

David Miller

Filosofía política: una breve introducción



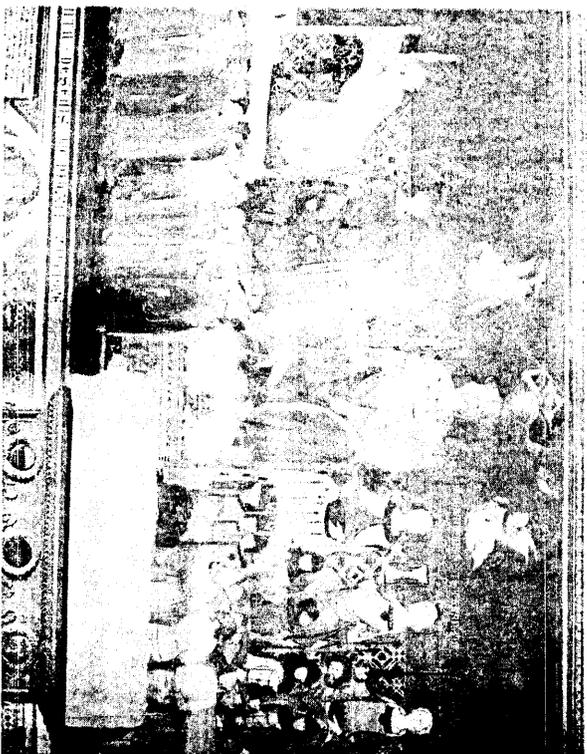
Alianza editorial
El libro de bolsillo

1. ¿Por qué necesitamos la filosofía política?

Este es un libro pequeño sobre un gran tema y, puesto que, como dice el proverbio, una imagen vale más que mil palabras, me gustaría empezarlo hablando de un cuadro muy grande que puede ayudarnos a entender de qué trata la filosofía política.

El cuadro en cuestión fue pintado entre 1337 y 1339 por Ambrogio Lorenzetti, cubre tres muros de la Sala dei Nove en el Palazzo Pubblico de Siena, y el nombre por el que habitualmente se le conoce es *Alegoría del buen y el mal gobierno*. Estos frescos describen, en primer lugar, la naturaleza del buen y el mal gobierno mediante figuras que representan las cualidades que deberían tener y no tener los gobernantes; después muestran los efectos que estos dos tipos de gobierno tienen sobre la vida de la gente común. Así, en el caso del buen gobierno, vemos al majestuoso gobernante vestido con ricos ropajes, sentado en su trono y rodeado por figuras

que representaran las virtudes del Valor, la Justicia, la Magnanimidad, la Paz, la Prudencia y la Templanza. Tras él aparece una fila de ciudadanos, rodeados por una larga cuerda cuyos extremos están atados a la muñeca del gobernante, como símbolo de la armónica vinculación entre el soberano y el pueblo. Si miramos a la derecha de esta imagen, vemos cómo Lorenzetti retrata los efectos del buen gobierno, primero en la ciudad y luego en el campo. La ciudad es próspera y en ella reina el orden: vemos artesanos aplicados a sus tareas, comerciantes comprando y vendiendo, nobles montando caballos vistosamente engalanados; en otro lugar, un grupo de gente baila en círculo, dándose la mano. Más allá de la



1. El gobernador, vicario de La ciudad del bien y el mal gobierno, de Ambrogio Lorenzetti.

12

1. ¿Por qué necesitamos la filosofía política?

puerta de la ciudad, una dama bien vestida sale a cazar caballo, y a su paso se encuentra un rollizo cerdo manchado al que llevan al mercado; en el campo propiamente dicho, los campesinos labran la tierra y recogen la cosecha. Y por si acaso algún visitante descuidado no lograra captarlo, el mensaje del fresco se explicita claramente en una bandera sostenida en lo alto por una figura alada que representa la Seguridad:

Que cada cual camine libre y sin miedo, y cultive y siembre, mientras en esta comunidad siga gobernando esta dama, que ha privado a los malvados de todo poder.

El fresco del lado opuesto, que representa el gobierno malvado, se conserva en peor estado, pero su mensaje es igualmente claro: un diabólico gobernante rodeado de vicios como la Avaricia, la Crueldad y el Orgullo, una ciudad ocupada militarmente, y una tierra baldía arrasada por fantasmales ejércitos. En este caso, la inscripción que porta la figura del Miedo dice:

Puesto que cada cual busca solamente su propio bien, en esta ciudad la Justicia está sujeta a la tiranía: por lo que nadie pasa por este camino sin tener por su vida, habiendo robos fuera y dentro de las puertas de la ciudad.

No hay mejor manera de entender qué es la filosofía política y por qué es necesaria, que contemplar el magnífico mural de Lorenzetti. Podemos definir la filosofía política como una investigación acerca de la naturaleza, las causas y los efectos del buen y el mal gobierno, y nuestro

13

cuadro no sólo encierra esta búsqueda, sino que visualmente expresa de manera sorprendente tres ideas que yacen en el corazón mismo de la disciplina. La primera es que el buen y el mal gobierno afectan profundamente a la calidad de las vidas humanas. Lorenzetti nos muestra cómo el imperio de la justicia y de las otras virtudes permite a la gente corriente trabajar, comerciar, cazar, bailar y en general hacer todas esas cosas que enriquecen la vida humana, mientras que, en el otro lado del cuadro, la tiranía fomenta la pobreza y la muerte. Ésta es pues la primera idea: una diferencia realmente importante en nuestras vidas depende de si estamos bien o mal gobernados. No podemos dar la espalda a la política, retirarnos a la vida privada y suponer que el modo en que somos gobernados no afectará profundamente a nuestra felicidad personal.

La segunda idea es que la forma que adopte nuestro gobierno no está predeterminada: tenemos que elegir. Después de todo, ¿por qué se pintó el mural? Fue pintado en la *Sala dei Nove*—la Sala de los Nueve—, y los Nueve eran el consejo formado por nueve ricos comerciantes que se rotaban para gobernar la ciudad en la primera mitad del siglo XIV. Servía no sólo como recordatorio de las responsabilidades que estos hombres tenían ante el pueblo de Siena, sino también como una celebración de la forma republicana de gobierno allí adoptada en una época en la que muchas de las ciudades italianas sufrían considerables turbulencias políticas. El retrato del mal gobierno no era solamente un ejercicio académico: era un recordatorio de lo que podría suceder si los gobernantes de la ciudad incumplían sus deberes para con el

pueblo, o si el pueblo incumplía su deber de vigilar estrechamente a sus representantes.

La tercera idea es que podemos saber lo que distingue al buen gobierno del mal gobierno: podemos estudiar los efectos de los distintos modos de gobierno, y podemos conocer qué cualidades constituyen la mejor forma de gobierno. Es decir, que hay algo así como conocimiento político. Los frescos de Lorenzetti reflejan esta idea en toda su amplitud. Como ya hemos visto, el gobernante virtuoso aparece rodeado de figuras que representan cualidades características, según la filosofía política de la época, del buen gobierno. Los frescos están pintados con una intención instructiva: están concebidos para enseñar tanto a los gobernantes como a los ciudadanos la manera de alcanzar el tipo de vida que querían. Y eso presupone, como Lorenzetti sin duda creía, que podemos saber cuál es la manera correcta de proceder.

Ahora bien, ¿debemos crear el mensaje que transmiten los frescos? ¿Son realmente *verdaderas* las afirmaciones implícitas en ellos? ¿Afecta realmente a nuestras vidas el tipo de gobierno que tengamos? ¿Tenemos algún margen de elección al respecto, o el tipo de gobierno que existe es más bien algo sobre lo cual no tenemos ningún control? Y, ¿podemos saber qué es lo que hace a una forma de gobierno mejor que otra? Éstas son algunas de las grandes preguntas que se plantean los filósofos de la política, junto con muchas otras de rango inferior. Pero antes de intentar darles respuesta, debo añadir todavía algunas explicaciones.

Cuando hablo de «gobierno» en este contexto, me estoy refiriendo a algo mucho más amplio que «el go-

bierno de turno» —es decir, el grupo de personas que están en el poder en una sociedad en un determinado momento—. De hecho, me refiero a algo incluso más amplio que el «estado» —es decir, las instituciones políticas a través de las cuales se ejerce el poder, como el consejo de ministros, el parlamento, los tribunales de justicia, la policía, las fuerzas armadas, etc.—. Al hablar de «gobierno» en este contexto, me estoy refiriendo a todo el sistema de normas, prácticas e instituciones bajo cuya guía convivimos en sociedad. Quizás en un contexto como éste podemos dar por sentado que los seres humanos necesitan cooperar unos con otros, necesitan saber quién puede hacer qué con quién, quién posee qué partes del mundo material, qué pasa si alguien infringe las normas, etc. Pero lo que todavía no podemos dar por supuesto es que un estado sea necesario para resolver estos problemas. Como veremos en el próximo capítulo, una cuestión fundamental de la filosofía política es justamente la de por qué necesitamos en absoluto estados o, en general, autoridad política, y tendremos que enfrentarnos al argumento anarquista de que las sociedades pueden autogobernarse perfectamente sin poder político.

Así pues, por el momento dejaré abierta la cuestión de si el «buen gobierno» implica en general la existencia de un estado o un gobierno en el sentido convencional del término. Otra cuestión que permanecerá abierta hasta el último capítulo del libro es la de si debe haber un solo gobierno o muchos gobiernos —esto es, un sistema único para toda la humanidad o diferentes sistemas para distintos pueblos—.

Cuando Lorenzetti pintó sus frescos, presentó el buen y el mal gobierno fundamentalmente en términos de las cualidades humanas de los dos tipos de gobernante, y de los efectos que dichas cualidades tenían sobre sus súbditos. Quizás esto fuese inevitable, dado el medio (material) en el que se formulaba el mensaje, pero en cualquier caso estaba en plena consonancia con el pensamiento de su época. En aquel entonces, se entendía que la cuestión del buen gobierno tenía que ver tanto con el carácter de los gobernantes —su prudencia, su valor, su generosidad, etc.—, como con el sistema de gobierno propiamente dicho. Por supuesto, también había debates sobre cuál era el sistema adecuado: sobre si la monarquía era preferible al gobierno republicano, por ejemplo, o viceversa. Hoy en día, el énfasis no se pone en el mismo lugar: prestamos mucha más atención a las instituciones del gobierno, y menos a las cualidades personales de quienes las hacen funcionar. Quizás hayamos ido demasiado lejos por esta vía, pero yo voy a seguir la costumbre moderna y en los capítulos posteriores hablaré fundamentalmente del buen gobierno como sistema, no de cómo hacer virtuosos a nuestros gobernantes.

Volvamos ahora a las ideas que están detrás del gran cuadro. La más fácil de defender de las tres es que el gobierno afecta profundamente a la calidad de nuestras vidas. Si algún lector no lo ve inmediatamente, probablemente se deba a que vive bajo una forma de gobierno relativamente estable, en la que pocas cosas cambian de un año a otro. Un partido sustituye a otro en época de elecciones, pero el cambio, pese a las pretensiones de los políticos en sentido contrario, tiene un efecto marginal

en la vida de la mayoría de la gente. Pensemos sin embargo en algunos de los regímenes que surgieron y cumplieron en el siglo pasado: en el régimen nazi en Alemania y los 6 millones de judíos que murieron en él, o en la Chirra de Mao y en los 20 millones de personas (o más) que murieron de hambre en el llamado «Gran Salto Adelante». Mientras tanto, en otros países los niveles de vida de poblaciones enteras se elevaban a un ritmo sin precedentes. La historia del siglo XX parece haber reproducido el marcado contraste del mural de Lorenzetti de manera casi exacta.

En este punto, no obstante, debemos considerar la segunda de nuestras tres ideas. Incluso en el caso de que las distintas formas de gobierno fuesen, y todavía sean, causas directas de prosperidad y pobreza, de vida y muerte, ¿en qué medida podemos influir nosotros en los regímenes que nos gobiernan? ¿Son simplemente eslabones de una cadena, y están regidos ellos mismos por causas más profundas que escapan a nuestro control? Y si es así, ¿qué sentido tiene la filosofía política, cuya propósito declarado es ayudarnos a elegir la mejor forma de gobierno?

La opinión fatalista de que en realidad no hay lugar para las decisiones políticas ha sido defendida de diferentes maneras en distintos periodos de la historia. En la época en la que Lorenzetti estaba pintando sus frescos, muchos creían que la historia se movía en ciclos: el buen gobierno no podía durar, se rompería inevitablemente con el paso del tiempo, hundándose en una tiranía, y sólo a través de un lento proceso volvería a su forma óptima. En otras épocas, cuyo mejor representante es el si-

glo XIX, la creencia más compartida era el progreso histórico: la historia se movía en línea recta desde la barbarie primitiva hasta las etapas superiores de la civilización. Ambas ideas presuponen que la forma en que se gobiernan las sociedades depende de causas sociales que están fuera del control humano.

La versión más influyente de esta postura fue el marxismo, según el cual el desarrollo de la sociedad dependía en último término de cómo la gente produce bienes materiales, de la tecnología que utiliza y del sistema económico adoptado. La política, de esta manera, pasaba a formar parte de la «superestructura», y se configuraba en función de las necesidades del modo de producción imperante. Así, de acuerdo con Marx, en las sociedades capitalistas el estado tenía que servir a los intereses de la clase capitalista, en las sociedades socialistas serviría a los intereses de los trabajadores y, eventualmente, bajo el comunismo, desaparecería por completo. Desde este punto de vista, la discusión sobre la mejor forma de gobierno deja de tener sentido: la historia resolverá el problema por nosotros.

Resulta muy interesante ver cómo el propio desarrollo del marxismo nos muestra lo que tiene de erróneo este tipo de determinismo. Las revoluciones socialistas estallaron, bajo la influencia de las ideas marxistas, en lugares en los que según Marx no tendrían que haberse producido—sociedades como Rusia y China, que tenían una economía relativamente subdesarrollada, y que por tanto no estaban preparadas para adoptar una forma socialista de producción—. Si atendemos, por el contrario, a las sociedades capitalistas más avanzadas, vemos que en algunas de ellas se instauraron gobiernos democráticos

relativamente estables (algo que Marx había considerado imposible dada la división de clases que las caracterizaba), mientras que otras fueron víctimas de regímenes fascistas.

Con ello se puso de manifiesto que la política era, en una medida muy considerable, independiente de la economía y más en general, del desarrollo social. Y esto suponía que la gente volvía a tener grandes decisiones que tomar, no solamente respecto de la forma de su gobierno en sentido limitado, sino, en un sentido más amplio, respecto de cómo estaba constituida su sociedad. ¿Deberían regirse por un estado de partido único o por una democracia liberal con elecciones libres? ¿Debe la economía estar planificada de manera centralizada, o debe más bien basarse en el libre mercado? Este tipo de preguntas son las que los filósofos de la política tratan de responder, y una vez más volvían a estar a la orden del día.

Pero si las experiencias del siglo XX acabaron con el tipo de determinismo histórico que tan influyente había sido en el siglo XIX, para principios del XXI había surgido ya una nueva forma de fatalismo. Se inspiraba en el crecimiento de una nueva economía mundial, y en la idea de que los estados tienen cada vez menos margen de maniobra si quieren que sus ciudadanos se beneficien de esa economía global. Cualquier estado que tratase de resistirse al mercado vería a su economía desplomarse. Además, los únicos estados con posibilidades de éxito en la nueva competencia mundial eran las democracias liberales, de manera que, aunque una sociedad pudiese en principio gobernarse de un modo distinto—mediante un régimen islámico, por ejemplo—, el precio a pagar por

1. ¿Por qué necesitamos la filosofía política?

ello sería un relativo declive de su economía, y supuestamente ninguna sociedad descaba tal cosa. Era la llamada tesis del «fin de la historia». En esencia, afirmaba que todas las sociedades se verían impulsadas por fuerzas económicas a adoptar básicamente la misma forma de gobierno.

No cabe duda de que, al igual que hicieron con sus versiones anteriores, los hechos también arruinarán esta forma de fatalismo. De hecho, podemos ver ya una reacción contra la globalización en los movimientos políticos preocupados por el medio ambiente, por el impacto de los mercados mundiales en las naciones en desarrollo, o por la igualdad a la baja de la calidad de la cultura globalizada. Todos estos movimientos ponen en tela de juicio la idea de que el crecimiento económico sea el objetivo supremo, y al hacerlo, plantean interrogantes acerca de los valores últimos de nuestra vida, y de cómo podemos alcanzarlos, que son preguntas fundamentales de la filosofía política. E incluso si nos limitamos al centro de gravedad tradicional del debate político, sigue habiendo un espacio muy amplio para discutir hasta qué punto debemos sacrificar libertades económicas en nombre de una mayor igualdad, o en qué medida deben restringirse las libertades personales para fortalecer las comunidades en las que vivimos. En el momento en que escribo, se está produciendo un acalorado debate sobre terrorismo, derechos individuales y el principio de no interferencia en los asuntos internos de otros estados (independientemente de cómo se gobiernen). Una vez más, se trata de cuestiones sobre las que deben tomarse decisiones colectivas, y pertenecen de manera esencial a la filosofía política.

Hasta el momento, he sostenido que la filosofía política se enfrenta a problemas que son de vital importancia para todos nosotros, y que además son problemas sobre los cuales hay decisiones verdaderamente políticas que tomar. Ahora me gustaría abordar otra de las razones que se han esgrimido para desechar esta disciplina como tal, a saber: que la política versa sobre el uso del poder, y la gente poderosa —especialmente los políticos— no prestan ninguna atención a las obras de filosofía política. Según esta forma de pensar, si quieres cambiar las cosas debes salir a la calle, manifestarte, crear algún tipo de caos, o tratar de encontrar un político al que corromper o chantajear, pero no deberías andar molestando con eruditos tratados que nadie lee sobre la sociedad ideal.

Es cierto que cuando los filósofos de la política han tratado de intervenir directamente en la vida política, por lo general han terminado fracasando. Han sido consejeros de poderosos gobernantes —Aristóteles fue tutor de Alejandro Magno, Maquiavelo intentó aconsejar a los Médicis en Florencia, y Diderot fue invitado a San Petersburgo por Catalina la Grande para hablar sobre cómo modernizar Rusia—, pero si esas intervenciones hicieron o no algún bien es ya otra cuestión. A menudo, lo único que han conseguido los tratados escritos en épocas de intensos conflictos políticos ha sido atizar el enfrentamiento entre ambos lados. Ejemplo famoso de esto es el *Leviatán* de Thomas Hobbes, obra maestra de la filosofía política escrita todavía en el fragor de la Guerra Civil inglesa: el razonamiento de Hobbes a favor de un gobierno absolutista —del que no comparé más extensamente en el próximo capítulo—

1. ¿Por qué necesitamos la filosofía política?

no sentó bien ni a realistas ni a parlamentaristas. Los primeros pensaban que los reyes debían gobernar por decreto divino, los últimos que un gobierno legítimo requiere del consentimiento de sus súbditos. Partiendo de una cruda imagen de la condición humana, Hobbes llegó a la conclusión de que debemos someternos a cualquier gobierno establecido y eficaz, independientemente de sus credenciales. Con ello queda dicho, implícitamente, que Carlos I tenía derecho a gobernar cuando estaba en el poder, pero que Cromwell también lo tenía una vez que hubo conseguido deponer a Carlos, y esto es algo que ninguno de los bandos quería oír.

El ejemplo de Hobbes nos puede ayudar a entender por qué los filósofos de la política sólo en muy raras ocasiones han tenido una influencia *directa* en los acontecimientos políticos. Puesto que consideran la política desde una perspectiva filosófica, se ven empujados a cuestionar muchas de las ideas convencionales que sostienen tanto los políticos como la gente en general. Colocan estas ideas bajo el microscopio y preguntan qué entiende uno exactamente cuando dice tal y tal cosa, qué pruebas tiene de lo que cree, cómo defendería sus creencias si alguien las pusiese en duda. Una de las consecuencias de este examen forense es que, cuando estos filósofos de la política se ponen a defender sus propias ideas y propuestas, casi siempre resultan raras e inquietantes a los ojos de quienes están acostumbrados al debate convencional, como resultaron las ideas de Hobbes a los bandos enfrentados en la Guerra Civil.

Sin embargo, esto no significa que la filosofía política no tenga una influencia, a veces una considerable in-

fluencia a largo plazo. Cuando pensamos en política, asumimos cosas de las que a menudo apenas somos conscientes, y estos supuestos tácitos, no obstante, cambian de manera radical a lo largo de la historia. En la época de Hobbes, por ejemplo, era habitual apelar en una discusión política a principios religiosos, y especialmente a la autoridad de la Biblia. Uno de sus legados más duraderos fue precisamente la posibilidad de pensar la política en un sentido totalmente secular: aunque el propio Hobbes estaba muy interesado en cuestiones religiosas, su manera, radicalmente nueva, de aproximarse al poder político permitió que política y religión se separasen y que se hablase de ellas en términos diferentes. O, si no, pensemos también en que en la época de Hobbes sólo un puñado de radicales extremistas creía en la democracia como forma de gobierno (el propio Hobbes, en una posición típica, no la excluía del todo, pero la consideraba inferior a la monarquía).

Hoy en día, naturalmente, damos por supuesta la democracia hasta el punto de que nos cuesta imaginar otra forma de gobierno legítima. ¿Cómo se ha producido este cambio? La historia es compleja, pero una parte indispensable de ella corresponde a los filósofos que argumentaron a favor de la democracia, cuyas ideas fueron asumidas, popularizadas e incorporadas al pensamiento político dominante. Probablemente el más famoso de estos filósofos sea Jean-Jacques Rousseau, cuya influencia en la Revolución Francesa a través de su libro *El contrato social*¹ casi nadie discute. (Por lo menos Thomas Carlyle no tenía ningún tipo de duda sobre esto. Se dice que, cuando fue desafiado a demostrar que las ideas abstrac-

tas tienen efectivamente importancia práctica, contestó: «Hubo una vez un hombre llamado Rousseau que escribió un libro que sólo contenía ideas. La segunda edición se encuadernó en la piel de los que se habían reído de la primera»).

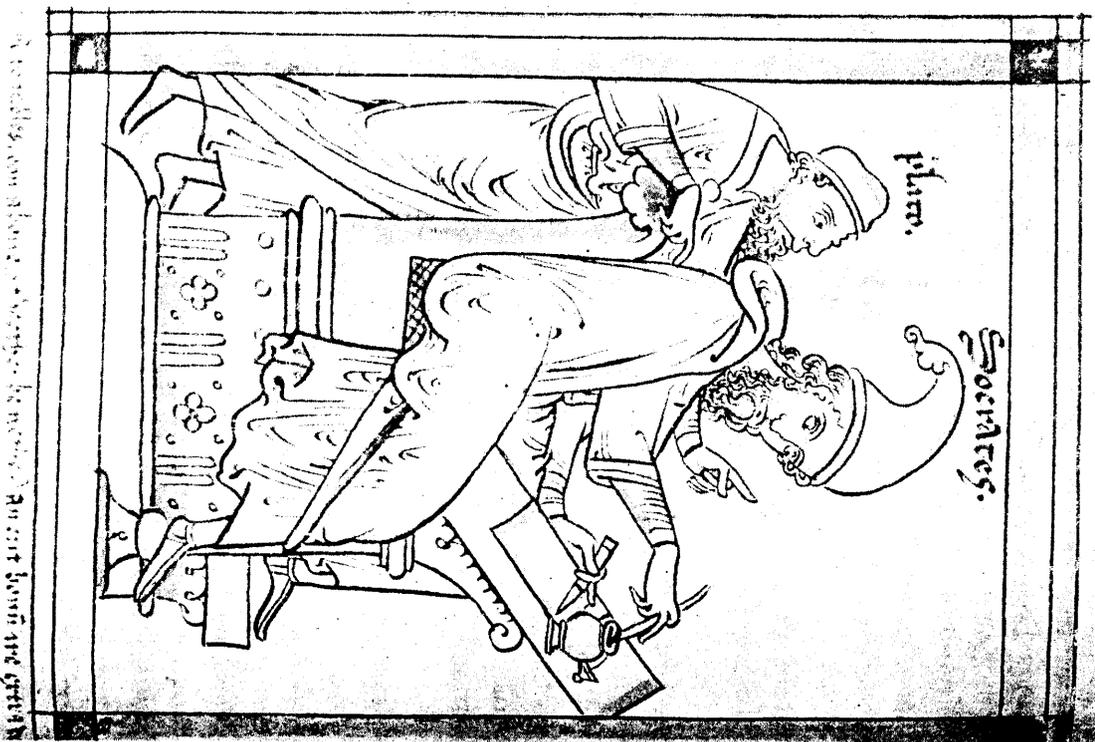
Nadie puede decir de antemano si una determinada obra de pensamiento político tendrá el efecto que tuvo el *Leviatán* de Hobbes, o *El contrato social* de Rousseau, o por tomar un ejemplo posterior, *El Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. Todo depende de si la transformación del modo de pensar que propone el filósofo se corresponde o no con los cambios políticos y sociales de manera que las nuevas ideas puedan convertirse en los lugares comunes de las siguientes generaciones. Así, otras obras de filosofía política han gozado de un éxito limitado y han desaparecido después prácticamente sin dejar rastro.

Sin embargo, la necesidad de filosofía política siempre está ahí, y quizás de manera especialmente clara cuando hay que afrontar nuevos retos políticos para los que no basta utilizar la sabiduría convencional del momento. En esos casos es necesario ir más al fondo, sondear los fundamentos de nuestras creencias políticas, y es en este punto en el que podemos recurrir a la filosofía política, quizá no en sus fuentes, pero sí filtrada en panfletos, revistas, periódicos y similares (pues todo filósofo de la política con éxito ha confiado en discípulos «mediáticos» para poner sus ideas en circulación).

Ahora bien, incluso si la filosofía política da respuestas a necesidades genuinas, ¿son genuinas sus credenciales? (Los horóscopos responden a una necesidad muy fuerte

—la gente quiere saber qué es lo que les deparará el futuro, pero la mayoría de nosotros pensamos que los filósofos son, en sí mismos, completamente espurios). Y es que la filosofía política afirma ser capaz de ofrecernos una cierta «verdad» sobre la política, diferente de las «opiniones» que nos guían en el día a día. La expresión más cruda de esta pretensión es la que presenta Platón, a quien a menudo se considera padre de la disciplina, con la alegoría de la caverna de la *República*. Platón compara a la gente corriente con prisioneros que han sido encadenados en una caverna de tal manera que sólo pueden ver sombras de cosas proyectadas en una pared; estos prisioneros, dice Platón, darían por hecho que las únicas cosas reales son las sombras que ven. Supongamos ahora que uno de los prisioneros fuese liberado y saliese al exterior cegado por la luz. Con el tiempo podría llegar a ver los objetos reales del mundo y entendería que lo que había visto antes no «eran» más que sombras. Ahora bien, si regresase a la caverna para intentar convencer a sus compañeros de que estaban en un error, es muy probable que no le creyesen. Ésta, piensa Platón, es la situación del filósofo: él posee verdadero conocimiento, mientras que quienes le rodean sólo poseen opiniones tergiversadas, pero, como el camino hacia el conocimiento filosófico es largo y difícil, muy pocos están dispuestos a tomarlo.

Pero, ¿tiene razón Platón al trazar esa oposición tan marcada entre el conocimiento filosófico y la opinión común? Éste no es el lugar para analizar los fundamentos metafísicos de esa distinción, así que permíteme simplemente decir que mi concepción de lo que es la filosofía



1. Plato y Sócrates. *Frontispicio de Matthew Paris (m. 1259)*

2. Plato y Sócrates. Frontispicio de Matthew Paris (m. 1259)

política no implica atribuir a los filósofos un tipo especial de conocimiento inalcanzable para otros seres humanos. Por el contrario, piensan y razonan de una manera muy similar a la del resto de la gente, pero lo hacen de un modo más crítico y sistemático. Dan por supuestas menos cosas: se preguntan si nuestras ideas son coherentes unas con otras, si están respaldadas por los hechos, y cómo pueden (si es que pueden) integrarse todas ellas en un sola panorámica. La manera más fácil de explicar esto es escoger algunos ejemplos.

Imaginemos que le preguntásemos a un político por sus objetivos: qué finalidades o qué valores debería tratar de alcanzar la comunidad política en la que vive. Si perteneciese a una sociedad occidental contemporánea, probablemente nos saldría con una lista bastante predecible: ley y orden, libertad individual, crecimiento económico, pleno empleo, y una o dos cosas más. ¿Qué podría replicar a esto un filósofo de la política? En primer lugar, desplazaría el foco de atención hacia los propios objetivos y preguntaría cuáles de ellos son realmente objetivos *illimos*. Tomemos el crecimiento económico, por ejemplo. ¿Es algo bueno en sí mismo, o solamente es bueno en la medida en que ofrece a la gente más oportunidades de elección, en que les permite llevar una vida más saludable y feliz? ¿Podemos dar por hecho que un mayor crecimiento siempre es bueno, o hay un punto a partir del cual ya no contribuye a las cosas que realmente importan? Y lo mismo podría decirse del pleno empleo. ¿Valoramos el pleno empleo porque consideramos que el trabajo remunerado es intrínsecamente valioso para las personas, o se trata más bien de que la gente no pue-

de tener un nivel de vida decente a no ser que trabajen? Pero si se trata de esto último, ¿por qué no proporcionar a todo el mundo unos ciertos ingresos (trabaje o no trabaje) y convertir el trabajo en una actividad voluntaria para los que la disfrutan?

Nuestro filósofo de la política preguntaría también cómo están relacionados entre sí los distintos objetivos de la lista. Quizás los políticos tengan realmente que sacrificar ciertos objetivos para alcanzar otros (aunque muy pocas veces lo admitan). Tomemos, por ejemplo, ley y orden frente a libertad individual. ¿No es verdad que podríamos aumentar la seguridad de nuestras calles limitando las libertades individuales –por ejemplo, otorgando a la policía mayores poderes para arrestar personas sospechosas de estar a punto de participar en actos criminales?–. Pero si esto es así, ¿a qué valor debería darse prioridad? Evidentemente, para contestar a esta pregunta, nuestro filósofo tendría que establecer con un poco más de precisión qué *significa* «libertad individual». ¿Se trata simplemente de la posibilidad de hacer lo que a uno le apetezca, o más bien de hacer lo que a uno le apetezca *mientras no perjudique a nadie*? La respuesta cambia radicalmente según se entienda una cosa u otra.

Al plantear estas preguntas, y al ofrecer algunas respuestas, los filósofos (de la política) no están (o no tienen por qué estar) apelando a ninguna forma esotérica de conocimiento, sino que están invitando a los lectores a que reflexionen sobre sus propios valores políticos, a que consideren cuáles son, en último término, los valores a los que dan más importancia. Es posible que en el transcurso de esta reflexión añadan algunos datos nuevos. A

la hora de estimar el valor del crecimiento económico, por ejemplo, conviene saber qué puntuación obtienen, en indicadores físicos como la salud y la mortalidad, y en indicadores psicológicos como el nivel de satisfacción con sus propias vidas, personas con niveles de vida material muy diferentes. Por esta razón, los filósofos que estudian la política necesitan tener un buen conocimiento de las ciencias sociales y políticas. En tiempos pasados, trataban de obtener este conocimiento recopilando la información disponible en fuentes históricas sobre un amplio abanico de sociedades humanas, y sobre sus distintos sistemas políticos, pero esta información era bastante dispersa y a menudo poco fiable.

En este sentido, el filósofo de la política de hoy puede tomar como base fundamentos empíricos mucho más sólidos gracias al inmenso desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XX. Sin embargo, la naturaleza esencial de su tarea sigue siendo la misma: partiendo de lo que sabemos sobre las sociedades humanas y sus modos de gobernarse, se pregunta cuál sería la mejor forma de gobierno teniendo en cuenta los objetivos y valores que, en su opinión, serían compartidos por su audiencia. A veces esta forma óptima de gobierno resulta similar a la que ya existe; y otras veces es radicalmente diferente.

En los últimos párrafos he intentado mostrar cómo la filosofía política puede iluminar y clarificar nuestra manera de pensar sobre la política sin tener que apelar a ningún tipo especial de verdad inaccesible para el hombre común. Aquí hay que señalar otra cuestión muy relacionada con esto, a saber: ¿en qué medida el tipo de verdad que nos proporciona la filosofía política es una

verdad universal, es decir, una verdad aplicable a todas las sociedades y en todos los momentos de la historia? ¿Es más bien el conocimiento local—relevante sólo para el particular tipo de sociedad en la que vivimos hoy—lo máximo a lo que podemos aspirar?

En este punto, mi respuesta es la siguiente: la agenda de la filosofía política cambia a medida que cambia la sociedad y el gobierno, pero algunos elementos han permanecido en ella desde la época más antigua de la que tenemos noticia. Entre estos problemas perennes se cuentan algunas cuestiones fundamentales sobre la política y el poder político que nos ocuparán en el próximo capítulo: para empezar, ¿por qué necesitamos la política?, ¿qué derecho tiene una persona a obligar a otra persona a hacer algo en contra de su voluntad?, ¿por qué razón debería yo obedecer una ley cuando no me viene bien? En otros casos, sin embargo, o bien las preguntas, o bien las respuestas, o bien ambas cosas, han cambiado con el paso del tiempo, y tenemos que estudiar por qué esto es así.

Una razón es que los cambios sociales abren posibilidades que no existían anteriormente, y también, a la inversa, cierran ciertos caminos. Como ejemplo, pensemos en la democracia como forma de gobierno. Casi todos los filósofos de la política actuales—al menos en las sociedades occidentales—dan por hecho que «buen gobierno» significa necesariamente algún tipo de democracia: de un modo u otro, es la gente la que debe gobernar (como veremos en el capítulo 3, esto deja un margen muy amplio para discutir qué quiere decir realmente, en la práctica, eso de la democracia). En el pasado, y duran-

te muchos siglos, la que predominaba era la opinión contraria: «buen gobierno» significaba entonces gobierno de un monarca prudente, o de una aristocracia ilustrada, o de hombres con fortuna, o quizás una combinación de todos ellos.

¿Se trata entonces de que nosotros estamos en lo correcto y nuestros antepasados simplemente estaban equivocados? No, porque parece que la democracia necesita ciertas precondiciones para poder funcionar satisfactoriamente: una población próspera y letrada, medios de comunicación de masas de manera que las ideas y opiniones puedan circular libremente, un sistema jurídico que desempeñe correctamente sus funciones y que inspire respeto en la gente, etc., y estas condiciones no se alcanzaron en ningún lugar hasta época muy reciente. Además, tampoco podían establecerse de la noche a la mañana (a menudo se esgrime la Atenas clásica como excepción, pero conviene recordar que la «democracia» ateniense incluía solamente a una minoría de la población, y que estaba basada, como los propios griegos reconocían, en el trabajo de las mujeres, los esclavos y los extranjeros residentes). Por lo tanto, los viejos filósofos no se equivocaban al rechazar la democracia como forma de gobierno. Incluso Rousseau, que fue, como ya hemos visto, una fuente muy importante de las ideas democráticas, dijo que sólo era adecuada para los dioses, y no para los hombres. Dadas las condiciones imperantes, la democracia, tal y como la entendemos hoy en día, no era una forma de gobierno viable.

Veamos otro ejemplo de cómo la agenda de la filosofía política cambia a lo largo del tiempo. Pensemos en el va-

lor que hoy en día le damos a las elecciones personales. Hoy consideramos que la gente debe poder elegir libremente su trabajo, su pareja, sus creencias religiosas, la ropa que lleva, la música que escucha, etc. Creemos que es importante que cada persona descubra o invente el estilo de vida que más encaja con ella. Ahora bien, ¿qué sentido tiene esto en una sociedad en la que la mayoría de la gente está obligada a seguir los pasos de sus padres si quiere sobrevivir, en la que el margen para elegir profesión es muy estrecho, hay muy pocos modos de entretenimiento, una sola religión común, etc.? En ese caso, otros valores adquirieron una importancia mucho mayor. De hecho, durante la mayor parte de la historia humana, las sociedades eran de este tipo, así es que no tiene nada de extraño que sólo en los dos últimos siglos encontremos filosofías políticas construidas en torno al valor supremo de la elección personal, como la de John Stuart Mill en *Sobre la libertad* (de la que me ocuparé en el capítulo 4).

En este libro he intentado encontrar un equilibrio entre las cuestiones perennes de la filosofía política y las que han aparecido en su agenda sólo en tiempos recientes (como es el caso, por ejemplo, de las luchas de las mujeres y de las minorías culturales, que serán tratadas en el capítulo 6). Encontrar este equilibrio tiene sus dificultades: es fácil verse barrido por los problemas del momento y perder de vista las cuestiones básicas que han estado siempre en la base de la política. Una manera de evitarlo es volver a Siena y a los frescos de Lorenzetti y recordar, una vez más, que el modo de construcción del poder político puede determinar la diferencia entre ri-

queza y pobreza, y entre vida y muerte. Éste será el punto de partida del próximo capítulo.

He intentado también encontrar un equilibrio entre el despliegue de las distintas posturas que se han adoptado en estas cuestiones y la presentación de mis propios argumentos. Mi objetivo es explicar qué es lo que está en juego cuando los anarquistas discuten con los estatistas, cuando los demócratas discuten con los elitistas, cuando los liberales discuten con los partidarios del autoritarismo, cuando los nacionalistas discuten con los cosmopolitas, etc., etc., pero sería muy poco honrado por mi parte pretender que, cuando analizo estos debates, lo hago desde una perspectiva completamente neutral, olímpica. No se puede escribir sobre filosofía política sin hacer filosofía política. De esta manera, aunque he tratado de no intimidar al lector para que piense que sólo hay una posición plausible en algunas de las disputas más acaloradas de nuestro tiempo, tampoco he intentado ocultar mis simpatías. En los puntos en los que no estás de acuerdo conmigo, espero que encuentres, presentadas de manera justa, las razones que apoyan tu postura en el debate. Por supuesto, espero todavía con más energía que las razones de *mi* postura logren convencerte.

2. Autoridad política

Si alguien nos preguntase cómo nos gobernamos hoy en día—mediante qué acuerdos convivimos en sociedad—, deberíamos contestar que estamos gobernados por éstos con un poder de influencia en nuestras vidas sin precedentes. No sólo nos proporcionan la protección básica frente a los ataques contra nuestras personas o nuestras posesiones, sino que también nos controlan rígidamente en una infinidad de sentidos, estableciendo las condiciones dentro de las cuales podemos ganarnos la vida, comunicarnos unos con otros, viajar de un lado a otro, criar a nuestros hijos, etc. Al mismo tiempo, nos proporcionan un inmenso abanico de prestaciones, desde asistencia médica hasta educación, pasando por carreteras, casas, parques, museos, instalaciones deportivas y similares. No sería exagerado decir que hoy en día somos criaturas del estado. Por supuesto, no todos los estados consiguen cumplir estas funciones en la misma medida,