídos estadounidenses que a británicos es porque el inglés americano o, mejor dicho, el liberalismo estadounidense ha añadido toda una serie de connotaciones peyorativas a la palabra «político». Es cierto que preservó al Estado como buen estadista, pero buscó maneras de hacerlo un abandonar el marco de la política incluso en los momentos de mayor peligro. (No es bueno exagerar la importancia de cualquier honesto pero humilde político llamándole estadista, como se hace en inglés americano corriente.) Antes de morir, Lincoln dejó muy claro que se opondría al Congreso si intentaba tratar al Sur como territorio conquistado sin derechos constitucionales. El trabajo que tenían por delante, afirmó, consistía en «realizar las acciones necesarias para restablecer las relaciones prácticas entre los estados y la Unión»; se negó con desprecio a «decidir o incluso considerar» si esos estados habían estado alguna vez fuera de la Unión; propuso con ironía, casi parodiando su mejor estilo, que «en adelante cada uno se complazca en su propia opinión acerca de si con esas acciones había traído de vuelta al seno de la Unión a los estados o si, no habiendo estado fuera, simplemente les había prestado la asistencia debida». La política, como hemos visto, es una cuestión de «relaciones prácticas» y no de acciones derivadas de altos principios.

Lincoln no tenía mucha dignidad pero no le faltaba autoridad ni pecaba de exceso de orgullo, vicio muy frecuente entre aquellos cuya actividad se desarrolla en público. Un verdadero

político no puede permitírsele. El político vive en un mundo público de calumnias, distorsiones e insultos. Con frecuencia debe soportar el desdén de la sociedad bienpensante por ser un «amañador» y «oportunista» (aunque no deja de sorprenderme que esta palabra siempre tenga una connotación negativa) y la burla de los intelectuales por no tener ideas propias:

*a politician is an arse upon
which everyone has sat except a man*

[el político es un culo sobre / el que, excepto un hombre, cualquier cosa se asienta],

dice un poema facilon de E.E. Cummings. Detrás de su necesaria flexibilidad, el político no suele ser más dúctil o más ambicioso que cualquier hombre normal. Provoca las burlas fáciles de los espectadores, pero no puede tomárselas a pecho. El político debe aprender a tragarse el orgullo, recordando la vieja canción infantil inglesa:

*Sticks and stones may break my bones
But names will never hurt me.*

[Con palos o piedras me pueden romper los huesos / pero los insultos nunca me harán daño.]

El político no guarda memoria de los insultos y cuando está en el poder no se toma la oposición como asunto personal convirtiéndose en una cuestión de principios o de lesa majestad que quiere sospecha poco generosa que se le dirija. Como la mayoría de nosotros, quizá no esté por encima de esas nimiedades pero desde el momento en que ofenderse estaría fuera de lugar, no debe mostrar su orgullo herido. Sin embargo, la tentación es grande. En el actual código penal de Ghana, difamar o insultar al presidente Nkrumah es delito y se castiga con penas de hasta tres años de cárcel. Es un triste monumento a un hombre que tanto celo y habilidad política demostró cuando estaba en la oposición. Es lamentable pensar que un corazón tan tierno quizá ni siquiera

disfrutara con aquella política. En una ocasión, Lincoln observó con pragmática humildad: «El hombre no tiene tiempo para maliciar la mitad de su vida en peleas. En cuanto un hombre deja de atacarme, no vuelvo a recordar el pasado contra él». Y a uno de sus generales, le advirtió: «No quiero que haga nada sólo por venganza; lo que haga que responda sólo a criterios de seguridad futura». Al político el orgullo le es de tanta utilidad como a Falstaff el honor. Y si cuando de repente es destituido, lo invoca y pide empleos y honores, patatea contra las obligaciones de su oficio, que, como cualquier otro, tuvo amplia oportunidad de estudiar. La profesión política es una de las más precarias, por lo que no deberíamos echar en cara al político las ocasionales recompensas que pueda obtener por el camino. En cambio, debe preocuparse, y mucho, que no se aburra o se sienta frustrado con la «mera política», con la necesidad de llegar a acuerdos que le impiden hacer lo que evidentemente es mejor para la nación. El precio de la política es la eterna implicación política de todos nosotros.

El dirigente político, como hemos visto, puede tener que reanudar la libertad a fin de salvaguardar la nación. Puede verse obligado a invocar la «soberanía», y en ese punto el dirigente que no es capaz de ponerse a la cabeza de la nación no es digno de su nombre, pero deberá gobernar de manera que la política sobreviva. Lincoln escribió al general Hooker: «He oído de muchas fidedignas que en fecha reciente ha manifestado que tanto el ejército como el gobierno necesitaban un dictador. Por supuesto, no ha sido *por* eso sino a pesar de eso por lo que le he dado el mando. Sólo los generales que ganan las guerras pueden implantar dictadores. Lo que en este momento le pido es un éxito militar, arriesgándome con ello a la dictadura». La política libre es una actividad arriesgada pero más lo es la dictadura. La expresión «política libre», tal como me he esforzado en demostrar, en realidad es un pleonismo. Si un político siente orgullo ha de ser, como especificó Aristóteles, de su habilidad para la conciliación, y deberá ser un «orgullo contenido» y no *soberbia*, el consentimiento de estar por encima de los hombres que normalmente rebaja al que lo siente por debajo de los hombres.

La conciliación es mejor que la violencia, pero no siempre es posible; la diversidad es mejor que la unidad, pero no siempre existe. Pero una y otra son siempre deseables. Quizá todo se reduzca a que hay dos grandes enemigos de la política: la indiferencia hacia el sufrimiento humano y la búsqueda pasional de la certeza en asuntos de naturaleza política. La indiferencia hacia el sufrimiento humano desacredita a los regímenes libres incapaces o temerosos de extender de la minoría a la mayoría el hábito y la posibilidad de gozar de libertad. La búsqueda de certezas desdeña las virtudes políticas de la prudencia, la conciliación, los acuerdos intermedios, la variedad, la adaptabilidad y la vivacidad en favor de unaseudociencia del gobierno que tiene visos de ética absoluta o de una ideología o visión del mundo supeditada a la economía o a la raza. Quizá resulte curioso o simplemente antinatural que hombres capaces de vivir con dignidad y honor ante las incertidumbres endémicas de la muerte—siempre tan cercana, dadas las posibilidades naturales de accidentes y enfermedades—y del amor—con su precariedad, su desvanecimiento y su dependencia de la voluntad y los caprichos de otros—tengan la obsesión de la certeza en el ámbito del gobierno, una certeza que implica la muerte de la política y de la libertad. Un gobierno libre es aquel que toma decisiones políticas, no ideológicas.

Los elogios que pueden hacerse de la política son inacabables. En la política, no en la economía, encontramos la creativa dialéctica de los opuestos: la política es la prudencia temeraria, la unidad diversa, la conciliación armada, el artificio natural, la contemporización creativa y el juego serio del que depende la civilización libre; es el conservador reformista, el creyente escéptico y el moralista plural; sus cualidades son la sobriedad y la elegancia compleja, la elegancia descuidada, las buenas maneras groseras y la eterna inmediatez; es conflicto hecho debate, y nos impone una misión humana a escala humana. Los peligros que la acechan también son inacabables: son muchas las razones plausibles para rechazar la responsabilidad y la incertidumbre de la libertad. Hasta aquí he intentado demostrar que es preferible considerar que la actividad política es sólo una de las posibles formas de ejercicio del poder y que el sistema

político de gobierno es sólo uno de los sistemas posibles, además de adelantar algunas razones por las cuales la solución política al problema del gobierno es normalmente preferible a cualquier otra. No encuentro otro final para este incompleto ensayo en defensa y elogio de la política que repetir lo que he estado describiendo.

Aristóteles repitió su definición en palabras casi calçadas a las que he citado al principio:

«La premisa que asume Sócrates es [...] “que la mayor unidad posible del conjunto de la polis es el bien supremo”. Pero es obvio que si una polis avanza más y más hacia la unidad, finalmente dejará de ser una polis. Una polis es por naturaleza un tipo de amalgama. Si se acerca a la unidad, primero dejará de ser una polis para ser una familia y luego dejará de ser una familia para ser un individuo. [...] En consecuencia, aunque fuera posible, no deberíamos aspirar a ese objetivo, porque sería la destrucción de la polis».

Nota a pie de página para convencer a los profesores de ciencias políticas³⁰

Hay dos tipos de reinos, de los cuales uno es un señorío llamado en latín *dominium regale* y el otro se llama *dominium politicum et regale*. Se diferencian en que el primer rey puede gobernar a su pueblo según las leyes que él mismo dicta. [...] El segundo rey no puede gobernar a su pueblo según otras leyes que las que el pueblo ha aceptado.

Sir John Fortescue, *The Governance of England*
[El gobierno de Inglaterra]

a) El sistema político

Aunque la política probablemente está presente en algún grado en todos los sistemas de gobierno, hay determinados sistemas que es útil diferenciar como «sistemas políticos». El sistema político es a la vez un «ideal operativo» y el modelo de comparación más científico que existe

Grabadas en el anillo del poder hay dos grandes maldiciones contra todo aquel que se dedique al estudio de los tipos y los métodos de gobierno. La primera es la maldición de la separación; que se levanten muros de fuego entre el estudio de las «Instituciones» y el estudio de las «ideas». La segunda es la maldición de la identificación: que cuando preguntemos en el lenguaje común por el mercado de la «política», los estudiantes nos encaminen alegremente hacia cualquier viejo castillo llamado «gobierno».

Aunque el gobierno y la política son fenómenos universales, las distinciones más útiles en cualquier teoría que se proponga explicar la labor de gobierno son las que atienden al grado de

30. Véase pág. 10.

actividad política. Hay sociedades en cuyos sistemas de gobierno no sólo hay actividad política sino que dependen de ella para su funcionamiento. Es conveniente diferenciar esos sistemas entendiendo por «sistemas políticos» la «política» de Aristóteles, el *dominium politicum et regale* de Fortescue, el «gobierno mixto» de los traductores *whigs* o lo que Maquiavelo, los habitantes europeos de las ciudades libres y los patriotas estadounidense llamaban «república».

Por supuesto, el objeto de estudio de las ciencias políticas incluye todos los tipos de gobierno. En los libros de texto abundan las clasificaciones o tipologías, que varían según su propósito (pero todas responden a algún propósito, ya sea consciente o inconsciente). Es innecesario negar la especial vinculación de las ciencias políticas con los sistemas de gobierno políticos aunque sólo sea por la obvia pero importante razón de que su desarrollo encuentra grandes dificultades en los regímenes no políticos y su existencia como ciencia libre es imposible en los regímenes antipolíticos. El término «política» es ambiguo, pero sólo tiene dos sentidos y su distinción no entraña dificultades. En su *Política*, por ejemplo, Aristóteles lo utiliza para designar tanto el estudio general de todos los sistemas de gobierno como lo que consideraba un sistema de gobierno concreto, el mejor en circunstancias normales. Llegó a afirmar, como ya hemos visto, que la manera en que Platón lleva al límite la idea de unidad moral —como esencia del buen gobierno— conduciría a que «una polis [...] dejara de ser tal polis».

Hay tres tipos básicos de gobierno aplicables a sociedades con cierto grado de complejidad; es decir, a sociedades donde se reconozcan conflictos de intereses de profunda raigambre (ya sean morales o materiales). El tipo *tiránico* o *autocrático* resuelve el problema de la diversidad y el orden (el problema de la gobernación) mediante la imposición autoritaria de uno de esos intereses como *consenso* obligatorio. El tipo *político* o *publicano* intenta reconciliar los intereses divergentes haciendo que de alguna manera participen en la labor de gobierno. El tipo *totalitario* moderno intenta crear una sociedad completamente nueva en la que no vuelvan a producirse conflictos, gracias a la guía y la imposición de una ideología científica que re-

quiere una fidelidad y un ámbito de aplicación totales. La forma más común de «política» en el primer tipo de sociedad es la obediencia pasiva (normalmente, veneración); en el segundo, la participación individual o ciudadana, y en el tercero, el entusiasmo de las masas (por un pastel que siempre está en el cielo).

Cuando Aristóteles sostuvo que la política era la «ciencia de las ciencias», no quiso decir que explicara todas las demás «ciencias», actividades o intereses, sino que era la ciencia que proporcionaba a las otras un baremo mutua y razonablemente aceptable de las prioridades de sus reivindicaciones sobre los recursos siempre escasos de cualquier comunidad. Ciertamente, el problema fundamental de la sociedad es que las demandas son infinitas y los recursos limitados, la ciencia de las ciencias es la política y no la economía. Las decisiones respecto a la asignación de recursos son esencialmente políticas, y son *políticas*, y no sólo gubernamentales, si se toman de manera racional, contemplando todos los factores importantes mediante mecanismos políticos de consulta popular y (en distintos grados pero siempre en alguna medida) de «libre expresión». Y ese proceso político de consulta y conciliación depende de la existencia tanto de unas instituciones concretas que permitan alguna forma de representación como de una tradición de teorización política igualmente concreta (dos fenómenos que no son universales; al igual que la ciencia y la tecnología, son productos de fabricación europea). La política es la ciencia de las ciencias, tanto si hablamos de la actividad como si nos referimos a su estudio (y demostraremos que ni la actividad ni el estudio pueden existir de manera independiente). El «sistema político» es a la vez un ideal operativo de la política normal y el modelo de comparación más científico de que disponemos. Es evidente que tal afirmación no es una tautología ni producto de la arrogancia si consideramos primero, por una parte, un determinado tipo de rechazo popular hacia cualquier forma de política y, por otra, el asalto teórico a su primacía como explicación de la manera en que las sociedades se mantienen unidas. El sistema político no forma parte necesariamente de todos los sistemas sociales dado que uno puede negar que lo quiera.

b) Antipolítica

Hay actitudes y teorías importantes que rechazan la política, con lo que demuestran su carácter específico

A veces, los que rechazan u odian la política entienden mejor la especificidad y la importancia del sistema político que los que dan por supuesta su existencia. Incluso en regímenes obvia-mente «políticos» y «democráticos» hay quien, como recordaba David Riesman en *The Lonely Crowd*,* «odia la política aunque insista en que sólo odia la política injusta o corrupta». Es muy posible que se necesiten más estudios sobre ese tipo de actitudes y los movimientos sociales asociados a ellas, pero, de momento, ¿podemos echar mano de la experiencia común? Uno se encuentra con muchas personas para quienes la primera prueba de inteligencia que puede darles un recién llegado es su desprecio por la política, los políticos y el pensamiento político (en ocasiones incluso entre los aficionados al «tema»). Le permitirán que trate de convencerles de un puñado de causas justas pero deberá dejar claro que la política es un obstáculo para su realización o deberá quejarse de que el intrusismo de la política impide la planificación racional de su industria privada o del «interés público».

La cuestión sería más sencilla si las opiniones de esas personas se basaran en una interpretación totalmente errónea de la naturaleza de la actividad política, pero el caso es que suelen entenderla mejor que algunos estudiosos académicos. Atacan ciertos rasgos característicos —las concesiones, la conciliación, la incertidumbre y el conflicto—, su necesaria ambivalencia o tensión entre la salvaguarda de unos elementos y la creación de otros, y sus extraños movimientos entre el anonimato de la burocracia y la magnificación de la personalidad de los políticos. Para algunos, el político es un insulto permanente al idealismo personal porque en la práctica de su profesión tiene que considerar las profundas divergencias de valores como naturales y meras preferencias o diferencias de opinión. Para otros, el político es un obstáculo para la eficacia porque llega a acuerdos intermedios entre intereses particulares en lugar de diseñar planes globales.

* *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Barcelona, 1981. (N. de la T.)

Incluso los que admiten que la política como actividad es un «mal necesario» a veces ridiculizan cualquier intento de formular teorías políticas. Los mismos políticos suelen creer que son «personas puramente pragmáticas» y no faltan los historiadores que les adulan con la extraña (y a menudo partidista) convicción de que eso significa que no necesitan teorías ni se dejan influir por ellas. También hay intelectuales que no están dispuestos a dedicar su tiempo a la política porque en ella no caben los temas estéticos (por fortuna); ese mismo argumento ha acercado a más de uno de los que desprecian la política a la pretendida globalidad del marxismo.

Otros formulan teorías según las cuales la política en su totalidad es irracional y subsidiaria, algo que «se justifica» por razones religiosas, psicológicas, económicas, sociológicas e incluso biológicas. Habría mucho que decir a favor del entusiasmo interdisciplinar y aún más a favor del rechazo a tener demasiado en cuenta las fronteras pedagógicas convencionales de las distintas materias; pero si es conveniente hacer uso de las múltiples disciplinas del conocimiento, es precisamente porque la gobernanación y la política son las actividades sociales que más afectan a la estabilidad y la calidad de todos los aspectos de la sociedad.

El Marx más dogmático, a diferencia del que escribió sobre la realidad política o histórica, tachaba al Estado político de Estado burgués (aceptando los conceptos pero no los valores de Aristóteles y Maquiavelo) y, por tanto, lo denunciaba como sistema coercitivo y fraudulento: la política era un engaño del Estado para impedir el reinado de la Sociedad. En el *Manifiesto comunista*, habla de la necesidad de despojar al «poder público» de «su carácter político». Ya lo había afirmado en 1844 en un artículo publicado en *Vorwärts*: «El pensamiento político es realmente político por cuanto se desarrolla en el marco de la política. Cuanto más claro y vigoroso es el pensamiento político, menos capaz es de entender la naturaleza de los males sociales».³¹ Y en *Die Heilige Familie* [La Sagrada Familia] escribió: «En la actuali-

31. Véase T.B. Bottomore y M. Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Social Philosophy* [Karl Marx: Selección de escritos sobre filosofía social], Londres, 1956, pág. 217.

dad, sólo la *superstición política* cree que el Estado debe mantener unida la vida ciudadana, cuando en realidad es la vida ciudadana la que mantiene al Estado». ³² En el caso de que fuera necesario establecer ese tipo de prioridades, Marx estaba sin duda equivocado. No puede existir una «vida ciudadana» completa sin política. Pero lo que me importa resaltar aquí es que su acertada advertencia de que la política debería ampliar su perspectiva incluyéndola a la economía política suele confundirse con la exigencia de que la política se reduzca a sociología o a economía. *The Social System* * (1952), del profesor Talcott Parsons, podría tomarse en bloque como un ejemplo de esa interpretación, pero el caso se entiende más claramente al observar cómo esas teorías sistemáticas en la práctica actúan como doctrinas antipolíticas ya sean de derechas o de izquierdas. El héroe de la novela *Michael* de Joseph Goebbels aseguraba que «los partidos políticos viven de los problemas sin resolver. Por eso no están interesados en resolverlos». Una multitud de entusiastas y amargados se han pronunciado contra la «mera política» y han hablado de la necesidad de librarse de «los políticos». Según Proudhon, «la situación irrespirable» de su tiempo se debía a «cierta enfermedad de la opinión [...] a la que Aristóteles [...] llamó POLÍTICA». ³³

c) Gobierno político

El gobierno político considera la política como la actividad mediante la cual se concilian los intereses divergentes dentro de un territorio

Tendrán mucha razón en arremeter contra Aristóteles todos aquellos a los que no les gusta la política o los que dudan de la utilidad de considerar la actividad política como una variable que en su manifestación más potente da lugar a un tipo de gobierno el gobierno político (la gobernación en un sistema político). Aris-

tóteles fue el primero en establecer con claridad el carácter específico de la política: «Hay un punto en el que una *polis* en su avance hacia la unidad dejará de ser tal *polis*. [...]». Fue él quien vio que la política no era una «forma pura», como la monarquía, la aristocracia o la democracia, sino una amalgama de elementos: las *élites* apoyadas en un amplio consenso. Puede objetarse que todo eso pertenece a la Grecia antigua y que, de todos modos, la inestable *polis* ya estaba dando paso al (inestable) Imperio. Pero las contingencias son irrelevantes: la cuestión es que Aristóteles ofrece una definición teórica basada en una auténtica generalización que trascendió la forma concreta de los gobiernos de su tiempo. Sólo hay un tipo de sistema gubernativo cuyo objetivo inherente sea la conciliación basada en el reconocimiento (tanto ético como sociológico) de que las comunidades civilizadas son internamente plurales. La política puede definirse como la actividad mediante la cual se concilian los intereses divergentes dentro de un territorio. Presupone la existencia previa de Estados organizados. Su objetivo es el gobierno de territorios organizados. Sin embargo, sólo es *un* tipo de gobierno. Sus enemigos, como hemos visto, reconocen su especificidad mejor que sus defensores. Presupone asimismo la existencia de individuos activos y seguros de sí mismos (el hombre de *arete* griego, la *virtù* de Maquiavelo o el «ciudadano» republicano) y de una multiplicidad de grupos organizados: es interesante observar que ambos conceptos fueron atacados por los dos grandes antipolíticos, Hobbes y Rousseau.

A pesar de que la imitación —aunque sólo sea de la forma— del sistema político se ha difundido de manera notable, la mayoría de los gobiernos intentan suprimir la política. Son pocos los que tienen éxito en su empeño, pero algunos lo consiguen en un grado suficiente para que pueda establecerse una clara diferencia entre regímenes políticos y no políticos. Los regímenes totalitarios son explícitamente antipolíticos. Con esto no pretendo decir que en esos regímenes no exista la política en absoluto, pero no es política pública sino de palacio. En buena lógica, no pueden considerarse regímenes políticos porque no se basan en la política ni aspiran a ella. La existencia de ese tipo de «política» (para la que en lenguaje común existen otras palabras más adecuadas, como «rivalidad», «intriga», «conflicto», «negociación», etcétera)

32. *Ibidem*, pág. 220; véase también pág. 100 «[...] Que Inglaterra es un *polo político*», lo que, según él, es el verdadero problema.

33. Citado en Sheldon Wolin, *Politics and Vision* [Política y clarividencia] Nueva York, 1961, pág. 415.

* *El sistema social*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. (N. de la T.)

no es señal de estabilidad sino de que no se ha alcanzado la perfección; no es ni se considera el método de gobierno normal de estos regímenes. En casi todos los tipos de gobierno hay algún grado de actividad política, pero la mayoría de los regímenes no se organizan en torno a la política: la política no es su método de gobierno normal ni es un ideal ampliamente compartido de comportamiento práctico.

d) Digresión semántica

Este uso de la palabra «política» tiene una gran tradición

Muy bien, pero ¿por qué utilizar la palabra «política»? Bueno, pues ¿cuál si no? Es evidente que «democracia» no es adecuado, ya que existen regímenes políticos que no son democráticos en ningún sentido (Inglaterra en el siglo XVIII, sin ir más lejos), y entonces necesitaríamos otra palabra para «democrático» que expresara el hecho de que *todos* los gobiernos fuertes desde la Revolución industrial y la Revolución francesa hayan dependido del apoyo de las masas para gobernar. Quizás el lenguaje coloquial no siempre establezca la diferencia, pero el uso culto puede hacerlo porque siempre lo ha hecho. Consideremos el famoso pasaje de Fortescue citado en el encabezamiento del capítulo. Es cierto que Charles McIlwain lo utiliza en su libro *Constitutionalism; Ancient and Modern* [Constitucionalismo; antiguo y moderno] para apoyar su teoría de que el «constitucionalismo» explica la peculiaridad de los gobiernos occidentales: para él la palabra más importante es «leyes». Pero seguramente el tema que preocupaba a Fortescue, y a Bracton antes que a él, era la manera en que se dictaba la ley. En Inglaterra se dictaba políticamente, tras consultar por lo menos a los potentados y a los *optimati*. Hacia 1560, los nobles franceses que descubrieron que los principios del absolutismo estaban destruyendo el Estado recibieron el apropiado nombre de *les Politiques*. Maquiavelo en sus *Discorsi*, una obra que podría considerarse el análisis más claro de las condiciones necesarias para el gobierno libre que se haya escrito nunca, con frecuencia define la República como

«*uno vivere civile e politico*», e incluso simplemente como «*vivere politico*», y a veces utiliza «*politico*» y «*libero*» como sinónimos intercambiables. La principal distinción que establece es entre el gobierno del príncipe, o gobierno personal, adecuado para épocas de crisis —la mejor manera de reformar viejos Estados corruptos o de crear nuevos Estados—, y el gobierno político o republicano, adecuado en condiciones normales para Estados con una clase media numerosa, la mejor manera de preservar los Estados a través del tiempo. Puede leerse el relato de cómo Enrique VIII sopesó esas dos opciones en relación a Irlanda y cómo finalmente decidió no utilizar la fuerza militar (dispendiosa) e intentar gobernar por «medios sobrios, tendencias políticas y persuasiones amistosas».³⁴ Y la distinción tiene carácter coloquial y vigencia suficiente cuando Thomas Mann arremete contra su hermano, incluso en un libro titulado *Betrachtungen eines Unpolitischen* [Consideraciones antipolíticas], afirmando: «Sería un error creer que a nuestro político le interesa la política, es decir, las reformas, las concesiones, la adaptación, el mutuo entendimiento entre la realidad y el espíritu [...] su objetivo es el gran espectáculo del mundo puesto del revés, la destrucción del Estado, la rebelión permanente de la multitud, la revolución». Los ejemplos podrían multiplicarse, pero la cuestión es que cuando las personas normales dicen de alguien que «actúa políticamente» no se refieren a que esté administrando nada ni a que esté dando órdenes (o cumpliéndolas).

e) El sistema político como realidad y como valor moral

El sistema político se basa en una generalización empírica y en un compromiso ético: existe diversidad y eso normalmente es bueno

La política se basa en una generalización empírica y en un compromiso ético. La generalización sociológica es que un terri-

34. Edmund Curtis, *A History of Ireland* [Historia de Irlanda], sexta edición, Londres, 1961, pág. 167.

torio organizado bajo la autoridad de un gobierno normalmente es «una amalgama compuesta de muchos miembros»; que en las sociedades establecidas, desarrolladas o civilizadas existe una pluralidad de intereses, ya sean morales, sociales o económicos. El compromiso ético consiste en aceptar unos límites que el gobierno no debe sobrepasar para mantener o crear la unidad. Por supuesto, no pueden declararse límites fijos y concretos. Siempre son límites relativos que dependen del lugar y del momento. Sin embargo, el *principio* de la limitación es general y la distinción empírica entre sistemas que aspiran a limitar el poder y sistemas que aspiran al poder total suele ser clara. Un sistema político existe cuando un número suficiente de personas creen que el gobierno, aunque sea la institución más preeminente, no puede ni debe ser omnipotente ni tener competencias en todo. El totalitarismo es una aspiración específica y destructiva, pero no es una verdadera posibilidad.

Así pues, la política como sistema de trabajo existe en un número de países relativamente reducido (aunque reciba elogios en muchos otros), de los cuales aún son menos aquellos en los que demuestra ser muy estable. Por mucho que en todos los países exista en algún grado, la diferencia de grado determina que el sistema de gobierno sea o no político. De hecho, pocas veces existen dudas importantes sobre si un régimen es o no es político, ya sea porque así lo dice el sentido común general o por la aplicación de diferentes criterios a los que todos en algún momento recurrimos. Discutimos acerca de cuestiones y formulaciones específicas, pero todos recurrimos a algún criterio para explicar esa diferencia que estamos de acuerdo en calificar de crucial, sin importar si para describirla hablamos de sistemas políticos y no políticos, sistemas democráticos y no democráticos, gobiernos constitucionales, gobiernos representativos, etcétera, etcétera.

Es probable que el criterio más útil sea, una vez más, la existencia del individualismo, de grupos de creación voluntaria con algún tipo de influencia política, y de una oposición pública. Los intentos directos de demostrar que algunas cosas están inherentemente fuera del ámbito de actuación del gobierno se han demostrado inútiles y otros intentos más sutiles han con-

ducido a absurdos doctrinarios del tipo que atacamos en otros.³⁵ Pero cuando se considera que para la política todo es importante en todo momento, ésta desaparece. En un sistema político se puede demostrar que cualquier asunto requiere una intervención del gobierno, pero un sistema no será político si todas las decisiones sobre la distribución de todos los bienes y la determinación de todos los planes políticos emanan de un solo foco de autoridad.³⁶

Esto nos devuelve una vez más a lo que quería decir Aristóteles al llamar «ciencia de las ciencias» a la disciplina que nos ocupa. No pretendía afirmar que pudiera dar una explicación científica a todo lo demás. Tanta arrogancia sólo podría haberse atribuido a la religión o, en la actualidad, al concepto moderno de *ideología* surgido del axioma de Marx conforme todo es producto del sistema económico (o a la idea mucho más absurda, pero de enorme influencia, de que todo es producto de la composición étnica). Aristóteles se refería a que, sin la política, todas las demás «ciencias» o intereses se encontrarían con que o bien fallaría un principio ordenador que estableciera las prioridades en cada momento y circunstancia entre reivindicaciones rivales sobre recursos siempre limitados (lo que equivaldría a la anarquía) o bien los defensores de una de las ciencias o intereses se impondrían a los demás (lo que equivaldría a la tiranía). El sistema político comercia con las prioridades, lo que al fin y al cabo es un procedimiento bastante racional para sopesar alternativas. La tiranía, el absolutismo, la monarquía y el imperio son sistemas que asignan prioridades de manera arbitraria; el totalitarismo cree que puede establecer una distribución absoluta, final y duradera de los recursos y los bienes.

El actual descrédito de la ciencia de las ciencias (por lo que se refiere tanto a sus logros como a su prestigio académico) se debe, sobre todo, a una extendida falta de reconocimiento de su

35. Por ejemplo, el escalofriante informe del profesor Michael Oakeshott sobre el «colectivismo» en *Political Economy of Freedom* [Economía política de la libertad], que luego incluyó en *Rationalism in Politics* [El racionalismo en la política], 1962.

36. Si lo dicho suena a una versión del «pluralismo» es porque lo es; somete únicamente a la función del Estado de preservar el orden.

naturaleza específica y limitada, compatible con una naturaleza extremadamente valiosa: su obvia e indisoluble conexión con la libertad. El objeto de estudio de las ciencias políticas engloba otros fenómenos distintos de la actividad política, pero no por eso está condenado a descender a la parálisis del relativismo. La teoría política enseña que el gobierno político es la opción preferible en todo tipo de circunstancias excepto en momentos de extremo peligro. Las doctrinas políticas, de todo signo, afirman que el verdadero problema de la gobernación deriva del hecho de la percepción de la diversidad y no de un impulso ideal o material hacia la completa unidad, y que la conciliación es una consustancial a la naturaleza humana que la violencia necesaria para alcanzar la unidad.

Por supuesto, no todas las conciliaciones ni todas las concesiones son justificables. Sólo tienen justificación las concesiones que salvaguardan la política y la justicia social. En efecto, es un argumento circular. A veces padecemos de un sentido de la relatividad demasiado civilizado que nos hace aceptar las sociedades libres y no libres por igual como producidos de diferentes procesos históricos y sociológicos. Sin duda es necesario un poco de lo que en otro tiempo se llamó «relativización de los principios morales» para que exista la tolerancia que permite la convivencia política en las ciudades, pero llevarlo hasta el punto de no poder establecer distinciones y aceptar que todos los sistemas de gobierno y todas las opiniones políticas no son más que reflejos de distintas circunstancias evidencia una insensibilidad inhumana o una hipócrita vanidad intelectual. La política implica una ética y unos objetivos conscientes que no pueden reducirse a sociología. Algunos de temas de gobierno se alimentan de la violencia constante y de un estado de excepción permanente, mientras que otros reaccionan a la violencia y la coerción como recurso final y excepcional para la defensa del Estado. En la actividad de gobierno no existe lo inevitable. ¿Sería demasiado simple decir que la razón fundamental por la que los dictadores socialistas y los generales reaccionarios reprimen la oposición es porque no les gusta Disfrutar del poder, creen que lo utilizan correctamente y odian la política.

b) Las condiciones del sistema político

A partir de la teoría política existente es posible alcanzar un acuerdo básico sobre las condiciones de estabilidad política

Una cosa es definir el gobierno político y otra es explicar la existencia real de los sistemas políticos o establecer la probabilidad de que sean o no viables en distintas circunstancias. ¿Puede ser la función primordial de las ciencias políticas, desde un punto de vista científico y moral, entender y explicar las condiciones bajo las cuales los sistemas políticos demuestran ser estables?

En cierto sentido, todos nuestros estudios tienen alguna relación con el problema. No podemos examinar una sola institución, ya sea la Cámara de los Lores, las elecciones, los parlamentos o los grupos de presión, sin hacer referencia (explícita o implícita) a su efecto sobre el mantenimiento del sistema del que forma parte. Pero nos vemos impedidos por la distinción pedagógica entre instituciones e ideas y por preocupaciones metodológicas que siempre encubren generalizaciones, aunque a veces las inhiban. (La función de las «metodologías» es, en el mejor de los casos, comprobar generalizaciones, nunca formularlas.)

Gran parte del debate profesional sobre la naturaleza de la política comparada responde en realidad a ese problema, pero podemos a hacer listas de sistemas posibles tan generales, conocidos *a priori*, como sucede en Macridis³⁷ y en Almond,³⁸ que acaban siendo tautológicas (definiciones ampliadas de «sistemas» con una leve pincelada política) o, como ocurre con Lipson,³⁹ con todo mucho más útil, demasiado específico al considerar que toda política es política democrática.

En realidad, los conocimientos contenidos en los escritos tradicionales de teoría política acerca de este problema son mucho más amplios de lo que los cohibidos sociólogos «modernos»

37. Roy C. Macridis, *The Study of Comparative Government* [El estudio comparado de los gobiernos], Nueva York, 1955, especialmente el capítulo VIII.

38. Gabriel A. Almond y James S. Coleman, *The Politics of the Developing Areas* [La política en las zonas en vías de desarrollo], Princeton, 1960, Introducción.

39. Seymour Martin Lipset, *Political Man: the Social Base of Politics* [El hombre político], Tecnos, Madrid, 1987], Londres, 1960.

acostumbran reconocer (los *Discorsi* de Maquiavelo, *L'Esprit des Lois* de Montesquieu, el *Federalist*, *Representative Government* de Mill y el segundo volumen de *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville son algunos ejemplos). De ellos y de muchos estudios parciales modernos pueden extraerse más conclusiones acerca de las condiciones necesarias para el gobierno político, de las que en general suponemos.⁴⁰ Las generalizaciones del tipo de las que figuran a continuación pueden merecer una amplia aceptación, pero el orden de importancia y las relaciones que se establecen entre ellas son de una enorme complejidad y variabilidad. Por tanto, no es una teoría general de las condiciones necesarias para el gobierno político: es sólo una definición del tema político, pero si la teoría política existiera, contendría estos elementos. Sin duda todos ellos se condicionan mutuamente en algún grado, pero para conocer su importancia relativa sería imprescindible estudiar casos reales.

El sistema político es estable cuando se cumplen las siguientes condiciones:

- 1) La sociedad reconoce ser compleja (es decir, existe una pluralidad de intereses y división del trabajo).
- 2) La sociedad reconoce estar compuesta por individuos (es decir, existe la presunción de que el individuo es más real que el grupo, y al menos tan real en esta vida como en cualquier vida futura).
- 3) Existen instituciones representativas de los gobernados que son susceptibles de ser ampliadas para incluir a más gobernados (es decir, no hay casos de creación o combustión espontánea de instituciones libres).
- 4) La elite gobernante no impide que accedan a ella otros grupos (es decir, no se trata de una elite exclusivamente religiosa, hereditaria o étnica, ni tampoco está compuesta por expertos o «expertos»).

40. No puedo recordar más que dos estudios modernos, ambos con serias limitaciones, que aborden el problema con la globalidad de las obras antiguas: *Los orígenes del totalitarismo*, de Hannah Arendt, y *The Politics of Mass Society* (La política de la sociedad de masas), de William Kornhauser. En *El hombre político* de Lipset sólo hay un capítulo relevante.

5) Existe una clase media numerosa (de manera que, combinada con la condición 2, dé lugar a un cuerpo ciudadano, lo cual no implica la imposibilidad de una sociedad sin clases, que podría tener los mejores atributos de una sociedad burguesa).

6) La sociedad considera que el gobierno es una actividad predominantemente secular (es decir, aunque el dualismo cristiano pueda fortalecer la política, si el gobierno no es más que una parte de un orden divino conocido, habrá sumos sacerdotes pero no políticos).

7) La sociedad reconoce que la existencia de cierto grado de conflicto de intereses es normal y lo ha institucionalizado (como refleja Madison cuando trata el tema de los grupos disidentes en el número 10 del *Federalist* o Maquiavelo en el capítulo de sus *Discorsi* (1, 4) titulado: «Que el desacuerdo entre la plebe y el senado hizo esta república libre y poderosa».⁴¹

8) En la sociedad no hay diferencias económicas extremas (es una condición formal y subjetiva, pero sólo hasta cierto punto: la igualdad política es imposible en caso de grandes desigualdades económicas; los desempleados son uno de los ejemplos más claros).

9) Existe un crecimiento económico (por lo menos a largo plazo; véase *Capitalism and the Protestant Ethic*,* de Max Weber, y *Thought and Social Change* [Pensamiento y cambio social], de Ernest Gellner).

10) La sociedad normalmente puede defenderse a sí misma (ya sea por medios diplomáticos o militares) y puede controlar a los militares (históricamente, las relaciones entre las milicias y las repúblicas han sido estrechas).

11) Se reconoce la distinción —en la legislación, en las costumbres y en el pensamiento especulativo— entre una «esfera

41. Y en ese capítulo: «Toda ciudad debe establecer maneras y medios que permitan dar salida a las ambiciones de la población, sobre todo si la ciudad se propone valerse de la población para la realización de empresas importantes». Y por tanto, cuando las revueltas conducen a la creación de tribunas merecen los mayores elogios». Los conflictos que es más importante institucionalizar son los relacionados con la transferencia del poder y con la sucesión de los gobiernos.

* *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; Istmo, Madrid, 1998. (N. de la T.)

pública» y una «esfera privada» (la base de lo que actualmente se conoce como «libertades civiles», pero con la condición de que «lo privado» y «lo público» sólo puedan definirse en relación con la existencia del otro. Véase *Human Condition*,* de Hannah Arendt, parte II).

12) Existe una tradición de teorización política (es decir, se barajan distintas estrategias con el convencimiento de que la acción política y el debate hacen posible el «progreso», la mejora o la reforma).

13) La elite gobernante tiene voluntad de actuar políticamente (es decir, Israel cumple todas las condiciones clásicas para que «la libertad no tenga importancia dado el estado de aturdimiento», mientras que Ghana sólo cumple algunas y, sin embargo, el primero es un sistema político y el segundo, no; es difícil creer que las intenciones conscientes influyen en ello).

g) Consenso

El consenso no es una de esas condiciones

A la lista anterior podría haberse añadido una condición negativa: «En la sociedad no existe un consenso universal (más allá del acuerdo pragmático, derivado de las otras condiciones de actuar políticamente)». Tendré que argumentarlo, porque el «consenso» es la fórmula mágica favorita tanto de los simples como de los demasiado sutiles. Habría sido más fácil excluir el consenso de la descripción de un sistema político basándose en la ambigüedad del concepto, pero lo cierto es que la mayoría seríamos capaces de definirlo —de distintas maneras— y todos sabemos lo que significa.

Pero si se entiende que su significado básico, derivado del *consensus juris* de Cicerón (que él consideraba condición necesaria de la república), es algo así como «acuerdo en los valores fundamentales», la práctica lo desmiente. ¿Dónde está el consenso en Canadá, por ejemplo? ¿O en cualquier otro país donde

* *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998. (N. de la T.)

conviven católicos, protestantes, musulmanes, hindúes, judíos, escépticos, agnósticos, librepensadores y ateos, y todos comparan algún tipo de lealtad política? ¿Qué ocurriría si todos creyeran a ultranza en sus valores y los consideraran directamente aplicables a la política? O bien el consenso es acerca de algo muy fundamental —«un hombre es un hombre en todos los sentidos» o «una rosa es una rosa es una rosa»,⁴² que seguramente es una suposición necesaria en cualquier orden de gobierno civilizado, como sin duda lo es para cualquier tipo de pensamiento jurídico o político—⁴³ o bien es un limitado consenso político en el sentido que le hemos venido dando. Pero un consenso sobre la autonomía del ser humano no es un sistema ético sino, más bien, un presupuesto necesario para *todo* sistema ético.

El consenso no es un aglutinador espiritual sistemático, eterno e intangible, un adhesivo metafísico ni algo misteriosamente previo a la política o por encima de ella; es la actividad política en sí misma. En un sistema político, el «interés público», el «bien común» o la «voluntad general» no son más que descripciones pretenciosas o partidistas del interés común en salvaguardar los medios para tomar decisiones políticamente.

Los que afirman que adolecemos de una desesperada falta de consenso moral y que nos lo pueden ofrecer (normalmente en forma de «beligerante fe en la democracia» o de monoteísmo), en realidad nos están intentado vender una marca de política mientras pretenden que ellos, por así decirlo, no están en venta (la reputación de empirismo de nuestra isla suele esconder el hecho de que somos una nación de rateros metafísicos; los prejuicios más extraños, como el monetarismo, se adhieren a las manos de los que se creen puramente prácticos).

Donde sí parece necesario un consenso sistemático y articulado es en la autocracia. Un gobierno cuya legitimidad no se base en la adhesión pública a los métodos, los medios, los procedimientos y la participación necesita difundir un mito de con-

42. O el angustiado grito existencialista de G. Marx: «Cuida de mí. Soy lo único que tengo.»

43. Véase H.L.A. Hart, *The Concept of Law* [El concepto de ley], Oxford, 1961, págs. 189-195.

senso único, verdadero y esencial, algo así como una «causa y finalidad» teleológica de la sociedad. Quizá todavía haya sociedades en las que la existencia de un consenso de ese tipo, de raíces religiosas, impida el desarrollo de un sistema político de gobierno.

Si se considera que «consenso» sólo significa que existe un alto grado de concordancia respecto a los valores sociales, no tengo nada que objetar, pero es más probable que sea un *product* de la política y no una condición para su existencia.

Sin duda, si la definición de política se basa en el consenso, todo es más fácil. En otro lugar, he intentado demostrar que es una práctica común en las supuestas teorías políticas «científicas». Es la metafísica del ingeniero social. Si «se aceptan determinados axiomas básicos por principio», se puede ser científico, o más bien tecnológico, en su aplicación práctica. Ésa es la razón por la que el *Political System* [Sistema político] de David Easton tiene los mismos defectos que los «cientificismos» más toscos que critica. Easton sostiene: «La propiedad que confiere aspecto político a un acto social es la relación de ese acto con la adjudicación de valores autorizada por la sociedad» (pág. 134). ¿Qué adjudicación autorizada? ¿De qué «valores»? Es evidente que está pensando en un tipo de sociedad muy democrática en la que se daba un grado anormalmente alto de acuerdo sobre lo que quizá pueda llamarse «valores», pero es más probable que sean actitudes socializadas y habituales que opiniones autónomas.

h) El sistema político y el orden

La política supone la existencia previa de un orden, como situación histórica y como posibilidad —llamada «soberanía»— de reafirmarse en épocas de emergencia

Hay un supuesto más importante que el consenso, aunque sea en un sentido mínimo, que debe hacerse explícito: la existencia de un gobierno; la primacía del gobierno o el hecho de que el gobierno haya conseguido establecer algún tipo de orden previo. El sistema político es en parte una respuesta al pro-

blema de la gobernación: es una manera de mantener el orden sin el uso de más violencia de la que el estómago del gobernador puede soportar y de la que está dispuesto a arriesgarse a utilizar —si el resultado es incierto— en determinadas tradiciones éticas. Para la aceptación de grandes reformas políticas el realismo de los de arriba es tan importante como las protestas de los de abajo; la historia de las leyes electorales británicas así lo demuestra. El gobierno político es sin duda la mejor forma de gobierno en muchas circunstancias, pero sólo es una forma de gobierno. Está sujeta a la mayoría de las condiciones que rigen para cualquier gobierno: *politicum et regale* lo adjetivó Fortescue, lo que significa que el rey debe actuar «soberanamente» en la defensa del reino y la aplicación de las leyes (condición que debió establecerse incluso en la Constitución federal americana de 1787). La historia y la lógica nos demuestran que debe existir un gobierno antes de que se den las condiciones para la política. El caballo va delante de la carreta, aunque nunca pueda desprenderse de ella. Es necesario decirlo porque gran parte —¿la mayor parte?— de la teoría específicamente liberal y democrática lo establece al revés, de la manera más difícil, afirmando que el gobierno es una respuesta a las demandas y las necesidades de los gobernados. Debería serlo. Puede llegar a parecerlo. Cuando lo es, su estabilidad es máxima. Pero va en contra de la historia y siempre puede ser refutado en estados de excepción. El consentimiento puede no ser más que una necesidad de los gobiernos fuertes. Si un gobierno se propone hacer grandes cosas, necesitará una buena base de apoyo. Si se propone cambiar el mundo, necesitará el apoyo de las masas. Ése es uno de los grandes descubrimientos modernos. Napoleón Bonaparte anunció en una ocasión: «La política del futuro será el arte de sublevar a las masas».

El gobierno político sólo puede tener éxito en un sistema político, pero los sistemas políticos pueden verse obligados a suspender el gobierno político y, sin embargo, sobrevivir a esos periodos de suspensión. Como entendió Maquiavelo: «Las repúblicas que en tiempos de peligro no puedan recurrir a la dictadura por lo general encontrarán la ruina cuando se presenten situaciones graves». Eso nos recuerda que la «dictadura» en su

origen era un recurso de la política republicana y constitución. La primera medida que debe tomar un sistema político para enfrentarse a los estados de excepción es reconocer legalmente su existencia. Nos encontramos aquí con otro campo muy poco estudiado⁴⁴ (quizá porque se sitúa entre las «instituciones» y las «ideas» y las descripciones puramente jurídicas son inadecuadas). El problema que tuvo la República de Weimar con las disposiciones constitucionales respecto a los poderes de excepción ha sido objeto de múltiples estudios, pero ¿diponemos de un informe coherente que dé cuenta de cómo Gran Bretaña se convirtió en una autocracia en tiempo de guerra y consiguió un nivel de movilización de recursos y de planificación «total», más completo que el de cualquiera de las potencias totalitarias?

La mayoría de los que han defendido el concepto de soberanía como aspecto necesario de todo orden gubernamental es probable que hayan seguido a Hobbes en su distinción entre el estado de excepción (el estado normal de una sociedad sin gobierno) y las condiciones políticas normales. Desde esa perspectiva, no existe ningún conflicto teórico entre los conceptos de «gobierno político» y «soberanía»; aunque si se insiste en invocar políticamente esa doctrina para encubrir la falta de prudencia política, como en el caso de la política británica respecto a las colonias americanas, la misma doctrina puede parecer sinónimo de tiranía, que es como la interpretaron los *whigs* americanos.

Ni siquiera hay una necesaria contradicción entre la teoría de la soberanía y la teoría de que el poder puede ser (o es) federal. De hecho, la mayoría de los estados federales tienen estas pulsiones constitucionales que permiten la concentración del poder coercitivo en circunstancias de peligro. Se plantean grandes problemas, pero son de carácter práctico. Lincoln reconoció: «Siempre ha sido un grave problema saber si un gobierno civil fuerza no sea excesiva hasta el punto de amenazar las libertades de su pueblo será lo bastante fuerte para preservar su libertad en las grandes emergencias». Pero sabía que por lo menos en

44. Véase, sin embargo, *Constitutional Dictatorship* [La dictadura constitucional] de Clinton Rossiter, una obra interesante.

una posibilidad real. No estaba planteando una verdadera pregunta sino intentando que un pueblo libre se acostumbrara a la idea de que habría una limitación de las libertades mientras duraran las hostilidades. De la misma manera, será necesario el poder soberano de los dos gobiernos, británico e irlandés, para resolver el problema de Irlanda del Norte, que no podrá ser resuelto mientras los dos sigan reivindicando su jurisdicción soberana, ni siquiera mientras uno de los dos insista en ella. La soberanía es muy importante en la creación de los Estados y en su salvaguarda en casos de emergencia, pero su importancia en la difícil política cotidiana es menor. Puesto que Irlanda del Norte mira hacia los dos lados, la forma más probable de orden político estable será la que reconozca este hecho, la que implante conexiones institucionales con los dos Estados; de alguna manera, un gobierno ejercido por dos Estados. Si el vínculo con la República de Irlanda fuera más exclusivo, sólo podría adoptar (sin un grado de coerción extraordinario) una fórmula confederal pero no federal. Algunas personas se oponen a la Comunidad Económica porque viola la soberanía del Estado, considerada como doctrina o principio, pero su misma existencia demuestra que la necesidad de que el orden gubernamental sea soberano no es una teoría cuya verdad sea universal.⁴⁵

El concepto de soberanía fue una respuesta a la implantación de una temprana forma de gobierno moderna: «el Estado». Antes de que surgieran ese símbolo y esa institución de carácter sumamente centralista, era mucho más fácil hablar de orden y de tipos de orden que responden a las características del gobierno. Pero si creemos que podemos aprender algo de los ejemplos más primitivos o más simples, nos encontraremos con que los estudios antropológicos nos decepcionan más de lo que haría suponer el prestigio de la disciplina. Los recientes descubrimientos de la existencia e importancia de gobiernos organizados incluso en las sociedades más «primitivas» ha generado,

45. Por ejemplo, el famoso pasaje de los *Commentaries* [Comentarios] de Blackstone no sólo afirma que el Parlamento es soberano en Inglaterra, sino que hay y debe haber en todo Estado una autoridad suprema, incuestionable, absoluta y libre de controles en la que resida el *jura summa imperii* o derecho de soberanía.

una vez más, una considerable confusión entre el gobierno en general y los sistemas políticos en particular, con lo que, por desgracia, la información ofrecida por los antropólogos es difícil de integrar en las teorías políticas y sociológicas.

Max Weber estudió los tipos de orden, pero él también puede resultar confuso. En *Politik als Beruf** define la política como la «lucha por compartir el poder y la lucha por influir en la distribución del poder, ya sea entre Estados o entre grupos dentro de un Estado». Por tanto, difícilmente puede la política ser para Weber un fenómeno universal; como mínimo, su existencia en algunos Estados será marginal. Pero un poco antes había definido al Estado como una «comunidad humana que reivindica (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física en un territorio concreto». En consecuencia, la política «entre Estados», puesto que carece de esa fuerza —una condición para la existencia de los Estados previa a la política—, debe ser una actividad muy distinta a la que se lleva a cabo entre los grupos de un Estado. No se trata de una simple cuestión de palabras (o de preferencias subjetivas). Es una cuestión de comprensión histórica y sociológica, de auténtica teoría: deben establecerse distinciones para describir con precisión dos situaciones radicalmente distintas. La política es una forma de actividad humana, y la diplomacia (la gestión de las relaciones internacionales) es otra. El sistema político existe en el seno de un orden previo. La «comunidad» internacional no es un sistema político. Es un objeto legítimo para el estudio de la actividad de gobierno, pero, puesto que no tiene un gobierno común, no puede exhibir un comportamiento político normal.

i) El sistema político y el conocimiento

El conocimiento de la política sólo prospera en los sistemas políticos

Existe otro elemento implícito en cualquier formulación de las condiciones necesarias para un sistema político: la imposi-

* *La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992. (N. de la T.)

tancia del conocimiento o simplemente de la verdad. Una peculiaridad del sistema político es que es el único sistema de gobierno en el que decir la verdad sobre su funcionamiento no pone en peligro el sistema. Gobiernos concretos —por fortuna— pueden salir perjudicados del descubrimiento de determinadas verdades, pero los sistemas políticos *pueden* ser sistemas totalmente abiertos (no implica que lo sean). Sin embargo, no es ninguna tontería recordar que en las comunidades tribales o primitivas la autoridad depende en gran parte de mitos religiosos cuyas pretensiones de ser verdaderos no siempre pueden tomarse demasiado en serio. El castigo de la blasfemia es una institución fundamental en la mayoría de esas comunidades. Tampoco está de más recordar que una autocracia jamás puede permitir la discusión libre y pública de distintas teorías políticas, ni siquiera la información precisa de los hechos políticos. El censor es una institución fundamental en cualquier sociedad autocrática. Los que hablan de la tolerancia demostrada por determinados autócratas besan los pies de quienes no les patean.

Ésta es la respuesta a quienes ponen en duda la conexión entre la teoría política y la actuación política, así como una advertencia para quienes la admiten pero la deploran. Sostienen una teoría de la acción humana que en realidad se opone a la política; en cualquier caso, toda teoría que implique una acción debe ser juzgada públicamente por sus méritos para comprobar si excluye o admite modificaciones futuras. El conocimiento político siempre es provisional e hipotético y no puede esperarse que descubre leyes científicas sin excluir la política. (Maquiavelo, incluso en *El príncipe*, en su faceta más determinista, introduce el concepto de «Fortuna», un elemento sumamente empírico. Sólo mediante una fuerza heroica podría triunfarse sobre la fortuna, pero no hay garantías de que esa fuerza sea siempre efectiva.) No obstante, el conocimiento político no puede reducirse a las «insinuaciones» o a la «experiencia»; de hecho, es frecuente que exista la voluntad de actuar políticamente allí donde la política no ha existido antes, así como un conocimiento considerable acerca de cómo emprender el intento; la emulación no siempre es desastrosa, como en el fondo de su corazón suelen saber los discípulos.

El estudio académico de la política depende de ciertas condiciones que son precarias hasta en el despotismo más ilustrado e inexistentes en los regímenes totalitarios. La más importante de esas condiciones es que pueda investigarse y contarse la verdad. Los soviéticos, por ejemplo, estaban tan preocupados como el resto por entender las razones de las preferencias educativas ¿por qué, por ejemplo, tantos colegiales y estudiantes con un alto nivel de inteligencia escogen materias «no productivas»? En una conferencia celebrada en Moscú, los sociólogos occidentales les preguntaron a sus colegas si creían que podía tener alguna relación con las clases sociales y por supuesto les contestaron que en la Unión Soviética no había clases sociales. Los bloques conceptuales limitan la investigación política tanto como los controles directos.

Con frecuencia damos por buena cantidad de información a la que se tiene fácil acceso en un sistema político. Las estadísticas gubernamentales suelen ser fiables dado que están abiertas a la refutación pública. Las estadísticas gubernamentales son públicas porque la población quiere saber por qué determinada actuación política se considera adecuada o simplemente porque quiere estar informada, pero también porque el mismo gobierno siente la necesidad política de ofrecer información. Es extraño que demos todo eso por supuesto cuando la información fidedigna y su difusión quizá sean instituciones tan importantes para el gobierno político como, por ejemplo, las disposiciones electorales. Puede que no haya suficientes estudios electorales, sobre todo desde determinadas ópticas sociológicas, pero cuesta pensar en algún estudio que haya valorado con seriedad la cantidad y la calidad de la información referente a las actividades gubernamentales que hay o no disponible, o de que no se dispone, o que haya intentado establecer criterios que expliquen por qué determinada información no se publica (y quizá ni siquiera se pide) y quizá por qué cierta información debe permanecer reservada. Algunas de las conclusiones pueden ser obvias, pero no todas. Todos sabemos que la actitud de Whitehall y Westminster hacia la información, comparada con la de Washington, parece bastante prepolítica, si consideramos que una de las características de la política es la posibilidad de decir

la verdad acerca del funcionamiento del gobierno sin poner en peligro al Estado. En un sistema político, la infabilidad de las razones de Estado sólo existe en situaciones de emergencia.

1) La política como libertad

Donde hay política, hay libertad

Donde hay política, hay libertad. Existe libertad, aunque sólo sea para enfrentarse a los clanes aristocráticos, allí donde el gobierno reconozca institucionalmente la necesidad de consultar a los grupos con intereses divergentes de manera regular y por medios conocidos, ya sea, como hemos visto, por razones de prudencia (ante la imposibilidad de predecir el resultado de la coacción) o por principio (cuando el reconocimiento de la igualdad de los individuos o de los grupos forma parte de la cultura moral).

La «libertad» no estaba incluida en la lista de condiciones necesarias para el sistema político porque, en un sentido básico, es casi un sinónimo y, desde una perspectiva más elaborada, es producto de la existencia previa de un sistema político o una cultura política. Para que el proceso de consulta y los acuerdos surtan efecto, para que el gobierno pueda averiguar con precisión lo que los distintos grupos desean o apoyan, o cuál es su poder relativo, los representantes de esos grupos deben poder exponer la verdad con libertad. Aristóteles observa que el tirano tiene muchas dificultades para encontrar personas que le digan la verdad. Para que alguien se exprese con sinceridad, lo que contribuye a la eficacia de cualquier gobierno, los castigos por consejos equivocados o inoportunos no pueden ser demasiado severos. Los gobiernos necesitan esferas de pensamiento y acción independientes (aunque la independencia se reduzca, en el peor de los casos, a la del burocrata en las tiranías, sólo el loco institucionalizado dice la verdad).

Un sistema político es un sistema libre, pero el orden es el siguiente: la libertad depende de la política y la política depende del gobierno. La actividad política es una actividad pública que se desarrolla entre personas que tienen la condición legal de hombres libres. Nos ahorraríamos gran cantidad de debates puramente

te políticos si recordáramos más a menudo que el significado original de la palabra «libertad» —y de sus equivalentes en griego y latín— siempre hizo referencia a una condición legal. Los griegos se sentían *eleutheros* porque se gobernaban ellos mismos. La personalidad del hombre libre se contrastaba con la del esclavo; los hombres libres eran generosos, expansivos y, sobre todo, tenían una mentalidad cívica (¿liberal?), mientras que los serviles eran estrechos de miras y egoístas. Históricamente, la libertad ha sido un fenómeno cultural que lindaba con la política mucho antes de que los filósofos y los propagandistas vinieran a formular teorías tan absurdas como las que afirman que la libertad «realmente es la ausencia de cualquier restricción (liberarse del gobierno y de la política) o la liberación de todo error («Servirte es la única libertad verdadera» o en palabras de Rousseau «...ser obligado a ser libre»). Ese tipo de definiciones en realidad son intentos de poner límites arbitrarios a la política o de trascenderla. La libertad sólo tiene un significado contextual; si es que ha de tener alguna importancia para el ejercicio del gobierno.

Es reconfortante ver que los regímenes políticos con frecuencia prefieren arriesgar su estabilidad antes que recortar libertades concretas. Sólo los regímenes antipolíticos intentan convencer al individuo de la necesidad siempre presente de sacrificar su libertad de acción en favor de la colectividad, o persuadirle de que la libertad no es la experiencia real de la diversidad sino la euforia que se deriva de tomar decisiones correctas en buena compañía. El problema de los hombres que renacen es que no suelen renacer libres.

En las autocracias puede existir cierta libertad negativa gracias a los resquicios legales, la indiferencia del gobernante y la ineficacia o corrupción de la burocracia. Pero en las comunidades totalitarias o ideológicas no sólo se persigue la actividad libre, incluso en campos que los mecanismos de control de las autocracias tradicionales habían desestimado —como la pintura y la música—, sino que, como es bien sabido, se considera que las acciones libres son imposibles. En teoría, todo está sociológicamente determinado. Las comunidades políticas no suscriben ese tipo de teorías fabulosas y ni siquiera imaginan la necesidad de que todas las acciones humanas se sometan a un control político

La libertad depende de que exista tanto una distinción como una interacción entre las acciones privadas y las públicas, por lo que ni significa el aislamiento de la política (como suele pretender el liberal) ni es soledad (como a menudo sugiere el concepto del «intelectual»). La libertad y el derecho a la intimidad prosperan cuando el gobierno se ejerce públicamente por los medios llamados políticos. La libertad no es aislamiento ni soledad: es el derecho a la intimidad de las personas que abogan por el mantenimiento del ejercicio público de la política aun cuando no participan personalmente. El derecho a la intimidad es una cuestión social; la libertad es una actividad. Las personas que olvidan qué es la política o dejan de valorarla pierden o ponen en peligro la libertad. La política es la actuación pública de los hombres libres, aquellos que no sólo pueden vivir sino que viven en el ámbito público y en el privado. Las personas que han perdido la capacidad de actuar en la esfera pública no son libres: están aisladas y son inefectivas. Aristóteles nos recuerda con una frase terrible para todas las épocas que el hombre que aspira a vivir al margen de las relaciones políticas «es una bestia o un dios».

La libertad, por tanto, es la manera en que se desarrolla la actividad política. Como escribió Malinowski: «Escudriñar el universo en busca de posibilidades de libertad distintas de las que proporciona la organización de grupos humanos para la realización de objetivos concretos y resultados deseables es un entretenimiento filosófico ocioso».⁴⁶

k) La teoría y el sistema político

La teoría política es parte fundamental del sistema político y es en sí misma política, ya sea descriptiva o normativa

Volvamos a preocupaciones más académicas. Los estudiosos suelen ser los primeros en decir que el prestigio de la teoría po-

46. Bronislaw Malinowski, *Freedom and Civilization* [Libertad y civilización], Londres, 1947, pág. 95. El segundo capítulo, «Analysis of the Multiple Meanings» [Análisis de los significados múltiples], contiene la aproximación al problema más clara y menos aprovechada de la investigación moderna.

lítica ha disminuido hasta el punto de casi desaparecer, así que no es sorprendente que otras personas también lo crean, pero la teoría política en la práctica es parte fundamental de cualquier sistema político. No existe ningún caso de sistema político que no disfrute de una tradición de pensamiento político, una tradición que explique por qué el poder siempre existe en forma de autoridad. En palabras más simples, la necesidad de explicar *qué* estamos haciendo y de dar razones (aunque nunca puedan ser concluyentes) de por qué lo hacemos de una manera concreta es insoslayable.

La teoría política es política en sí misma. Si un sistema político, en esencia, es un reconocimiento descriptivo de la diversidad más el reconocimiento ético de que esa diversidad es normal, una doctrina política tendrá las mismas características (dado que una doctrina política no es más que una teoría más parcial y específica; es decir, menos general).

Una teoría política siempre afirma que algo es de una manera y que algo debe ser de alguna manera (¿instituciones e ideas?). Lo cierto es que la teoría política no ha entrado en declive (su función es indispensable en cualquier sistema político), simplemente se ha presentado bajo los ropajes del *método*. Los filósofos nos han demostrado la inherente ambigüedad y cuestionabilidad de los conceptos políticos y que toda descripción de los procesos políticos contiene presupuestos «morales», lo que no debería sorprender a nadie. Algunos estudiosos profesionales de la política en las universidades —de hecho nos enfrentamos a un malestar común a todas las ciencias sociales— reaccionan a las críticas del análisis filosófico redoblando sus esfuerzos por dar una imagen «científica» y puramente objetiva, por purgarse de todo presupuesto moral y por castrarse desde un punto de vista político.

Sin embargo, si nos preguntáramos la razón que les impulsa a sostener ese tipo de opiniones, nos daríamos cuenta de que la teoría política no ha decaído sino que se ha disfrazado. Intenta camuflarse porque molesta a la mojigatería de los filósofos académicos al estar vinculada a juicios de valor, y porque molesta a la promiscuidad de los idealistas aficionados, puesto que también se basa en teorías descriptivas que nos ayudan a entender

qué es posible y qué no. «Lo éticamente deseable debe ser socialmente posible», dijo Hobhouse. Ni el analista ni el idealista pueden vivir sin ella, por mucho que refute su peculiar y estricta división del mundo en hechos y valores morales. La lógica de la ciencia de las ciencias difiere de la de las ciencias naturales: el observador necesariamente forma parte de lo que observa. Mediante la política, los hombres se esfuerzan por conseguir objetivos públicos de manera realista. Las afirmaciones políticas añaden la distinción teórica entre «hecho» y «valoración moral»; las teorías políticas afirman la unidad del mundo práctico y el mundo ético. Es imposible encontrar ninguna doctrina política que no afirme que algo *debe* hacerse o no debe hacerse y que no contenga al mismo tiempo una descripción objetiva de las circunstancias que dan pie a la estrategia política que propone.

1) El método como doctrina

Todas las metodologías son doctrinas encubiertas y la diferencia entre las doctrinas y las teorías sólo es una cuestión de énfasis o grado

El verdadero objetivo de la ciencia de las ciencias y lo inevitable de las teorías políticas puede entenderse al estudiar el intento más flagrante de apartar la política de la política: evitar el elemento intencional de la teoría política. El estudio académico de la política ha querido hacer exactamente eso al aspirar a ser neutral, científicamente objetivo y colocarse al margen de cualquier «valoración». Nada ilustra mejor el malestar que provoca la auténtica política que la actitud de aquellos cuya profesión podría pensarse ingenuamente que es la defensa de la autoridad de la ciencia de las ciencias, y sin embargo en la práctica intentan destruirla. Lo hacen llevados bien por falsos escrúpulos acerca de lo que es «académico», bien por un sentido del «decoro profesional» que puede ser simple miedo político. Pero esos escrúpulos y miedos son innecesarios y el refugio que ofrecen es, en cualquier caso, ilusorio.

En los últimos años, hay una creciente tendencia en los estudios universitarios sobre la política a intentar despojar de im-

portancia política los criterios para la investigación y el estudio, con el objetivo de establecer una metodología aséptica. Se considera que las doctrinas políticas son parciales, subjetivas o de un relativismo irremediable y, en consecuencia, la teoría política debe basarse en algún tipo de metodología. Pero el problema es que no puede establecerse una diferenciación absoluta entre teoría y doctrina (las teorías no son más que doctrinas excelentes) y cualquier metodología es una doctrina política. Es un caso de *Erst kommt die Politik; dann kommt die Methodologie* [primero se establece la política; luego se establece la metodología]. (Ello cierto que así se sitúa el estudio de la política en un plano distinto al resto de las materias universitarias tradicionales, pero ésta no es razón para pensar que es un objeto de estudio apropiado, a no ser que en nombre de un concepto mojado de la «objetividad» nos proponamos dar la espalda a la tendencia de toda la civilización occidental a ser una cultura reformista, con aspiraciones de mejora constante, y no simplemente contemplativa, como querría la escuela contemporánea.)⁴⁷

Considero que las metodologías son conjuntos de normas y procedimientos para la investigación y que las doctrinas políticas son conjuntos coherentemente relacionados de propuestas para la reconciliación de intereses sociales divergentes por métodos deseables. Es probable que no existan situaciones tan simples como para que el número de soluciones posibles no sea infinito (aunque todas tengan en común el carácter político y el estar abiertas a modificaciones). Por tanto, una doctrina política es necesariamente valorativa y predictiva. Establece una previsión de futuro pero, puesto que hay otras teorías que también podrían funcionar y otras estrategias que podrían ser adecuadas, expone razones por las cuales *debería* adoptarse una doctrina en particular. La adhesión a doctrinas políticas, como teorías científicas y como planes de acción, es inevitable, sea cual sea el grado en que se expliciten.

47. Véase *Rationalism in Politics* [El racionalismo en la política] de Michael Oakeshott, Methuen, 1962; *Nationalism* [Nacionalismo] de Elie Kedourie, Hutchinson, 2.ª ed., 1961; *The Nature of Political Science* [La naturaleza de las ciencias políticas] de Maurice Cowling, Cambridge, 1963; y *The Liberal Mind* [La mentalidad liberal] de Kenneth Minogue, Methuen, 1963.

Consideremos dos tipos de metodología que afirman limitarse a estudiar, bajo ópticas puras sin mezcla de ninguna doctrina, lo que llaman «conducta política». Existe una corriente científica norteamericana y una corriente empírica inglesa. (A los estudiosos de literatura y psicología que crean que el conductismo es algo totalmente superado les sorprendería ver lo bien que funciona como doctrina política.)

El primer tipo es el que menciona, por ejemplo, David Butler en *The Study of Political Behaviour* [Estudio de la conducta política]: «En Estados Unidos algunos autores utilizan el término "conducta política" en un sentido técnico y restrictivo para referirse a los estudios diseñados para establecer proposiciones científicamente verificables acerca de la conducta en situaciones políticas». Y el estudio de la conducta política, desde el punto de vista británico, es presumiblemente todo aquello que tiene que ver con -cito de nuevo a Butler- «lo que las personas realmente hacen y dicen». El concepto de una ciencia política libre de valoraciones ha dominado la investigación política estadounidense en este siglo. Los norteamericanos han querido generalizar, mientras que los británicos se han conformado con describir, pero unos y otros están de acuerdo en rechazar la teoría política y desconfiar de ella.

He estudiado en profundidad el ejemplo estadounidense en mi libro *American Science of Politics: its origins and conditions* [Las ciencias políticas americanas: sus orígenes y condiciones], en el que me propuse demostrar no tanto que su pretensión de ser una ciencia pura era falsa, sino que el verdadero significado de esa pretensión es consecuencia de los presupuestos doctrinales de los defensores de esa ciencia: un tipo de doctrina política específicamente liberal y democrática cuya posibilidad de aplicación es mucho más limitada de lo que suponen sus autores. Los valores morales se daban por supuesto en la agotadora unanimidad del liberalismo estadounidense, por lo que se pensaba que el simple descubrimiento de los hechos supondría una especie de terapia nacional espontánea.

En Gran Bretaña, la pseudociencia de la conducta política ha tenido un desarrollo menos exuberante que en Estados Unidos gracias a que el empirismo o «descriptivismo» era una actitud

con larga tradición en los estudios históricos y políticos. Había un abonado, amplio y a menudo también indefinido, pero muy bien labrado, campo intermedio de «sentido común» que nos permitía «negarnos a ser zarandeados» por los extremos bien del positivismo o cientifismo, bien del idealismo vulgar o académico. Pero tanto el descriptivismo como el «sentido común» siempre se han caracterizado por aceptar ciertas cosas considerando «naturales» con tanta calma e inconsciencia como la que exhiben las ciencias políticas estadounidenses. ¿Cuántas veces se acepta tal cual el famoso rechazo de lord Bryce hacia la «teoría», como si el no ser conscientemente teórico pudiera evitarse trabajando con presupuestos teóricos? Su presuntuosa afirmación en la introducción del libro *American Commonwealth* [La república americana] de que se limitará «a presentar los hechos del caso [...] dejando que hablen por sí mismos» podría haber surtido más efecto de no enmarcarse en una crítica a Tocqueville por limitarse a defender «opiniones más o menos teóricas acerca de la democracia». Bryce era liberal en todos los sentidos. Su metodología está en perfecta sintonía con los presupuestos políticos del período 1860-1914, pero si hacemos sus mismas preguntas y aplicamos su tratamiento racional de la opinión pública a la política europea de la década de los treinta, el resultado es tristemente inadecuado.

Consideremos un ejemplo más actual de los peligros de un descriptivismo o empirismo que no sea consciente de sus propios presupuestos: el libro *British Political Parties* [Los partidos políticos británicos] de Robert McKenzie. En el prefacio a la primera edición, McKenzie anuncia que «no le interesan las ideologías de los partidos» sino la distribución del poder. (Se entiende por «ideología» lo que aquí hemos llamado doctrina.) No obstante, el libro evoluciona hacia un intenso y bien fundamentado ataque contra la tendencia a dar demasiada importancia a los elementos doctrinales. No sólo hace una división de conveniencia entre «doctrina» y «estructura de poder» sino que intenta demostrar lo poco que debe atenderse a las palabras de cualquier doctrina. En *algunas* circunstancias, quizá sea verdad (aunque no hay ninguna razón que demuestre que deba ser verdad), pero es como mínimo interesante saber que en la época del liderazgo

de Hugh Gaitskell McKenzie formaba parte del grupo que defendía que el futuro éxito del Partido Laborista dependía de que fuera capaz de eliminar de su constitución escrita algunos párrafos acerca de las «nacionalizaciones», lo cual se corresponde con la poca importancia metodológica que atribuye a las ideas en su libro. ¿No es lícito pensar que su ensayo no es un ataque a las doctrinas políticas en general sino el ataque de una doctrina política concreta a otra? ¿Y qué tendría de malo? Quizá tenga defectos como observador político imparcial, pero pueden reconocerse méritos como protosocialdemócrata.

Gran Bretaña tiene el honor de tener algunos teóricos doctrinarios antidoctrinarios para los que todo conocimiento teórico de la sociedad es o bien una falacia —«racionalismo»— o bien una amenaza para el funcionamiento de esas costumbres e insinuaciones inconscientes de las que depende el verdadero orden político, etcétera. Aun cuando escogen la profesión de estudiosos de la política, dedican su tiempo, en una especie de mezcla de frivolidad y malicia, a intentar retardar o sabotear el progreso del conocimiento, porque están seguros —con mucha razón— de que el conocimiento da lugar a reformas (aunque los reformadores deban ser conscientes de que las reformas nunca son totales o definitivas cuando se hacen por medios políticos).

El adjetivo más común con que se caracterizan a sí mismos los estudiosos de la política británicos es «empírico». Entre los que rinden culto al «empirismo» puede parecer que hay dos escuelas distintas, si bien en la práctica son doctrinalmente iguales: los «empíricos de campo» y los «empíricos de laboratorio». Hay un tipo de investigación que casi podría considerarse de producción en masa que se queda encallada en los hechos, ya sea en el estudio de los partidos, los grupos de presión, la administración pública o la conducta electoral. Paralelamente, hay otro tipo más intelectual de escritores en serie que repasan las opiniones abstractas de algún teórico extranjero (o de algún traidor nacional) realizando con toda seriedad cualquier tontería y escondiendo o despreciando todo elemento empírico para acabar pidiendo otra saludable dosis de buen empirismo inglés. Sin duda suponen que el empirismo no es una verdadera doctrina sino —aunque algunos empíricos sienten ciertos reparos hacia

esa palabra— una metodología. Apenas se atreven a formularla con claridad porque, en cualquier circunstancia, supone identificarla con una doctrina política concreta. «Precaución», «costumbre», «las virtudes de la experiencia», «antidogmatismo», «respeto por la tradición», «los hechos tal como son»: son algunos de los rasgos que suelen atribuírsele. Oakeshott sostenía que su famoso y polémico discurso inaugural en la London School of Economics, *Political Education* [Educación política], no era más que un ensayo en «modo indicativo», algo puramente descriptivo, y pretendía sentirse consternado ante quienes lo consideraban una brillante reafirmación de la doctrina conservadora.

El conservadurismo es, por así decirlo, una preocupación de los políticos («pobres tipos que deben hacer el trabajo sucio que nosotros alabamos por ser la única realidad»), mientras que el empirismo es una preocupación propia de filósofos. Estos filósofos hablan de las virtudes de la «experiencia» o la tradición, pero en general su ignorancia sobre la política real es extrema: nunca escriben desde la experiencia o acerca de experiencias políticas reales (y tampoco utilizan estudios históricos); en cambio, escriben críticas lógicas sobre otros libros igualmente carentes de experiencia. Elogian las «acciones concretas» y las «situaciones reales» más que las ideas abstractas, pero lo hacen desde una perspectiva totalmente abstracta. Rinden un culto vulgar a lo «real», pero desconfían de la sociología. En resumen, puede decirse que entre los estudiosos de la política hay una «escuela británica» de un ridículo empirismo *a priori*. Los estudiosos de la conducta política, por otra parte, aunque comparten los presupuestos del empirismo filosófico, por lo menos sienten curiosidad por el mundo actual y son activos.

Desde el punto de vista histórico, hay que hacer dos apuntes. Tanto el empirismo como el conductivismo son altamente escépticos respecto al efecto de las ideas generales sobre la política, postura que los últimos acontecimientos parecen desmentir empíricamente o, en caso de ser verdadera, sólo lo es durante breves periodos de tiempo y en circunstancias especiales.

m) Lo inevitable de las doctrinas

Es inevitable creer en teorías o doctrinas y la mayoría de las doctrinas tienen un importante componente empírico

No hay vuelta de hoja. En los sistemas políticos que dan por supuesto el funcionamiento político, la «ciencia de las ciencias» puede disfrazarse, esconderse bajo la máscara del método, pero no se puede vivir sin ella. Cualquiera que intente hacer la más simple descripción de la sociedad se verá envuelto en lo que Burke llama «ordenamiento y clasificación constantes». Los principios que le permitirán realizar la selección serán los de una doctrina política, sin importar que esté o no madura. El político más pragmático y con los pies más firmemente plantados en la tierra actúa de acuerdo con alguna idea que se ha formado de lo que hace y del efecto que sus acciones u omisiones tendrán sobre otras cosas. Esos presupuestos se compendian o describen en alguna doctrina política. Gran parte de la investigación de las ciencias políticas se propone desvelar, en palabras del magistrado J.O.W. Holmes, «las grandes premisas no expresadas» tanto de los nominalmente irreflexivos (ya sean infames estadistas o famosos historiadores) como de los procedimientos institucionales. El empírico se queda en el nivel superficial de las reacciones de la población ante sus intentos de solucionar esos problemas reales que rara vez se exponen —lo que R.G. Collingwood llamaba las «presuposiciones» de la actividad práctica—, mientras que la teoría política se ocupa de aclarar y resolver esas presuposiciones y esos problemas.

No existe una distinción absoluta entre el estudio y la práctica de la política. Todos los políticos apoyan conscientemente alguna doctrina o actúan de acuerdo con ella de manera inconsciente. Todos los académicos se encuentran con que sus investigaciones, o sus mismas palabras, se utilizan o tergiversan con algún propósito; son por lo tanto responsables exclusivos de que sus propósitos sean explícitos y razonables. La imposibilidad de comprobación de la teoría política sólo debe preocupar a quienes desagrada la diversidad misma de la vida política. El científico debería sentirse reconfortado al ver que incluso doctrinas políticas tan corrientes como el liberalismo, el conservadurismo

o el socialismo contienen un fuerte elemento empírico. Todas ellas ofrecen una descripción de la sociedad y las actuaciones que se derivan de esas descripciones pueden ser más o menos razonables y adecuadas en diferentes circunstancias, épocas y sociedades. «Descubrir» que gran parte de las metodologías sociológicas en realidad son distintos tipos de liberalismo o conservadurismo, o que gran parte de la sociología es socialismo encubierto, no invita a desesperarse ante la subjetividad de esas doctrinas pero muestra su carácter inevitable y el *importante factor objetivo* que cada una de ellas contiene. Son lo bastante científicas para ser plausibles, pero falsas al intentar elevarse por encima de la política. La verdad es que no hay nada, por lo menos en este mundo, que esté por encima de la política. La política es libertad. Y esas mismas razones impiden que pueda hacerse una distinción definitiva entre el estudio de las ideas políticas y el de las instituciones políticas, si no es la que impone una pedagogía engañosa. Todas las ideas aspiran a tener una realización institucional y todas las instituciones encarnan objetivos. Nunca se resalta un hecho sin un propósito. E incluso hablar así es una abstracción intelectual de lo que en realidad es una unidad: la experiencia y la actividad del sistema político.

Ciertamente, el estudioso de la política debe comprometerse con la verdad sin concesiones y defender lo que le dicte la conciencia sin dejarse arrastrar por los deseos del corazón; al político, en cambio, se le puede perdonar, e incluso elogiar, que adapte sus palabras y acciones al lugar y al momento. Con todo, dado que la distinción entre teoría y práctica no es absoluta, es mucho mejor que los estudiosos de la política escojan sus principales temas de estudio entre los que tengan una reconocida importancia para la práctica política en lugar de engañarse a sí mismos intentando revestirse de una objetividad absoluta o revolcándose en trivialidades. Su compromiso no debe ser tan grande que afecte a su capacidad de describir fielmente otras doctrinas (los políticos tampoco deberían cometer ese error, ya que sus tácticas fracasarán si no conocen a fondo a sus oponentes), pero deben aceptar su importancia política real y comprometerse en la defensa de las instituciones políticas. De todos modos, lo político abarca mucho más de lo que a veces suponemos

La propiedad centralizada tiene muy poco sentido si la masa de la población no vive en condiciones más o menos iguales y tiene algún tipo de control sobre el gobierno. «El Estado» puede acabar reduciéndose a un partido político que se elige a sí mismo y pueden volver la oligarquía y los privilegios, apoyados en el poder más que en el dinero.

George Orwell, *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius* [El león y el unicornio: socialismo y el genio inglés], Londres, 1941

Los regímenes que para su funcionamiento necesitan suprimir toda oposición y anular las libertades civiles deben considerarse una desastrosa regresión política respecto a la democracia burguesa. [...] Las libertades civiles que, sin importar su inadecuación o precariedad, forman parte de la democracia burguesa son producto de siglos de incansables luchas populares. El cometido de la política marxista es defender esas libertades y hacer posible su ampliación y aumento mediante la eliminación de las fronteras de clase.

Ralph Miliband, *Marxism and Politics*,* Londres, 1977

a) Evolución y revolución

La actividad política no sólo es compatible con lo que podría ser una forma revolucionaria de sociedad igualitaria, sino que es su condición previa fundamental; los medios políticos son cruciales para avanzar hacia objetivos socialistas

Hacia 1918, después de la Revolución rusa, Rosa Luxemburg advirtió a Lenin, como ya había hecho treinta años antes, que la

* *Marxismo y política*. Siglo XXI, Madrid, 1978. (N. de la T.)

libertad debía ser el medio y no sólo el objetivo final de la estrategia del partido, y aunque el viajero del tiempo, H.G. Wells, visitó Rusia en 1920 y dedicó palabras de elogio a los bolcheviques, nunca creyó que la «dictadura del proletariado» de Lenin fuera temporal ni supusiera otra cosa que el ejercicio del gobierno por parte de una pequeña oligarquía de partido. No se puede decir que la fábula de George Orwell *Rebelión en la granja*, escrita en 1944, llegara a destiempo, pero dio lugar a un reconocimiento popular sorprendentemente tardío de que la revolución, basada en las proclamas de «Libertad, igualdad y fraternidad», había sido traicionada una vez más. El problema no era la inevitable aparición de elites sedientas de poder (los «cerdos»), sino el exceso de credulidad y confianza de los otros animales en sus líderes; «todos los animales» deben conformar la base de poder que impulse cualquier cambio revolucionario duradero y ser los receptores de «la revolución» dirigida por aquellos que desgraciadamente pueden llegar a ser «más iguales que otros».

Se ha creado una gran confusión entre el mito de la «revolución» como acontecimiento culminante y la realidad del «proceso revolucionario». Tal vez la única manera de reestructurar una sociedad para alcanzar mayor justicia social sea el repentino derrocamiento o, más frecuentemente, la crisis de las autocracias represivas, pero los medios revolucionarios no garantizan resultados revolucionarios: los desenlaces benignos, además de habilidad y voluntad, requieren moderación y tolerancia ejercidas durante varias décadas y generaciones. Aunque la crítica marxista clásica del capitalismo fuera a grandes rasgos correcta, su teoría de las etapas inevitables era falsa, porque no tuvo en cuenta ni tomó precauciones contra el nacionalismo, la burocratización y, sobre todo, la descarnada sed de poder y el deseo de autopropetruación tanto de las viejas como de las nuevas elites. Como mínimo la teoría de las etapas debería reformularse en términos de posibilidades o incluso diluirse para permitir la superposición de distintas etapas. Con eso se conseguiría un modelo del mundo posrevolucionario menos engañoso y más abierto a la variedad y a ser influenciado por el debate público en lugar de depender de la fe en leyes históricas férreamente establecidas por la estructura social o por los modos de produ-

ción, circunstancias que siempre condicionan pero nunca determinan las acciones humanas.

El debate de principios de siglo entre partidarios de la revolución «auténticamente marxistas» y defensores de la revolución socialdemócratas de Austria y Alemania (en el sentido vigente en la época) quizá nunca fue tan contradictorio e irreconciliable como sus apasionados protagonistas creyeron. Discrepaban en cuanto a los medios pero no en los objetivos. Ni la revolución ni el cambio gradual comportan un progreso inevitable, como solían afirmar los socialistas alemanes o los fabianos británicos de principios de siglo. Unos y otros creían que si se gobernaba con los valores correctos y se implantaban planes económicos y sociales escalonados, podría construirse una sociedad igualitaria. En eso diferían profundamente de los socialdemócratas actuales, tanto del Partido Socialdemócrata alemán como del británico. Sea por prudencia, interés de clase, cansancio o miedo, ya no creen que se pueda —o incluso se deba— implantar una sociedad igualitaria. Sus esperanzas son más modestas y en cierto sentido más imprecisas: aspiran a administrar favorablemente una economía mixta teniendo siempre en cuenta el bienestar de los menos privilegiados. Pretenden civilizar y quizás agregar algunos valores socialistas a la dinámica económica de la ética competitiva e individualista del capitalismo occidental, que de manera sistemática y sin pedir permiso se introduce en tantos aspectos de la vida social, cultural y personal, pero no se proponen reemplazarlo.

Los socialdemócratas tienen razón en cuanto a la primacía de la libertad, pero se equivocan al creer que siempre se ve amenazada por la igualdad y que el individualismo bien entendido siempre va ligado a la competitividad por la adquisición de propiedad privada. Su proyecto es perfectamente posible si se dan las condiciones de crecimiento económico favorable, tal como Anthony Crosland imaginó en los años cincuenta y se senta en su libro *The Future of Socialism* [El futuro del socialismo]. El filósofo debería lamentarse y no mofarse de que la oportunidad electoral de los socialdemócratas llegue en un momento de especiales dificultades para su teoría; sin embargo, el declive económico de Gran Bretaña también podría representar

una oportunidad para la izquierda del Partido Laborista, como parece haber sucedido en Francia y en Grecia.

No obstante, mi intención no es discutir estrategias o defender causas, ya sean locales o internacionales. No pretendo argumentar cuál es el verdadero socialismo sino demostrar que no existe una incompatibilidad *necesaria* entre las tendencias revolucionarias y las reformistas, y que para que el socialismo tenga alguna oportunidad de hacerse realidad deberá ser conquistado y consolidado por medios políticos. Ralph Miliband, en su tesis sobre política y libertades civiles cito al principio de este capítulo y cuyas opiniones sobre este punto son similares a las de muchos intelectuales marxistas actuales tanto en Occidente como en el Tercer Mundo e incluso en la Europa del Este: escribió *Parliamentary Socialism** y afirmó que la aceptación de las convenciones parlamentarias y del socialismo reformista había sofocado el pretendido espíritu revolucionario del movimiento laborista británico de los primeros tiempos. Además, que ya no parece ser verdad (si es que lo fue alguna vez), sus tesis sólo pueden aplicarse, en el mejor de los casos, a contextos específicos. Sería un caso flagrante de inferencia ilícita deducir de algunas experiencias pasadas que el socialismo no puede avanzar por medios parlamentarios, o identificar todos los tipos de asambleas republicanas con las convenciones conservadoras específicas de una etapa concreta de la tradición parlamentaria británica.

Los socialistas convencidos, por muy revolucionarios que sean sus objetivos finales, necesitan cultivar el apoyo popular para que sus estrategias funcionen. Cuando deciden, como en Europa del Este después de la segunda guerra mundial o en muchos Estados contemporáneos de África y Asia, utilizar la coerción y el control dictatoriales, no sólo destruyen la libertad como es obvio, sino que empeoran drásticamente las condiciones de vida. En los países comunistas hay pruebas irrefutables de que la productividad se resiente, de una parte, por la ineficiencia y la frecuente corrupción de las inamovibles burocracias

* *Socialismo para una época de escepticismo*, Fundación Sistema, Madrid 1997. (N. de la T.)

centralizadas y, de otra parte, por el sentimiento masivo de indiferencia, decepción y tendencia a reducir el ritmo que afecta a los obreros cuando no pueden cambiar de trabajo, crear sindicatos libres y ni siquiera, llegados a ese extremo, alimentar la esperanza de rebelarse con alguna posibilidad de éxito. Como en Polonia o Checoslovaquia, la masa obrera, cuya fuerza productiva es fundamental para el progreso, se ve reducida a la impotencia.

En una ocasión, George Orwell hizo un comentario del libro de F.A. Hayek *The Road to Serfdom*.*

«Es probable que el profesor Hayek tenga razón cuando dice que en este país los intelectuales tienen una mentalidad más totalitaria que la gente común. Pero no se da cuenta, o no quiere admitir, que para la gran masa del pueblo el retorno a la competencia «libre» significaría soportar una tiranía posiblemente peor, por ser más irresponsable, que la del Estado. El problema de las competiciones es que siempre hay un ganador. El profesor Hayek niega que el capitalismo libre conduzca de manera necesaria al monopolio, pero en la práctica es a lo que ha conducido y puesto que un vasto número de personas prefiere la reglamentación del Estado a las crisis económicas y el desempleo, es inevitable que continúe la tendencia al colectivismo. [...] Este es nuestro dilema actual. El capitalismo conduce a las colas para cobrar subsidios de paro, las disputas por apoderarse del mercado y la guerra. El colectivismo conduce a los campos de concentración, la entronización de los dirigentes y la guerra. No hay salida posible a no ser que consigamos combinar la economía planificada con la libertad del intelecto».⁴⁸

Consideremos el gran número de Estados de partido único que se autoproclaman socialistas pero cuya ideología dominante es, en realidad, nacionalista. Ese nacionalismo con frecuencia permite a los gobernantes dar por supuesto el apoyo de las ma-

* *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. (N. de la T.)
48. George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters* [Recopilación de ensayos, artículos periodísticos y cartas], vol. III, Harmondsworth, 1970, pág. 114.

sas. Pero existe una diferencia abismal entre los Estados de ese tipo que, como en Tanzania, por lo menos toleran las críticas y el debate público acerca de los distintos planes de actuación en el círculo formado por la elite gobernante y los intelectuales, y los Estados de partido único, más comunes, en los que no se permite ningún tipo de disensión. Las diferencias morales han adquirido una gran importancia ante el creciente número de países en vías de desarrollo que se declaran «socialistas», y todavía serán más decisivas a medida que la lucha original por la liberación nacional quede atrás en la historia: el nacionalismo no puede seguir siendo la eterna justificación prefabricada para todos y cada uno de los actos arbitrarios del partido, el líder o el presidente. Las diferencias en lo que atañe a la eficacia económica pueden ser menos obvias y estar condicionadas por multitud de factores contingentes, pero en teoría (es decir, hablando de tendencias a largo plazo), siendo todo lo demás igual, es muy improbable que la planificación que no esté sujeta a críticas sea más eficaz que los planes abiertos a debate público o surgidos de ese mismo debate. Los planes que pueden ser criticados pueden ser modificados. Las personas capaces de tolerar las críticas es más probable que acepten cambiar de opinión. Un plan no puede ser criticado ni modificado y no funciona como se esperaba, no quedan muchas más opciones que imponerlo mediante la fuerza, eliminar las pruebas del fracaso y el descontento y encarcelar a los que digan que el Emperador va desnudo. Esas desesperadas medidas antipolíticas han sido dignificadas con el nombre de «revolución permanente».

En los regímenes con pluralidad de partidos es cierto que puede existir un consenso que obstaculice o retrase la realización de objetivos socialistas. Pero los socialistas, como todos los demás, deben ser conscientes de que las grandes empresas requieren mucho tiempo. Roma no se construyó en un día. Si nos proponemos liberar a la humanidad y perfeccionar la naturaleza humana, no es muy prudente ignorar que se trata de una labor de generaciones o no reconocer la necesidad de avanzar junto al pueblo, lenta, paciente y firmemente, paso a paso. Los socialistas deben distinguir entre el consenso respecto a los valores morales (algo de una rareza extraordinaria en cualquier

tipo de sociedad) y la necesidad de alcanzar un consenso respecto a los procedimientos (algo común en las democracias parlamentarias). Es bastante natural que esas normas o convenciones del juego político den ventaja al sistema existente. Pero los socialistas no pueden esperar modificarlas si no es aceptándolas; persuadiendo o mostrando los resultados del poder político ganado por los partidos socialistas atendiendo a esas mismas normas. Los socialistas no deberían sorprenderse cuando sus críticas a esas normas se interpretan como amenazas de no cumplirlas o si la misma gente a la que quieren llegar y a la que se proponen elevar con frecuencia los rechaza y sospecha que no sólo están en contra de los poderes establecidos sino de la misma política. Incluso algo tan moderado y democrático como el plan del Partido Laborista británico de abolir una Cámara de los Lores a cuyos escaños se accede por nombramiento real o herencia debe ser contrarrestado con medidas que la población entienda que limitan el poder del gobierno de alguna otra manera. Los intelectuales socialistas tienen que tomar partido: si sostienen que la masa del pueblo ha sido «educada» en creencias constitucionales conservadoras, no pueden hacer caso omiso de esas limitaciones, sino aceptar que la discusión debe mantenerse y ganarse en esos términos. La política debe trabajar con las personas tal como son.

El poder político potencial y el poder productivo efectivo del pueblo en realidad son más importantes para la teoría socialista (son el núcleo mínimo sobre el cual se asienta la primitiva teoría del valor del trabajo) que para las teorías capitalistas contemporáneas. Aunque las teorías capitalistas populares todavía predicaban la ética del trabajo individual —los trabajadores deben poner todo su esfuerzo en el trabajo para recibir recompensas por necesidad desproporcionadamente reducidas, y todo el que de verdad quiere encuentra trabajo—, los economistas liberales defienden argumentos de carácter más técnico sobre la inevitabilidad de la concentración de capital y del «libre comercio» en el mundo de las finanzas y de las inversiones internacionales, con independencia del coste que suponga en cifras de desempleo. El pleno empleo ha dejado de considerarse posible desde un punto de vista económico o fundamental desde una óptica

política: los teóricos del libre mercado confían en lograr la push-
vidad de las masas si pueden establecerse y financiarse unos in-
gresos marginales de mera subsistencia y se invierte en un tipo
de medios de comunicación de masas literalmente diseñados
para apartar de la mente de la población las cosas que importan
y para crear paralizantes ilusiones de impotencia (lo que Orwell
se propuso satirizar con el símbolo del «prolecuto» en el libro
1984, en contra de los medios de comunicación de su época y
no de los de un futuro distante). Los «verdaderos conservado-
res» o *tories* tradicionales, aunque mantienen una fe absoluta en
la jerarquía y en el mantenimiento de las desigualdades, son
sinceros en su paternalismo: creen en la comunidad y cerrarían
el paso, si supieran cómo hacerlo, a cualquier doctrina que con-
duzca al desempleo masivo.

La creencia de los «nuevos conservadores» en la universal-
dad de los mecanismos de mercado bien podría encontrar su to-
lón de Aquiles en el amargo y deshumanizador efecto del de-
empleo masivo. Los socialistas, por su parte, deben mostrar
más sensibles a las necesidades de un mundo industrial comple-
jo en el que trabajadores y administradores, a no ser que sean
persuadidos sin coacciones y que tengan tiempo para adaptarse,
se negarán a trabajar o no trabajarán bien, y se mostrarán re-
acios a adaptarse a las nuevas tecnologías y a las cambiantes
prioridades sociales. Una potencia industrial avanzada que
intente poner en práctica auténticos programas socialistas en
todos los campos a la vez, demasiado deprisa y sin una amplia
base de apoyo previa que se extienda mucho más allá de los ac-
tivistas del partido, se encontrará con los mismos problemas a
los que se enfrentan los socialismos africanos o asiáticos: el pe-
ligro de desconectar a las élites de las masas. La «revolución
cultural» de Mao Tse-tung no era una solución adecuada al pro-
blema, pero la implantación en China de una burocracia admi-
nistrativa ni es socialismo ni es indicio de un naciente libe-
ralismo como imaginan algunos observadores occidentales.

Las revoluciones emprendidas por medios no políticos de-
sembocan con demasiada frecuencia en sistemas de gobierno
coercitivos aplicados por burocracias de partido. San Pablo te-
nía razón al afirmar que «el hombre que aspira a ser maestro

es moderado en todo», si de verdad aspira a la «maestría». La
coerción mediante el desempleo masivo en las sociedades in-
dustriales occidentales es señal de falta de «maestría», no de
aplicación eficiente. La «maestría» requiere paciencia para
aceptar a los hombres y a las mujeres tal como son, además de
habilidad para convencerles de lo que ellos o sus hijos pueden
llegar a ser.

En pocas palabras, creo -Miliband también estaría de
acuerdo- que el exceso de celo puede conducir al desastre. Ni la
libertad está siempre contaminada de capitalismo ni la idea de
la «libertad tal como la conocemos» es puramente burguesa,
producto del triunfo del capitalismo, como sostuvieron Marx y
Hayek, de acuerdo en este punto fundamental aunque uno lo la-
mentara y el otro se alegrara. Por el contrario, la tradición de la
política libre y del gobierno republicano es muy anterior a la
era capitalista: fue un ideal y una práctica ocasional e imper-
fecta de la antigüedad clásica europea y su recuerdo ha pervi-
vido en la mente de eruditos y humanistas, e incluso de tiranos
temerosos de sus efectos.

Podría ser que con el tiempo se produjera una revoluciona-
ria «transformación moral» o por lo menos un cambio en el or-
den de prioridad de nuestras variadas aspiraciones; la humani-
dad podría descubrir «la dignidad del trabajo» como deseaba
William Morris y rechazar su alienación, y podría surgir una
cultura común que reemplazara la impersonal división del tra-
bajo que separa y mutila la cultura y el ejercicio de la ciudadana;
pero todo eso no ocurrirá de pronto ni a la vez, si no es en
los mitos religiosos o en sus sustitutos ideológicos. Las ideas y
la dirección en la que se desea avanzar están claras, pero ape-
nas se ha iniciado el reclutamiento: no encontraremos mapas
detallados ni sabremos cómo planificar el aprovisionamiento;
no se ha pensado en cómo mantener altos los ánimos de la
tropa durante la marcha y menos aun en qué ocurriría si deci-
diera pararse o dar marcha atrás. Las transiciones no son fáciles
y no abundan los ejemplos de procesos de cambio delibera-
dos, pero la empresa es posible siempre que la emprendan
hombres libres y escojan libremente el camino. Por mi parte,
soy un «socialista moderado», pero no en el sentido que le pue-

dan dar los medios de comunicación: mis objetivos son extrínsecos y, por tanto, mido y modero los medios.

b) La teoría socialista

La teoría empírica básica del socialismo es más coherente y a la vez está más condicionada de lo que suele suponerse, y la doctrina moral del socialismo es totalmente coherente con la teoría: se modifican una a la otra aun cuando las raíces no sean siempre las mismas

Sin duda, hay muchas variedades de socialismo, aun sin contar las de cada nueva nación independiente que proclama una forma nacional específica. Muchas, pero no todas, son variaciones sobre los temas de Marx, aunque algunas resultarían irreconocibles o inaceptables para su fundador. Algunas afirman ser el «verdadero marxismo» e interpretan los textos con celo escolástico, como guías de acción. Otras, más sutiles y prudentes, dicen que el marxismo es un método vivo y, por tanto, capaz de desarrollarse y, presumiblemente, de sufrir accidentes imprevistos. También existe la tradición socialista descentralizadora, sindicalista y cooperativista que deriva de Proudhon: rechaza la teoría económica determinista y la teoría histórica de las etapas y sostiene que el capitalismo puede ser destruido desde dentro mediante la formación de comunidades cooperativas de producción. Existe también la versión socialista administrativa o de economía mixta que surgió de los revisionistas alemanes y de los fabianos británicos, según la cual el Estado capitalista puede ser moldeado y controlado en favor del bienestar social general. Y no debe olvidarse lo que técnicamente llamo «socialismo británico», que tiene sus raíces en una fusión ecléctica de las ideas cooperativistas de Robert Owen, el sueño cultural de William Morris, la conciencia metodista, la democracia cartista y el revisionismo marxista: corrientes libertarias, igualitarias y sobre todo éticas que ponen más énfasis en la encarnación personal de los valores socialistas que en la propiedad pública o en las reformas legales igualitarias. Y siempre están las corrientes anarquistas y comunitarias, a la vez críticas

e inspiradoras de todas esas corrientes socialistas principales. Y no se acaban aquí las variedades.

¿Hay un núcleo común en todos estos conceptos de socialismo cambiantes y contradictorios? Me atrevo a decir que sí. Expresado en los términos más básicos y simples, el socialismo tiene una teoría empírica y una doctrina moral. La teoría es que la pujanza y el declive de las sociedades, así como su cohesión, se explican mejor no por la experiencia y perpetuación de las elites (como sostienen los conservadores) ni por la iniciativa y la invención de individuos competitivos (como dicen los liberales), sino por la relación de los productores de riqueza primarios (que en una sociedad industrial son los obreros manuales especializados) con la propiedad y el control de los medios de producción. La doctrina afirma la primacía y la dependencia mutua de los valores resumidos en la máxima «libertad, igualdad y fraternidad» y se apoya en la teoría para creer que una mayor igualdad conduciría a que la cooperación superara a la competencia, lo que a su vez potenciaría la fraternidad y liberaría de la inhibición, la restricción y la explotación tanto a la personalidad del individuo como al potencial productivo total de la sociedad.

La teoría no lo abarca todo: en su forma estrictamente empírica y característicamente económica está muy cerca de ser una doctrina para uso exclusivo del obrero industrial especializado. Cuando se dirige a los pobres y a los desposeídos —para defender su creencia en los derechos humanos o su descripción de la calidad de vida deseable— se apoya en los mismos argumentos de la tradición cristiana y en los escritos de Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Intentar explicar el significado de esas doctrinas basándose en teorías económicas parece rebuscado y fatuo. La teoría socialista no ha hecho una contribución más original a la ética que la que haya hecho a la estética o a la ciencia. La teoría y la doctrina socialistas se complementan en la práctica, pero ni la una implica a la otra ni juntas dan una explicación exhaustiva del mundo. Creer que una doctrina o una teoría debe abarcarlo todo es justo lo que he denunciado como pensamiento totalitario en oposición al pensamiento político. Los marxistas pueden escribir acerca de temas estéticos o éticos

si lo desean. Es interesante y a veces útil ver cómo la popularidad de, por ejemplo, algunas ideas culturales o morales puede explicarse sobre la base de los intereses sociales o de la estratificación social, pero su origen, la verdad que contengan y su valor intrínseco nunca se reducen a lo que pueda inferirse de los conceptos económicos de la teoría general. Los comunismos soviético y chino han llegado muy lejos en su afirmación de que hay una manera *socialista* correcta de hacer cualquier cosa: desde la investigación agrícola hasta la actividad sexual o la producción artística. Pero eso es absurdo y no responde ni a la teoría ni a la doctrina socialista sino a la necesidad de uniformidad de las sociedades que aspiran al totalitarismo.

Lo más sorprendente es que no hay una teoría de las instituciones políticas específicamente socialista, aunque la doctrina es en sí misma democrática. ¿Qué tipo de instituciones políticas necesita el socialismo? La mayoría de las respuestas provienen de la tradición republicana o democrática, con el único añadido de que la población debe participar más y hacer más uso de los mecanismos electorales, parlamentarios o informativos. Pocos liberales se opondrían a esa idea que en realidad es una doctrina liberal; son las teorías las que rivalizan y predicen resultados distintos. Las únicas instituciones específicas del socialismo que han aparecido en la historia, aunque por periodos muy breves, han sido la comuna y el *sóviet*. No obstante, son pocos los que creen que el espíritu de la apasionada y en cierto sentido incoherente defensa de la Comuna de París de 1870 como modelo de sociedad sin clases todavía planea sobre la Unión Soviética, aun cuando los revisionistas checoslovacos en la «Primavera de Praga» de 1968 invocaran su memoria como si alguien en Moscú aún le importara o pudiera sentirse avergonzado. Con todo, cuando los socialistas hablan de «apoderarse del Estado», ya sea por medios parlamentarios o de otro tipo, a fin de utilizarlo para aplicar políticas socialistas, suele alzarse una corriente de pensamiento, de alguna manera opuesta, que hace hincapié en la pequeña escala —las comunidades locales y las cooperativas autogestionadas— como escuela y destino final de los valores socialistas.

Con todo, es innegable que los socialistas muestran una ac-

titud específica hacia las instituciones políticas y sociales. No creen que las instituciones del Estado o establecidas por el Estado en regímenes democráticos no socialistas sean tan neutrales como proclaman ser. Es un escepticismo sano, siempre que todos seamos conscientes de que en general se trata de grados de parcialidad relativos, no absolutos, y de una bien intencionada pero imposible aspiración a la completa neutralidad. Pero si los socialistas esperan «juego limpio», son unos ingenuos. Sus oponentes a veces parecen tomarles más en serio que ellos mismos. Si se proponen cambiar las reglas de, por ejemplo, la prensa escrita o la radio, para conseguir que se «juegue limpio», deberían recordar las sospechas que todavía suscitan en la mayoría de sus compatriotas y que seguirán suscitando precisamente porque aspiran a cambiar el mundo conocido. Es un gran proyecto y precipitarse o avanzar a velocidades poco realistas puede ser tan contraproducente como limitarse a aceptar las normas o intentar ser lo más humano posible con la tripulación de un barco que hace aguas y va a la deriva. Los socialistas deben convencer al pueblo de que el cambio es posible y deseable, pero no pueden esperar convencerle con el refinamiento o la repetición de teorías socialistas abstractas y a veces incomprensibles, sino más bien reavivando tradiciones y recuerdos de protestas populares que tuvieron éxito y argumentos basados en creencias e intereses comunes ya existentes. ¿Es justo, por ejemplo, que las oportunidades de trabajo y las recompensas por el esfuerzo en el sistema actual sean tan esporádicas y miserables? Hasta que no quede bien establecida una idea de la retribución justa, la población que goza de un trabajo estable y «una vida razonablemente desahogada» no aceptará el principio de la igualdad de necesidades. Las normas deben cambiarse con normas. La teoría señala las estrategias más adecuadas y establece prioridades, pero para cambiar el mundo antes debemos entenderlo y respetar a las personas tal como son y no sólo como deberían ser o pueden llegar a ser.

La teoría socialista aplicada a la historia demuestra que los grandes cambios son posibles, pero debemos tener en cuenta que no puede cambiarse todo a la vez y que los sistemas sociales rara vez son tan sistemáticos como han supuesto los teóricos

marxistas o liberales clásicos. Las teorías marxistas del adocimiento o la «socialización» absolutos mediante la educación o la influencia de los medios de comunicación pueden conducir a un estado de desesperación o de rabia bastante innecesario, que desemboca en el deseo de cambios violentos. Esos «sistemáticos» en realidad están plagados de imperfecciones e incongruencias que, como suelen quejarse los conservadores, dan demasiadas oportunidades inesperadas a los radicales con cultura política. Incluso en el mundo industrializado, las economías mixtas no son sólo fachadas: son notablemente mixtas y la combinación puede elaborarse y cambiarse. A pesar de los prejuicios de los sistematismos teóricos, es posible avanzar a distintos ritmos en los diferentes sectores. En las sociedades preindustriales, solía haber una importante falta de correspondencia en las relaciones entre gobernantes y gobernados: los gobernantes solían ser una aristocracia extranjera, hablaban otra lengua y cobraban impuestos desmedidos al campesinado, pero no se les ocurría movilizarlo ni intentar cambiarlo o convencerlo de nada. «Mejor dejar las cosas tal como están», era una máxima autocrática. Lord Alfred Tennyson recordaba que los campesinos comentaban que «los reyes llegan y se van, pero nosotros seguimos aquí». Y en las sociedades preindustriales del mundo moderno (que es como decir «el Tercer Mundo») se da una situación muy similar: las elites gobernantes ahora son de la misma nacionalidad que la masa de la población, pero su cultura y su forma de vida son muy distintas.

Las ideas de ciudadanía libre y actividad política nacieron hablando sin demasiada precisión, en las culturas aristocráticas de Grecia y Roma, o entre los mercaderes y burgueses de Inglaterra, Francia, Holanda, Escocia, Suecia y las «ciudades libres» alemanas e italianas. Incluso en aquellas sociedades siempre era difícil evitar que el ejemplo público del ejercicio de algunas libertades por parte de una minoría provocara la emulación de, por lo menos, parte de la mayoría. El ejemplo o mimetismo es un mecanismo social básico. El origen y el perdurable mito de las ideas e instituciones republicanas pertenece a las culturas esclavistas de Grecia y Roma, pero eso no corrompe la semilla. En muchos aspectos, el ideal clásico de la ciudadanía libre es

que presente en Marx —como él mismo reconocía— en la crítica que hizo de la sociedad capitalista. Si no formara parte de sus propios presupuestos culturales, sería difícil entender sus afirmaciones —fragmentarias y poco desarrolladas, pero importantes— sobre la personalidad humana autónoma que puede ser emancipada de las condiciones alienantes y competitivas de una sociedad industrial en la que el hombre parece estar separado de los frutos de su trabajo. En su temprana *Critique of Hegel* [Crítica de Hegel], por ejemplo, escribió que «la esencia del hombre es la verdadera comunidad de los hombres» y que «los hombres, no como abstracciones sino como individuos concretos, vivos y reales, son esa comunidad. Tal como son ellos, así es la comunidad». Marx estaba mucho más cerca de las tradiciones clásica y humanista y de la Ilustración francesa que muchos de sus discípulos más conocidos.

Es históricamente falso identificar la mayoría de las instituciones políticas características de la «democracia liberal» moderna con la ascensión del mercado capitalista. En este punto, la teoría suele estar equivocada. El capitalismo aceleró la difusión de esas instituciones a fin de instrumentalizarlas para liberar nuevas fuerzas productivas e imponer a la clase trabajadora nuevas formas de control. Aun así, las concesiones políticas y educativas necesarias para establecer una engañosa fachada de instituciones libres resultaron más importantes de lo que ninguna de las partes había imaginado y en última instancia impidieron el simple control del sistema por parte de la clase social dirigente. El trabajador especializado que requerían las nuevas fábricas y las nuevas tecnologías era un animal humano muy distinto del campesino típico del modo de producción agrícola de las autocracias. Por una parte, debía tener cierto grado de cultura y, por otra, se concentraba de manera peligrosa en las ciudades e incluso en las capitales. Era difícil impedir que se organizara, aunque fuera en gremios, sin negarle la especialización que la economía necesitaba que tuviera. Representaba una amenaza constante para el Estado precisamente porque el poder y la riqueza del Estado dependían cada vez más de su poder y de sus habilidades. Las pequeñas concesiones en las leyes electorales más de una vez demostraron ser una cuña para forzar fu-

tuos avances. Y muchos de los nuevos sistemas de control resultaron ser armas de doble filo. Sus nuevos amos tenían que educarle y, como era natural, intentaron controlar y limitar esa educación, pero el número de maestros necesarios fue tan alto que su formación resultó apresurada y además fue imposible someterlos a un control total. Empezaron a constituir una nueva intelectualidad o, por lo menos, un subgrupo especial dentro de la clase media, abierto a nuevas ideas seculares o todavía empapado de moral evangélica, pero hasta las ideas más tradicionales de quienes les enseñaban tenían una fuerte influencia, a través del estudio del griego y el latín, del mito clásico de la ciudadanía libre. Varias generaciones de escolares de la Europa occidental debieron de creer que mucho antes de las revoluciones francesa y americana (a las que sus profesores apenas se referían y sobre las cuales nunca hablaban), algo muy similar a esas revoluciones ocurría constantemente en el tiempo de la antigüedad clásica. Poco a poco las ideologías de progreso empezaron a sustituir a los mitos de los «buenos tiempos pasados» y cuando los alumnos salían de la penumbra de aquellas escuelas utilitaristas a menudo veían que ya existían instituciones democráticas rudimentarias.

Algunos líderes de opinión como John Stuart Mill afirmaban que la masa del pueblo debía reclamar lo que era suyo y ejercer el poder político cuando estuviera totalmente educada y que, al recibir una verdadera educación, lo haría; cosa que no ha ocurrido. Otros intentaban posponer esa temida aurora democrática restringiendo la educación. Pero la misma necesidad de trabajadores cultos y especializados que tenía la tecnología capitalista, con bastante independencia de la agitación política llevada a cabo por socialistas y radicales, agudizó la crisis y azuzó las reivindicaciones, si no de nuevas instituciones políticas, por lo menos del acceso popular a las ya existentes.

Que la teoría socialista no es global sino particular puede verse incluso en la más dogmática afirmación de que el control de los modos de producción controla todo lo demás. Para muchos marxistas, el determinismo económico es casi un tópico. Engels afirmó: «Escribimos nuestra propia historia pero, sobre todo, bajo presupuestos y condiciones muy concretos. Entre ellos

las, las económicas son terminantemente decisivas». Si queremos interpretar las palabras con hermenéutica o talmúdica fidelidad, deberemos conceder la misma importancia a la primera y a la última frase. Si consideramos esas condiciones «terminantemente decisivas» como límites externos de las acciones humanas, todavía nos queda mucho margen para escribir nuestra propia historia, pero si esos «presupuestos y condiciones concretos» nos acompañan de manera constante e inmediata, impregnando todos nuestros pensamientos y limitando nuestra capacidad de pensar de otra manera, poca historia podremos escribir: en tal caso, la historia sería realmente «el reconocimiento de lo que necesariamente debe ser». Sin los valores y las doctrinas socialistas, que Marx y Engels asumieron más a menudo que expresaron, llegaríamos a conclusiones más pesimistas que progresistas.

El mismo Marx defendió: «El modo de producción en la vida material condiciona el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida». Dado que habla del «carácter general» y de «condicionar» y no de elementos concretos o de ley causal o necesaria, su afirmación es incontestable. Estamos condicionados, pero no determinados. Entre esas condiciones debe figurar, como admite la mayoría de los marxistas actuales, una «relativa autonomía» política, estatal e incluso ideológica (no siempre es fácil explicar el desarrollo —y menos aún la perpetuación— de las ideologías en términos puramente económicos). Pero sostener que el determinismo económico es falso y, lo que es más defendible, que Marx y Engels no lo escribían o, por lo menos, no de manera sistemática, no significa dar alas a ninguna fantasía idealista referente a la política. Marx estableció un modo de pensamiento que todos los socialistas comparten, según el cual en primer lugar se considera lo que se deriva (respecto a la organización de una sociedad y a los posibles cambios que puedan darse en su interior) del esclavimiento de quién posee los medios de producción y de cómo los posee, y en segundo lugar, se consideran todos los demás factores relevantes y la manera en que puede modificarse el modo de producción en favor de los intereses de la clase trabajadora.

Aunque existe una base que comparten marxistas y socialdemócratas, hay cinco aspectos que han contribuido al descrédito de la teoría marxista clásica a los ojos de los socialdemócratas o que han suscitado en ellos un profundo escepticismo: (I) su carencia de una clara doctrina ética; (II) la reticencia de algunos marxistas a pensar de otra manera que no sea basándose en rígidas categorías económicas; (III) la pertinaz costumbre de elevar los textos de Marx y Engels a dogmas sagrados en lugar de considerarlos un punto de partida (entre otros) que suele ser más provechoso para la especulación teórica; (IV) el rechazo de muchos marxistas a esforzarse por escribir con sencillez y expresar la teoría con claridad en un lenguaje común (muchos parecen sugerir que sus conocimientos son de una inaccesibilidad esotérica; la justificación habitual de las autocracias); y (V) la consabida confusión marxista entre la fértil idea de que la teoría y la práctica siempre se modifican la una a la otra —y nunca son totalmente diferenciables— y la falsa idea de que en cualquier situación específica sólo hay una verdadera estrategia o política de partido respaldada por la teoría.

En una discusión, siempre es irritante oír que la estrategia rival o alternativa a la propia es «inevitable», «científica» o simplemente «objetiva»; además de ser una postura que corrompe a quienes la sostienen. La teoría marxista, como toda teoría, tiene una visión específica acerca del tipo de estrategias que conducen a más probabilidades de éxito, pero en toda situación social real hay demasiadas variables e intervienen demasiadas percepciones y valores divergentes como para que resulte adecuada ninguna estrategia teórica preconcebida. Si los socialistas se proponen llegar a una nueva Roma, deberán ser muy conscientes de que no todos los caminos llevan a ella; que ni la voluntad más fuerte ni el mejor sentido de la orientación pueden evitar que se encuentren cruces de caminos alternativos y que haya que dejar margen para tentativas fallidas y nuevos intentos, porque no hay un camino único en el que se fundan la teoría y la práctica. Las estrategias deben ser el resultado de la combinación de doctrinas éticas y teorías empíricas por parte de personas capaces de formarse un juicio político acertado partiendo tanto de la experiencia como del conocimiento.

A pesar de que sus teorías sean menos sistemáticas y más eclécticas, las otras tradiciones socialistas han demostrado, en general, tener mejor juicio político y más que decir acerca de las estrategias reales o posibles que la mayoría de los marxistas. Sin embargo, lo que las doctrinas socialdemócratas han desarrollado mucho más que las teorías marxistas son los valores específicamente socialistas y las prioridades estratégicas que esos valores ayudan a definir.

c) Valores socialistas

Libertad, igualdad y fraternidad siguen siendo los valores socialistas básicos; cada valor modifica a todos los otros; hay muchos otros valores comunes a todos los socialistas; la potenciación de esos valores será evolutiva, ya que no pueden implantarse de repente ni a raíz de «cambios fundamentales en la estructura social», dado que esos mismos cambios requieren un cambio de valores previo. Nada está determinado, sino condicionado

Los valores son importantes. Cuando la gente normal afirma que ya no sabe qué defiende el socialismo, es probable que no se refiera a los detalles estratégicos de los manifestos, ni que aspire a encontrar «la perspectiva teórica correcta». Independientemente de que pertenezcamos o no a partidos laboristas, socialdemócratas o a cualquiera de las variantes del «verdadero» socialismo, nuestra vinculación responde a unos valores. A los que señalan con «dedo acusador» los valores transmitidos subrepticamente por la educación podría salirles el tiro por la culata en caso de que se les preguntara si creen estar libres de pecado —o de valores— o simplemente están seguros de tener razón. No todos los valores inconscientes son opresivos; muchos son benignos. Y no hay ningún problema en que las personas crean que sus valores son los correctos. Todo depende de cómo los defiendan y de qué postura tomen ante otros valores.

Todo valor que aspire a implantarse en el mundo práctico y político se codea con otros y a veces los contradice. Algunos valores se refieren a procedimientos y otros a objetivos: podemos estar seguros de querer hacer algo y estar igualmente seguros de que no debe ser hecho de determinada manera. Puesto que la

teoría no dicta ninguna práctica o estrategia concreta en ninguna circunstancia, son sobre todo nuestros valores los que deciden qué estrategia seguir entre múltiples opciones.

Sin embargo, hay dos escuelas de pensamiento que se muestran reticentes a discutir *qué* valores deberíamos defender y a menudo evitan hablar de cualquier tipo de valores: el determinismo marxista y el pragmatismo administrativo. No obstante, el mismo Marx en sus primeros escritos parecía aceptar la idea clásica de la ciudadanía republicana libre y el concepto de naturaleza humana que encontramos en Kant. Tampoco creía, como muchos de sus discípulos, que todos los valores ya existentes fueran sólo valores de clase o que cambiarían de forma radical en una sociedad sin clases. Incluso cuando presentó una teoría formal de la ideología que parecía afirmar que *todos* los valores eran producto de las clases o de los modos de producción, su argumento suponía que los valores republicanos y precapitalistas eran fuerzas vivificadoras permanentes. La libertad como acción, igual que el conocimiento científico, pertenece claramente a una categoría especial, y juntos forman los presupuestos de la teoría ideológica, y, en consecuencia, no pueden ser explicados por ella. De todos modos, se sabe que la teoría ideológica dio paso a la convicción de que todos los valores e ideas son *productos* sistemáticamente relacionados de las clases y de los modos de producción y, por tanto, pueden ser manipulados por el Estado o el partido; los valores y la naturaleza humana sólo serán autónomos, objetivos en sí mismos, en la sociedad que surja tras la revolución.

Esa teoría contiene verdades relativas y, a veces, saludables; no debemos perder de vista el contexto sociológico de las ideas si queremos entender su significado histórico y sus posibilidades políticas. Pero consideradas como «estructura lógica necesaria» o como «leyes científicas», esas proposiciones son engañosas y falsas. Su falsedad hace que gran parte de los trabajos publicados por los académicos actuales de la «sociología del conocimiento» (la epistemología marxista) no sean amenazadores o peligrosos sino inútiles jerigonzas plagadas de celos sectarios y farisaicos, con poca o ninguna importancia para la práctica política.

Las otras escuelas de pensamiento socialista que huyen de los valores son las de los pragmáticos o socialdemócratas que se enorgullecen de tener una mentalidad totalmente práctica y aceptan el sistema actual con la única condición de que se admita el ministro con honradez y humanidad. Consideremos un ejemplo burocrático: el antiguo dirigente del Partido Laborista, Harold Wilson, que escribió dos gruesos libros sobre sus mandatos, *The Labour Government, 1964-1970* [El gobierno laborista, 1964-70] y *Final Term* [Último mandato], y un tercero sobre *The Governance of Britain* [La gobernación de Gran Bretaña], sin comentar ni una sola vez, ni siquiera retóricamente, teorías, doctrinas o valores de ningún tipo (y menos socialistas). Es obvio que creía en la validez de la descripción pura y en que, por el hecho de haber ocupado la presidencia del país, todo lo que había revestía algún valor o interés. Ser totalmente práctico de esa manera equivale a aceptar sin críticas los valores sociales existentes, muchos de los cuales —específicos de la administración y el capitalismo— defienden las virtudes de la codicia, la competencia, la autosuficiencia y la eficacia. El pragmatismo puro es imposible y en la práctica equivale a autoengañarse o a engañar al público. Los valores implícitos de Wilson parecen ser conservadores: considera que su trabajo se reduce a mantener a flote el barco del Estado sin demasiados cuidados o esperanzas en cuanto al rumbo. En épocas tempestuosas o revueltas, puede considerarse un triunfo político, pero para un dirigente laborista es un objetivo innecesariamente modesto. Cuando afirmó que los incontrolables vaivenes económicos internacionales le habían «apartado de su rumbo», aunque los vaivenes fueron reales, pocos creyeron que hubiera seguido ninguna dirección que no fuera la que marcará el viento y con el único objetivo de la supervivencia. La política no se reduce a hacer concesiones y sobrevivir. La política es un «proceso de conciliación creativo». Personas como Wilson dan mala fama a la política.

Los socialdemócratas (en el sentido actual) afirman ser pragmáticos aunque con miras menos estrechas que las de Wilson. Tienen ciertos valores con perspectiva de futuro (aunque no se ponen de acuerdo entre ellos sobre cuáles), pero, en cual-

quier caso, sus valores predominantes son de procedimiento; de cómo deben hacerse las cosas y no de qué debe hacerse. No tienen imaginación para ver las posibilidades del cambio social deliberado o bien creen que sólo se requieren ajustes técnicos relativamente menores en la composición de la economía mixta. Son muchos los que simpatizan con esos puntos de vista más humanos y limitados o sienten miedo de aventurarse más allá y, sin embargo, el retroceso de la economía británica y el aumento del desempleo se deben en gran parte al pragmatismo; a la falta de rumbo y de valores positivos como la igualdad y la fraternidad. La mayoría de los socialdemócratas y los pragmáticos creen o dicen que los «medios» son «fines» en sí mismos y que la justicia social sólo depende de valores de procedimiento como la libertad, la tolerancia o las reformas electorales.

Los valores de procedimiento también son importantes tanto para entender la política como para que los políticos sean como mínimo capaces de entender la mentalidad de sus oponentes y a lo que realmente se oponen. En otro lugar he intentado definir los valores de procedimiento básicos y les he dado el nombre de «respeto de los razonamientos», «respeto de la verdad», «tolerancia», «honradez» y «libertad».⁴⁹ Pero esos valores no constituyen ninguna doctrina política concreta; sólo son los presupuestos de una auténtica educación política y de todas las doctrinas políticas (incluido el socialismo).

Libertad, igualdad y fraternidad son un conjunto de valores específicamente socialista, siempre que consideremos «cooperación» y «comunidad» como conceptos muy cercanos a «fraternidad». Sólo la igualdad es exclusiva del socialismo, pero la libertad y la fraternidad adquieren forma socialista cuando se relacionan entre sí. Y los tres valores presuponen que los individuos son los agentes y los receptores de esos valores, aunque el individualismo, como intentaré demostrar, también puede adoptar una forma específicamente socialista.

49. Véase «Procedural Values» [Valores de procedimiento] en *Essays on Political Education* [Ensayos sobre educación política] de Bernard Crick y Derek Heater, Falmer Press, 1977.

La libertad es objeto de una defensa casi fanática por parte de los socialistas democráticos; un auténtico movimiento socialista se entrega de tal manera al objetivo de incrementar la libertad y conseguir que los gobiernos sean más transparentes que a veces puede llegar a parecer incoherente por la multitud de pequeñas buenas causas a las que dedica su atención y que, se reflejen o no en sus manifestos, encuentran apoyo en sus bases. Y a veces puede parecer paranoico al sospechar que un gobierno que no sea transparente del todo probablemente esconda armas de opresión detrás de cualquier puerta cerrada por sombra o pereza. La libertad es realmente exuberante e impredecible. Las acciones de los hombres libres son siempre impredecibles. Por eso a las burocracias no les gustan los ciudadanos y por eso existe una inevitable tensión entre la teoría del socialismo y sus convicciones morales. Algunos «libertarios», que se llaman a sí mismos socialistas y que se unen a los movimientos socialistas, parecen creer que todo vale mientras se trate de la acción genuina de una personalidad libre de restricciones. Si muero, muero libre y espléndidamente. Esa especie de «teatro callejero» político es una cruz que todo movimiento socialista democrático que opere en una sociedad libre debe llevar sin hacerse demasiada mala sangre, pero los verdaderos socialistas saben que tan importante es juzgar desde un punto de vista moral las consecuencias sociales de las acciones individuales como escribir ensayos sobre la sociología de las acciones humanas; también en ese caso deben establecerse los valores con toda claridad. Por ejemplo, las malas condiciones sociales provocan delincuencia, pero eso no justifica la delincuencia; sólo afecta a nuestras teorías sobre cómo reducirla y a nuestras opiniones sobre política punitiva. A los verdaderos socialistas les preocupa la manera en que incluso las acciones individuales más «auténticas», sean protestas violentas o reivindicaciones pintorescas, pueden afectar los derechos de otras personas y reducir en lugar de potenciar la fraternidad.

La libertad, como hemos visto, no debe abandonarse por ser un concepto burgués ni a causa de sus orígenes, pero tam-

poco tiene por qué quedarse estancada en la limitada tradición decimonónica de «liberarse de»; es decir, de conformarse con evitar la intromisión del Estado o de poderosos vecinos. En su famoso ensayo *Two Concepts of Liberty* [Dos conceptos de libertad], sir Isaiah Berlin argumenta con elocuencia los peligros de definir la libertad con proposiciones que no sean negativas: al concedemos algún contenido positivo a la libertad, si le admitimos algún objetivo, con demasiada frecuencia acabamos proclamando como Rousseau que hay que «obligar al pueblo a ser libre»; algo así como decir: «Aquí tienes la protección del Estado, maldito seas (o bendito seas); ¡ahora eres libre!». La advertencia es saludable. Los reformadores deben ir con tiento. En cualquier sociedad posible, incluidas las socialistas, puede ser que a las personas no les guste lo que reciben y deben ser libres de rechazar en debate público (o negándose a participar) tanto los valores como los métodos. Con todo, incluso nuestras saludables libertades negativas dependen en última instancia de acciones políticas activas. Es necesaria la reivindicación enérgica de la libertad para abrir puertas y crear un sociedad abierta. Y una vez hecho eso, no es suficiente con sentarse a admirar la gran variedad de caminos posibles hacia adelante o hacia atrás; necesitamos escoger, mediante debate libre y abierto, las puertas que es preferible atravesar, aunque quizá no haya necesidad de cerrar del todo ninguna. Las personas que utilizan su libertad para mantenerse al margen de la vida política suelen encontrarse con que, en lugar de disfrutar en paz, son estafadas. El precio de la libertad es aún más alto que el de la constante vigilancia; como defendió Lincoln: requiere acción constante. Es necesario devolver a la libertad su antiguo filo republicano y preliberal, adaptado a las condiciones actuales: la libertad es verdadera acción realizada de una manera concreta —la del ciudadano que actúa entre iguales— y no se reduce a preservar unos derechos (afirma el socialista) sino a ampliarlos.⁵⁰

50. Véase la crítica a Berlin «Freedom as Politics» [La libertad como política] en mi libro *Political Theory and Practice* [Teoría y práctica política], Londres 1971.

Los socialistas suman al concepto de libertad el presupuesto igualitario de que no sólo todos los hombres y mujeres deben ser tratados como ciudadanos sino que, además, todos deben ser ayudados a que su relevancia como ciudadanos sea la misma y, lo más importante, todos deben actuar como ciudadanos. La libertad en ese sentido afirmativo no niega la libertad en el sentido más liberal y negativo, sino que la engloba, la completa y la amplía. Los ciudadanos de las sociedades socialistas deben tener derechos con los que defenderse del Estado y el deber de trabajar por los objetivos acordados en común. Hace muchos años, R.H. Tawney demostró la naturaleza complementaria de los derechos y los deberes en los excelentes ensayos *The Acquisitive Society** y *Equality* [Igualdad].

Hablar de libertad socialista como algo totalmente distinto de la libertad burguesa es ridículo y melodramático. Muchos izquierdistas, libertarios tanto en su mentalidad como en su conducta, se enredan al escribir con esa falsa lógica del marxismo que sostiene que sólo tras la revolución, en una sociedad sin clases, podrá haber verdadera libertad; hasta entonces, no tendremos más que libertad capitalista y una «tolerancia opresiva» (expresión de Herbert Marcuse). «Bienvenidas las pequeñas concesiones», defienden los hombres que de verdad viven en regímenes opresivos. Los socialistas siempre deben intentar extender la libertad a más y más personas y a más y más actividades en cualquier circunstancia. Por lo menos, deben intentar persuadir a quienes creen que la libertad consiste en que te dejen en paz para ver cómodamente la televisión o para cuidar del jardín que los gobiernos no suelen dejar en paz o tratar con justicia a quienes no se defienden a sí mismos y se asocian políticamente.

A menudo, los argumentos antisocialistas más convincentes no provienen de liberales dogmáticos que creen que la libertad depende del funcionamiento libre de los mecanismos del mercado, sino de elitistas liberales que creen que la libertad está muy bien para los que son como ellos, pero que es una proposición imposible para la masa. No les da tanto miedo una tiranía

* *La sociedad adquisitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1972. (N. de la T.)

política igualitaria, digan lo que digan, como la degradación de su cultura. Quizá se vanaglorien en exceso al creer que es su cultura la que los políticos socialistas se proponen universalizar y, por tanto, degradar o vulgarizar. Tienen razón en sostener que su cultura es en sí misma una actividad libre sobre la cual la política no tiene nada que decir salvo en los regímenes totalitarios, pero son ellos los que le dan importancia política cuando afirman que la elite cultural debe gobernar en razón de su cultura o que su cultura debe recibir subvenciones especiales del Estado. El argumento que esgrimen en Gran Bretaña, por ejemplo, de que la existencia de centros de educación privada es la prueba máxima de libertad sería más convincente si esos centros no insistieran con tanta razón como cinismo en que la educación que imparten es una buena inversión. El derecho de la propiedad y los derechos educativos están relacionados de modo íntimo tanto con la doctrina conservadora como con la liberal. Orwell advirtió: «El burgués liberal es auténticamente liberal mientras no se vean comprometidos sus intereses». Pero también dijo algo que sus compañeros socialistas no siempre aceptaron: «La libertad es decirle a la gente lo que no quiere oír».

«Desde el momento en que la oportunidad de llevar una vida digna de seres humanos está innecesariamente restringida a una minoría, no pocas de las condiciones sociales elogiadas por su libertad deberían ser denunciadas como privilegios. Las acciones que consigan extender a más personas esas oportunidades son doblemente benéficas. Reducen la desigualdad y aumentan la libertad», escribió R.H. Tawney.⁵¹

Malinowski también creía que la libertad era algo positivo. A diferencia de los filósofos que establecían su significado mediante proposiciones negativas, él entendía que formaba parte de las acciones humanas y que era un mecanismo básico de adaptación social.

«Los que intentan definir la libertad con categorías negativas, o como ausencia absoluta e ilimitada de impedimentos, se afanan

tras una quimera intelectual. La verdadera libertad no es absoluta ni omnipresente y ciertamente no es negativa. Siempre comporta un aumento del control, de la eficacia y de la capacidad para dominar el propio organismo y el entorno, además de artefactos y suministro de recursos naturales. Por tanto, la libertad como cualidad de la acción humana, la libertad como aumento de la eficacia y el control, significa la eliminación de ciertos obstáculos y la compensación de ciertas deficiencias. [...] Los medios para lograr la libertad se encuentran en la constitución política de una comunidad, en sus leyes y normas morales, en la distribución de su riqueza y en el acceso a los beneficios de la salud, el ocio y la justicia y a los beneficios religiosos o artísticos de la cultura. Escudriñar el universo en busca de posibilidades de libertad distintas de las que proporciona la organización en grupos humanos a fin de conseguir objetivos concretos y lograr resultados deseables es un entretenimiento filosófico ocioso.»⁵²

Si se potencia su significado positivo, la libertad será más participativa y real, más específicamente socialista. Sin embargo, la libre participación siempre hace surgir múltiples voces y el rechazo de las críticas no puede ser una virtud en una sociedad socialista, como no lo es en las conservadoras; y la multiplicidad de opiniones, por muy democráticas que sean en su expresión, no puede garantizar que se establezca la «verdad» o que se tomen decisiones acertadas respecto a los medios o a los fines. La «democracia participativa» y la «libertad» son condiciones necesarias para la justicia social, pero están lejos de ser suficientes. ¿Cuál es realmente el objetivo?

Igualdad

La igualdad es el valor fundamental de cualquier tipo de socialismo posible. Sin un verdadero deseo de alcanzar una sociedad igualitaria, cualquier movimiento socialista democrático

51. Frases finales del epílogo en la última edición de *Equality* [Igualdad], de R.H. Tawney, 4ª ed., Londres, 1952.

52. Bronislaw Malinowski, *Freedom & Civilization* [Libertad y civilización], Londres, 1947, págs. 59 y 60.

pierde su dinámica y cae en el mero pragmatismo. No obstante, el concepto entraña grandes dificultades y a menudo es caricaturizado: la igualdad universal literal y exacta, ya sea de oportunidades, tratamiento o resultados, es casi tan indeseable como imposible. De todos modos, una sociedad igualitaria es algo concebible y deseable. Sin duda, hay sociedades notablemente menos igualitarias que otras, pero por sociedad igualitaria se entiende una sociedad sin clases en la que cada hombre considere a los demás como hermanos de igual valía y posibilidades, una sociedad en la que ni el orgullo ni las limitaciones de clase estorben a la fraternidad. No sería una sociedad en la que todos fueran exactamente iguales en poder, condición, riqueza o educación y, menos aún, en términos humanos de felicidad, pero sería una sociedad en la que ninguna de esas diferencias marginales sería inaceptable o considerada injusta por una opinión pública que, a medida que las diferencias de nivel de vida experimentaran una disminución gradual, sería más crítica y activa, menos inerte y fatalista que hoy. Esos márgenes seguirían siendo ambiguos, abiertos, flexibles, discutibles e irreducibles a fórmulas económicas o a soluciones jurídicas definitivas, pero serían menos acentuados y comportarían menos consecuencias drásticas si la pobreza y el desempleo fueran tan obsoletos como la esclavitud.

Las dificultades del concepto no justifican descartarlo o tratarlo como un mero ritual de la iglesia socialista, a no ser que hayamos decidido abandonarla. Uno de los problemas es que los socialistas desean, en sus discursos y en su actividad política, dar un sentido positivo a algo que filosóficamente se define mejor en términos negativos. No existe una «igualdad completa» que pueda «finalmente alcanzarse», a no ser que la ingeniería genética venga en ayuda de la planificación económica (sospecho que con el mismo grado de precisión y previsibilidad). Pero son muchas las desigualdades injustificables. Si creemos en la igualdad moral o en la fraternidad de toda la humanidad, *todas* las desigualdades de poder, condición social o riqueza necesitan justificación. Ése es el camino. La única justificación posible de una desigualdad es que demuestre ser claramente beneficiosa para los menos privilegiados. Algunas des-

igualdades pueden ser justificadas, pero la mayoría no; sobre todo si tenemos en cuenta la condición básica de la democracia ciudadana: dar voz a los menos favorecidos y actuar según su respuesta. No es probable que se alcance nunca un acuerdo concreto al respecto y, de alcanzarse, sería aplicable sólo a un espacio y un tiempo concretos. La filosofía no puede aportar criterios incontrovertibles para una desigualdad injustificable. Cada caso deberá considerarse según sus méritos y habrá opiniones divergentes. Pero lo más importante es que toda desigualdad en cuanto a retribución y poder es por principio injustificable, a no ser que demuestre ser el único camino para alcanzar un claro beneficio público.

En este caso sigo las argumentaciones de John Rawls en su monumental obra *A Theory of Justice** (1972) y de W.G. Runciman en *Relative Deprivation and Social Justice* [Privación relativa y justicia social] (1966). Algunos socialistas han malinterpretado las implicaciones de los argumentos de los autores como forma radical de liberalismo. Pero aun en el caso de que fuera ése el propósito, si toda desigualdad fuera constantemente puesta en duda, criticada y obligada a justificarse, estaríamos en una sociedad igualitaria. Las grandes diferencias de poder, condición social y riqueza que resultan aceptables para la mayoría en una sociedad declaradamente clasista serán menos aceptables a medida que las diferencias de renta disminuyan y el espíritu igualitario aumente mediante la discusión, la agitación y el ejemplo.

Igualdad no significa uniformidad. Son los hombres y no los robots los que encarnan el espíritu igualitario. La idea de que la igualdad de condición social estricta y absoluta destruiría la individualidad y el carácter humanos no es tanto una pesadilla conservadora como una fantasía de ciencia ficción. Los temores de escritores conservadores y «defensores del libre mercado» de que la fiscalidad fuerte y la intervención del Estado destruyen la individualidad son totalmente absurdos.⁵³ ¿De verdad creen que el hombre es tan artificial y su individualidad

* *Una teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1997. (N. de la T.)

53. Por ejemplo, sir Keith Joseph y Jonathan Sumption en *Equality* [Igualdad], Londres, 1979.

tan frágil? ¿De verdad no pueden imaginar que todos podrían tener un nivel de vida similar, igual condición social e igual acceso a los mecanismos del poder político sin perder la individualidad? ¿O es que, lo que sería más comprensible, no pueden imaginar cómo sus delicadas personas se adaptarían a una sociedad así? Hay quienes realmente creen que la individualidad, el carácter y la cultura sólo existen entre los prósperos y los cultos y que «la masa», como en su tiempo la población nativa, es «informe».⁵⁴ Piensan que se puede generalizar a propósito de las masas, pero no al hablar de la población culta y distinguida. El triste destino de los pobres es que su individualidad no sólo esté amenazada en la práctica sino que además se niegue por principio. Charles Dickens y George Orwell vieron las cosas de otra manera: incluso idealizaron la pobreza como escuela de excentricidad y personalidad.

R.H. Tawney (en 1931, mucho antes que Rawls) sostuvo que la igualdad se definía mejor como negación de las desigualdades impuestas socialmente:

«Criticar la desigualdad y aspirar a la igualdad no significa, como a veces se sugiere, alimentar la ilusión romántica de que todos los hombres son iguales en carácter e inteligencia. Es defender que, aunque sus dotes naturales difieren profundamente, la sociedad civilizada se distingue por aspirar a eliminar las desigualdades que tienen su origen en su misma organización, no en las diferencias individuales, y que es más probable que las diferencias individuales —fuente de dinamismo social— maduren y encuentren expresión si las desigualdades sociales se reducen hasta donde sea posible. Y el obstáculo para el progreso hacia la igualdad es algo más simple y potente que el conocido tópico de que los hombres tienen características distintas —no sólo físicas sino también mentales y morales—, tópicos importantes y valiosos para recordarnos que los diferentes individuos tienen necesidades distintas. Es el hábito mental de considerar que no es lamentable sino natural y deseable que dife-

54. Por ejemplo, Roger Scruton, *The Politics of Culture and Other Essays* (La política cultural y otros ensayos), Manchester, 1981.

rentes partes de una comunidad se distinguen por grandes diferencias de situación económica, entorno, educación, cultura y forma de vida».⁵⁵

Afirmó que en una sociedad socialista no habría menos diversidad sino más, y expresó, su

[...] «franco odio hacia un sistema que atrofia la personalidad y corrompe las relaciones humanas permitiendo el uso del hombre por el hombre como instrumento de ganancia económica. La sociedad socialista que concibo [...] no es un rebaño de animales dóciles y bien alimentados al cuidado de dirigentes sabios. Es una comunidad de hombres y mujeres que trabajan con camaradería y sin miedo para lograr objetivos comunes, en la que todos pueden alcanzar su máxima estatura y desarrollar plenamente las distintas habilidades con que la naturaleza les haya dotado».⁵⁶

«¡Menos desigualdades injustificables hoy!» y «¡Ninguna desigualdad injustificable mañana!» quizá no sean consignas que calienten el corazón como el vino» pero eso no importa. «¡Adelante con la igualdad!», en cambio, calentará los corazones de los activistas del partido, pero no los de aquellos a quienes necesitan persuadir. Ningún valor, ya sea la libertad, la igualdad, la fraternidad, el amor, la verdad, la razón o incluso la vida misma puede estar siempre por encima de los demás o garantizar que no entrará en conflicto con ellos. Sin duda, la igualdad puede potenciarse en una sociedad totalitaria, pero sólo a expensas de la libertad, de manera que destruye la auténtica fraternidad. El socialista político, que tiene una teoría de la sociedad, considera los valores en su conjunto, en el entorno social y unos en relación a otros. No pospone la libertad hasta que se alcance una sociedad sin clases y tampoco reserva para

55. R.H. Tawney, *Equality* [Igualdad], 4.ª ed., Londres, 1952, pág. 57.

56. R.H. Tawney, *The Radical Tradition* [La tradición radical], Londres, 1954, pág. 101, citado por Christopher Hampton en *Socialism in a Crippled World* [Socialismo en un mundo tullido], Harmondsworth, 1981, una elocuente protesta contra la separación de lo cultural y lo político.

entonces un comportamiento y un ejemplo fraternal e igualitario. De otro modo, nunca la alcanzaría y, si lo hace, la ausencia de clases por sí sola tampoco habrá solucionado todos los problemas ni anulado todas las posibilidades de opresión.

El socialista político defensor del igualitarismo no necesita responder al ataque caricaturesco que le acusa de defender la uniformidad de ingresos y riquezas: ésa es la pesadilla de otros, no su sueño. Es difícil encontrar a alguien que defienda el socialismo distributivo en términos literales, por lo menos desde el tiempo de los Gracchi y de su heredero Gracchus Babeuf. «Desplumar a los ricos y repartir» puede ser un lema populista efectivo, pero la mayoría sabe que si no surgen nuevas fuerzas productivas, tocaría a muy poco. Las relaciones entre obreros y patronal no son malas porque los hombres del piso de arriba crean que pueden ordeñar la vaca sin darle de comer, sino porque los trabajadores consideran injusto que se les pida moderación salarial en bien de la nación cuando sus jefes denuncian en diarios que las personas con ingresos altos no tendrán incentivos para trabajar si no se bajan los impuestos y sus hijos pueden heredar libremente toda su riqueza. Los trabajadores, aunque parezca extraño, usan sus ojos y ven cómo la pretendida clase dirigente se aplica a sí misma la moderación patriótica.

Los socialistas sostienen que mayor igualdad conduce a mayor fraternidad y, en consecuencia, a mayor cooperación y productividad, puesto que la riqueza procede básicamente del trabajador. El poder y la condición social son importantes, y tener un trabajo agradable también. A los gerentes vocacionales les gusta producir, pero la clase media alta inglesa prefiere la banca a la industria.

Existe un gran margen de actuación (y múltiples caminos) en el progreso hacia una igualdad más amplia. No debe tratarse de un progreso hacia un igualitarismo resentido, sino de un constante y provocador cuestionamiento de las razones y de las justificaciones de la actual distribución de ingresos y riquezas y de la actual división de responsabilidades entre los «trabajadores» y la «dirección». Ese cuestionamiento, además de ser correcto, puede resultar muy popular. Al socialismo, más que las argumentaciones abstractas acerca de la propiedad formal,

le importa avanzar hacia la determinación de todos los salarios y rentas no por mecanismos de mercado sino mediante el arbitrio llevado a cabo por representantes y mediante la comparación pública de las situaciones relativas. Las políticas públicas deberían encaminarse a la total transparencia de los ingresos. Muchas diferencias pueden ser justificadas. Pero no basta con que puedan justificarse: deben justificarse. Deberíamos estudiarlo en el marco de una rama totalmente nueva de la filosofía social aplicada más que de la economía tradicional. La teoría socialista empezó como crítica a la teoría de los salarios de la doctrina económica clásica de Adam Smith y Ricardo, afirmando que la forma en que se determinan en las economías de mercado es injusta. Para los sindicatos libres, la negociación libre en las economías de mercado ha sido un logro de gran importancia, pero es mínimo. El resultado no es, de ninguna manera, la justicia social y menos aún la «igualdad», por la simple razón de que los sindicatos rara vez han representado a la mayoría de la población, ni siquiera antes de que el desempleo masivo volviera a presentarse en las economías mixtas. En una economía socialista e igualitaria, su poder colectivo se concentrará en alcanzar un acuerdo sobre los procedimientos nacionales para arbitrar las diferencias salariales como parte del complejo problema de la renta y no en una multiplicidad de conflictos locales o gremiales con la patronal. Habrá muchos pasos intermedios en la evolución hacia una sociedad igualitaria: salarios, protección social y estructura fiscal tardarán mucho en formar parte de un todo (todavía son muchos los que ni siquiera perciben la conexión) y en las distintas sociedades las instituciones serán diferentes. Pero el avance fundamental consistirá en establecer un salario social nacional. Es necesario fijar un nivel mínimo no sólo para evitar el sufrimiento de la pobreza sino para crear una igualdad de oportunidades para el ejercicio de la plena ciudadanía y para la participación en todo lo que constituye una buena calidad de vida.⁵⁷ También deben

57. Véase Peter Townsend, *Poverty in the United Kingdom: A Survey of Household Resources and Standards of Living* [Pobreza en el Reino Unido: investigación de los recursos domésticos y de los niveles de vida], Harmondsworth, 1979.

limitarse las rentas máximas para no crear modos de vida u oportunidades hereditarias que frustren los objetivos de las políticas igualitarias. Ni el mínimo ni el máximo pueden fijarse *a priori*; deberán estar sujetos a la experimentación continua y al debate público.

Aunque la igualdad económica sea un concepto relativo, hay una medida de la igualdad que podría y debería ser absoluta: la que proporcionan los diferentes índices de mortalidad en clases sociales; la desigualdad de la vida y la muerte. Es una cuestión indiscutible. Incluso en un país relativamente próspero como Gran Bretaña y en un año bastante bueno, 1971, el índice de muertes de hombres adultos en la clase social V (trabajadores no cualificados) fue, según las cifras oficiales, casi del doble que en la clase social I (profesionales). El índice de «muerte de recién nacidos» (durante el primer mes de vida) también era del doble y, en las edades comprendidas entre un mes y un año, cinco veces más alto.⁵⁸ Y las comparaciones de mortalidad infantil y adulta entre países pobres y ricos evidencian una realidad aún más terrible. En los llamados países «menos desarrollados», la esperanza de vida media de hombres y mujeres en conjunto es de 42 años, mientras que en los países desarrollados es de 71. Tras citar estas cifras, un filósofo que estudia las posibles justificaciones de la violencia deduce: «No es exagerado afirmar que nos enfrentamos a diferentes tipos de vida». El «Informe Brandt» sobre la pobreza mundial y las relaciones «Norte-Sur» hacía una sencilla y prudente advertencia: las desigualdades eran tan enormes que pronto la paz del mundo dependería de una masiva redistribución de los recursos.

58. Véase el «Black Report» [Informe negro] *Inequalities of Health: Report of a Research* [Desigualdades de la salud: informe de una investigación], DHSS, Londres, 1980, pág. 1.

59. Véase Ted Honderich, *Three Essays on Political Violence* [Tres ensayos sobre violencia política], Oxford, 1977. Toma los datos de «The Gap: Concept, Measurement, Trends» [La disparidad: concepto, medida y tendencias] de Simon Kuznets, incluido en *The Gap Between Rich and Poor Nations* [La disparidad entre naciones ricas y pobres], Gustav Ranis, ed., Londres, 1972, pág. 34. En *Violence for Equality* [Violencia a favor de la igualdad], Londres, 1980, rechaza con facilidad y firmeza la mayoría de las justificaciones de la violencia social; pero reconoce que mientras algún gobierno mantenga deliberadamente grandes des-

Las disparidades entre las clases sociales incluso en un país relativamente rico como Gran Bretaña son considerables no sólo en una cuestión tan concreta como la muerte sino también en la distribución de las enfermedades en general. En la conferencia de Galton de 1975, sir John Brotherton (antiguo funcionario) observó: «En general, los datos indican que las disparidades siguen siendo tan grandes como hace una generación y en algunos sectores puede que se hayan acentuado».⁶⁰ Thomas Hobbes basaba su filosofía de la obligación política en la pretendida necesidad de los individuos de renunciar a todo poder en favor de un Estado que se demostrara eficaz para reducir al mínimo las posibilidades de muerte violenta. Un moderno Hobbes podría aspirar a algo más y considerar que el poder del Estado se mide por su capacidad de aumentar la esperanza de vida de los habitantes del territorio y que cuanto más ineficaz se muestre en ese punto más precario será. Sin duda, la ausencia de diferencias en el índice de mortalidad de las clases sociales sería un claro indicio de su desaparición. Hay una definición bastante obvia de sociedad sin clases: sociedad en la que las «posibilidades de vivir» sean iguales. Ralph Dahrendorf hace poco ha escrito un libro sobre *Life Chances* [Oportunidades vitales] en el que extrañamente se olvida de la muerte y habla poco de la pobreza; pero la igualdad de oportunidades en el sentido liberal de Dahrendorf no es igualdad suficiente si perpetúa, y a veces incluso aumenta, diferencias tan reales como las que atañen a la esperanza de vida. Si los sistemas de gobierno libres no avanzan hacia esa igualdad, no deberá extrañarnos que alguien los derribe sin mostrar ningún respeto por la libertad. La vida y la muerte son asuntos con poca paciencia.

Por lo tanto, el espíritu igualitario es consecuencia tanto de la protesta como de la razón, pero la razón debe decirnos que la verdadera igualdad no es más, aunque tampoco menos, que la eli-

gualdades, que siempre se traducen en grandes diferencias de esperanza de vida, hay una posibilidad residual de justificación filosófica de la violencia. El argumento es difícil y esotérico, pero lo que Honderich señala es que los gobiernos tienen más posibilidades (y, por tanto, un mayor deber moral) de acabar con la miseria sin recurrir a la violencia que los revolucionarios de crear justicia mediante la violencia.

60. Citado en la introducción del «Black Report» [Informe negro], *op. cit.*

minación de todas las desigualdades injustificables; y que es una condición necesaria pero no suficiente para el socialismo democrático. La «igualdad» debe vincularse no sólo a la libertad sino también al valor socialista con más fuerza retórica pero filosóficamente peor definido: la fraternidad.

Fraternidad

«La camaradería es vida y la falta de camaradería es muerte», dijo William Morris. A diferencia de lo que ocurre con la libertad y la igualdad, sobre las que se ha escrito largamente, la fraternidad es el valor menos definido de la izquierda. No se llega a ningún sitio con definiciones arbitrarias, así que quizá debamos preguntarnos: «¿dónde encontramos lo que solemos llamar relación fraternal?». Seguramente la experimentamos cuando al emprender un trabajo o proyecto común, o incluso un juego, todos estamos de acuerdo en qué debe hacerse y en que cada uno debe contribuir en algo. Un grupo de hombres y mujeres que se proponen hacer un buen trabajo y hacerlo a tiempo, un equipo de fútbol, un grupo que organiza una reunión, un buen comité, un ejército con la moral alta en combate, una nación en guerra; son todos ejemplos de situaciones en las que la fraternidad es útil, situaciones que parecen *generar* fraternidad. Obsérvese que la fraternidad no siempre implica libertad, aunque sean compatibles. La fraternidad puede existir bajo una autoridad coercitiva tanto como en la cooperación voluntaria.

La fraternidad podría parecer una actitud mental, pero está asociada con la actividad. La fraternidad no significa irradiar un amor abstracto hacia la humanidad: surge cuando las personas trabajan juntas con objetivos comunes. Por ejemplo, dudo que tenga sentido decir que tengo vínculos fraternales con los «indios» o con los «vaqueros», con los negros o con los blancos, si no trabajo o me relaciono con ellos. Podemos sentir amor por los negros, respetarlos o simplemente tolerarlos; podemos incluso tratarlos como iguales (siempre y cuando tengamos ocasión de tratarlos), pero para que haya una relación fraternal es preciso que por lo menos trabajemos juntos en algún proyecto

común o que convivamos (como los hermanos de una familia, donde se mezclan los celos y la independencia con los vínculos que imponen las circunstancias y el afecto).

La metáfora familiar necesita cierta matización. La relación entre hermanos suele ser una extraña mezcla de afecto y rivalidad, e incluso de celos; así que la fraternidad no implica que todos seamos exactamente iguales y menos aún que todos nos tratemos igual. La fraternidad quizá esté más cerca de la amistad que del amor. La amistad no es una identificación total con otro y rara vez, o nunca, es compatible con intentar hacer al otro a imagen de cualquier cosa que no sea él, ya sea la imagen de una ideología, de Dios o de uno mismo. ¿Por qué no está de acuerdo conmigo en todo con lo mucho que la quiero? La fraternidad requiere que aceptemos a los demás, incluso a los amigos, tal como son, defectos incluidos. Sin duda intentaremos compartir proyectos e influenciarlos, pero no podemos condenar su falta de habilidad, sentir celos de su superioridad o negarnos a ser influenciados por ellos. Si aspiramos a una fraternidad genuina, es necesario que aceptemos a cada uno como lo conocemos y no disfrazado de perfección. No podemos afirmar que no pueda haber verdadera fraternidad hasta que se alcance una sociedad sin clases o hasta que «renazcamos en Jesucristo», o, para el caso, en Marx. La fraternidad, como la amistad, implica sencillez de trato y falta de ostentación o pomposidad, pero, desde el momento en que nos relacionamos con otros, también requiere ciertos límites. Existe una diferencia entre «hacer como si estuvieras en tu casa» cuando estás en casa de otro y actuar «como si la casa fuera tuya». De la misma manera, aunque fraternidad significa tratar igual a todo el mundo, no quiere decir que tratemos a todos como si fueran iguales en todos los aspectos. W.G. Runciman hizo una interesante distinción entre la «igualdad en el respeto», que debe ser universal, y la «igualdad en el elogio», que pierde todo sentido si se universaliza: los humanos tenemos diferentes talentos y aptitudes que deben reconocerse. La única limitación al elogio y a la gratificación es que ningún talento o aptitud justifica la jerarquía social. Con un hermano no podemos mostrarnos siempre conformes y serviles ni exageradamente críticos o desdénosos.

Por tanto, la fraternidad conlleva, en primer lugar, proyectos y actividades comunes y, en segundo lugar, la jubilosa aceptación de la diversidad de caracteres. La fraternidad implica individualidad, no uniformidad; pero, naturalmente, como toda la ética socialista, busca la manera de que los individuos puedan trabajar juntos y contribuir mejor a la tarea común de reformar la sociedad, vivir en ella y crear auténticas comunidades. «De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades.» Pero ¿puede la fraternidad traspasar las fronteras de clase? ¿Es compatible con la desigualdad?

La respuesta es: a veces. La fraternidad puede —brevemente— abrirse paso a través de las más rígidas fronteras de clase en sociedades donde reinan las más profundas desigualdades. Es la fraternidad que engendran los grandes acontecimientos, ya sean guerras, batallas, largas marchas, resistencias desesperadas o incluso conferencias anuales del Partido Laborista. La fraternidad de las grandes ocasiones, sin embargo, la de *Sturm und Drang*, la de la lucha y la pasión, es inherentemente temporal, a no ser que la presión se mantenga por medios artificiales, como cuando Trotsky defendió la «revolución permanente» para asegurar el monopolio de poder del Partido Comunista (en las masas adecuadas) o cuando el presidente Mao sostuvo, como habían hecho Maquiavelo y Jefferson, que cada generación debía experimentar la intensa camaradería de la renovación revolucionaria. A veces, en las naciones nuevas se crea una especie de fraternidad entre el dirigente y las masas que durante un tiempo es real y edificante pero que, si se prolonga indefinidamente, acaba siendo un fraude deliberado: el engaño del dirigente visto como padre o hermano mayor que en realidad oculta la dictadura, la falta de libertad y la perpetuación de grandes desigualdades.

Esa falsa «fraternidad» puede conducirnos por caminos terribles. Erich Remarque escribió sobre la «falsa fraternidad de las trincheras» en *Sin novedad en el frente*. Y sin embargo, la liberación de esa fraternidad compulsiva y letal dejó durante años (como observaron muchos otros escritores de entreguerras) un sentimiento de pérdida, un profundo vacío psicológico. Algunos intentaron llenar ese vacío acudiendo a fuentes muy distintas,

incluyendo el Partido Comunista y los movimientos fascistas. Los fascistas de las décadas de los años veinte y treinta, incluso a las puertas de la guerra, intentaron recrear ese ambiente bélico de sangrienta hermandad o falsa fraternidad. El renegado nazi Von Rauschning, en un libro muy conocido en su tiempo, *The Revolution of Nihilism* [La revolución del nihilismo], exponía la paradoja de que al principio la gente no desfilaba con los nazis porque estuviera de acuerdo con ellos o compartiera sus valores sino porque *deseaba* acceder al sentimiento de fraternidad y estar de acuerdo con ellos. Las acampadas, la instrucción militar, las marchas, las manifestaciones, los disturbios y las palizas a judíos o comunistas les proporcionaban la experiencia de la fraternidad que tanto deseaban. Por eso participaban.

No es a esa fraternidad de las grandes ocasiones a la que aspiran los socialistas democráticos, ni a ninguna que no pueda englobar a todo tipo de personas, por encima de clases sociales, razas, nacionalidades, religiones o niveles de inteligencia: queremos una fraternidad para todos los días del año y para todo el mundo, tenaz y perdurable. La fraternidad sin libertad es una pesadilla, pero la fraternidad con libertad es el mejor sueño del hombre. Sin embargo, como es difícil encontrar fraternidad en contextos liberales, no es de extrañar que algunas personas la busquen en las acciones violentas, motivadas por la desesperación o por la ideología.

En la sociedad moderna ocurre con demasiada frecuencia que la fraternidad sólo se reconoce en las emergencias. Sería ocioso pretender que quienes no suelen tener problemas para comprar lo que desean (e inventar constantes deseos nuevos) abriguen de manera natural algún verdadero sentimiento de hermandad hacia quienes tienen que luchar toda la vida para conseguir lo que necesitan. Es probable que perciban a los marginados como una amenaza y quizá tengan razón. La fraternidad abstracta que puedan sentir está vacía de contenido desde el momento en que sus vidas no se tocan, sus hijos e hijas rara vez se mezclan o se casan y sus relaciones cotidianas están regidas por la distancia social producto de la explotación y el trabajo, la dominación y la obediencia. Las clases superiores (aunque suelen ser «fraternales» entre ellas) defienden que los

asalariados deben sacrificarse y apretarse el cinturón, pero no se incluyen en las medidas que proponen. Admiten que las clases trabajadoras puedan ser patrióticas, siempre y cuando no tienen «responsablemente», sobre todo en cuestiones de modernización salarial y pasividad de los desempleados. En tiempos de crisis económica se dirigen a las clases trabajadoras con palabras similares a las que el Enrique V de Shakespeare dirige a los soldados rasos en la víspera de la batalla:

*For he today who sheds his blood with me
Shall be my brother; be he ne'er so vile
This day shall gentle his condition.*

[Aquel que hoy derrame su sangre conmigo / será mi hermano; por vil que sea, / este día elevará su condición.]

Sin embargo, hay claros signos de esperanza. Aunque los sociólogos observan un declive del sentimiento de fraternidad y del apoyo mutuo en las clases trabajadoras tradicionales (un proceso relativo y reversible, sobre todo si empieza a aprenderse la lección de los tiempos difíciles), otros señalan que en las generaciones más jóvenes se ha reforzado la fraternidad. Por encima del clasismo de la educación superior, por ejemplo, durante más de una generación la mayoría de los estudiantes han empezado a actuar obviando las diferencias de clase en su manera de vestir o de hablar, en su forma de vivir y en sus amistades. Muchos intentan con valentía, y algunos con éxito, mantener esa actitud en el mundo comercial y laboral. Se consideran parte de una cultura joven más amplia, en gran parte obrera, con una música y una ropa que quizá no tenga un atractivo universal y esté sujeta a la explotación comercial, pero que tiene un espíritu igualitario. Esa «cultura joven» se ha extendido por todo el mundo occidental y hace grandes esfuerzos por establecer vínculos con la conciencia del Tercer Mundo, por muy artificiales, absurdos y experimentales que a veces sean esos vínculos; se está introduciendo incluso en la Europa del Este y causa preocupación en el mismo Kremlin. Todo eso ha ocurrido sin necesidad de ninguna política gubernativa consciente, a meno-

do oponiéndose a las clases gobernantes y a las autoridades educativas. La escolarización en general es menos tiránica y más informal, incluso en los centros privados que tanto se esfuerzan por evitar los cambios y mantener un sentido de la jerarquía propio. Sólo necesita dotarse de sentido político.

Los actuales movimientos feministas son especialmente ricos en «fraternidad». La incongruencia del uso de esta palabra en tal contexto debería hacer que nos paráramos a pensar. Por mi parte, no creo que el uso cuidadoso de un lenguaje que refleja la histórica dominación masculina sea necesariamente sexista. Habrá quien objete que el mismo uso de la palabra «fraternidad» contribuye a perpetuar la suposición de que el dominio masculino es natural. Podría ser. Personalmente, me complace ver hasta qué punto la fraternidad en su mejor sentido se manifiesta en los grupos de mujeres que trabajan juntas y en calidad de iguales por objetivos comunes. Pero estoy de acuerdo en dos cosas con quienes ven un problema más allá de la cuestión lingüística: en que la tergiversación fascista de la fraternidad, la agresiva facción de hermanos, sin duda tiene una fuerte carga masculina y en muchos aspectos es una reveladora caricatura de estereotipos psicológicos de hombría, agresividad, competitividad y xenofobia, y en que «hermandad»* es en ciertos aspectos una imagen menos ambigua de lo que intento comunicar con la palabra fraternidad. Pensemos en cualquier grupo de mujeres que «forma un frente común» espontáneo para la ayuda y el apoyo mutuo en la necesidad o en los problemas. La «hermandad» entonces tiene todas las connotaciones de apoyo, cuidado, espíritu práctico, armonía, sensibilidad y empatía necesarias para la mejor definición de la unión de los socialistas para alcanzar sus objetivos comunes por medios políticos. En principio, a los hombres no les debería resultar más extraño que decir «libertad, igualdad y hermandad» que a las mujeres decir «libertad, igualdad y fraternidad». Podría ser incluso más saludable, ya que «hermandad» tiene un sentido moral más claro; el concepto quedaría liberado de sus más tristes asociaciones con

* En inglés, *sisterhood* (hermandad femenina) en contraposición a *brotherhood* (fraternidad). (N. de la T.)

la idea de «una facción de hermanos contra el mundo» en lugar de grupos humanos honestos capaces de relacionarse en pie de igualdad con todos los demás. En aras de la mera claridad, sin embargo, sigo creyendo que es más prudente intentar despojar de las marcas de género o incluso feminizar el viejo término «fraternidad» en lugar de reformar la mayoría de las lenguas y aumentar el farrago de neologismos. Por tanto, repito (pero con esa matización) que, en medio de la competitividad antifraternidad de la sociedad capitalista, los grupos de mujeres son especialmente ricos en contraejemplos de «fraternidad» en su concepción más genuina.

Los que hablan, como los liberales o los socialdemócratas, de la necesidad de incrementar la participación del obrero en la industria y potenciar la «copropiedad», y los que hablan, como los socialistas democráticos, de la necesidad de implantar la autogestión laboral y la propiedad cooperativa de la industria, tienen en común la idea de que existe un enorme potencial de energía y saber práctico que podría hacerse realidad si los hombres y las mujeres que hacen el trabajo duro pudieran influir o controlar ese trabajo. Y en Gran Bretaña, los «viejos *tories*» o verdaderos conservadores del Partido Conservador por lo menos defienden la necesidad de preservar las comunidades y sus valores, a diferencia de los «liberales de mercado» de su mismo partido, que parecen querer ver cómo se desintegran las comunidades en favor de un modelo puramente individualista, competitivo y dominado por la ambición: un sistema capitalista que no ha conseguido destruir totalmente las instituciones fraternales de la clase obrera. La función de un buen gobierno es fomentar los objetivos comunes y la idea de que los problemas comunes deben ser resueltos en común: implantar planes económicos y sociales básicos con un apoyo mayoritario real para trabajar por el objetivo primordial de crear mayor igualdad y una libertad activa o ciudadanía genuina, para todos en cada país y gradualmente para toda la humanidad.

Si existiera más fraternidad o hermandad auténtica, las preocupaciones acerca de la igualdad exacta y de las diferencias marginales perderían importancia. La igualdad literal no garantizaría la fraternidad de no existir objetivos comunes comparti-

dos, y los niveles de desigualdad actuales hacen que la fraternidad en la vida cotidiana sea tremendamente difícil. El duque y el basurero, el dictador y el campesino pobre sin duda pueden sentirse miembros de la misma nación, pero de una nación basada en la jerarquía, la sumisión y la deferencia, no en la fraternidad; en el mejor de los casos será una pobre y dependiente relación entre primos. En el *Fidelio* de Beethoven, el rey se convierte a los principios de la Ilustración francesa y de repente proclama: «Que todos los hombres sean mis hermanos». Muy amable por su parte, pero no nos lleva a ningún sitio. La relación de amo y sirviente es mutuamente corruptora. Mientras haya duques, dictadores y millonarios, esas concesiones son un fraude y un engaño, algo que permanece bajo el control de los mismos y que siempre puede anularse. La verdadera fraternidad puede ser fomentada por los gobiernos y los dirigentes, pero no impuesta: debe tener raíces en las instituciones y las luchas populares. Es evidente que la opresión y los enemigos comunes estimulan la fraternidad, pero, en esas condiciones, la única manera de que perviva es que la guerra o la opresión continúen (aunque el gobierno ya no se llame zarista sino comunista).

Tanto el Partido Comunista como los movimientos fascistas de la década de los treinta supieron detectar esa profunda necesidad humana y cultivaron las emociones fraternales a una escala muy reducida y local (la imagen primaria de la facción de hermanos, organizada en células obreras o en milicias vecinales) y también a gran escala (el Movimiento e incluso, durante un tiempo, el movimiento internacional). Necesitamos las dos. La fraternidad se aprende como experiencia en grupos reducidos; y se aprende mejor si esos grupos asumen una variedad de funciones: el trabajo, la autogestión y la prestación de cuantos servicios sean capaces de asumir; la idea de la comuna o de la autogestión laboral. Pero debe extenderse a toda la humanidad y por supuesto debe superar las fronteras de la nación—si no queremos que la devastadora rivalidad entre Este y Oeste desaparezca para ser reemplazada por los temores de la guerra entre el Norte y el Sur. Y de todos modos, la fraternidad debe extenderse de manera que la gran escala no ahogue la pequeña escala. Necesitamos las dos.

Consideremos un ejemplo del problema que plantea equilibrar lo grande con lo pequeño, ya que nunca es fácil aplicar los principios y la retórica a la práctica. Actualmente, Gran Bretaña tiene una sociedad multirracial y multicultural, nos guste o no (de hecho, siempre lo hemos sido; hemos tenido compatriotas escoceses, galeses e irlandeses). Quedan pocas personas que defiendan la completa *asimilación* de los inmigrantes: que todos sean ingleses. La mayoría habla, aunque sea vagamente, de una sociedad plural y de la *integración* de las diferentes comunidades. Reconocemos que las distintas culturas pueden convivir. Pero ¿puede eso justificar grandes desigualdades en la calidad de vida y en las oportunidades? La respuesta socialista —y cualquier respuesta humanitaria— es evidente. Aun así ¿puede esta saludable aceptación de la diversidad justificar que las culturas minoritarias impidan a veces por la fuerza que sus miembros, sobre todo mujeres y niños, se aparten de ellas? Ese problema es más difícil. Ni siquiera toda la fraternidad comunal del mundo puede justificar las injusticias y la limitación de la libertad si nos guiamos por los principios generales de libertad, igualdad y justicia. Determinar en la práctica dónde se ha de situar la frontera es difícil. La ley debe establecer algún límite, pero después de mucha discusión y sacando esos temas a la luz en lugar de negarlos o esconderlos. Debemos proteger diferencias culturales mayores que las que habíamos tolerado o conocido en el pasado, pero también debemos proteger la libertad, especialmente la posibilidad de que las personas pasen de una cultura a otra durante su vida y en ocasiones retornen a la suya original. Tanto la vieja nación como las nuevas subculturas deben hacer ajustes políticos y sociales; esos ajustes sólo serán injustos si la mayoría utiliza su poder secreta e inflexiblemente por medios que no sean políticos. Si la mayoría no respeta a la minoría quizás (en un sentido restringido) actúe democráticamente, pero estará incubando conflictos que en el futuro (como ha ocurrido en Irlanda del Norte) hagan impracticable la democracia.

Los socialistas deben recordar que la planificación económica nunca puede por sí sola crear una sociedad más fraterna. La simple igualdad aritmética posiblemente crearía una competitividad aún más feroz. Debemos abstenernos de abusar de la

sociología. Las condiciones sociales pueden ser una ayuda o un obstáculo, pero nunca son garantía de fraternidad ni,afortunadamente, consiguen siempre destruirla, como demuestra la solidaridad de los huelguistas en los malos tiempos. La fraternidad es un valor ético que se desarrolla cuando se cree en él libremente y cuando se practica. Surge de la sencillez de trato, la falta de ostentación, la cordialidad, la franqueza y la ausencia de barreras entre individuos en la vida cotidiana y de la voluntad de trabajar juntos en proyectos comunes. No sólo es producto de los atroces recuerdos de las adversidades y de la lucha de los primeros tiempos del movimiento ni de la feliz camaradería de las reuniones de partido.

Con todo, la fraternidad tampoco niega el liderazgo: sólo implica que en el futuro no puede haber una clase dirigente establecida y que en el presente no es aceptable el «*noblesse oblige*»: el dirigente no condesciende ni hace favores; por el contrario, recibe confianza por razón de su especial capacidad tanto para la empatía como para la acción en favor de objetivos comunes y decididos popularmente. Fraternidad significa crear objetivos comunes y fomentar la cooperación mediante políticas públicas y a través del ejemplo individual, tanto en la vida laboral como en el ocio. En una sociedad fraterna la participación popular en la toma de decisiones sería muy alta. La fraternidad se ve frustrada por las grandes desigualdades de renta y por la potenciación de la codicia capitalista: «el ansia por acumular cosas», como dijo una vez Orwell, un ansia que obviamente no puede encontrar satisfacción pero que cree *poder* encontrarla mediante la exclusión de los otros.

Y de la misma manera que ocurre con la libertad positiva del socialismo, la fraternidad tampoco es incompatible con el individualismo, a no ser que los hermanos crean que hay que abrirse paso a codazos. Esto debe quedar claro porque preocupa a mucha gente. Naturalmente, si en el concepto de «individuo» introducimos, como hace el profesor Hayek en su *Camino de servidumbre*, y otras muchas obras, lo que, para resumir, es la teoría económica completa del *laissez faire*, entonces el brutal depredador instintivo que sería el hombre no tendría ningún interés en ser fraterno y muy pocas oportunidades de serlo. El

individuo de Hayek obedece la ley por un simple interés egoísta y utilitario, y esa ley no es capaz de cambiar las «leyes económicas», aunque puede cometer la temeridad de intentarlo. Pero otros conceptos de individuo menos confusos, más generales y más humanos no tienen por qué plantear problemas a los socialistas ni a nadie. Todo lo que necesitamos decir es que, desde un punto de vista antropológico, la humanidad es única y que uno de los aspectos de esa unicidad es que cada miembro de la especie es único; y, desde una perspectiva filosófica, que todo hombre debe ser tratado como un objetivo en sí mismo y no como un medio para un fin. Dicho esto, no hay ningún principio superior que impida que las relaciones entre los seres humanos estén regidas por la fraternidad en lugar del odio, por el espíritu cooperativo en lugar de la agresión o la competencia. Ambas imágenes del hombre son conquistas culturales y deben más a la sociedad que a la naturaleza.

El socialismo, sin embargo, entiende de una manera propia esta idea general de *Homo sapiens*. Los socialistas, al fin y al cabo, hacen hincapié en la sociabilidad. Algunos, como Kropotkin y los anarquistas, hacen una pequeña «trampa» introduciendo en su descripción de la naturaleza humana un espíritu cooperativo de «apoyo mutuo», de la misma manera que algunos biólogos sociales presentan al hombre natural como un «animal sanguinario con uñas y dientes». Al hacer especial hincapié en el logro cultural de la sociabilidad, algunos socialistas se entusiasman más de la cuenta y acaban por considerar que las clases sociales son más reales que los individuos; de manera que, una vez más, el verdadero individualismo sólo puede existir después de ese acontecimiento mítico y casi escatológico: la Revolución. No hace falta ir tan lejos. Algunos sostienen, por ejemplo, que es mejor hablar de *identidad* humana individual que del concepto conservador de «carácter», de la «identidad de clase» marxista o de la «personalidad» a lo Rousseau. Hoy, muchas personas dan por supuesto que el principal objetivo de «una educación liberal» o de la vida personal es el desarrollo de algo llamado «personalidad». Esa «personalidad» implica que uno se realiza plenamente cuando va por ahí protagonizando actos espontáneos, únicos y «auténticos». Muchos socialistas li-

bertarios tienen esa idea; una idea difícil de reconciliar con la importancia que el socialismo atribuye a la sociabilidad y a la cooperación: esas «personalidades» pueden ser muy útiles al atacar las normas establecidas, pero no tanto al intentar crear nuevas convenciones de justicia social o cuando es necesario trabajar en grupo.

Mi «identidad», sin embargo, es algo tanto individual como social. Es individual porque es únicamente mía, pero en realidad está compuesta por una serie de reconocimientos mutuos con otras personas en un contexto social.⁶¹

No me sirve para nada tener una personalidad auténtica pero reprimida si no puedo mostrar algún signo que pueda ser reconocido y tolerado por los demás. Y nadie puede esperar que me tome en serio sus atributos personales a no ser que me los presente de manera que yo los pueda reconocer y tolerar. El individualismo debe estar limitado por una sociabilidad consistente, pero la sociabilidad es un concepto más amplio que el de clase social. En una sociedad de clases, mi clase social es una parte muy importante de mi identidad, pero nunca puede dar cuenta totalmente de mi identidad individual, de la misma manera que la teoría de las clases sociales funciona bastante bien al hacer predicciones globales pero se revela inútil para explicar «las excepciones» del comportamiento individual, que tan a menudo son cruciales. Los individuos deberían cultivar mediante acciones colectivas la fraternidad y la tolerancia, a fin de avanzar hacia una sociedad igualitaria.

61. He intentado, de manera muy experimental, desarrollar la idea de la sociabilidad como límite de la individualidad en *Crime, Rape and Gin: reflections on contemporary attitudes to violence, pornography and addiction* [Crímenes, violaciones y ginebra: reflexiones sobre las actitudes contemporáneas respecto a la violencia, la pornografía y la adicción], Londres, 1977, parafraseando a Kathleen Nott en *The Good Want Power* [Los buenos quieren poder]: «[...] dos postulados: (I) que la «identidad» es un hecho perceptible; (II) que ser consciente de ella y aceptarla, ya sea en uno mismo o en otros, supone un principio de reconocimiento mutuo», aunque no creo que le guste mi tinte socialista, dado que el subtítulo de su libro es «An Essay on the Psychological Possibilities of Liberalism» [Ensayo sobre las posibilidades psicológicas del liberalismo].

d) El socialismo y el tiempo

La atracción que algunos socialistas sienten por las actitudes autoritarias y lo que en general permite que incluso los movimientos socialistas de mocráticos sean falsamente tildados de autoritarios es la falta de un sentido de la progresión en el tiempo y de teorías de progreso gradual

La política es un proceso totalmente compatible con lo que podría demostrar ser, al final, una sociedad revolucionaria. La aplicación de los valores socialistas sería francamente revolucionaria en comparación con *cualquier* forma de gobierno que exista en la actualidad, aunque algunos campamentos base están mejor preparados que otros. Pero debería ser obvio —por la historia, los conocimientos sociológicos y el sentido común— que semejante transformación no puede ocurrir de un día para otro. Si intentamos hacer una revolución evolucionista en países donde hay instituciones representativas con una larga trayectoria, nos encontraremos que muchas convenciones son un freno para el progreso, pero el precio de intentar pasar por encima de esos frenos, si tenemos en cuenta la experiencia, es demasiado alto. Cuando ocurre una revolución (como acontecimiento) en países que carecen de esa tradición, es extraordinariamente difícil que quienes accedan al poder vean la necesidad de crear auténticas instituciones representativas, puesto que se considera que retrasan el avance social. Pero así es la vida o, mejor dicho, la sociedad. Mi argumento se reduce a afirmar que no hay ninguna situación en la que el socialismo democrático sea imposible. Quizá haya algunos marxistas convencidos de que en las dos circunstancias la libertad siempre impide el progreso y de que las instituciones parlamentarias son incompatibles con el socialismo; pero la reacción que tuvieron los dirigentes rusos en 1968 en Checoslovaquia y en 1981 en Polonia no fue producto de ese tipo de consideraciones teóricas, sino la respuesta tristemente habitual de la autocracia enfrentada al rechazo popular. En la Unión Soviética es obvio que la libertad no ha sido consciente ni momentáneamente sacrificada en favor de la igualdad; muy al contrario, desde el mismo principio, el gobierno comunista reprimió todo tipo de críticas. Sin libertad, la demanda popular de igualdad se ha desvanecido en un nuevo tipo

de estratificación social basada en la pertenencia al partido y en el escalafón dentro del aparato del Estado, que depende en gran parte de exámenes y entrevistas de carácter competitivo.

Cualquier consideración sobre la progresión temporal de la industrialización en Europa occidental o sobre las consecuencias de un industrialismo rápido e impuesto desde arriba, ya sea siguiendo el modelo estalinista en Rusia o el modelo Meiji en Japón, debería convencer tanto a los socialistas como a sus oponentes de que el proceso requiere tiempo. Incluso después de las revoluciones violentas, las actitudes convencionales sobreviven de manera sorprendente; es tan engañoso subestimar los cambios en la Rusia posrevolucionaria como negar las persistencias. Desde un campamento base establecido entre instituciones representativas o parlamentarias, puede parecer desesperadamente lento el tiempo necesario para lograr una sociedad sin clases, pero el hecho de que los gobiernos socialistas se vean obligados a arrastrar una opinión pública con derecho a voto, además de trabajar con un movimiento sindical organizado, garantiza que todo traslado del campamento en la ascensión progresiva a la montaña sea sobre terreno firme y que se reduzcan las posibilidades de deslizarse cuesta abajo o simplemente de estancarse.

Los discursos de los políticos socialistas, sobre todo cuando el ala izquierda lucha contra el ala derecha por el control del partido o del movimiento, invariablemente prometen más de lo que es posible realizar en un periodo breve: durante la «vida del próximo gobierno laborista»; llegan a afirmar que se implantará «una legislación socialista fundamental e irreversible» en «la primera sesión» del Parlamento. Aunque pudieran, el resultado sería desastroso: los grandes cambios sólo pueden ser graduales.

¿La población da crédito a esa retórica? En su mayor parte, es para consumo interno del partido. La retórica es la maldición y la alegría de la política. Quizá la prensa peque de falta de generosidad cuando se toma los discursos demasiado en serio y da a entender perversamente que los políticos actuarán igual que hablan. Los periodistas no son filósofos. De todos modos, los dirigentes socialistas serios no deberían prometer más de lo que pueden cumplir a corto plazo. El plazo corto sirve para cons-

truir la base y reunir el apoyo necesario para el cambio social. Las medidas legislativas en ese corto plazo deben dar respuesta a problemas inmediatos y ser populares o por lo menos ampliamente aceptadas por la mayoría de la población (sobre todo si requieren un cambio de comportamiento de la clase trabajadora para poder surtir efecto, como suele ser el caso de gran parte de las leyes económicas y sociales). Pero las medidas a corto plazo también deben ser coherentes con las teorías a medio plazo sobre cómo alcanzar objetivos a largo plazo, por ejemplo la socialidad igualitaria, o por lo menos —teniendo en cuenta las contingencias a menudo apremiantes de la política y la economía— no ser contrarias a esos objetivos.

El plazo medio es el tiempo para intentar cambiar actitudes y valores, mediante la persuasión o la eliminación de instituciones cuya principal función es mantener los privilegios y la estratificación social, ya sea la educación privada, la medicina privada o las políticas de inversión en bancos y fondos de pensiones. Es probable que ni siquiera la eliminación de algunas de esas instituciones surta el efecto deseado si no se hace de forma gradual o si un mínimo suficiente de personas que trabajan en ellas están dispuestas a servir al nuevo sistema sin poner obstáculos. Retrospectivamente, no parece haber sido muy buena idea la decisión del gobierno laborista en Gran Bretaña, de 1945-1950, de sustituir a la dirección de tantas empresas por funcionarios, cuando todavía no existía la generación de directivos e ingenieros socialistas que para entonces ya era una parte olvidada del gran sueño de Shaw, Wells y los Webb, sobre las nuevas instituciones políticas. La planificación a medio plazo y la transición requieren por lo menos una generación, aunque sólo sea para garantizar los necesarios cambios de actitud, no es posible realizarlos en el plazo de uno o dos mandatos parlamentarios.

No obstante, en la legislación a corto plazo deben contemplarse las estrategias a medio plazo. La población debe convenirse y acostumbrarse a las nuevas ideas. El cambio educativo ha de iniciarse en el programa a corto plazo a fin de disponer del personal con las habilidades necesarias para aplicar las estrategias de los cambios estructurales a medio plazo. Además,

esos cambios y esas estrategias deben ser debatidos y sopesados antes de establecerse. Y durante todo ese tiempo deben afirmarse y matizarse los valores a largo plazo: ¿qué diferencias sociales habrá entre los sexos? o ¿cuál será el papel de las minorías culturales en una sociedad sin clases? Un movimiento socialista necesita filósofos morales tanto como economistas o, mejor dicho, necesita popularizar ambos discursos con espíritu especulativo, no dogmático. «Lo éticamente deseable debe ser lo socialmente lógico y lo socialmente posible.» Los límites de las posibilidades actuales pueden ampliarse, pero sólo con tiempo y mediante debates, no por decreto.

Sería absurdo que el movimiento socialista se limitara a hacer campaña de sus valores a largo plazo, pero si se conforma con hacer campaña sobre las reformas inmediatas del sistema actual no se puede llamar socialista (eso no sería más que el remedio desesperado de un traje raído). Debería hacer campaña a tres niveles: (I) reformas tácticas a medio plazo dentro del sistema para construir una base de confianza popular sobre la cual avanzar; (II) estrategias a medio plazo para cambiar el sistema, y (III) persuasión a largo plazo para elaborar un nuevo sistema inspirado en un espíritu nuevo. Los programas serían muy distintos si se redactaran según ese esquema (serían más socialistas y menos cartistas). Pero aunque haya que esperar mucho antes de que las *instituciones* sean ejemplo de valores socialistas, los *socialistas* pueden serlo desde hoy. Parte de la persuasión consiste en dialogar, pero la otra parte es dar ejemplo.

El gobierno debe trabajar por etapas, pero los individuos pueden bregar con las limitaciones a corto plazo, planificar los cambios a medio término y hacer conjeturas acerca del futuro, todo a la vez, sin caer en la hipocresía o engañarse a sí mismos. Los jóvenes funcionarios o directivos no «se venden al sistema» cuando aplican estrategias que consideran equivocadas o trabajan en instituciones retrógradas, siempre y cuando hagan oír sus críticas dentro o fuera del lugar de trabajo. *Pueden* contribuir a cambiar las expectativas y deberían confiar en ser consultados y poder utilizar sus conocimientos para el diseño de estrategias a medio plazo. Los trabajadores sociales no «refuerzan el sistema» cuando ayudan a personas con problemas: simplemente ayudan

a personas con problemas. Las estrategias socialistas pueden serles útiles para abordar los problemas con más eficacia y para reducir su número; no deben abandonar a sus clientes, sino convencerlos. Los maestros no traicionan a los niños cuando sugieren un mal plan de estudios, siempre que aprovechen las oportunidades de cambiarlo que se les presenten o que, por lo menos, se nieguen a moralizarlo. Sin embargo, si las estrategias socialistas y la mayor igualdad social redujeran tanto el sentimiento de impotencia como las etiquetas de clase de la cultura, podría incrementarse la motivación y habría más aprendizaje y menos enseñanza. Los obreros industriales no trabajan para el capitalismo; trabajan para ganar un sueldo. Pero las políticas socialistas podrían hacer que las diferencias salariales fueran menos importantes y que sus capacidades se utilizaran con más eficacia. No tiene nada de romántico pensar que la «autogestión laboral» podría ser más eficaz que la propiedad privada de las industrias: es una hipótesis seria que debe ser comprobada gradualmente y evaluada desde muchos puntos de vista. Si trabajamos «dentro del sistema», debemos demostrar nuestra eficacia, pero eso no excluye que pongamos en duda las definiciones de «eficacia» ya existentes: ¿es realmente menos costosa la inversión intensiva en maquinaria que la inversión intensiva en mano de obra? Alguien tiene que pagar la cuenta del ahorro de mano de obra que se traduce en desempleo.

Además de las diferencias de clase, están las diferencias entre los sexos. Las mujeres no hacen el juego a nadie por demostrar que son tan buenas como los hombres en un mundo de hombres, a no ser que se queden satisfechas con su conquista personal y no utilicen su posición para intentar cambiar los parámetros de ese mundo. Las mujeres actuales cada vez aceptan menos trabajar en el hogar para el hombre; trabajan fuera para ganar un sueldo porque lo necesitan o, en el caso de las mujeres de clase media que no lo necesitan, para demostrar su independencia y la igualdad de los sexos. Existen esperanzas fundadas de cambios radicales que sólo necesitan trabajarse un poco más. Los grupos de presión han cambiado las políticas públicas y la opinión pública, incluso en nuestra sociedad actual. Algunas mujeres no tendrán que esperar a la sociedad sin clases para ac-

tuar y ser tratadas como iguales. Pero la igualdad de los sexos sin la igualdad de clases se verá impedida por las diferencias de oportunidades entre las clases. Las mujeres de clase media progresistas deberían cuidarse de no imponer sus valores a las de la clase trabajadora. Hacen campaña, por poner un ejemplo importante para las mujeres, a favor del parto «en casa». Su individualismo las lleva a rechazar la intimidación y la despersonalización habitual de los hospitales, y, como su salud en general es buena, no corren demasiados riesgos fuera del hospital. Pero no deberían (conscientes del carácter gradual del progreso) hacer un culto del parto en casa e insinuar así que las otras mujeres son poco naturales por acudir a los hospitales hasta que la pobreza y las malas condiciones de la vivienda dejen de ser causa de diferencias tan acusadas de mortalidad infantil entre las clases sociales. Empero, las mujeres de la clase media tampoco deben avergonzarse de progresar a distinto ritmo hacia la igualdad en la educación y en el empleo, o en cualquier otro tema: su ejemplo es probable que se extienda.

El camino del progreso deberá estar compuesto de «pequeños peldaños», que sin duda tendrán una contrahuella vertical y una huella horizontal en la que descansar, y estarán dispuestos uno encima del otro, y no esparcidos de cualquier manera por el paisaje según surjan las oportunidades o según quién ocupe tal o cual ministerio. Sin embargo, en la planificación tanto a corto como a medio plazo se puede avanzar a distintos ritmos. La idea de que las sociedades son sistemas (ya sea según la filosofía de Marx o de Hayek) es de carácter muy abstracto y no debe aplicarse demasiado literalmente a la práctica. Los planes deben ser lo bastante flexibles como para aprovechar las oportunidades inesperadas, por una parte, y para abandonar operaciones demasiado costosas, por la otra, siempre y cuando haya avance global.

Los movimientos socialistas occidentales por lo general han perdido la confianza en la voluntad o la capacidad de sus dirigentes para avanzar hacia una sociedad sin clases. Los activistas de base suelen ser muy poco realistas y tener demasiada prisa (y cualquier cosa de este calibre que se quiera hacer con prisas no tiene probabilidades de perdurar), pero parte de esta actitud puede achacarse al exceso de pragmatismo de unos dirigentes

Nota a pie de página final para convencer a los que se quejan del precio

que han perdido la perspectiva y ya no son capaces de hablar con convicción ni de la reestructuración de las instituciones a medio plazo ni de la conquista de los valores socialistas a largo plazo.

Quizá todo esto ha quedado a medio camino entre la acción y la defensa. Lo que propugno como socialista debe protegerse tanto de los socialistas que se impacientan con los medios políticos como de los escépticos que creen que el socialismo es inherentemente antipolítico o antilibertario, y que la jerarquía social, la pobreza y el desempleo masivo son el precio que todos debemos pagar por la cultura y las libertades de unos cuantos. Con el tiempo nos convenceremos de que la ciudadanía no puede ejercerse plenamente si no es entre iguales.

Érase una vez un viejo que pensaba
que la puerta de su casa estaba casi cerrada,
pero unas ratas muy grandes
se comieron su capa y sus guantes
mientras el viejo caballero roncaba.

Edward Lear

—La acusación de elitismo nunca deja de sorprenderme, porque las mismas personas que la lanzan son las que luego te critican por no reaccionar a las masas su marca de revolución. Un escritor quiere hacer preguntas. Esos malditos tipos quieren que des respuestas. Pero, decidme ¿hay algo más elitista que eso? Como escritor, no aspiro más que a ampliar el alcance de mi conciencia. No quiero atarla con una ortodoxia facilona y mal concebida. [...] Los escritores no dan recetas —grito Ikem—. Dan dolores de cabeza.

Grandes carcajadas.

—Bueno, con esto damos las gracias al doctor Osodi por una velada de lo más entretenida.

Chinua Achebe, *Aniwhills of the Savannah*
[Hormigueros de la sabana]

El precio de la política libre, y más aún el de la paz, puede ser muy alto. Hace treinta años empecé diciendo que sólo pretendía hacer fecundo un viejo «tópico»: que la política es la conciliación de intereses naturalmente divergentes, materiales o morales, en general de los dos. La política como actividad merece ser honrada como la clave de la libertad, por encima del comportamiento de los políticos.

La idea es atemporal, pero las circunstancias han cambiado

y la estrategia de este libro puede ser distinta hoy. Dos conjuntos de circunstancias han cambiado y en ambos casos para mejorar ampliamente, pero no sin que hayamos tenido que pagar un precio. En primer lugar, la ineficacia de las economías centralizadas comunistas ha sido empírica y claramente demostrada (de la misma manera que los reformistas del siglo XVIII y principios del XIX demostraron la ineficacia de la vieja autocracia como teoría política y económica). En segundo lugar, las autocracias en todo el mundo parecen ser mucho menos estables que los regímenes parlamentarios. Por ejemplo, hace treinta años las dictaduras de derechas de España y Portugal parecían inquebrantables o por lo menos, siendo realistas, parte probable del futuro inmediato. Y durante ese periodo, en Grecia subió al poder y fue derrocado un gobierno militar. Esos países, que parecían preocupantes excepciones en la tradición europea de política ciudadana y gobierno parlamentario, de pronto se revelaron reconfortantes ejemplos de la fuerza a largo plazo de esas tradiciones y de su adecuación a los tiempos modernos. Hoy, la exigencia de sistemas políticos con pluralidad de partidos, de libertades parlamentarias y de protección judicial de los derechos humanos gana terreno en toda Sudamérica e incluso en muchos países africanos. Esas reivindicaciones, por supuesto, correrán distinta suerte: como decía el viejo Maquiavelo, con más perspicacia que Marx o que los científicos sociales modernos (ya sean economistas defensores del mercado libre o sociólogos), en todas las formas de la vida política interviene la *Fortuna* además de la *Necessità*. No obstante, estas mismas tendencias ya estaban encima de la mesa antes de los sorprendentes y esperanzadores acontecimientos de 1989 en Europa del Este y de los hechos ocurridos en China, aunque trágicos, igualmente sorprendentes.

Estos hechos eran consecuencia sin duda de las reformas de la era Gorbachov, y las reformas, producto del fracaso de la concepción del Partido Comunista de un control total y transformador. Gorbachov no tenía más elección (siempre en términos relativos) que avanzar hacia una economía de mercado libre y políticas económicas libres. Por el momento, parece la única alternativa real tanto a la autocracia como al totalitarismo, aunque las formas y los matices que puedan adoptar los

regímenes políticos sean infinitas. Las culturas políticas siempre se desarrollan en un marco muy concreto y particular, y son difíciles de alcanzar en países que no han tenido una experiencia previa de espíritu cívico o empresarial, según el caso, y sólo se guían por la valoración teórica de ejemplos exteriores idealizados. Los hechos ocurridos en la URSS eran una condición necesaria, pero no suficiente, para las revoluciones de Europa del Este. Los regímenes comunistas de partido único de Hungría y Polonia ya habían sido visiblemente minados a lo largo del tiempo por la acción de acontecimientos complejos y presiones continuas. Pero lo que fue totalmente inesperado, alentador y heroico (no hubo ningún sabio ni profeta en su sano juicio que dijera: «Ya os lo había advertido») fue la manera en que la multitud de pronto se echó a la calle en Checoslovaquia, Alemania oriental y Rumania, y arriesgó su vida por la libertad. Ni en Praga ni en Brno ni en Berlín y Dresde había en aquel momento ninguna seguridad de que el ejército y la policía no fueran a disparar; en Rumania lo hicieron, y en China con terribles consecuencias. Nadie podía garantizar que los servidores de la opresión de pronto vieran en los enemigos del Estado a congéneres humanos, compatriotas e incluso compañeros ciudadanos.

Pocos gobiernos, incluso en sociedades libres, son capaces de alegrarse total y francamente viendo a las masas adquirir personalidad y derrocar a su gobierno, por injusto que sea. ¿No debería haber sido un momento de alborozo político público? Si no de alegría por la libertad de otros, por lo menos porque quedaba atrás el prolongado temor a una guerra mundial sin supervivientes. A Occidente le faltó imaginación moral. Se hizo notar la ausencia de una respuesta inmediata, aunque sólo fuera en forma de grandes palabras (que son importantes), sobre todo del presidente Bush y de la primera ministra Thatcher, esos autoproclamados líderes del «Mundo Libre» a los que rara vez les fallaba la retórica instantánea. Margaret Thatcher no fue la única que pareció vergonzosamente obsesionada por *todo lo que eso iba a costar al contribuyente* y por antiguos temores fallidos de generosidad ante la unidad de Alemania. El día que cayó el muro de Berlín puse tres veces la Novena Sinfonía de Beethoven entre boletines de radio y televisión, y cuando por fin con-

seguí comunicarme por teléfono con la amiga alemana para quien escribí originalmente este libro, con la intención de proporcionarle una base para la esperanza en tiempos difíciles, descubrí que ella había hecho lo mismo. No sé si por mi mal alemán o por mi buen sentido político, en el verso final en lugar de «Freude» [alegría] siempre oigo «Freiheit» [libertad], pero en aquel momento heroico se unieron la libertad y la alegría. En su momento ya bajáramos de las nubes y consideraríamos el precio que habría que pagar. La señora Thatcher a veces no estaba totalmente equivocada.

En esta nota a pie de página final me propongo reflexionar sobre el alto precio de la libertad, la paz y la política. Y quiero hacerlo no mediante la discusión detallada de los problemas surgidos o destapados por el hundimiento del antiguo Imperio soviético y por el final de la guerra fría, sino considerando aspectos generales de la naturaleza de lo que pueden parecer problemas políticos irresolubles. Quizá los ejemplos que aporté en el libro eran demasiado evidentes y durante la guerra fría era demasiado fácil establecer un contraste retórico entre los sistemas políticos y los sistemas totalitarios: para cualquiera que fuera libre de elegir, la elección era obvia. Así que ahora quiero ser mi propio crítico y considerar algunos problemas importantes y persistentes, no para resolverlos sino para ser realista respecto al precio que merece pagarse por la política libre.

He afirmado con exceso de confianza que todas las sociedades avanzadas contienen una pluralidad de valores e intereses y que la mejor manera de resolver los conflictos entre ellos es mediante la política. La política —sigue siendo importante insistir en el viejo argumento aristotélico— es histórica y lógicamente previa a la democracia. Hay situaciones en las que la aplicación directa de la regla democrática de la mayoría puede dificultar aún más los acuerdos políticos e incluso estimular la violencia. En Israel y Palestina, en Sudáfrica y —un ejemplo más cercano pero en algunos aspectos más desesperado— en Irlanda del Norte, el argumento de la democracia ha sido parte del problema. «Tenemos la mayoría y hacemos lo que queremos con ella.» El capítulo «Defensa de la política contra la democracia» no era un ataque a la democracia sino a considerarla respuesta

a todo, un valor universal y primordial (Tocqueville y J.S. Mill hace tiempo que dijeron todo lo que debía decirse al respecto). El sistema político de gobierno, sostuvo, es anterior a los gobiernos democráticos y algunas dictaduras se han basado en el apoyo popular y se han fortalecido con él.

La política normal fracasa o no puede crearse cuando los grupos rivales preconizan políticas que según ellos no admiten concesiones y que se consideran totalmente incompatibles y contradictorias, por lo menos tal como las formulan los protagonistas. Consideremos los conflictos de Israel y Palestina, Irlanda del Norte y Sudáfrica. En todas esas zonas, y en todo el mundo, hay personas normales que creen que la supervivencia de la identidad cultural de su comunidad, de la que depende en gran parte su identidad personal, se vería amenazada por cualquier concesión política del tipo que defiende en este libro. «Terreno resbaladizo», «la punta del iceberg», «das la mano y te cogen el brazo», «defenderemos nuestra tierra» o «no pasarán», dicen.

Nuestra respuesta a esos problemas suele ser alzarnos como jueces morales con la bandera de la justicia. ¿Quién tiene razón? «Sí, ya sé que el desarrollo histórico es complejo pero, al fin, ¿quién tiene razón?»

¿Cuál es la pregunta?

¿Es siempre ésa la pregunta correcta? Hay un viejo chiste inglés que hace gala de una sabiduría casi hasídica. «¿Cómo se va a Biddicombe?» «Yo que usted, no saldría desde aquí.» Así que voy a empezar con una moderada protesta humanista contra la costumbre de repetir los argumentos de los protagonistas como si fueran soluciones posibles. Los intelectuales y los periodistas comprometidos deberían abstenerse de «implicarse» o «tomar partido» como si fueran abogados que buscan ganar un caso en lugar de ser árbitros de un tribunal que quieren esclarecer los hechos y considerar cuál es el mejor *acuerdo* posible para alcanzar una paz o una conciliación aceptable para las

partes en conflicto; no una solución ideal y permanente. Muchos buenos reportajes y comentarios periodísticos también quedan desfigurados no sólo por una clara toma de posición sino por la presentación de los problemas bajo la perspectiva de la información diaria de injusticias recurrentes, sobre todo si son violentas, cometidas por una u otra parte. Así se crea el peligro de provocar una respuesta pasional a los síntomas en lugar de auspiciar una respuesta meditada a las causas; el público de las democracias occidentales fuera de estas tres zonas en conflicto a veces debe de preguntarse cuál es el problema real que da pie a todo eso, por qué lo hacen. «Las atrocidades de los terroristas» y «los excesos de las fuerzas de seguridad» son hechos que forman parte de la propaganda de guerra y que con frecuencia se manipulan o provocan con ese propósito. Cualquier «balance» objetivo de los incidentes y atrocidades es sumamente subjetivo en sus presupuestos. Aunque es importante preguntar a los participantes qué quieren y escuchar con empatía los matices de sus respuestas, también lo es, y a veces incluso más, distanciarse de la batalla y preguntar a otros observadores más cercanos a la realidad (tales como periodistas de la vieja escuela, sacerdotes, maestros y pequeños empresarios) qué creen que sería posible hacer. Deberíamos intentar considerar los problemas extremos de manera que se pueda tener en cuenta las reivindicaciones de los grupos rivales cuando cada grupo y los individuos implicados defiendan una causa justa.

La política es una actividad o proceso conciliador y no un conjunto de normas fundamentales que requieran un acuerdo o consenso previo (como dicen los políticos irreflexivos cuando quieren ser profundos) acerca de los «valores fundamentales» o incluso del «imperio de la ley». La política puede cambiar leyes pacíficamente y encontrar líneas de acuerdo entre valores divergentes siempre que se dé un amplio consenso acerca de los procedimientos. En países como Estados Unidos y los Estados miembros de la Comunidad Europea existe más acuerdo sobre cómo abordar los conflictos que sobre los *objetivos* de la política. La distinción es prudente y civilizada. En escritos sobre educación política, he destacado la importancia de los «valores» de procedimiento: el respeto mínimo de los activistas políticos

por la libertad, la tolerancia y la verdad, además de la empatía y voluntad de resolver las disputas mediante el debate.

Pero ¿qué ocurre cuando esas condiciones previas para la política no existen, cuando los mismos «valores de procedimiento» son puestos en entredicho? Los tres casos a los que me refiero, Irlanda del Norte, Israel/Palestina y Sudáfrica, son como mínimo un reto intelectual para el pensador político, aunque no existieran las razones morales y prácticas que provocan nuestro interés y que son tan apremiantes en las complejidades étnicas, las rivalidades y los odios de Europa del Este, de los Balcanes, de la confederación rusa y de tantos Estados africanos y provincias indias. En este tipo de situaciones, se diría que los dirigentes políticos o bien no perciben la complejidad de los intereses que deben satisfacerse (como si su percepción se viera afectada por la intensidad de los conflictos) o bien creen que la seguridad del Estado o la supervivencia de su pueblo, según qué lado representen, se vería amenazada por cualquier acuerdo político entre los intereses rivales. Consideran entonces que su deber moral no es hacer concesiones sino oprimir y erradicar o resistir terca y a menudo sangrientamente. Creen que sus oponentes están fuera del alcance de la persuasión política. Sienten que ponen en peligro no sólo sus intereses y convicciones básicas sino todo lo que son, su misma existencia, su identidad humana y cultural: que son literalmente impermeables a los razonamientos, como si fueran seres de otra especie. Confunden el viejo orden con cualquier tipo de orden posible, incluso en el caso de que su incompetencia autocrática haya sido la causa del desorden. *Toda* oposición política se considera entonces subversiva por naturaleza. Los temores pueden ser consecuencia de prejuicios religiosos, étnicos, nacionales o de clase: los otros no son como nosotros ni pueden serlo, y no tenemos nada que aprender de ellos. Suele ser una relación recíproca y una profecía que es causa de su mismo cumplimiento. Como advirtió Arthur Koestler: «Trata a las personas como si fueran ratas y aprenderán a arrancarte las manos».

Cuando un grupo numeroso de individuos es tratado como enemigo del Estado y de sus gobernantes, es probable que acabe por atribuirse una unidad tan completa como artificial. Rectifi-

cando a Browning, «la opresión enloquece [incluso] al hombre sabio». Ese tipo de unidad a menudo es culturalmente falsa y muy difícil de mantener por medios políticos («negros» y «blancos», «árabes» y «judíos», «irlandeses» e «ingleses»; «son y somos todos iguales»); una igualdad difícil de mantener sin utilizar la represión dentro de las propias filas: «¡actúa como un verdadero negro!», o como un verdadero blanco, serbio, uzbeko, o lo que sea. El nacionalismo de los tiempos de lucha tiene tal poder unificador y embriaga de tal manera que a menudo los dirigentes de todo el mundo se sienten tentados de continuar «la lucha» aun después de la victoria, o de una victoria suficiente. Y hay casos en que los desposeídos y los que han sido privados de derechos civiles y de voto tienen tantos prejuicios y son tan violentos e irreconciliables como los gobernantes. En una ocasión, Orwell reconoció con gran honestidad que después de hacerse anticomunista tardó veinte años más en darse cuenta de que «los oprimidos no siempre tienen razón». No quiso decir que estuvieran equivocados en su lucha contra la opresión, sino que no necesariamente tenían razón o eran dignos de admiración en todo lo demás. Los defensores occidentales de los oprimidos a menudo adolecen de un desconcertante idealismo; prefirió el humanismo de Mark Twain cuando exclama: «Dios maldiga a los judíos; son tan ruines como todos nosotros». (De joven, me manifesté contra el ataque británico en Suez y canté alabanzas al coronel Nasser. Una cosa no implicaba la otra.) La observación de Orwell es saludable. Sin embargo, desde un punto de vista moral y de sentido común no debe olvidarse que en general los gobernantes tienen más posibilidades de hacer reformas y, por tanto, se les puede atribuir una mayor responsabilidad moral cuando no son capaces de actuar con efectividad contra el desorden, la pobreza, la injusticia y (el síntoma más claro de todo ello) las grandes desigualdades en los índices de mortalidad de las diferentes clases sociales o grupos étnicos. Las tablas de mortalidad son un buen indicador general de la justicia o injusticia política. Las revoluciones estallan más a menudo por el fracaso de los gobiernos debido a la ineptitud de los conservadores que por las profecías, las estrategias, la valentía, el armamento o la suerte de los revolucionarios.

En otras palabras, ¿qué ocurre cuando la política normal deja de funcionar o se reduce a mínimos y al ámbito de una comunidad dominante que o bien no es aceptada por una clara mayoría de la población (como en Sudáfrica), o bien por minorías que se consideran con justicia mayorías pero chocan con fronteras injusta o arbitrariamente trazadas (como en Irlanda o Palestina)? Un rasgo peculiar de los regímenes políticos en esos tres casos es que ninguno de ellos es una autocracia pura: todos tienen algún tipo de sistema parlamentario eficaz y una vida política vigorosa y en ningún modo superficial en el seno de la comunidad dominante. Sin embargo, las instituciones existentes no proporcionan un marco mutuamente aceptable para la resolución de los conflictos; por el contrario, los descontentos las consideran parte del problema. La población sin derecho a voto no sólo quiere, como ocurre con la población negra norteamericana, acceder a los derechos civiles del resto; reclaman cambios fundamentales en las instituciones y en los sistemas de equilibrio de poderes entre las comunidades. Entonces ambas partes se niegan a cualquier tipo de negociación o, en ausencia de instituciones comunes aceptables, las negociaciones sólo pueden ser muy lentas y verse entorpecidas por falta de confianza en la forma de negociación, mientras los hechos siguen su sangriento curso.

Podría decirse que ese tipo de problemas son «irresolubles» por dos razones formales: (I) que no existe ninguna solución interna con posibilidades de garantizar la paz que pueda cumplir los principios defendidos por los principales adversarios, y (II) que cualquier solución impuesta o sentencia aplicada desde fuera es probable que refuerce la desesperación y la convicción del grupo amenazado de tener la justicia de su lado (oí la expresión «*laager mentality*» [mentalidad del campamento defendido por carromatos propio de Sudáfrica] en el Ulster mucho antes que en Sudáfrica; e Israel también conoce la «mentalidad del colono» y «la defensa a ultranza de los asentamientos»). Nadie puede ganar en base a los objetivos anunciados, la «victoria» equivaldría a «derrota» o, como mínimo, sería una victoria pírrica. Cualquier ganancia obtenida por una parte es inmediatamente considerada una pérdida fatal por la otra. En conse-

cuencia, emerge una ideología y una ética personal de heroísmo desafiante: «sacrificarse por la causa», «morir por la patria», «el sacrificio de la sangre», «mejor morir de pie que vivir de rodillas», etcétera. La mentalidad de los colonos sionistas y de la OLP, del IRA y de los paramilitares de la UDF, y de la AWW (*Afrikaner Weerstandsbeweging*), de los guerreros de Inkatha y del *Umkhonto we Sizwe* [No retrocederemos] del Congreso Nacional Africano, a pesar de sus conocidas diferencias, tienen grandes similitudes (y cada uno, hasta cierto punto, ha «inspirado» al otro). Y en esas situaciones, las comunidades gobernantes por lo común afirman tener una identidad religiosa única, e incluso un destino propio, además de sus peculiaridades étnicas. Son especialmente propensas a los temores irracionales y a perseguir tanto «al enemigo quintacolumnista» como al «enemigo externo».

¿Justicia para todos?

En los tres casos, uno puede quedar profundamente impresionado, casi diría que obsesionado, por la justicia de las razones generales expuestas tanto por el régimen como por los rebeldes (si se conoce algo de su historia y se aceptan las premisas básicas de sus argumentos). Nadie que no sea capaz de entender la plausibilidad de los argumentos de la otra parte en cada uno de los tres ejemplos podrá pensar, y menos actuar, políticamente.⁶² La empatía es dolorosa, pero puede ser un punto de partida mejor para cualquier conciliación posible que intentar dilucidar «¿quién tiene razón?», ya sea con criterios históricos (quién llegó primero); haciendo balance de los agravios (como si fuera un arbitrio judicial), o aduciendo razones utilitarias (quién hace o puede hacer mejor uso de «la tierra» o

62. En un intento de establecer directrices para la educación política en los colegios, algunos establecimos la *empatía* hacia opiniones políticas distintas de las propias como criterio formal de «cultura política». Véase *Political Education and Political Literacy* [Educación política y cultura política], Bernard Crick y Alex Porter, ed., Longman and Hansard Society, Londres, 1978.

de «nuestra tierra»). La empatía puede ser dolorosa y puede crear malentendidos, dado que los partidarios de regímenes endurecidos y asediados, poco acostumbrados a una comprensión empática —sobre todo por parte de los observadores extranjeros— pueden tomarla por apoyo moral. Y de manera similar, sus oponentes pueden interpretar cualquier expresión de escepticismo acerca de la justicia de sus medios o de sus objetivos como hostilidad o signo de apoyo al enemigo. Los generosos partidarios extranjeros de su «causa» suelen mostrarse especialmente virulentos: «¡Pero has estado allí! [en España, Grecia, Israel o Sudáfrica; depende de la época]. ¿No crees en el boicot total?»

Albert Camus en una ocasión arremetió contra los intelectuales franceses que creían tener el deber de tomar partido en la guerra de Argelia y justificar el «derecho de asesinar y mutilar» con argumentos basados principalmente en «los crímenes del otro»:

«El papel de los intelectuales no puede ser [...] excusar desde fuera una forma de violencia y condenar la otra. Esa actitud tiene una doble consecuencia: enfurece al grupo violento que se condena y anima a utilizar aún más violencia al grupo violento que se exonera. Si no se unen a los combatientes, su papel (menos espectacular, por supuesto) debe ser luchar por la pacificación, de manera que la razón tenga una oportunidad».

Algunos aceptarán mi teoría de la conciliación empática en los casos de Israel y Palestina y del Ulster, pero la encontrarán perversa aplicada a Sudáfrica. Sin duda, hay claras razones para considerar que los prejuicios raciales son moralmente más injustos que la intransigencia religiosa o el orgullo y las limitaciones de clase, y el número de personas sin derecho a voto en Sudáfrica es impresionante para cualquiera, sobre todo si se tiene en cuenta que es un Estado que se declara parlamentario y democrático, aunque sea parcialmente. Pero en los tres casos, Sudáfrica incluida, gran parte del problema fundamental es la desesperación de las comunidades históricas por preservar su identidad (tanto los afrikaners frente a los ingleses, como la po-

blación nativa y la migratoria frente a los dos primeros y, a veces, unas comunidades negras frente a otras).

Haber abolido el *apartheid* legal y haber intentado eliminar las instituciones que puedan violar los derechos humanos individuales básicos es una condición necesaria pero no suficiente para la estabilidad y la justicia en Sudáfrica. Además del problema de las vidas atrofiadas por la pobreza, para muchos sudafricanos —si no para la mayoría— gran parte de su identidad reside en su pertenencia a una comunidad específica. Y cada una de esas comunidades puede como mínimo parecer que amenaza a las otras y, en consecuencia, amenaza la identidad básica de sus miembros y no sólo sus intereses económicos o las convicciones que haya adquirido en favor de instituciones democráticas (o de otro tipo). Afirmar, por ejemplo, como a menudo se ha dicho que sostenía el Congreso Nacional Africano (aunque se ha oído con más frecuencia en boca de sus partidarios fuera de Sudáfrica), que la solución se encuentra en la máxima «una persona, un voto», es ver sólo una parte del problema. Y lo mismo ocurre en Irlanda del Norte y en Israel, donde el uso que la mayoría ha hecho de su poder ha sido crucial y partidista.

En tales situaciones, ninguna parte puede lograr la victoria si no es a un precio demasiado alto para que los hombres y las mujeres normales lo acepten o soporten («Hacen de una tierra un desierto y lo llaman paz», dijo Tácito lamentando la destrucción de Cartago). Y en tales situaciones tampoco pueden aplicarse criterios democráticos o jurídicos preconcebidos para alcanzar un resultado mutuamente aceptable por medios pacíficos. El fracaso de la política normal implica la necesidad de un tipo de política que sea capaz de garantizar la continuidad de las identidades de cada comunidad sin renunciar a un estatuto común de ciudadanía. Pocos son los políticos, o los pensadores, que se han planteado siquiera las implicaciones de una democracia realmente pluralista. ¿Qué constituye una comunidad dentro de un Estado con derechos legales distintos, sean religiosos, étnicos o territoriales? Y si, en uno u otro grado, dichas comunidades pudieran hacer valer sus propias normas, ¿hasta dónde debería llegar la intervención del Estado, aparte de la mera supervisión de

esas normas, para garantizar que los individuos (sobre todo las mujeres y los adolescentes) no se vean atrapados en sus comunidades? El *apartheid* legal es abominable, pero en la mayoría de los países el matrimonio entre personas de diferentes comunidades (allí donde el sentido de comunidad conlleva una intensa lealtad étnica o religiosa) todavía no es fácil, y en la mayoría de los países, las contradicciones entre los valores comunitarios y los derechos del individuo afectan con especial dureza a las mujeres.

¿Qué ocurriría si los dirigentes se interesaran por las concepciones aceptables para la población en general en lugar de buscar soluciones susceptibles de ser aprobadas por la mayoría? El precio de cualquier convenio de ese tipo sería dolorosamente alto en cada uno de los tres casos atendiendo a las «posturas innegociables» en las que tanto se ha insistido y a lo que las comunidades y sus dirigentes consideran sus derechos: derechos contra el otro y derechos a ocuparse internamente de sus asuntos sin interferencias. En todos los casos sería necesario mantener conversaciones serias y respetuosas con personas que puedan haber cometido «actos imperdonables». Pero pagar un precio alto es algo que deberá contemplarse en algún momento, puesto que la alternativa puede ser (como suele suceder cuando se intenta atraer al sedicioso a la mesa de negociaciones) el caos, la anarquía o la quiebra del orden social —como acabó por ocurrir en Yugoslavia en 1992— o, más probablemente, la continuación de los niveles presentes de inestabilidad, violencia, pobreza, tensión e injusticia, como ha sido el caso de Irlanda del Norte desde 1968 (por dar sólo un pequeño ejemplo local).

Cualquier estudio objetivo de los problemas básicos de inestabilidad y violencia en esas tres áreas demostraría su complejidad y podría subrayar las diferencias en el interior de lo que sólo sus oponentes y sus partidarios extranjeros ven como un campamento católico, protestante, árabe, judío, negro o blanco monolítico. Los activistas de base, cuando se habla con ellos, suelen admitir con más franqueza y realismo que sus dirigentes las divisiones existentes dentro del propio campamento e insisten más en ellas —hasta la exageración—, que en la naturaleza y las iniquidades de sus enemigos. No obstante, en todos los ca-

esos, el destino de los «moderados» que han intentado utilizar esas diferencias dentro de sus comunidades como base política para las concesiones no es muy alentador. Cuando una comunidad teme por su existencia, se agrupa en torno a dirigentes que con seguridad la defenderán hasta el final y por todos los medios, aun cuando las ideas y los métodos de esos dirigentes (como en el caso del reverendo doctor Paisley) no sean normalmente aceptables. Esos líderes en muchos aspectos no son representativos, excepto en la militancia de su defensa. Pero los partidarios de la moderación a menudo son rechazados por los dos extremos.

Un estudio académico encontraría pocas circunstancias susceptibles de comparación directa entre las tres áreas y no podría ofrecer ninguna respuesta fácil, que casi con toda seguridad no existe. Cada una de esas zonas es histórica y sociológicamente única. Los factores comunes no se encuentran en los datos empíricos sino en *la manera en que percibimos* esos problemas y en cómo intentamos resolverlos. Quizá por su misma complejidad o por una comprensible impaciencia ante la violencia sangrienta, nos sentimos tentados a hacer engañosas comparaciones y a dar «soluciones» generales. Esas soluciones suelen consistir en una lista de principios abstractos «que caen por su propio peso» presentados de manera que nos conduzcan por deducción a un castillo de naipes de detalladas propuestas institucionales (en la vor de una de las partes). Cuando alguien afirma «Tengo la solución», uno sabe que se las está viendo con un fanático, un loco o un chiflado. «Paciencia y tiempo», decía el general Kutusov de Tolstoi a sus jóvenes oficiales, impacientes por enfrentarse en una batalla decisiva con Napoleón.

Para hablar con propiedad —y es muy necesario hablar con propiedad—, sólo las *adivinanzas* tienen soluciones claras. De los problemas (sobre todo los políticos) puede decirse que tienen muchas soluciones posibles o que no tienen soluciones, pero hay remedios, acuerdos, compromisos e incluso ajustes, ninguno perfecto, pero varios, o quizá muchos, en la franja de lo más o menos positivamente satisfactorio a lo más o menos tolerablemente aceptable. Las divergencias reales de intereses continuarán, pero con voluntad, habilidad, recursos y buena suerte.

a veces pueden hacerse menos intensas y más pacíficas. Los idealistas que proponen erradicar «las causas de los prejuicios», como suele decirse cuando arrecian las tensiones multiétnicas, ponen el carro delante del caballo: es un objetivo mucho más ambicioso y necesita un plazo mucho más largo que la contención de las consecuencias de los prejuicios mediante la aplicación de las leyes, los acuerdos razonables y el buen comportamiento. De hecho, se necesita un acuerdo previo antes de poder abordar con probabilidades de éxito la erradicación de los prejuicios. Si somos capaces de entender cuáles son realmente nuestras diferencias y llegamos al acuerdo —tácito o explícito— de respetarlas, podemos compartir la misma casa sin mostrarnos un gran afecto, pero tratándonos con un mínimo de educación, aunque sólo sea porque ninguno de los dos tiene otro sitio adonde ir.

Ese tipo de acuerdos nunca es perfecto y nunca responde a lo que cualquiera que esté profundamente implicado habría aceptado antes de iniciar las negociaciones. Habrá quien diga que eso se debe a la inherente imperfección de la raza humana (lo que Reinhold Niebuhr llamaba «realismo cristiano»), pero yo creo que la explicación reside en la simple verdad lógica de que las acciones libres son impredecibles. Necesitamos abordar los conflictos desde posturas que no induzcan a esperar demasiado ni demasiado poco. La impaciencia temeraria por remediar la injusticia es reflejo de la irreflexiva lentitud de los Estados en poner remedio a las circunstancias que crean y mantienen desconfianza y hostilidad entre comunidades que viven en el mismo territorio, un territorio que cada una de ellas reclama como propio.

El precio

No defiendo la «paz a cualquier precio», pero advierto que el precio de la «victoria» es terriblemente alto cuando la regla del juego es que el ganador se lo lleva todo. El precio de una paz negociada en esas circunstancias ya es bastante alto y doloroso,

por el desengaño de las esperanzas concebidas por los activistas, pero deberá pagarse si las partes desean la paz por encima del triunfo o de la gloria de la continuación de la sagrada lucha. El deseo de paz puede ser consecuencia del agotamiento y el hastío (como en Irlanda en 1919 y 1920) o de la convicción moral acompañada de una disminución del miedo a perder la identidad comunitaria. Cuando empiezan a darse esas condiciones, y sólo entonces, el apoyo y la presión exterior pueden ser de gran ayuda y, de hecho, a veces son cruciales; pero hasta entonces, dada la naturaleza de cada una de esas tres situaciones, la intervención exterior podría incrementar los temores y ser contraproducente. Por otra parte, es inevitable que la forma de esa intervención responda en mayor grado a la política interna de los «donantes» que a una evaluación objetiva de las necesidades de los «receptores».

El precio más alto de la paz es renunciar a las esperanzas de obtener la victoria total, aceptar los límites del poder y hacerse saber a los propios seguidores. Israel no debe, y realmente no puede, ser desplazada, pero tampoco puede seguir gobernando áreas donde vive una mayoría árabe; ni puede negar a los árabes de esas zonas el derecho a ser gobernados por quien decidan y de la manera que decidan. Ni únicamente el gobierno de Londres o el gobierno de Dublín pueden conseguir la paz en Irlanda del Norte. La provincia (es una provincia y no un Estado, y ni siquiera una parte normal de un Estado, ya sea en relación a Irlanda o a Gran Bretaña) *mira de manera innata hacia ambos lados*. Poca gente en el norte actúa como si su identidad fuera únicamente irlandesa o británica, pero los dirigentes no son capaces de adaptar sus políticas a esa realidad, atrapados en categorías nacionalistas convencionales. Y los dirigentes populistas de comunidades definidas por criterios étnicos o religiosos son inevitablemente más sensibles a las necesidades de su gente. El acuerdo anglo-irlandés de 1985 abría un amplio camino hacia instituciones de responsabilidad conjunta, doble ciudadanía e igualdad bicomunitaria, pero no fue efectivo porque se excluyó de su formulación a una de las comunidades. En Sudáfrica, cualquier acuerdo deberá establecerse entre comunidades, abierta o encubiertamente, en el texto o entre líneas. El

final del *apartheid* y la liberalización del trabajo en un mercado capitalista más racional son avances que desean las dos partes, aunque esperen distintas consecuencias, pero la marginación de la población de razas distintas de la blanca es tan aguda que el Estado deberá emprender reformas sociales y económicas deliberadas, aunque deba escalonarlas cuidadosamente en el tiempo.

Como sostenía en la «Nota a pie de página para convencer a los compañeros socialistas», debe considerarse cómo actúa el tiempo sobre la sociedad. ¿Qué tipo de cambios (ya sean sociales, educativos, sanitarios, de estructura económica o de mentalidad) requiere qué tipo de inversión en «tiempo de preparación»? «Roma no se construyó en un día» o, como dijo William Blake, «la eternidad mima los productos del tiempo». Puede que haya una convicción creciente de que «las cosas deben cambiar» o por lo menos de que «no pueden seguir así», pero los líderes de la oposición deben ser conscientes de que los verdaderos cambios de actitud en las clases dirigentes y los verdaderos cambios en la adquisición de conocimientos técnicos y de educación superior entre los desposeídos son trabajo de décadas o generaciones enteras, nunca el resultado de una sesión parlamentaria, una «noche de cuchillos largos» o el mítico período de «los cien primeros días». Las revoluciones duraderas son procesos largos, no acontecimientos rápidos. La diferencia entre revolución y evolución no es absoluta. El político reformador consciente del factor tiempo (como Lincoln) es un verdadero estadista, mientras que el político conservacionista que utiliza el tiempo como excusa para retrasar la evolución es un contemporizador, un verdadero esclavo del tiempo. Ningún Estado moderno puede hacer retroceder la marea de las crecientes esperanzas de sus desposeídos —aunque puede intentar que sean más realistas—, ni impedir la circulación libre de personas e ideas: responden a impulsos externos, que a menudo no son presiones deliberadas sino comunicaciones y ejemplos involuntarios. El hombre y el mono son animales miméticos. El ejemplo es una de las fuerzas políticas más potentes.

He dado dos razones generales por las cuales por lo menos dos de esos problemas pueden ser irresolubles. Al analizar cada

una de esas zonas por separado, surge una tercera razón con-tingente: la imposibilidad virtual del éxito de una rebelión ar-mada contra cualquiera de los gobiernos implicados. Tampoco deben olvidarse, sin embargo, las serias limitaciones —políticas, morales e internacionales— de la fuerza que los gobiernos pue-den utilizar contra las subversiones internas: de ahí la relativa facilidad de la violencia espasmódica y del terrorismo. La ver-dadera aspiración de muchos terroristas de Israel, Palestina y Sudáfrica no era derrocar un régimen y tomar el poder, sino obligar al gobierno a acudir a la mesa de negociaciones. (El IRA ha estado dividido en este punto.) En cualquier caso, el terro-rismo solo no tenía muchas posibilidades de forzar la nego-ciación. Por el contrario, puede endurecer posturas, aumentar los temores del gobierno y provocar contrterrorismo. Pero si el terror se utiliza tácticamente y se combina con manifestacio-nes, huelgas, disturbios y propaganda, a veces puede tener éxito; desde esa perspectiva, *en principio* y bajo una opresión ex-trema, podría tener alguna justificación. Por lo menos evidencia lo absurdo de pedir que los oprimidos renuncien a cualquier tipo de violencia como condición para iniciar las negociaciones. En esas circunstancias, es muy difícil que las negociaciones ofrecidas por el gobierno, si no están sometidas a presión, sean auténticas. En cualquier negociación real, las dos partes deben creer que la consecuencia de romper las negociaciones será el aumento de la violencia y de la inestabilidad.

Existe una importante diferencia entre los terroristas que tienen objetivos políticos —o, más exactamente, los que por muy imprecisos, idealistas o poco prácticos que sean sus objetivos declarados, todavía son capaces de actuar políticamente— y los que exhiben un comportamiento estridentemente antipolítico, aquellos para quienes *la lucha* y la provocación heroica se han convertido en una forma de vida, objetivos en sí mismos. En la OLP, el IRA y el Congreso Nacional Africano, en distintos pe-riodos, ha habido verdaderas divisiones entre políticos y milita-ristas, así como divergencias tácticas. Los de la rama política pueden ser vistos como extremistas que afirman con razón ser representantes —y líderes— de un *movimiento* popular de masas, pero la rama militar, por mucho que diga representar a *su* gen-

te, de hecho actúa como una *secta*. Una secta se mueve por mo-tivaciones internas. Tratar o negociar con cualquier secta es bastante difícil y con muchas a la vez —sobre todo cuando riva-lizan por el liderazgo de un movimiento—, es casi imposible. (La expansión del fundamentalismo islámico ha demostrado ser un problema común a Israel, Argelia, Egipto, Siria y la OLP.) La OLP y el CNA no estaban divididos en ramas políticas y milita-res claramente institucionalizadas: los dos hacían continuos cambios tácticos entre una y otra.

De una situación de tablas entre el terror subversivo y el terror de Estado, en la que ninguno puede ganar ni escapar del otro, a veces puede surgir un espacio para la esperanza general y moderada: en el mismo ojo del huracán, el agotamiento puede llevar al encuentro cara a cara de dirigentes clave, respetados por ambas partes.

Tres máximas

Tres perspectivas generales o máximas del pensamiento polí-tico parecen especialmente adecuadas para las situaciones de intransigencia extrema. La primera se refiere a la naturaleza del poder del Estado. A pesar de los abusos coercitivos de tantos ejemplos conocidos, *las limitaciones del poder estatal nunca de-ben olvidarse*. Por una parte, tenemos la incapacidad de los go-biernos, cuando la tecnología moderna de la radio se une a los rumores de toda la vida, para silenciar las críticas internas y las noticias procedentes del extranjero y, por otra, la demostrada ineffectividad de la regulación y la centralización total. Hay una diferencia fundamental entre el poder como incontestabilidad (ningún otro puede hacerlo, aun cuando yo no pueda) y el po-der como capacidad para llevar a la práctica una intención pre-meditada (conseguir que se hagan las cosas). Algunos gobiernos no pueden ser derrocados, pero la fuerza no les sirve para evitar el descontento o para que la población acepte reformas econó-micas o nuevas formas de trabajo. El poder estatal para hacer cosas, para reformar una economía deteriorada, depende tanto

de la capacidad de movilizar y convencer a los beneficiarios de la reforma como de la capacidad para delegar o devolver la autoridad a agentes o cuerpos electos alejados del centro. El equilibrio entre control central e iniciativa local es difícil de conseguir; pero no es imposible, sólo difícil. El buen juicio político siempre ha sido difícil.

Para que el «poder» sea poderoso debe redefinirse como autoridad legítima. La autoridad es el respeto que concedemos a alguien por su habilidad para realizar una función que consideramos necesaria. Para adquirir esa autoridad, no es necio ni inútil aclarar que el gobierno debe actuar legítimamente. Su habilidad debe perdurar y para eso debe aprender a adaptarse y no olvidar nunca que, como solía decirse, en última instancia tanto el poder como la autoridad emanan del consenso. En situaciones transicionales inexploradas, aun cuando hayan aceptado la necesidad de negociar, los gobiernos encuentran realmente difícil tratar a los pistoleros de ayer como líderes responsables de la oposición hoy o como posibles colegas de coalición mañana y enfrentarse con la posibilidad de perder el poder en unas elecciones libres al año siguiente. Pero el precio de negarse a negociar —perpetua incertidumbre, debilitante inseguridad, retroceso económico y ostracismo internacional— puede llegar a parecerles todavía más alto. No obstante, el precio de la negociación es tan alto que es frecuente que los gobiernos, cuando están a un paso de dar el salto, retrocedan o se sienten a esperar mano sobre mano. Ésa es la razón por la que la frecuente y bien intencionada exigencia de que en tales situaciones la oposición renuncie totalmente a las estrategias de sobrediciencia civil o de violencia puede ser poco realista y poco prudente. El precio que el régimen debe pagar es tan ingrato que es necesario mantener la presión a fin de que el gobierno no dé marcha atrás o simplemente intente ganar tiempo llevado por la esperanza o el desespero, queriendo evitar compromisos inómodos o enfrentarse al hecho de que la otra parte pueda acceder al poder.

La segunda máxima es que *no podrá haber paz en el mundo mientras creamos que a cada nación debe corresponder un Estado y que el Estado o incluso el parlamento nacional deben ser abso-*

lutamente soberanos. La necesidad de ofrecer a las comunidades garantías inalterables, protegidas por el poder judicial o por tratados internacionales, es el núcleo de muchos problemas. Tanto en Israel y Palestina como en Irlanda e Irlanda del Norte, una nueva repartición con fronteras demográficamente más justas dejaría inevitablemente a muchos en el lado contrario y, en uno y otro caso, crearía un formidable problema territorial: las zonas católicas de Belfast y las zonas árabes de Jerusalén. Los derechos de las minorías traspasan las fronteras de los Estados; es el caso de armenios y kurdos. Muchas áreas del mundo no se adaptan bien a las expectativas basadas en las experiencias europeas de formación de Estados nacionales desde el siglo XVII y a la emulación e imposición casi universal del modelo (considérense Sudamérica y África). El poder político no es indivisible; no hay nada que impida dividirlo y limitarlo. El Tratado de Roma es un ejemplo bastante claro. Es casi inevitable la presencia del factor federalista o de elementos de inspiración federalista en cualquier acuerdo de paz duradero o marco establecido para la evolución pacífica y consensuada de las áreas divididas. Sin embargo, algunas de esas nuevas constituciones federales deberán contemplar la existencia de comunidades y no sólo de territorios. El Estado debe comprometerse constitucionalmente a no perjudicar a sus minorías y, a veces, evitar favorecerlas de manera desproporcionada; y las personas deben estar protegidas por derechos individuales frente a las agresiones tanto del Estado como de la comunidad.

El «pluralismo» en su día fue una filosofía crítica con la idea de la soberanía. Algunos grupos, se afirmaba, tenían una autonomía relativa que estaba más allá del poder del Estado. «Todo poder es federal», decía el joven Harold Laski. Es bastante dudoso. Tenemos que analizar caso por caso y, dentro de cada uno, función por función. Sin embargo, algunos poderes para ser efectivos deben ser federales. El pensamiento soberanista, como el democrático reducido a poder de la mayoría, suele ser, más que una necesidad predominante de cualquier «solución» o resolución, parte del problema. La exigencia de «soberanía» a menudo excluye la posibilidad de establecer limitaciones constitucionales auténticas, de manera que la nego-

ciación sigue dependiendo de la buena voluntad (que puede ser totalmente inexistente) de la mayoría o de la poderosa minoría en el gobierno. Dos o más naciones pueden habitar en el mismo Estado y preservar su identidad. En el Reino Unido a veces deberíamos echar una ojeada a lo que tenemos delante de las narices, así como a los casos de Canadá y Bélgica. El Reino Unido es un Estado plurinacional, no de una sola nación, aunque haya razones para afirmar que las instituciones políticas son inadecuadas. La mayoría de los escoceses y galeses quieren un parlamento, como símbolo y como protector democrático de su nacionalidad, pero no aspiran a un Estado independiente.⁶³

La tercera máxima es que *el rasgo filosófico básico de una acción libre es su carácter impredecible* (una acción libre lógicamente no puede ser impuesta o determinada por ningún tipo de circunstancias que la hagan necesaria). Sólo en las autocracias eficaces son predecibles los resultados de las «negociaciones» y cada vez es más difícil encontrar autocracias eficaces. Sin duda, es relativamente improbable que se realice lo que los dirigentes de los grupos rivales en esas tres áreas concretas afirman que son sus objetivos innegociables. Confunden la negociación política con una rendición militar negociada. Si el objetivo real de la lucha no es la «revolución» o la «victoria» sino «sentar a la mesa» a partes poco dispuestas a la negociación, es conveniente acudir preparado, pero con una mentalidad abierta respecto a lo que pueda surgir. Nadie vencerá al otro y, dada la naturaleza de los conflictos y de las negociaciones, nadie obtendrá todo lo que quiere, ni siquiera una parte sustancial de lo que espera. En situaciones tan difíciles, el resultado exacto es impredecible. Resulto: sólo los acertijos tienen soluciones únicas; los problemas pueden ser resueltos en grados tolerables, ya que no eliminados, de múltiples maneras. Salvaguardias, privilegios, compensacio-

63. Véase «Devolution, Decentralism and the Constitution» [Devolución, descentralización y la Constitución] en mi libro *Political Thoughts and Polemics* [Pensamientos y polémicas políticas], Edinburgh University Press, 1990, y «The Sovereignty of Parliament and the Scottish Question» [La soberanía del Parlamento y el problema escocés] en *Happy and Glorious: The Constitution in Transition* [Alegre y gloriosa: la Constitución en transición], Norman Lewis, ed., Open University Press, Milton Keynes, 1990.

nes, oportunidades y derechos, legales o sociales, son todos elementos negociables que pueden adoptar muchas formas.

A mediados de los ochenta, por ejemplo, los gobiernos británico e irlandés empezaron a percibir el conflicto de Irlanda del Norte como un problema común, de manera que hasta cierto punto han intentado actuar conjuntamente o «en connivencia» (como afirman los irreconciliables e invencibles de ambos lados). Surgieron muchas dudas acerca del sistema que debían apoyar, tanto por razones de eficacia como atendiendo a lo que podía ser aceptable para sus electorados, tan distintos entre sí. Ninguna de las dos partes puso sobre la mesa un borrador del «Acuerdo anglo-irlandés de 1985». Fue producto de la negociación o, como dirán algunos (siempre retrospectivamente), de la lógica de la situación. El Consejo Intergubernamental que surgió no era un instrumento de gobierno sino más bien un foro razonablemente estable de consulta y negociación continua. No obstante, es muy probable que dé lugar, como temen unos y esperan otros, a algún tipo de autoridad conjunta, a una doble ciudadanía y a alguna guía doctrinal sobre la igualdad de derechos de las comunidades.⁶⁴ En las dos partes, hubo quien consideró que cualquier tipo de negociación equivalía a hacerle el juego al otro. En general, los sectarios se niegan a negociar o intentan hacer fracasar las negociaciones, hasta que sus seguidores o bien se cansan de ellos y se rebelan o, con más frecuencia, renuncian a su implicación política y dejan que los fanáticos y los «incorruptibles» actúen sin rendir cuentas a nadie al pretender hablar en su nombre.

«La opresión enloquece al hombre prudente» y, para empeorar, no todos son igualmente prudentes. Por fortuna, eso no siempre se cumple: la opresión puede hacer salir lo mejor del ser humano. Mi esperanza no se basa sólo en ideas nuevas acerca de acuerdos constitucionales sino en lo que uno encuentra al hablar con dirigentes políticos sudafricanos negros recientemente liberados de largos años de confinación en prisiones brutales: cualidades no siempre asociadas a la política normal en

64. Véase «Northern Ireland and the Theory of Consent» [Irlanda del Norte y la teoría del consenso] en mi libro *Political Thoughts and Polemics*, *ibid.*

las sociedades acomodadas, centradas en el consumo: valentía, dignidad, ironía en lugar de odio, habilidad estratégica, comprensión empática de sus oprimidos en lugar de sed de venganza, y una extraordinaria capacidad para expresar la esencia de su caso convincentemente; es decir, brevedad y gran sentido de lo que es pertinente resaltar si el objetivo es persuadir a otras personas razonables. Sin embargo, si la otra parte no fuera tan hábil en la persuasión y a menudo, como ocurre en todas partes, pareciera atrapada en su propia historia, de manera que resulte más difícil entender cuál es el núcleo de su caso y cuáles sus demandas mínimas, precisamente por eso sería más importante escucharles con atención y tomarles totalmente en serio.

Por tanto, esta penúltima defensa de la política es un ruego a los extranjeros y a los observadores para que no presten apoyo sin matizaciones ni sentido crítico a una u otra parte en los conflictos políticos más difíciles —serbios o croatas, por ejemplo— ni ofrezcan soluciones simplistas. Hay causas que merecen más que otras un apoyo matizado, pero todos los conflictos necesitan comprensión histórica y empática y todas las causas se benefician del apoyo crítico. (Como dijo Orwell: «Un escritor nunca puede ser un miembro leal de un partido político»; él era miembro de un partido cuando lo escribió.)

Los problemas difíciles sin duda deben afrontarse, no eludirse, por razones morales y de prudencia. Las personas honestas deben rechazar argumentos como el de que nuestro gobierno (y todos los demás) deben preocuparse de Serbia o de Croacia, por ejemplo, sólo si se ven amenazados nuestros intereses materiales, o que debió ayudar al presidente Gorbachov o al presidente Yeltsin únicamente para favorecer el comercio británico. Pertenecer todos al género humano es razón suficiente para la preocupación, e incluso para la implicación, de cualquier persona capaz de pensar, pero lo mejor que puede hacerse en situaciones extremas es mantener la cabeza clara y ofrecer opiniones independientes y críticas, y no añadir leña al fuego de conflictos que matan y mutilan. Existe el peligro de que los que intervienen desde fuera se abandonen a sus propias pasiones como si las tragedias del mundo fueran un teatro callejero, con un efecto

nulo o negativo. Es necesario que los observadores aporten su influencia y juicio crítico (en el sentido de Kant) y es necesario que los protagonistas hagan un esfuerzo mental por actuar como observadores desapasionados. Los espectadores tienen una visión del juego más global que los jugadores.⁶⁵ Los espectadores informados pueden influir, si no en una partida concreta, en las reglas del juego. Esa influencia debe ser a lo sumo indirecta: el observador no debe ir al frente de guerra ni aprovechar su posición para hacer propaganda a favor de la mejor causa. Puede sugerir las condiciones previas para la negociación entre las partes implicadas y estar preparado para ayudar, si se lo piden, a aplicar los acuerdos de transición. Puesto que en dichas situaciones se plantean terribles dilemas reales y no astutos acertijos, los resultados pueden variar y siempre decepcionan en algún sentido. No existen soluciones únicas o perfectas. Las personas preocupadas deben preocuparse menos de predecir o apoyar determinados resultados y mostrarse más dispuestas a imaginar o aceptar las múltiples y a menudo inesperadas propuestas que puedan conseguir la paz y reducir las muertes violentas y las muertes debidas a la negligencia del Estado.

Pensándolo mejor

Estas consideraciones me llevan a dos replanteamientos importantes. No reniego de mi defensa de la primacía de las consideraciones políticas por encima de las económicas o jurídicas, pero al reaccionar contra el economicismo marxista o contra el legalismo conservador, quizás he subestimado su importancia relativa. Afirmar que la observancia de la ley es el elemento fundamental de la justicia social y de la paz es una peligrosa verdad a medias: los que afirman eso olvidan que las leyes pueden ser injustas y los jueces, hostiles a la libertad y las reformas. Sólo ser contrarios a la ley y con él empieza la tradición del pensa-

65. Véase *Political Judgment* [Criterio político] de Ronald Beiner, Methuen, Londres, 1983.

miento político libre; lo mismo hizo Bruto; y lo mismo hicieron los ciudadanos de Europa del Este en 1989 y, a una escala más humilde (pido disculpas a los lectores extranjeros por los detalles locales), la desobediencia pública y las protestas consiguieron que se retirara un impuesto injusto en Gran Bretaña, el *Poll Tax* [impuesto sobre los votantes], más o menos en la misma época. Y, con toda seguridad, los mercados libres sin control alguno no son más capaces de crear las condiciones para que impere la justicia social que el control estatal: ni las teorías de Adam Smith ni las de Karl Marx son guías suficientes para diseñar la acción de gobierno (sin contar con que lo que ambos dijeron es a veces distinto de lo que han interpretado llevados por el entusiasmo tanto sus seguidores como sus detractores).

Las nuevas luchas por la libertad, no obstante, han producido un rebrote de las leyes y doctrinas constitucionales mayor de lo que hace treinta años se habría creído oportuno o probable. La pretensión de pasar de la noche a la mañana de una ideología de control estatal a una de «mercado libre en todo» (como dicen mis amigos húngaros) puede significar salir de una ideología rígida y total para meterse en otra, ambas con las mismas carencias de perspectiva histórica y sociológica, y puede dar lugar a un peligroso rechazo del pensamiento político que aboga por las posiciones intermedias y los procesos de transición. Aun así, hoy parece claro que la existencia de alguna forma de mercado libre dentro de algún contexto legal, es condición necesaria para la libertad y para las instituciones del sistema de gobierno político. (Podría haberlo dicho con más claridad en el apartado titulado «Igualdad» de la «Nota a pie de página para convencer a los compañeros socialistas».) Gorbachov se dio cuenta de que para conseguir avanzar en la *perestroika*, debía tolerarse más *glasnost*, pero la *glasnost* no podía contenerse y dio paso a una necesidad de *perestroika* mayor de lo que había supuesto y para la que no estaba preparado.

Por último, querría puntualizar mis reservas. Si la condición fundamental para la paz y la justicia en el mundo moderno posterior a la guerra fría es un cambio de mentalidad que nos permita pasar de la soberanía centralista al pluralismo, las negociaciones en situaciones extremas deben adoptar formas más

legalistas que las que por lo común han caracterizado el pensamiento y la práctica políticos europeos de los últimos tiempos, y que están casi ausentes en las nuevas naciones. Las negociaciones han de versar sobre mecanismos constitucionales y el único resultado posible debe ser un conjunto de acuerdos constitucionales más justo, aceptable o mejor (no perfecto). En el marco de esos acuerdos, pueden acordarse políticas sociales concretas a corto o medio plazo, pero no en la misma Constitución. Las constituciones no pueden contemplar políticas económicas, no pueden prescribir la distribución de la riqueza ni embalsamar o proteger derechos de propiedad específicos para siempre. Lo máximo a lo que se puede aspirar en las negociaciones es a alcanzar un consenso acerca de los procedimientos: un acuerdo sobre las reglas que se utilizarán para resolver los problemas concretos en un marco gubernamental y un acuerdo acerca de los procesos, más difíciles, para el posible cambio de esas mismas constituciones.

Démosle la vuelta. Consideremos las trece colonias británicas norteamericanas que se rebelaron contra la metrópoli y encontraron un vínculo en la constitución que ellas mismas crearon. El constitucionalismo fue la base y el lazo de unión mucho antes de que surgiera el sentimiento de nación. No surgió una idea clara y firme de nacionalidad estadounidense hasta que estalló la larga y sangrienta guerra civil para defender lo que de todos modos entonces, y ahora, se llamaba «la Unión» y no «el Estado». Las primeras etapas de la Revolución francesa fueron constitucionalistas, fuertemente influenciadas por el ejemplo americano y por los escritos de republicanos y constitucionalistas angloamericanos. Sólo cuando ocurrió la invasión extranjera y la violencia interna se hizo endémica, se despertó, y fue atizado, el nacionalismo, y la «soberanía del pueblo» pasó a ser un principio constitutivo suficiente para los jacobinos, que lo usaron y explotaron en nombre del «pueblo». La meta reformista y emancipadora predominante en toda Europa y las dos Américas hasta bien avanzada la primera mitad del siglo XIX fue obtener una «constitución justa». Existía la máxima antimonárquica norteamericana de «ser gobernados por las leyes y no por los hombres», y existía la idea de los parlamentos alemanes de 1848 de

crear un «*Rechtstadt*», un Estado constitucional. La confianza en las leyes generales y la desconfianza de los particularismos paternalistas «valorar los méritos de cada caso»— en parte era una respuesta a las dificultades creadas por las distintas lealtades —a la comunidad, al grupo y a la etnia— que entraban en conflicto dentro de los estados. Gran Bretaña fue y es la excepción (la desafortunada excepción, según mi parecer).

Desde finales del siglo XIX y hasta la década de la emancipación colonial a mediados del XX, el nacionalismo se impuso en casi todo el mundo, con frecuencia a expensas de las posturas constitucionales partidarias de que los gobiernos tuvieran limitaciones legales en determinados campos acordados y de que las leyes que las fijaban sólo pudieran cambiarse mediante procedimientos especiales. Por el contrario, la nación o sus entregados dirigentes no debían tener ningún tipo de limitación: la soberanía popular debía ser absoluta. Pero en muchas zonas del mundo, los diferentes pueblos están inextricablemente unidos por la geografía o por la mutua dependencia económica. El colapso del poder soviético dio rienda suelta a pasiones nacionalistas reprimidas que se volcaron hacia la idea de la independencia total o de la «limpieza étnica», que aunque sea posible, es económicamente desastrosa y moralmente intolerable. Los dirigentes de los Estados de Europa del Este emancipados —de las repúblicas bálticas y de Ucrania, Georgia, etcétera— finalmente han tenido que considerar las limitaciones prácticas de la «soberanía» que los Estados de Europa Occidental ya habían adoptado para su propia mejora.

En esas zonas, se han recreado las circunstancias que en su día condujeron a la aparición de los gobiernos constitucionales, con el problema añadido de que las relaciones entre «Estados soberanos» (como en la CE) ahora pueden requerir sujetarse a un sistema jurídico aplicable y efectivo. Los Estados nacionales no son la única forma posible de gobierno humano ni necesariamente la mejor. Y la idea de que la mera afirmación de la soberanía puede crear poder suficiente para mantener la independencia económica, política e incluso cultural es una ilusión tristemente absurda.

Los acontecimientos revolucionarios de 1989 en la Europa del Este han cambiado la historia del mundo. Básicamente, fueron consecuencia de una simple pero profunda percepción de Gorbachov, que supo ver que los problemas económicos de su país sólo podían resolverse políticamente y no mediante el control central. Nada ha cambiado la verdad de esa percepción. La reforma económica requiere una reforma política en el sentido estricto de intentar crear un sistema político y una cultura cívica, lo que no es tarea fácil (como indica lo expuesto en las páginas 196-198 sobre las condiciones formales para la estabilidad de los regímenes políticos). Y por supuesto, tuvo repercusiones mucho más allá de Europa; como daba a entender la lacónica observación que hizo Gorbachov en julio de 1988: «Tiene que haber una solución política al problema sudafricano», lo que significaba que no habría más entrenamiento de guerrillas ni más dinero para armas, ya fuera en África, Oriente Próximo, América Central o del Sur, o cualquier otra zona.

Todo eso ocurriría de manera inesperada. Ningún observador político puede reivindicar haberlo predicho. La imagen del estudio de la política que aspira a establecer reglas científicas en lugar de criterios acertados (digámoslo una vez más, criterios políticos) sufrió un buen descalabro (aun cuando muchos eruditos no se dejen afectar por tales acontecimientos y sigan rumiando alegremente en sus reducidos pastizales).⁶⁶ Los economistas hacían tiempo que habían demostrado en teoría la inevitable ineficiencia de la producción y la distribución de bienes y recursos en las economías planificadas sin mecanismos de fluctuación de precios y que los mecanismos de fluctuación de precios dependían del mercado libre, pero eran pocos los que esperaban que el mayor de esos sistemas se derrumbara en la práctica. La mayoría de los observadores pensaba que no iba bien y que podía

66. La Asociación de Estudios Políticos británica, en la conferencia anual celebrada durante la Semana Santa de 1990, no pudo o no quiso cambiar el programa para incluir algún debate sobre los trascendentes acontecimientos del otoño anterior.

ir todavía peor. Sus teorías se parecían a los discursos de Burke cuando intentaba probar que la Revolución francesa sería un fracaso inevitable y al mismo tiempo advertía contra las injusticias que acarrearía su éxito.

Durante un viaje por Checoslovaquia para pronunciar varias conferencias después de los levantamientos de noviembre de 1989, me sorprendieron las airadas y perplejas objeciones que provoqué al referirme (por una vez, sin pensar) a la «Revolución de noviembre». La palabra «revolución», igual que «socialismo» (por mucho que se estableciera claramente su carácter democrático), era casi tabú por el abuso y el mal uso que había hecho de ella el Partido Comunista. Así que para poder establecer un vocabulario común que nos permitiera esclarecer qué había ocurrido y por qué había ocurrido ese noviembre, tuve que remontarme en el tiempo y exponer las razones por las que la guerra de independencia americana fue una revolución (sobre todo, atendiéndolo a las consecuencias internacionales) y tuve que distinguir pacientemente entre las distintas fases de la Revolución francesa.

Los acontecimientos de aquel noviembre habían sido revoluciones en varios sentidos. Fueron revueltas con objetivos mucho más amplios que un simple cambio de gobierno: aspiraban a crear un nuevo sistema, a transformar muchas instituciones básicas e incluso valores básicos; y se produjeron repentinamente y espontáneamente, provocadas (para reciclar el viejo concepto) por las contradicciones internas de la ideología de la clase dirigente (una ideología de la producción que era incapaz de producir y una ideología del trabajo que alienaba incluso a la clase trabajadora). Además, como en tantas revoluciones previas, la intensidad de los acontecimientos y la misma atrocidad de la antigua opresión se combinaron para crear expectativas infundadas de lo que la libertad podía traer de forma inmediata. Y, por supuesto, la revolución destruyó un sistema de distribución que de alguna manera funcionaba, aunque fuera muy mal, sin que hubiera otro preparado para sustituirlo.

En rigor, ninguna revolución ha significado una ruptura total con el pasado, porque no es posible, ni existen sistemas sociales que, como las máquinas, puedan instalarse sin más para

sustituir la maquinaria obsoleta. Las personas tenemos tradiciones, recuerdos y costumbres. Roma no se construyó en un día y para reconstruirla tenemos que utilizar gran parte de los materiales viejos, levantarla en el mismo sitio y con la mayoría de sus antiguos habitantes, personas que pueden haber experimentado cambios radicales pero que no se han transfigurado; y entre esos cambios radicales figuran las esperanzas irrealistas por lo menos a corto plazo.

No es de extrañar que los regímenes nuevos se vean amenazados cuando tienen que implantar restricciones económicas, quizá más duras que antes, para reparar los errores del pasado. Los trabajadores ya han oído esos discursos. La desilusión puede aparecer muy rápidamente, como ocurrió en la misma antigua Unión Soviética, sobre todo cuando el precio de la transición a una economía de mercado es algo tan terrible y hasta entonces desconocido como el desempleo combinado con la subida de precios de los artículos de primera necesidad. Fuera de la amenaza de muerte violenta, no hay ninguna circunstancia humana que desacredite tanto a un régimen y provoque que tantas personas abandonen y desprecien la sociedad civil y se vuelvan contra ella como el desempleo masivo continuado.

Son muchos y muy grandes los peligros que comporta dar un salto precipitado de un extremo a otro, como si uno pudiera pasar de una economía totalmente centralizada a un mercado libre sin ningún tipo de regulación como quien tira una moneda al aire. Cuando uno se propone cruzar un torrente de montaña, busca piedras sobre las que pueda apoyarse para dar pequeños saltos. Uno de los grandes errores de las economías planificadas fue la subvención antieconómica de las llamadas industrias básicas, con frecuencia más importantes como símbolos (el carbón y el acero de la ideología comunista) que económicamente rentables. Pero no todas las subvenciones son de ese tipo. Algunos de mis amigos húngaros proponían que se eliminaran todo tipo de subsidios, incluso los del transporte público, los hospitales y las guarderías. Cuando hice insinuaciones educadas del tipo: «¿No están yendo demasiado lejos?», «¿no creen que es una equivocación?» o simplemente «¿por qué?», me recitaron párrafos de los escritos del profesor Hayek. Cuando intentando

ser más claro pregunté: «¿No creen que es una imprudencia política?» o «¿no deberían actuar con más cuidado y más selectivamente?», me leyeron más pasajes de Hayek.

Pueden cometerse errores fundamentales en la interpretación de la naturaleza del capitalismo occidental. En sus orígenes fue, en cierto sentido, espontáneo y quizás incluso pueda demostrarse que natural, pero su desarrollo institucional no dependió únicamente de la eliminación de toda una serie de viejas leyes mercantilistas, sino también de la implantación estatal de nuevas formas de regulación, entre las que se destacan los estatutos empresariales, las leyes comerciales en general y la regulación de la bolsa, y de grandes subvenciones estatales a la infraestructura del transporte y a las ciudades sanitarias. Aprovechando los argumentos de Neal Ascherson, aburrí a mis amigos húngaros con un informe del alto grado de regulación de ese tipo que había en la República Federal Alemana, mucho más alto que el que la Inglaterra de Thatcher creía conveniente. Resultó ser un argumento más convincente; escucharon con perplejidad y paciencia mi improvisado informe sobre las razones del éxito económico de Alemania occidental en la posguerra, mientras reaccionaban con impaciencia contra una de sus compañeras, que insistía valientemente en que la socialdemocracia sueca demostraba la posibilidad de éxito de las economías mixtas.

Las opciones intermedias son posibles (como he defendido en la Nota a pie de página sobre el socialismo), pero quizá sus compañeros no querían opciones intermedias. De todos modos, la cuestión teórica que me importa resaltar es que de la misma manera que no había un régimen totalmente totalitario (el deseo de poder total sin duda existía, pero los intentos de ejercerlo eran inhábiles y destructivos), tampoco ha habido nunca una economía totalmente libre. Todas las economías son mixtas, aunque algunas son más mixtas que otras. Pero aparte de esa obviedad, hacer de la desregulación un objetivo en sí mismo puede poner en peligro el orden político de la transición. Los dirigentes deben ser prudentes, hacer uso del pensamiento crítico en política y potenciar las leyes competitivas del mercado libre, pero no rendirse a ellas sin condiciones.

Aquellas conversaciones me hicieron pensar que el antiguo régimen —el comunismo, quiero decir—, además de desacreditar incluso las formas más moderadas del socialismo democrático y de la socialdemocracia, había destruido todo respeto por la política misma. Algunos de ellos consideraron muy importante mi argumento básico (quizá más pertinente que aquí), que, en cambio, sorprendió a otros muchos que tenían tal necesidad de reaccionar contra el pasado inmediato que habrían querido acabar con la política en todos los campos, incluida la política de un parlamento libremente elegido. Imaginaban que así podrían crear una economía de mercado más eficiente en menos tiempo; de hecho, les contesté, podrían acabar siendo gobernados por burócratas, abogados y contables. Siempre hay alguien que regula los mercados: lo único que en realidad debe decidirse es si está obligado a rendir cuentas a los gobernados o no. El totalitarismo no fue tanto un retroceso a la barbarie, como han dicho algunos, como un falso modernismo: un intento de rehacer la humanidad por medios científicos y burocráticos a fin de que fuera más predecible, mecánica y controlable, cualidades muy distintas de las humanas.

Advertir acerca de las expectativas exageradas no significa desdeñar el progreso que se produjo. Los grandes problemas de Europa del Este en los años noventa, en parte heredados del pasado y en parte consecuencia de la inadecuación de la ayuda extranjera, no es un argumento para dar marcha atrás. Podemos lamentar la separación de checos y eslovacos y, sin embargo, alegrarnos del pacífico proceso de ruptura, tan distinto del desramamiento de sangre y de la anarquía que acompañaron la desintegración de Yugoslavia. El pasado era igualmente terrible en el resto de países de Europa del Este, si no por las condiciones materiales inmediatas para todos los sectores de la sociedad, porque no había esperanza de un cambio pacífico.

En un ensayo sobre Koestler, Orwell afirmó que la «esencia de ser humano es que uno no busca la perfección»:

«Quizá, sin embargo, sea o no deseable, [el Paraíso Terrenal] no es posible. Quizá sea imposible erradicar toda forma de sufrimiento de la vida humana, quizá las principales disyuntivas a

las que se enfrenta el hombre siempre le obliguen a escoger entre distintos males, quizá ni siquiera el objetivo del socialismo sea hacer un mundo perfecto sino mejor. Todas las revoluciones son fracasos, pero no todas son el mismo fracaso».⁶⁷

Se ha producido una mejora y la política libre, que es un medio y un fin en sí misma, es parte de esa mejora. Está bien aspirar a que toda la humanidad viva en sistemas políticos libres y que los sistemas políticos libres tengan sus propios medios de ajuste, avance, renovación y mejora.

Los periodos de transición siempre se pagan a un alto precio. La humanidad no puede vivir mucho tiempo en la anarquía o la inestabilidad crónica sin concebir esperanzas y expectativas razonablemente claras, pero tampoco puede ser libre ni humana si esas expectativas son fijas y rígidas. El precio del cambio ha sido realmente oneroso para el bloque del Este, pero merece la pena pagarlo. ¡Qué fácil es hablar así cuando es otro quien lo paga! ¡Qué vergonzosa y evidente falta de espíritu cívico han demostrado los pueblos libres del bloque occidental al ser tan taños, tan intolerantes y selectivos, y haber encontrado tantas razones para no prestar a los liberados el nivel de ayuda que tan clara y urgentemente necesitaban para reestructurar sus economías! ¿Hasta tal punto carecemos de humanidad y visión de futuro o es que nuestros políticos nos infravaloran, no tienen confianza en poder persuadirnos de que miremos más allá de nuestras narices y, en consecuencia, se muestran incapaces de ejercer el liderazgo?

¿Han reducido la política a cuestiones de tasas impositivas a expensas de los grandes valores públicos de nuestra civilización? Los hombres y las mujeres, además de consumidores, son ciudadanos. El precio de la libertad no se reduce a una vigilancia continua (sobre todo cuando los objetos de nuestra vigilancia se sientan cómodamente en la pantalla); es la implicación continua en la actividad política. La gran comprobación de

67. Citado en «Orwell and English socialism» [Orwell y el socialismo inglés] en mi libro *Essays on Politics and Literature* [Ensayos sobre política y literatura], Edinburgh University Press, 1989.

la última década ha sido la debilidad de la autocracia —los regímenes de acero han resultado ser frágiles—, pero, por desgracia, en los países libres el altruismo y el espíritu cívico, aunque en ocasiones demuestran su fortaleza, son peligrosamente esparmódicos. Todos tenemos una excesiva predisposición a observar en lugar de actuar; un exagerado miedo a perder comodidades inmediatas que nos impide defender inteligentemente nuestros intereses a largo plazo ayudando a otros.

«Así pues, la guerra civil se iba adueñando de las ciudades, y las que llegaban más tarde a ese estadio, debido a la información sobre lo que había ocurrido en otros lugares, fueron mucho más lejos en la concepción de novedades tanto por el ingenio de las iniciativas como por lo inaudito de las represalias. Cambiaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos. La audacia irreflexiva pasó a ser valor fundado en la lealtad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para cubrir la falta de hombría, y la inteligencia capaz de entenderlo todo, incapacidad total para la acción; la precipitación alocada se asoció a la condición viril, y el tomar precauciones con vistas a la seguridad se tuvo por un bonito pretexto para eludir el peligro. El irascible era siempre digno de confianza, pero su oponente resultaba sospechoso. Si uno urdía una intriga y tenía éxito, era inteligente, y todavía era más hábil aquel que detectaba una; pero quien tomaba medidas para que no hubiera ninguna necesidad de intrigas, pasaba por destructor de la unidad del partido y por miedoso ante el adversario. En una palabra, era aplaudido quien adelantaba a otro en la ejecución del mal, e igualmente lo era el que impulsaba a ejecutar el mal a quien no tenía intención de hacerlo. Más aún, los vínculos de sangre llegaron a ser más débiles que los del partido, debido a la mejor disposición de los miembros de éste a una audacia sin reservas; porque estas asociaciones no se constituían de acuerdo con las leyes establecidas con vistas al beneficio público, sino al margen del orden instituido y al servicio de la coherencia. Y las garantías de recíproca fidelidad no se basaban tanto

en la ley divina como en la trasgresión perpetrada en común. Las buenas propuestas de los adversarios eran aceptadas, si un partido tenía el poder, por precaución realista, no por nobleza de espíritu. Corresponder con la venganza era más deseable que evitar de antemano la ofensa. Y si alguno de los juramentos se-llaba una reconciliación, al ser pronunciado por ambos bandos para hacer frente a una situación de emergencia, tenía sólo valor momentáneo, dado que no contaban con más recursos; pero cuando se presentaba la ocasión, el primero que se armaba de valor, al ver indefenso al adversario, experimentaba mayor placer en la venganza por el hecho de violar la fe jurada...

«La causa de todos estos males era el deseo de poder inspirado por la codicia y la ambición, y de estas dos pasiones, cuando estallaban las rivalidades de partido, surgía el fanatismo. Porque en las distintas ciudades los jefes de los partidos, recurriendo en ambos bandos a la seducción de los programas de acuerdo con su preferencia por la igualdad de derechos políticos para el pueblo o por una aristocracia moderada, con el pretexto de servir a los intereses públicos, se granjeaban una recompensa para ellos mismos. Y luchando con todos los medios para imponerse sobre sus contrarios, se atrevieron a las acciones más terribles y llegaron mucho más lejos en la ejecución de sus venganzas, dado que no las infligían de acuerdo con la justicia ni con el interés de la ciudad, sino según los límites que en cada caso fijaba la complacencia de uno de los dos bandos. Y bien con una condena obtenida por un voto injusto, bien haciéndose con el poder por la fuerza, estaban prestos a dar satisfacción a la rivalidad del momento. De este modo ni unos ni otros se regían por moralidad alguna, sino que aquellos que, gracias a la seducción de sus palabras, conseguían llevar a término alguna empresa odiosa veían acrecentado su renombre. Y los ciudadanos que estaban en una posición intermedia eran víctimas de los partidos, bien porque no colaboraban en la lucha, bien por envidia de su supervivencia.

«Así fue como la perversidad en todas sus formas se instaló en el mundo griego a raíz de las luchas civiles, y la ingenuidad, con la que tanto comulga la nobleza de espíritu, desapareció víctima del escarnio, mientras que el enfrentamiento de los unos con los otros con espíritu de desconfianza pasó a primer plano:

no había ningún medio para reconciliar a los contendientes, ni palabras suficientemente seguras ni juramentos bastante terribles; unos y otros, cuando tenían el poder, se hacían a la idea de que no había esperanza de estabilidad y se cuidaban más de precaverse contra cualquier contingencia que de llegar a confiar en la situación. Y los espíritus más mediocres triunfaban las más de las veces, pues por miedo a su propia limitación y a la inteligencia de los contrarios, temiendo a la vez resultar inferiores en los debates y ser superados en la iniciativa de las estrategias por la mayor sutileza de ingenio del enemigo, se lanzaban audazmente a la acción. Los demás, en cambio, arrogantemente confiados en que iban a prever a tiempo un posible ataque y no considerando necesario alcanzar con la acción lo que era posible asegurar con el ingenio, quedaban indefensos y eran destruidos más fácilmente.

«Así, pues, en Corcira se dieron por primera vez la mayor parte de estas barbaridades, con todos los crímenes que hombres gobernados con insolencia más que con moderación por dirigentes que les habían mostrado el camino de la venganza podían llegar a cometer como represalia... La vida de la ciudad se vio trastornada en el curso de esta crisis, y la naturaleza humana, ya habituada a cometer injusticias a despecho de la legalidad, se impuso entonces sobre las leyes y encontró placer en demostrar que no era señora de su propia cólera, pero que era más fuerte que la justicia y enemiga de toda superioridad; pues, en caso contrario, en unas circunstancias en que la envidia no hubiera tenido una fuerza destructora, no se habría preferido la venganza a la observancia de las leyes sagradas ni el provecho a evitar la injusticia. Los hombres, en efecto, cuando se trata de vengarse de otros, no vacilan en abolir previamente las leyes comunes que se aplican en tales casos —leyes de las que depende la esperanza de salvarse que toda persona mantiene cuando le van mal las cosas—, sin permitir ningún tipo de vigencia por si un día, en una situación de peligro, se pudiera tener necesidad de alguna de ellas.»*

* Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro III, Capítulo V. [Citamos la traducción de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1990.] (N. del T.)

En el siglo v a.C., Tucídides dibujaba este cuadro de violencia terrible que no es completamente ajeno a nuestra más reciente, civilizada, moderna y adelantada era de los campos de concentración, las cámaras de gas, Coventry y Dresde* (por mencionar pequeños incidentes locales), Hiroshima y Nagasaki, Vietnam, Camboya, el Tibet, Ruanda, Bosnia, Chechenia, etcétera, etcétera. «El progreso de la humanidad», del que hablaban tan calurosamente los publicistas de los siglos xviii y xix, se ha mostrado al menos un tanto irregular en su desarrollo; de hecho, esa gran frase se dejó de oír a partir de 1914 excepto en «la sexta parte socialista del mundo» en algunos momentos y en Estados Unidos antes de la Gran Depresión. A la violencia revolucionaria de Tucídides le hemos añadido pastos colectivos tan fuertemente cargados como el racismo, el nacionalismo y, si bien con menos frecuencia que en el período moderno, la religión.

Hay momentos en que «lloro y me lamento de pensar que soy un hombre», como dijo Jean Jacques Rousseau al comienzo de la Edad de la Revolución (industrial, médica y social, no sólo constitucional). La escala y el número de víctimas de los campos de batalla de nuestra era sobrepasan tanto los de Tucídides como los de Rousseau, y no sólo porque seamos más. Es la consecuencia de actos políticos premeditados que utilizan la tecnología moderna, casi en la misma medida que las pasiones incontroladas del odio étnico, las guerras civiles, las muertes en combate, en retiradas o en sitios de ciudades, las venganzas de clanes, o la ejecución o mutilación de hombres y la violación y esclavitud de las mujeres. Pero la lacónica amargura y la enojada tristeza de la descripción de Tucídides de la guerra de clases en Corcira** es difícil de encontrar en autores contemporáneos, excepto en novelas y monografías sobre el Holocausto y los campos de concentración. Esto quizá se deba a que ya sabía

* Ambas ciudades fueron devastadas por bombardeos durante la segunda guerra mundial. (N. del T.)

** Antiguo nombre de la actual isla griega de Corfú. (N. del T.)

que los griegos habían creado una civilización única entre todas las demás naciones, imperios y tribus del mundo conocido (no fue gratuito que incluyera la exhortación de Pericles, con la que cerraré este epílogo). Una civilización que, pese a todas las faltas que para nosotros son evidentes, y también para algunos de sus contemporáneos (en especial la esclavitud y la posición de la mujer), era única y maravillosa: la *polis* en sí misma, la república de ciudadanos, el gobierno por ciudadanos libres a través del debate público.

Jefferson describió orgulloso la joven república americana como «la mejor esperanza del mundo». Si el gobierno político y la resolución política de conflictos es, en todas partes y en conjunto, «la mejor esperanza del mundo», surge una serie de problemas muy evidentes que hace muy difícil el optimismo, que no sería sino una manera de cerrar los ojos. Algunos de estos problemas hacen que para muchos o incluso para la mayoría de los habitantes de este planeta la vida sea «peligrosa, brutal y breve», en palabras de Hobbes. Ciertamente breve si la comparamos con la esperanza de vida y la tasa de mortalidad infantil en las partes más ricas del mundo (centrándonos en la renta *per capita*, no en el PNB). Otros problemas, aislados o en combinación, suponen sin duda alguna una amenaza para las sociedades desarrolladas, quizás incluso para la especie misma.

Pensemos en cómo seguimos tolerando la guerra, la pobreza, la enfermedad, las consecuencias negativas de la globalización, el expolio del medio ambiente y el declive del pensamiento político y del respeto por los políticos incluso en sus países de origen. Tanto la política electoralista del corto plazo como el consumismo de corto plazo, retroalimentándose, hacen que los problemas a largo plazo sean difíciles de afrontar, incluso cuando su peligro se va incrementando.

La tolerancia de la guerra

Los informes anuales de la ONU sobre el desarrollo humano calculan que desde 1945 más de veinticinco millones de perso-

nas han muerto en guerras y otros conflictos: «los conflictos globales parecen estar cambiando, de conflictos interestatales a conflictos intraestatales. De los 82 conflictos surgidos entre 1989 y 1992, sólo tres fueron entre estados». Más de la mitad de los conflictos existentes en 1993 cumplían al menos diez años. Durante ese año, 42 países en el mundo padecían 52 conflictos de primer orden, y otros 37 sufrían endémicamente violencia política de algún tipo. De esos 79 países, 59 se hallaban en vías de desarrollo. El final de la Guerra Fría pareció eliminar tanto la necesidad como la voluntad de las grandes potencias de mantener a sus antiguos aliados y clientes en orden (en el caso de Rusia también desapareció la capacidad de hacerlo). Un estudio enviado a la ONU por la embajada estadounidense en Angola en 1996 calculaba que, a resultas de la guerra civil, el 80 % de la tierra cultivable había sido abandonada y la producción industrial era dos tercios del nivel alcanzado en 1973. En Mozambique sólo el 5 % de la tierra cultivable era aprovechada, y la industria trabajaba entre el 20 % y el 40 % de su capacidad real. En Bosnia Herzegovina al menos el 20 % de las casas construidas había sido destruido, junto a gran parte de las infraestructuras. Éstos son sólo algunos ejemplos.

El magistral estudio de Rosemary Righter sobre la ONU sostiene que «mientras el conflicto permanente es endémico», la ejecución de las resoluciones de la Asamblea General y el Consejo de Seguridad ha sido, con muy pocas salvedades, débil, a menudo negligente y, cuando se ha intentado, muy frecuentemente fútil.¹ Ha habido y hay operaciones de mantenimiento de la paz que han tenido un éxito razonable, pero raramente se trata de imposición de la paz: sólo cuando se ajustaban a los intereses ideológicos o nacionales del Consejo de Seguridad. Y, por supuesto, la Carta prohíbe intervenciones en los asuntos internos de los países, por lo que las operaciones destinadas a prevenir o sofocar guerras civiles encuentran la oposición de la mayoría de los estados miembros, incluso cuando tienen consecuencias internacionales o transfronterizas. Alterar la Carta pa-

¹ Rosemary Righter, *Utopia Lost: The United Nations and World Order*, Brookings Institution, Washington DC, 1994.

ra prohibir las guerras civiles parece imposible, incluso sin tener en cuenta la tarea que supondría cumplirlo.

Tomemos el caso de Ruanda. El secretario general de la ONU, Butros Butros Gali, advirtió con antelación de la crisis que se avecinaba, y solicitó a los países occidentales que proporcionaran el dinero y el material necesarios para que los estados africanos pudieran emplear sus propias tropas y evitar así una masacre entre la anarquía reinante. El Consejo de Seguridad ni siquiera respondió; la consecuencia fue el genocidio de al menos un millón de personas. Righter apunta que «la falta de realismo y las palabras vacías habían pasado a jugar un papel esencial en las organizaciones internacionales» (hay que recordar que la ONU, por ejemplo, está compuesta por más de 100 organizaciones semiautónomas, apenas unidas y escasamente creíbles).

Para preservar o crear instituciones libres puede ser necesario el uso de la fuerza. No hace falta leer los extraordinarios Discursos de Maquiavelo* para darse cuenta.

Hubo breves esperanzas al final de la guerra del Golfo contra la invasión iraquí de Kuwait, cuando parecía que las dos grandes potencias, Estados Unidos y la URSS, iban a trabajar conjuntamente y compartir la irritación por el coste y las imprevisibles consecuencias de las guerras locales. El final de la Guerra Fría lo había hecho posible. En diciembre de 1992 Butros Gali presentó al Consejo de Seguridad una propuesta para crear una fuerza militar de reacción rápida financiada y controlada por la ONU, que fuera, de algún modo, una policía global. Pero esta breve esperanza era sólo una conjetura destinada al fracaso. La URSS desapareció y Rusia dejó de tener intereses globales, y Estados Unidos perdió la voluntad incluso de pagar a los demás para que pelearan por él. La reacción ante las cuantiosas bajas y la derrota en Vietnam ya fue suficientemente mala, pero las imágenes de cadáveres de soldados americanos arrastrados por las calles de la capital de Somalia (un incidente, aunque lamentable, relativamente menor en sí mismo) acabaron por destruir cualquier tipo de apoyo en el Congreso norteameri-

* Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Alianza Editorial, Madrid, 1996. (N. del T.)

cano a la iniciativa solitaria pero racional de Gali. De hecho, las tácticas usadas en la Guerra del Golfo, y la renuncia a llevar la victoria hasta el final, estaban determinadas por la aversión norteamericana a sufrir bajas, por mucho que el resultado mereciera claramente la pena. Lo mismo ocurrió con el bombardeo aéreo y la reticencia al uso de tropas de tierra en Bosnia.

He aquí, claramente, poder sin responsabilidad. Quizás el intenso localismo de los sistemas político y constitucional estadounidenses sea en gran medida el responsable, pero también ha existido una falta de voluntad de los sucesivos presidentes para liderar e influir en la opinión pública, de modo que se aceptara que las guerras, incluidas las civiles, deben ser proscritas de modo efectivo para siempre, aunque inicialmente ello suponga un coste y un sacrificio. En lugar de esto se ha tomado la opinión pública como un factor fijo e inalterable. La política deja de ser eficaz ante grandes problemas si no se cree que los líderes elegidos sean capaces de persuadir y alterar opiniones. «El secreto de la libertad», dijo Pericles, «es la valentía.»

Los desposeídos de la tierra

¿Es necesario decir que la guerra es un obstáculo para los intentos morales y racionales de aliviar la pobreza, la desnutrición y las enfermedades crónicas en el mundo subdesarrollado? ¿Cuánto dinero que podría invertirse en ayuda, y que a menudo estaba destinado a ayuda, es gastado en armamento, frecuentemente en armar un régimen contra su propio pueblo? Aun así, cuando se consideran índices de pobreza y de salud mundial no es que globalmente la situación haya empeorado, ya que en este siglo la esperanza de vida ha aumentado y la mortalidad infantil ha disminuido notablemente en todos los países y para todas las clases: jamás hemos sido tan ricos ni estado tan sanos. El problema es la acentuada pérdida relativa de riqueza, una divergencia que crece rápidamente entre ricos y pobres (reduciendo algunos países e individuos a la impotencia en comparación con otros), y las diferencias en los índices de mortalidad, tanto entre

distintas clases de un mismo país como entre distintas regiones del mundo, divergencias en cualquier caso que son en principio fácilmente solucionables si hubiera voluntad por parte de los gobiernos y existieran los mecanismos políticos.

Ni siquiera el crecimiento de la población mundial trae consigo el fantasma del hambre: en principio hay suficiente tierra sin cultivar que podría dedicarse a plantaciones de trigo que, tanto manipuladas o no genéticamente, han aumentado su rendimiento de modo espectacular. Pero surge de nuevo el problema de la voluntad política y la economía de la distribución injusta. Muchos profetas verdes del Apocalipsis, usando proyecciones estadísticas inciertas y discutibles, como en el debate sobre el calentamiento global, exageran con toda probabilidad sus argumentos mientras pretenden ser científicos, empíricos y objetivos (pese a su ideología crecientemente anticientífica). El argumento más claro es ético, como en la prevención de las guerras. Tamaña divergencia en oportunidades vitales entre seres humanos, incluso cuando los niveles totales mejoran, no debería ser permitida. Las hambrunas, por supuesto, sólo suceden en países pobres, porque no tienen nada a lo que recurrir si fallan las lluvias o si los cultivos son destruidos por las inundaciones, y porque la ayuda internacional es demasiado escasa y, para muchos, llega demasiado tarde. La ONU no dispone de la financiación adecuada; tampoco el Banco Mundial. El quid de la cuestión es que los gobiernos de los países más ricos se consideran, o quizá de hecho están, impedidos políticamente para recaudar suficiente dinero a través de impuestos y también para cooperar eficazmente. Cuánto mérito tienen las grandes organizaciones voluntarias como Oxfam, la Cruz Roja o Médicos Sin Fronteras, pero qué triste es constatar la medida en que dependen de pasar la gorra y de las modas y los caprichos de las chequeras particulares.

El expolio del planeta

Ya sabemos lo que la era industrial le está haciendo al medio ambiente del planeta del que dependemos. Algunos pretenden ig-

norar los hechos. Otros confían en que desaparezcan, o que la misteriosa mano dirigida del mercado se lleve los gases contaminantes, rellene los agujeros de la capa de ozono y haga que los árboles broten a la velocidad de un ordenador. En cualquier caso, para todo gobierno y toda multinacional, *a)* es culpa de otro y *b)* nada que hagamos por nuestra cuenta logrará nada.

Permítanme que exponga las principales dimensiones del problema, no para discutir las de nuevo; con sólo nombrarlas uno se da cuenta de lo inadecuadas y reticentes que han sido las respuestas de los gobiernos. El compromiso político puede funcionar dentro de los países, pero no parece funcionar entre esos mismos países para controlar estos procesos destructivos creados por el hombre:

Cambio climático debido al efecto invernadero

Destrucción de la capa de ozono

Degradación y pérdida de tierras cultivables

Agotamiento y contaminación de los recursos hídricos

Agotamiento de las reservas de pescado

El lado negativo del mercado global

En *La condición humana*, Hannah Arendt afirmó que sólo dos tipos de ideologías han pretendido tener la clave de la Historia: la creencia de que todo está determinado por la *raza* y la creencia de que todo está determinado por la *economía*. Tanto el racismo como el economicismo, es necesario recordarlo, son creencias fundamentalmente modernas: hasta fines del siglo XVIII el mundo pudo pasar sin tales proclamas seculares, y ni siquiera las religiones presumían de poder *explicarlo* todo. Arendt subrayaba que la ideología económica tomó dos formas rivales, aunque la creencia de que debía haber un *sistema general* tenía un origen común y las aproximaba más de lo que sus discípulos creen: el *marxismo* (todo es la propiedad de clase) y el *laissez faire* (todo son las fuerzas del mercado). Los profetas y defensores de la ideología del mercado en el antiguo bloque soviético

ahora denuncian las intervenciones políticas en la economía con tanta ferocidad como solían hacer los viejos totalitaristas, aunque afortunadamente ahora están sujetos a ciertas limitaciones políticas y a algunas inhibiciones culturales residuales. En la política partidista británica muchos nos quejábamos sin cesar durante los tiempos de Thatcher y Major de los excesos privatizadores, la reducción del estado del bienestar y los ataques gubernamentales contra el concepto mismo de la *res publica* o el interés público; unos tiempos que algunos no estamos seguros de que no volverán. Los gobiernos pueden intentar distanciarse de cualquier responsabilidad a la hora de guiar la mano invisible de Adam Smith, lo que convierte al libre mercado en el interés público (con unos aceites emolientes de caridad privada y algunos ritos de benevolencia religiosa, si pensamos en el Adam Smith original). Pero con una perspectiva más amplia, el nivel de contención política de los hijos de Hayek, los Reagan y los Thatcher, también fue notorio. Nos hicieron (para bien o para mal) mucho menos de lo que saben que tenían que haber hecho, y eso fue, afortunadamente, debido a lo que ellos consideraban «factores políticos irracionales».

Los precios sólo pueden ser fijados sensatamente por los mecanismos del mercado; el colapso final de la planificación soviética lo demostró, por muy bien que hubiera funcionado en momentos de emergencia. La nueva economía global está creando riqueza. Y el capitalismo es un sistema internacional cuyas demandas sólo pueden ser ignoradas pagando un precio terrible, como Corea del Norte o Cuba, o gracias a la fortuna, mientras dure, del petróleo bajo la arena. Pero esto no significa que los precios deban determinar toda relación humana, mucho menos las relaciones cívicas, ni que no deba haber restricciones nacionales al comercio internacional que pone en peligro precarias industrias locales o debilita tradiciones culturales. Los efectos del mercado pueden ser limitados o mitigados por la acción cívica, y algunos deben serlo: unos impuestos progresivos y unas instituciones subvencionadas para el bienestar público deben depender tanto de la demanda democrática local como de las reglas bancarias y comerciales internacionales. *El hombre es ciudadano además de consumidor*. Aparte de la justicia social de los

impuestos progresivos está, o estaba, la moralidad pública y familiar, fuertes limitaciones culturales sobre el ejercicio del poder económico y político. Nuevas líneas de separación e influencia mutua entre la política y la economía requieren un análisis detallado y frío. Si la gente se ve a sí misma como consumidora perderá todo control real sobre el gobierno. En esa situación los gobiernos se mantendrán con pan y circo, ni siquiera por la fuerza, e ingentes alternativas triviales harán que opciones arbitrarias y vacuas pasen por auténtica libertad. A pesar de toda la retórica absolutista, en realidad reina una cierta confusión, muy bienvenida. Sólo las dos posiciones extremas de todo-mercado o todo-estado son insostenibles; hay mucho espacio entre medias. Factores y principios económicos y políticos interactúan entre sí, marcándose límites, pero ninguno puede sobrevivir sin el otro. Amartya Sen ha escrito que «el auténtico debate sobre la globalización no es al final sobre la eficacia de los mercados, ni sobre la importancia de la tecnología moderna. El debate es sobre las desigualdades de poder, ya que son mucho menos toleradas ahora que en el mundo que amaneció al final de la segunda guerra mundial». Menor tolerancia, quizá, menor disposición a dar por supuestas graves desigualdades o a creer que la riqueza del capitalismo salvaje acabará goteando, como las propinas a los camareros que trabajan demasiado y cobran demasiado poco. Sin embargo, sigue siendo difícil encontrar en las relaciones internacionales equivalentes reales a los procesos y las instituciones de la política libre en los países libres. Los que existen parecen poco adecuados y merecen escasa defensa y pocas alabanzas.

El ocaso del pensamiento político

Incluso en los países libres hubo en los últimos años del siglo pasado una caída extraordinaria en el ámbito del debate público, tanto entre los políticos como entre los medios de comunicación. Todavía duele recordar cómo en la campaña presidencial estadounidense de 1996 y en las elecciones generales británicas de

1997 (en parte imitando a aquéllas), hasta la simple retórica, por no hablar de intentos de elaborar un discurso racional y persuasivo, desapareció para dar paso a la frase pegadiza, principalmente acusaciones oportunistas y réplicas del mismo estilo, una miríada de eslóganes que raramente mostraban ni la «tendencia de corrientes» que Walter Bagehot consideraba que era la guía de un gabinete, ni un «discurso moral» coherente. Los tres principales partidos políticos hablaron de restaurar un sentido moral a la política, pero encontraron muy difícil explicar a qué se referían, si es que se referían a algo en concreto. Incluso las «reclamaciones exteriores éticas»* se convirtieron rápidamente en una justificación del tráfico de armas para defender empleos en áreas importantes electoralmente. A diario podemos presenciar en la radio y en los periódicos (que en el Reino Unido han sustituido al Parlamento como primer foro de debate político, o lo que Bagehot llamó sin ironía en 1867 «la educación política de la humanidad») debates marcados por un tono infantil de reproches e insultos, evitando los temas complicados, hinchando las trivialidades, sin que se razonen los argumentos para afrontar la complejidad de los grandes problemas; oímos en cambio simplificaciones imbéciles y reacciones automáticas de oportunismo mediático inmediatamente después de los sucesos. Simplificar las claves de los problemas complejos es un gran arte, que ahora sólo practican unos pocos periodistas en la prensa minoritaria de calidad. La paradoja es que, con el crecimiento de las ciencias sociales en particular y la generalización de la educación superior, nunca ha habido tanto saber político, pero nunca se ha hecho menos uso de él en la vida pública, a menos que hablemos de marketing electoral.

Esta situación es totalmente opuesta a la que existía hace cien años o incluso antes, cuando la «filosofía política» todavía podía ser «pública». Un ensayista actual, Mark Garnett, lamenta «el declive de la controversia teórica» en comparación con el

* Promesa electoral del Partido Laborista británico en las elecciones de 1997, que proclamaba la necesidad de una dimensión ética en la política exterior a la hora de exportar armas, financiar empresas y demás actuaciones controvertidas. (N. del T.)

arranque del siglo XIX, cuando, aunque apenas salía pensamiento político de las viejas universidades (si bien sí había un poco de benthamismo en la joven Universidad de Londres), estaban la *Edinburgh* y la *Westminster*, revistas que reunían el talento de los intelectuales, agitadores, pensadores, o como se quiera llamarles, y los Mills, Macaulay, Sydney Smith, Brougham, Hazlitt y demás encontraban buenas respuestas bien argumentadas en el equipo Conservador del *Quarterly*, con Lockhart, Croker, Southey y Walter Scott, entre otros. Hoy día se puede elaborar una lista de intelectuales, quizá con sus propios *shows* intelectuales, pero no son estudiosos políticos, y cualquier comentario que hagan de pasada sobre la política será a lo mejor tópico, y más a menudo cínico. Apenas hace falta insistir en este tema.

Tampoco está mejor la situación en la calle. Ahora existe una alfabetización masiva en comparación con el siglo XIX. Sin embargo, las cartas, los escritos y los discursos de los primeros líderes obreros son impresionantes comparados con lo que tenemos hoy. Quizá se deba en parte al orgullo y al sentimiento de haber alcanzado un logro de la primera generación ampliamente alfabetizada, y también a que el primer libro de posesión y lectura general es uno que hoy se considera de elevada complejidad y difícil lenguaje: la Biblia. Para sus nuevos iniciados, la alfabetización, el resultado de la educación obligatoria y la biblioteca pública gratuita, era una maravilla y un arma que debía ser explotada a fondo; así fue hasta que la prensa amarilla empezó, lenta pero segura, a aprovecharse de, y envilecer, las posibilidades que abría, y mucho antes de que uno pudiera apartar la vista del periódico, o ignorarlo por completo, para ver qué «echan» en la televisión. Si se lee el 1984 de Orwell como una sátira salvaje en la tradición de Swift, no como una profecía, uno se da cuenta de que los proles, a diferencia del partido interno, son controlados por el envilecimiento, más que por el terror: no se les da propaganda sino «periódicos que no contienen casi nada que no sea deportes, sucesos y astrología, novelas rosas sensacionalistas, películas repletas de sexo y canciones sentimentales que se componen mecánicamente con una especie de calidoscopio llamado versificador». Eso no describe

al comunismo, sino los temores de Orwell acerca de su nativa Inglaterra. La cultura del capitalismo competitivo funciona como Dios en su misteriosa manera de producir las maravillas del control social. Hoy día hay que buscar el pensamiento político serio en la ficción literaria más que en la endogámica universidad o en la prensa sensacionalista y personalista.

Comparemos, por ejemplo, el nivel del debate sobre Irlanda en la década de 1880 con el actual, o el debate permanente entre 1870 y 1930 sobre la extensión y la naturaleza del imperialismo con el que versa sobre las relaciones entre el Reino Unido y la UE en este momento, o el debate sobre la reforma constitucional y el autogobierno para todas las regiones previo a 1914 con el que existe ahora sobre el mismo tema, si hablamos, claro está, de un debate más amplio que el académico. Miremos donde miremos, libros, revistas, artículos de prensa o debates parlamentarios, la comparación nos deja en mal lugar. Hay que ignorar los escritos sobre política y concentrarse en la ficción literaria, la filosofía, los estudios históricos y la biografía para encontrar alguna señal de lo que las generaciones anteriores hubieran llamado «progreso mental».

El mundo académico, sin embargo, nunca ha estado mejor. Hay gran cantidad de libros y artículos de gran erudición y clarividencia sobre estos asuntos constitucionales. El pensamiento político y el derecho constitucional se están uniendo ante nuestros ojos, y la jurisprudencia renace, o mejor es reconstituida, no como positivismo o literalidad textual, sino como algo moral y político. Pero hay pocos indicios de que esta producción académica llegue siquiera a lo que los editores llaman el «público lector inteligente», mucho menos de que alcance a los políticos que leen, excepto ocasionalmente en la forma efímera de un artículo de mil palabras en un periódico de calidad. La mayor parte de los diputados actuales tienen un título universitario, pero, de ser intelectuales, lo son de un modo adaptado a los periódicos, las radios, las televisiones y cada vez más Internet (quizá con la ayuda de sus jóvenes ayudantes), y rara vez leen un libro o un tratado. Hay algo paradójico en que la política como disciplina académica tenga tan poca relación con la política como actividad. Los investigadores y pensadores de los *think*

tanks se consideran mediadores entre el conocimiento especializado y la mente pública, pero si su moral no dependiera de tener un buen empleo sino de saber que sus mensajes son escuchados, estaría por los suelos, y de hecho a menudo lo está. Quizá la nueva generación de diputados reformistas, con títulos universitarios frecuentemente en las ciencias sociales de algún tipo, creen que ya lo saben todo: el asesoramiento externo, o incluso conocimientos utilizables sin ese asesoramiento, no son necesarios. La universidad es el doctor Frankenstein y ellos son nuestras creaciones, haciendo por supuesto, como nuestros propios hijos en la realidad, «lo que me da la gana». La tradición de pensamiento político mantiene ahora a la Cambridge University Press, pero ni siquiera raramente al *Guardian*, al *Independent* o al *Observer*.*

La filosofía política se ha convertido en una disciplina universitaria del más alto nivel académico, tanto en sus publicaciones como en el debate intelectual. Pero ha pasado a ser un asunto de puertas adentro, ha perdido todo eco público: hablamos entre nosotros alta y brillantemente. Cuando se hacen declaraciones dignas de mención, como si los filósofos políticos tuvieran algo que decir a los políticos y a los que actúan como ciudadanos (es una pena que se haya mancillado la palabra activista), ni siquiera el estilo, el vigor mental y la fama de un Isaiah Berlin llegarían más allá de una pequeña comunidad intelectual, que además está mucho menos involucrada políticamente y posee un «espíritu público» muy inferior que en el pasado. El profesionalismo parece haberse convertido en un fin en sí mismo. Parte de la reflexión y de la escritura siempre debe ser para las preocupaciones profesionales, pero hay algo trágico a la par que cómico (en el sentido de Swift) en una profesión dedicada a la política que tiene tan poco que ver con las actividades de la política.

No estoy defendiendo el compromiso: esa respuesta es demasiado simple, y a veces ha habido demasiado. Lanzar proclamas radicales en un discurso popular e ininteligible era muy fácil en las universidades, en el Reino Unido igual que en Francia,

* Prestigiosos periódicos británicos de centro-izquierda. (N. del T.)

Alemania o Estados Unidos. Lo único que defiende son argumentos pertinentes y contribuciones críticas de mentes independientes, nunca un compromiso inamovible ni la lealtad a un partido. «Un escritor» dijo Orwell «no puede ser un miembro fiel de un partido político.» Si se estudian temas relevantes para la vida cívica, habría que tomarse la molestia de escribirlos de forma accesible a los ciudadanos inteligentes, o al menos con la intención de ser plagiados (como es el caso de *The Political Quarterly*) por la docena de columnistas y editorialistas que todavía leen libros serios. Más allá de la universidad, los economistas son tenidos en alta estima. A pesar de que sus recomendaciones y sus proyecciones a menudo están equivocadas, existe comúnmente la creencia de que sus técnicas analíticas reducen el número de alternativas y proporcionan una opinión útil sobre las probables consecuencias de las políticas seguidas. Pocos son los que en este momento creen que los métodos analíticos de los pensadores políticos en las universidades no deberían tener influencia alguna en las opiniones políticas de los ciudadanos de a pie. No debería ser así.

Están en marcha algunas ideas para revivir o crear un sentido activo de ciudadanía. Las escuelas han recibido instrucciones de empezar a trabajar en ello. Es un lujo el que nos preocupemos de que tantos miembros de las nuevas generaciones estén alienados de la política y de los valores públicos cuando algunos ejemplos notables nos hacen ver que no es necesariamente el caso. En muchos otros países la gente mantiene la cabeza gacha por costumbre o por prudencia, mientras despotas, grandes y pequeños, les niegan deliberadamente sus libertades políticas. Por mi parte, he estado involucrado en numerosos proyectos que intentan inculcar en la juventud los objetivos de la ciudadanía y las destrezas necesarias para cumplirlos; sin embargo a veces uno se desmoraliza al ver los ejemplos que ofrece la vida pública, no sólo la corrupción y la avaricia, sino también el bajo nivel de debate y el rechazo a admitir problemas evidentes, así como la trivialización sin escrúpulos y el populismo de los medios de comunicación. Pero mirando al pasado vemos que nuestra tradición también contiene cosas más esperanzadoras, y quizás así podemos mirar al futuro de nuevo.

Porque había luz a la entrada del túnel. La Declaración de los Derechos Humanos de Naciones Unidas y la Declaración de los Derechos del Niño aún no se respetan, pero todo joven debería leer, subrayar, aprender y digerir internamente la exhortación de Pericles, en la que Tucídides expone lo que podría ocurrir, en vez de lo que ocurría, y ocurre, demasiado a menudo.

«Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponeamos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad, y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en situación de prestar un servicio a la ciudad. En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen un perjuicio pero resultan dolorosas. Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias y a las que, aun sin estar escritas, acarrean a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida.

»Por otra parte, como alivio de nuestras fatigas, hemos procurado a nuestro espíritu muchísimos esparcimientos. Tenemos juegos y fiestas durante todo el año y casas privadas con espléndidas instalaciones, cuyo goce cotidiano aleja la tristeza. Y gracias a la importancia de nuestra ciudad, todo tipo de productos de toda la Tierra son importados, con lo que el disfrute con que

gozamos de nuestros propios productos no nos resulta más familiar que el obtenido con los de otros pueblos.

»En el sistema de prepararnos para la guerra también nos distinguimos de nuestros adversarios en estos aspectos: nuestra ciudad está abierta a todo el mundo, y en ningún caso recurrimos a las expulsiones de extranjeros para impedir que se llegue a una información u observación de algo que, de no mantenerse en secreto, podría resultar útil al enemigo que lo descubriera. Esto es así porque no confiamos tanto en los preparativos y estrategias como en el valor que sale de nosotros mismos en el momento de entrar en acción. Y en lo que se refiere a los métodos de educación, mientras que ellos, desde muy jóvenes, tratan de alcanzar la fortaleza viril mediante un penoso entrenamiento, nosotros, a pesar de nuestro estilo de vida más relajado, no nos enfrentamos con menos valor a peligros equivalentes [...]. Pero, en definitiva, si nosotros estamos dispuestos a afrontar los peligros con despreocupación más que con un penoso adiestramiento y con un valor que no procede tanto de las leyes como de la propia naturaleza, obtenemos un resultado favorable: nosotros no nos afligimos antes de tiempo por las penalidades futuras y, llegado el momento, no nos mostramos menos audaces que los que andan continuamente atormentándose, y nuestra ciudad es digna de admiración en estos y en otros aspectos.

»Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación. Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla. Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos en efecto los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil. Y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque en nuestra opinión no son las palabras las que suponen un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción. Tam-

bién nos distinguimos en que somos extraordinariamente audaces a la vez que hacemos nuestros cálculos sobre las acciones que vamos a emprender, mientras que a los otros la ignorancia les da coraje, y el cálculo, indecisión. Y es justo que sean considerados los más fuertes de espíritu quienes, aun conociendo perfectamente las penalidades y los placeres, no por esto se apartan de los peligros [...].

»Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es, en su conjunto, un ejemplo para Grecia, y que cada uno de nuestros ciudadanos es individualmente dueño y señor de sí mismo, y puede, en mi opinión, hacer gala de una personalidad suficientemente capacitada para dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y habilidad extraordinarias.»*

Los historiadores clásicos nos dicen, lógicamente, que Pericles era un demagogo, una especie de aspirante a dictador democrático. Pero lo importante aquí no es su comportamiento, sino lo que dijo cuando intentaba atraerse el favor y el apoyo. ¿Serviría como descripción de algún país en la actualidad? ¿Se podría decir a alguna audiencia hoy en día? En eso es en lo que hay que trabajar. Sólo soluciones políticas pueden afrontar los problemas mundiales.

* Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro II, Capítulo IV. [Citamos la traducción de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1990.] (N. del T.)