

Nº 3860

e.l.

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 Gràfic, 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

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 incoherentes, 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 inmerecida, 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 contemporalización 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 acercar 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 consul-

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 «influentes *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 confusionismo. ¿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 contradicción 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 acatará 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 traduciendo *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 empeñó. 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 con-temporización. 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 gobernación 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 inocencia 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 escucharlos. 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 porque, 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»

(o 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 dijieran 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 dictador, 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 prestará su apoyo). Pero aunque esa ignorancia debilite a la autocracia 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 omnipresente. 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 porque, 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 porque 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 atemorizado 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.