Norberto Bobbio

El filósofo y la política

Antología

José Fernández Santillán

Estudio preliminar y compilación

Prefacio de Norberto Bobbio

POLÍTICA Y DERECHO

SECCIÓN DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

NORBERTO BOBBIO: EL FILÓSOFO Y LA POLÍTICA

Traducción de
JORGE FERNÁNDEZ SANTILLÁN
y
ARIELLA AURELI

NORBERTO BOBBIO: EL FILÓSOFO Y LA POLÍTICA

Antología

Estudio preliminar y compilación de
JOSÉ FERNÁNDEZ SANTILLÁN

Prefacio de
NORBERTO BOBBIO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 1996
Segunda edición, 2002
Segunda reimpresión, 2011
Primera edición electrónica, 2014

D. R. © 1996, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2309-6 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera lección que recibí de Norberto Bobbio no fue académica; fue, más bien, una enseñanza de generosidad y humildad: a principios de octubre de 1981 yo había llegado, junto con mi esposa, Blanca Otaola, a Turín para iniciar mis estudios de posgrado bajo la dirección de este prestigiado filósofo y jurista. No lo conocía personalmente; nuestros contactos habían sido por medio de cartas. En una de esas misivas él manifestaba su autorización para fungir como mi director a lo largo de los estudios en la Universitá degli Studi di Torino. A los pocos días de mi arribo le llamé por teléfono para avisarle que ya estaba en la capital del Piamonte y para pedirle que me diera una cita para una primera entrevista. Sabedor de cómo se las gastan los personajes encumbrados pensé que nuestro encuentro tardaría en realizarse. Pero no fue así: cuál fue mi sorpresa cuando me dijo que no me moviera de donde yo estaba porque él vendría a mi encuentro en unos cuantos minutos. Así fue, en efecto. La Fundación Einaudi me había proporcionado un cubículo y había puesto a mi disposición la impresionante biblioteca que alberga. Hasta allí llegó Bobbio para darme un caluroso recibimiento y hablar de mi proyecto de trabajo que años después culminaría con un estudio comparativo entre las filosofías de Hobbes y Rousseau.

Durante el tiempo que permanecí en Italia nuestros encuentros se repitieron semanalmente, amén de las cátedras impartidas por él y su sucesor Michelangelo Bovero. Jamás olvidaré esta primera lección de vida que me hizo saber lo aún más admirable que puede ser una personalidad de su calibre al no caer en la arrogancia y la presunción. Ojalá y otros hicieran caso de este ejemplo.

Quien me sugirió continuar mi formación en el campo de la teoría política al lado de Bobbio fue Arnaldo Córdova. Él había estado en Roma, tiempo atrás, estudiando con varios profesores de renombre, entre ellos Umberto Cerroni. Al principio me causó extrañeza que el autor de *La formación del poder político en México* no me apoyara para ir con su maestro; pero después entendí y agradecí su propuesta. En realidad yo nunca adopté una marcada línea intelectual y política cercana al comunismo. Mis inquietudes, más bien, se encaminaron desde un principio hacia el socialismo que acepta los principios liberales y democráticos. De esa tendencia, como se comprobará en la lectura de esta antología, Bobbio es un exponente autorizado.

A principios de los ochenta el debate político en Europa estaba marcado por lo que podríamos llamar la pérdida de la hegemonía del marxismo. En Italia este fenómeno tuvo repercusiones notables. De hecho, los dos grandes polos dentro de la cultura marxista estuvieron representados, de una parte, por la línea soviética, primero leninista y después

declaradamente stalinista; de otra, la ruta trazada por la versión propuesta por Antonio Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano (PCI), menos vertical y autoritaria y, por tanto, más abierta a la democracia. La distancia entre ambas tendencias se profundizó cuando, luego de la invasión a Polonia por parte del Ejército Rojo, el PCI decidió romper con el Partido Comunista de la URSS.

Era preciso, sin renunciar a la valiosa herencia gramsciana, descubrir nuevos y más actuales modelos interpretativos. Por eso fue oportuna la traducción y publicación al italiano, en 1982, del libro de John Rawls, *A Theory of Justice*. Esta obra vino a reforzar la idea de combinar, al parejo, la lucha por la democracia, los derechos de libertad y la justicia social.[1] Siendo la teoría rawlsiana una propuesta neocontractualista, el asunto venía a cuadrar, perfectamente, con la recuperación que Bobbio y sus seguidores habían estado desarrollando, por lo menos desde principios de los años setenta, de las doctrinas iusnaturalistas.

Otro punto esencial en el proceso de renovación política fue que la izquierda europea, distanciada, como lo digo, cada vez más del bloque comunista, ya no podía hacer a una lado la exigencia de entrar, ella misma, en un proceso de renovación en clave democrática y contribuir, con ello, al avance de las sociedades en las que actuaba. No es exagerado decir que Bobbio fue uno de los autores que más pusieron el acento en la necesidad de que los comunistas y los socialistas del viejo continente tomaran en cuenta el tema de la democracia liberal y no se contentaran con recurrir a la coartada según la cual el socialismo real, es decir, el aplicado en los países del Este, por el hecho de definirse como Estados obreros, era la mayor expresión de democracia que se pudiese encontrar en el mundo.

Para no caer en especulaciones banales, Bobbio precisó las reglas de la democracia en los siguientes términos: *a)* todos los ciudadanos que hayan alcanzado la mayoría de edad, sin distinción de raza, de religión, de condición económica, de sexo, etc., deben gozar de los derechos políticos, o sea, del derecho de expresar con el voto su propia opinión y/o de elegir a quien la exprese por él; *b)* el voto de todos los ciudadanos debe tener el mismo peso (o sea, debe contar por uno); *c)* todos los ciudadanos que gozan de derechos políticos deben ser libres de votar según su propia opinión, formada lo más libremente posible, o sea, en una libre porfía entre grupos políticos organizados, que compiten entre sí para acumular las peticiones y transformarlas en deliberaciones colectivas; *d)* tienen que ser libres también en el sentido de que deben ser puestos en condiciones de tener alternativas reales, o sea, escoger entre diversas soluciones; *e)* tanto para las deliberaciones colectivas como para las elecciones de los representantes vale el principio de la mayoría numérica, si bien pueden establecerse diversas formas de mayoría (relativa, absoluta, calificada), en determinadas circunstancias previamente establecidas; *f)* ninguna decisión tomada por mayoría debe limitar los derechos de las

minorías, particularmente el derecho a convertirse, en paridad de condiciones, en mayoría.[2] Éstas son reglas fundamentales que, sin embargo, no se fincan en el campo simplemente formal porque brotaron de valores políticos como aquellos que Bobbio menciona en *El futuro de la democracia:* la tolerancia, la no violencia (sólo por medio del método democrático —como lo dijo Karl Popper— los ciudadanos pueden deshacerse de sus gobernantes sin derramamiento de sangre), la renovación gradual de la sociedad mediante el libre debate de las ideas, el cambio de mentalidad y la manera de vivir, y, por último pero no menos importante, la fraternidad.[3]

Lo que este pensador ha resaltado es que la democracia ha inspirado luchas políticas que se han plasmado en la implantación de las susodichas reglas. En consecuencia, quien sólo se contente con ver en ese régimen político un conjunto de normas está cayendo en una visión extremadamente parcial que deja de lado la parte política e ideal que toda democracia alberga en su seno.

Como el lector podrá constatar, esta antología ha tratado de abarcar los temas más relevantes tocados por Bobbio a lo largo de su prolífica vida intelectual. Enumerarlo y comentarlo aquí sería una redundancia porque de eso me ocupo en el estudio preliminar incluido en la obra. Me interesa, sin embargo, comentar un aspecto que juzgo sustancial en virtud de la evolución de los acontecimientos que se han registrado en el tiempo transcurrido entre la publicación de la primera edición y la segunda que hoy ve la luz. Me refiero a la política internacional.

A nuestro autor le tocó vivir y analizar la etapa conocida como Guerra Fría; es decir, la confrontación que, afortunadamente, no culminó en un desastre, entre los países capitalistas y el bloque socialista. Uno de los contrincantes se vino abajo, no —como siempre se supuso— por el enfrentamiento con su acérrimo rival, sino por la impresionante y heroica movilización de las sociedades que padecieron durante décadas los rigores del autoritarismo burocrático. Fue un desenlace tan repentino como sorprendente en el que las banderas de la democracia liberal sustituyeron a las banderas de la hoz y el martillo. El emblema de esa revolución incruenta se puede identificar con una de las miles y miles de pancartas que se dejaron ver durante las multitudinarias manifestaciones de protesta en las plazas y calles de las ciudades orientales de Europa. Ella no estaba compuesta por palabras; simplemente llevaba dos números "1789-1989". El primer 89, la Revolución francesa; el segundo 89, la Revolución recuperante, como la llamó Jürgen Habermas. Una nueva cercanía había nacido de la distancia entre la toma de la Bastilla y la caída del Muro de Berlín.[4] El rescate de los derechos de libertad y los derechos políticos conculcados.

Un nuevo horizonte de esperanza se abría para millones de seres humanos que sufrieron los excesos de la antiutopía encarnada en el totalitarismo. Pero la ilusión registró efectos dispares porque en algunos lugares, ciertamente, se logró implantar la

supremacía de la ley, la división de poderes, el respeto de los derechos humanos, el pluralismo político, etc.; sin embargo, en otros sobrevinieron terribles luchas interétnicas, el resurgimiento de los fundamentalismos agresivos, el tribalismo que para afirmarse busca siempre un enemigo en quien descargar sus odios.

La situación posterior a la Guerra Fría fue opacada por el surgimiento de dos tendencias universalizantes: de una parte, la globalización económica; de otra, la proliferación de las luchas raciales. Justamente dice Benjamin Barber: "al reducir las alternativas entre la iglesia del mercado universal y la retribalización de la política de las identidades particularistas, los pueblos del mundo están amenazados por el retorno atávico a un tipo de política medieval".[5] Este fragmento se encuentra en las primeras páginas del libro *Jihad vs. McWorld* publicado en 1996: "*Jihad* persigue la política consanguínea de la identidad; *McWorld* busca la descarnada economía de la ganancia".[6] *Jihad*, en referencia específica al fundamentalismo islámico que esgrime la guerra santa contra los infieles cuya mayor expresión es la autoinmolación para alcanzar el paraíso. *McWorld* en alusión a la empresa *McDonald's* como imagen de un mundo enlazado por criterios comerciales.

Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 fueron la trágica confirmación de esa disputa entre el fanatismo étnico-religioso y la globalización de los mercados. Los aviones comerciales secuestrados por terroristas islámicos incrustándose en las torres gemelas del World Trade Center. Al ser entrevistado después de estos trágicos sucesos, Barber dijo lo siguiente: "Lo que tenemos ahora es la versión extrema de *Jihad*, que rechaza toda expresión de modernidad, secularización, occidentalización, racionalización y democracia, y que ha lanzado una guerra violenta y nihilista contra la modernidad".[7] En esa misma entrevista Barber afirmó que si para el 10 de septiembre se creía que la democratización global era tan sólo una idea romántica, para el 12 de septiembre esa idea se había convertido en un imperativo impostergable. La tarea, empero, no será fácil: aún no hemos logrado construir un orden internacional que nos haga salir de esta especie de estado de naturaleza en el que nos encontramos. Existen fuerzas de muy distinto tipo que compiten y chocan sin ningún control supranacional. Ello le imprime a la globalización rasgos anárquicos que están haciendo peligrar el proyecto civilizatorio: mercados financieros que operan en medio de lo que se ha llamado el "capitalismo salvaje"; tráfico de drogas y de armas; surgimiento de focos de tensión o de conflictos militares en los que están involucrados actores no convencionales como los grupos terroristas y, como lo hemos resaltado, conflictos interétnicos; incremento de los sistemas informáticos que lo mismo permiten desplazar inmensas cantidades de dinero que transmitir imágenes pornográficas a cualquier lugar del planeta. Esto nos hace pensar que la globalización se mueve en muy distintos frentes y no sólo en el campo económico o militar. No obstante,

si queremos ejercer alguna orientación sobre este fenómeno en curso tenemos que poner al frente de él a la política como instancia de convergencia y acuerdo.

Pues bien, aunque los ensayos de Bobbio sobre política exterior fueron escritos antes de que la globalización y el desorden internacional se acentuaran, ellos tienen una impresionante actualidad, entre otros motivos porque ponen en íntima relación el logro de la paz con la conquista de la democracia. Al resaltar este binomio se inspiró, particularmente, en Kant, quien pensó en la necesidad de estipular un acuerdo entre las naciones para salir del estado de inseguridad. Ésa es la ruta para no caer en los males extremos del despotismo y de la dispersión de fuerzas, en una espiral autodestructiva. Comentando la propuesta kantiana de *La paz perpetua,* Norberto Bobbio escribió: "El triunfo del derecho en la sociedad humana no será completo sino hasta que sea instaurado un estado jurídico civil y no natural entre los estados".[8] Ésa es la misión impostergable porque, así al interior de las naciones como entre ellas, la democracia no es aceptable y practicable sin el respaldo del Estado de derecho.

Lo único que me resta comentar en este prólogo a la segunda edición de la antología de Bobbio es que, como él mismo escribe, después de largos años de actividad intelectual quedó insatisfecho por no haber logrado redondear una teoría general de la política. Mucho he pensado en esta aparente insatisfacción. Si no mal recuerdo, alguna vez Carlos Monsiváis dijo que José Vasconcelos era el que más se había equivocado porque era el que más lo había intentado. Me parece que algo así sucede con Bobbio: es el que más dudas ha tenido al final de su camino porque es uno de los que más lejos ha logrado mirar; pero gracias a su esfuerzo nos ha ayudado a observar también un horizonte más amplio.

San Ángel, mayo de 2002

[1] John Rawls, *Una Teoria della Justizia* (edición a cargo de Sebastiano Maffetone), Milán, Feltrinelli, 1982.

[2] Norberto Bobbio, *¿Qué socialismo?*, Barcelona, Plaza y Janés, 1977, p. 84.

[3] Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 47-48.

[4] Gale Stockes, *The Walls Came Tumbling Down (The Collapse of Communism in Eastern Europe*), Reino Unido, Oxford University Press, 1993, p. 140.

[5] Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld (How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*), Nueva York, Ballantine Books, 1996, p. 7.

[6] *Ibidem*, p. 8.

[7] Benjamin Barber, "Hay que globalizar la democracia", entrevista con Luis de Uriarte, *Reforma*, 19 de noviembre de 2001, p. 34.

[8] Norberto Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, Turín, Giappichelli, 1969, p. 266.

PREFACIO

NORBERTO BOBBIO

Jamás he olvidado que la primera traducción de un libro mío en lengua española fue publicada, en años ya muy lejanos (1948), por la casa editorial mexicana Fondo de Cultura Económica cuando yo todavía era desconocido más allá de las fronteras de mi país. Era un pequeño libro de análisis y crítica del existencialismo al que puse el nombre de *La filosofía del decadentismo,* aparecido en Turín en 1944, cuando la ciudad todavía no había sido liberada de la ocupación alemana. Fue traducido con el título *El existencialismo. Ensayo de interpretación.* Tuvo tal éxito, que fue reimpreso varias veces. La traductora, Lore Terracini, era una joven italiana que pasó muchos años en Argentina con su familia, expulsada de Italia a raíz de las persecuciones fascistas contra los judíos. La recuerdo con conmoción porque, precisamente en estos días, me llegó la noticia de su fallecimiento. Ella se convirtió en uno de los más notables y autorizados hispanistas italianos. Le gustaba hacer saber que la traducción de mi libro había sido su primera publicación.

Conocí México personalmente algunos años más tarde, en ocasión del XIII Congreso Internacional de Filosofía, que se efectuó en septiembre de 1963 en la Universidad Nacional. Participé en una sesión especial dedicada al derecho natural, en la que presenté la ponencia "El renacimiento del iusnaturalismo", publicada en las memorias del Congreso, bajo el cuidado del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, en ese mismo año. Fui recibido junto con mi esposa en el aeropuerto por dos insignes filósofos del derecho, Luis Recasens Siches y Eduardo García Máynez. De este último me ocupé previamente, presentando al público italiano sus escritos de lógica jurídica en un artículo de la *Rivista internazionale di filosofia del diritto* a finales de 1954. El profesor Recasens Siches hizo la traducción al español de este ensayo en un opúsculo que vio la luz en 1956. Mi guía e intérprete en los días transcurridos en la Ciudad de México fue el entonces muy joven Alejandro Rossi, que había ya traducido para el Centro de Estudios Filosóficos mi artículo "Derecho y lógica", aparecido originalmente en la misma *Rivista internazionale di filosofia del diritto* a principios de 1962. Rossi tradujo más tarde, en 1967, en la revista *Dianoia,* mi ponencia introductiva al Congreso Hegeliano de Praga en 1966, "Hegel y el iusnaturalismo".

He contado brevemente lo que podría llamarse la prehistoria de mis relaciones con el mundo universitario de México; pero la historia propiamente dicha, que aún continúa, comenzó sólo cuando algunos años después, en septiembre de 1981, llegó a Turín —con

una beca de la UNAM y una ayuda del gobierno italiano— el joven José Fernández Santillán. Durante su estancia, que duró dos años, se dedicó con particular fervor a la lectura de los clásicos de la filosofía política. Elaboró un proyecto de investigación que tuvo por tema el estudio comparado del pensamiento político de Rousseau y Hobbes, y, con una disertación sobre este tópico, el 28 de junio de 1983 obtuvo el título de doctor en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Turín.

De dicha disertación nació el libro *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia,* publicado en 1988 por el mismo Fondo de Cultura Económica, que, como ya señalé, acogió la primera traducción al español de mi ensayo sobre el existencialismo. El libro contiene una presentación mía, en la que resalto la perspectiva que asume el autor, que no es histórica ni tampoco ideológica. Es el punto de vista analítico, que, a mi parecer, es el que caracteriza a la filosofía política, diferente tanto de la historia de las doctrinas políticas como del uso práctico que de una doctrina hacen los estudiosos cuando toman partido.

Desde entonces, el doctor Fernández Santillán ha mantenido relaciones periódicas con el Departamenteo de Estudios Políticos de nuestra Universidad. Un año después que se doctoró participó en la ceremonia, promovida por la Universidad turinesa, para celebrar mis 75 años, el 18 de octubre de 1984. Ha regresado a nuestra ciudad para intervenir en los seminarios del Departamento, invitado por el profesor Michelangelo Bovero, mi sucesor en la cátedra de filosofía política, quien lo guió en la redacción de la tesis de doctorado. En el mismo Departamento dictó una conferencia sobre los problemas de la democracia en México; esto fue en octubre de 1989. Año tras año ha brindado su mejor esfuerzo para dar a conocer mi obra en México, sea escribiendo algunos ensayos sobre aspectos que le son particularmente significativos de mi pensamiento, sea traduciendo, en pocos años, mis principales libros de filosofía política, casi todos ellos publicados por el Fondo de Cultura Económica, como *El futuro de la democracia* (1994), *La teoría de las formas de gobierno* (1987), *Liberalismo y democracia* (1989) y, por último, también *Estado, gobierno, sociedad* (1989), del que apareció en Italia hace poco una nueva edición gracias a la casa Einaudi.

El presente volumen completa esta asidua obra de traducción, dando a conocer ensayos dispersos en varias revistas, con frecuencia de difícil acceso. No dudo en afirmar que una recopilación tan amplia de mis escritos no ha aparecido ni siquiera en Italia. Este libro podría constituir un modelo y, acaso, también un acicate para algún editor italiano.

La traducción de los escritos específicos es precedida por un amplio "Estudio preliminar", que comienza con algunas páginas de mi biografía intelectual narrada a través de la sucesión de mis principales obras. Siguen la ilustración y el comentario de los ensayos comprendidos en la antología, dispuestos oportunamente en orden no cronológico, sino sistemático. De las cuestiones de método y de definición de la filosofía

política, en las que adquiere realce particular la "lección de los clásicos", se pasa, en un primer momento, a los temas de carácter general, como la relación entre ética y política y entre derecho y justicia; en un segundo momento, a asuntos más específicos que constituyen, todos juntos, el trazo de una teoría general de la política: la democracia, las relaciones internacionales, comprendido en ello el problema de la guerra y el pacifismo, el cambio político en las dos versiones clásicas de la reforma y la revolución, la misión de los intelectuales y, en fin, al ideal en el que muchas de estas páginas están inspiradas: la combinación o síntesis de los principios del liberalismo y el socialismo, que en el debate italiano ha tomado el nombre de "liberalsocialismo".

Si el conjunto de mis escritos ha suscitado en el autor la imagen del laberinto, el mejor elogio que yo puedo hacer a esta antología es el de haber logrado indicar una posible vía de escape. Por mi parte, en su lectura obtuve una ayuda para reconocer esa vía. Al mismo tiempo, también encontré la ocasión y el beneficio de reflexionar sobre el curso de mi vida y de poner un poco de orden en la *ingens sylva* de mi producción científica.

Confieso que, llegado al fin de mi largo viaje, me cuesta mucho trabajo reconstruir todas sus etapas. Agradezco a José Fernández Santillán el haberme acompañado a recorrerlo de nueva cuenta con la ilustrativa introducción, escrita no sólo con inteligencia crítica, sino también con humana simpatía, la cual, con especial afecto, agradezco.

Turín, diciembre de 1995

ESTUDIO PRELIMINAR

JOSÉ FERNÁNDEZ SANTILLÁN

Biografía e historia

Norberto Bobbio, al inicio de una rara y a la vez ilustrativa narración de su trayectoria intelectual —rara porque, como él dice, "nunca me ha gustado hablar de mí mismo en público", ilustrativa porque allí señala los trazos principales de su vida como cultivador de las ideas—, escribe que nació en el seno de una familia citadina que se esmeró en su educación desde la primaria hasta la universidad, pasando por la preparatoria de orientación clásica.[1] Señala que ha permanecido la mayor parte de su existencia entre las cuatro paredes de un estudio o en diversas bibliotecas; un matrimonio feliz al lado de Valeria Cova; "Una vida —sigue diciendo— en su conjunto pacífica, en uno de los periodos más dramáticos de la historia europea". Esta observación es clave para entenderlo: con base en una sólida formación académica y una vida personal sosegada ha podido desplegar una visión penetrante del periodo que le ha tocado presenciar. No obstante, su perspectiva no se limita a ese lapso: cubre, sin exagerar, la mayor parte de la cultura occidental. En su persona, en efecto, se acumula la mejor herencia del pensamiento antiguo, medieval y moderno. Como decía Bernard Le Bovier de Fontenelle: "Una mente bien cultivada, por decirlo de alguna manera, está compuesta por todas las mentes de los siglos anteriores, es como una sola e idéntica mente que se ha educado durante todo ese tiempo".[2]

Pero sigamos, como él mismo lo sugiere, el vínculo de su evolución personal con los eventos que ha vivido. Nació el 18 de octubre de 1909 en Turín, Italia, pocos años antes de que estallara la primera Guerra Mundial; celebró sus ochenta en 1989, cuando cayó el muro de Berlín. Ese periodo abarca también la segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría. Por si fuera poco, hay que añadir los años del fascismo en Italia, que son los de su formación educativa. "Cuando Mussolini conquistó el poder —observa—, pocos días antes yo había cumplido trece años; cuando cayó el 25 de julio de 1943 yo tenía treinta y cuatro." Inmediatamente después sobrevino la llamada Guerra de Liberación, entre septiembre de 1943 y abril de 1945. Esos veinte meses le dejaron una profunda huella: tanto así, que los llama *decisivos* para él y su generación; además, claro está, para el país en su conjunto.

Si, en todo caso, hubo una liga entre el periodo fascista y la época republicana en lo que respecta a su formación intelectual, no de ruptura, sino de continuidad, ese lazo hay

que ubicarlo en el terreno académico, en sus estudios de filosofía del derecho que inició bajo la guía de Gioele Solari, maestro de otros pensadores destacados, entre ellos Alessandro Passerin d'Entrèves y Renato Treves, amigos cercanos de Bobbio.

Un dato curioso: recuerda que la primera investigación que hizo, a finales de los años veinte, consistió en un análisis sobre el pensamiento político de Francesco Guicciardini. En éste y otros estudios, Solari lo orientó dándole "una constante lección de rigor intelectual, de dedicación a la escuela, de modestia en las costumbres y de libertad en el juzgar a los hombres y las cosas".[3]

Su formación tiene una profunda raíz jurídica. Bobbio se graduó en derecho en 1931 con una tesis intitulada *Filosofía y dogmática del derecho*. En 1933 obtuvo otra licenciatura, esta vez en filosofía, con el trabajo *La filosofía de Edmundo Husserl.* Según cuenta, inició su labor como profesor de derecho a mediados de los años treinta. Impartió clases en las universidades de Camerino (1936-1938), Siena (1938-1940) y Padua (1940-1948). En 1948 asumió la titularidad de la cátedra de filosofía del derecho en la Universidad de Turín. Allí se mantuvo hasta 1972, cuando pasó a la Facultad de Ciencias Políticas de la misma institución.

Sus primeros escritos jurídicos datan también de los años treinta, uno sobre la fenomenología de Husserl (1934), otro sobre la lógica del derecho (1938) y otro más, éste ya de los años cuarenta, sobre la costumbre como elemento normativo (1942). En 1949 realizó un estudio comentado sobre la teoría general del derecho de Francesco Carnelutti, al que siguieron otros ensayos, entre ellos uno dedicado a Kelsen. En cuestiones de filosofía del derecho puso más el acento en el segundo de los términos (el derecho) que en el primero (la filosofía), contrariamente a lo que era común en ese entonces sobre todo debido a la influencia del idealismo de cuño hegeliano. Para salir del marco idealista se apoyó en la fenomenología concebida por Adolf Reinach, quien realizó un primer intento de crear una doctrina pura del derecho aunque con bases distintas de las que luego utilizaría Kelsen.

En su inclinación en favor de la doctrina pura del derecho, conforme fueron dándose a conocer en Italia —gracias a Renato Treves— los estudios de Kelsen, Bobbio fue adoptando paulatinamente la posición de ese pensador austriaco, cosa que caracterizaría su presencia en la filosofía del derecho durante décadas. Cabe señalar, por cierto, que la única vez que él y Kelsen se encontraron fue en París en 1957, durante el primer congreso del Instituto Internacional de Filosofía Política en ocasión de un debate sobre el derecho natural.

Anécdotas aparte, debemos decir que sus escritos jurídicos sumaban hasta 1982, de acuerdo con los datos reportados por Patrizia Borsellino, 185. Entre los más renombrados se encuentran *Teoría de la ciencia jurídica* (1950), *La teoría de la norma jurídica* (1958), *La teoría del orden jurídico* (1960) y *El positivismo jurídico* (1961).

Se trata de libros que derivaron de sus cátedras. Hay otros que provienen de recopilaciones de ensayos. Tal es el caso de *Estudios sobre la teoría general del derecho* (1955), *Iusnaturalismo y positivismo jurídico* (1967), *Estudios para una teoría general del derecho* (1970) y *De la estructura a la función. Nuevos estudios de teoría del derecho* (1977). Conviene señalar que aquí no pretendemos abundar sobre la faceta jurídica de Bobbio. El cometido de la presente antología es llamar la atención sobre la parte política de su obra. Para un análisis más acucioso del filón jurídico remito al lector a los estudio de Alfonso Ruiz Miguel.[4] Justifico esta manera de proceder basándome en lo que el propio Bobbio ha dicho:

> Para satisfacer lo que he llamado paretianamente mi "instinto de las combinaciones", a mis doce años turineses transcurridos en la enseñanza de la filosofía política corresponden los veinticuatro de la enseñanza de filosofía del derecho, precedidos por los doce pasados en universidades distintas de la de Turín.[5]

Alfonso Ruiz Miguel ha trabajado en el aspecto jurídico; yo me he propuesto laborar en el político. Lo que estoy haciendo es complementar lo realizado por ese académico español. Mi trabajo se viene a agregar además a algunas sistematizaciones de otros campos que ha tocado Bobbio, como la relación entre política y cultura, efectuada por Enrico Lanfranchi, la democracia, realizada por Piero Meaglia, y los aspectos internacionales, desarrollada por Luigi Bonanate.

Ahora bien, hay que subrayar que Bobbio no sólo se dedicó a las actividades académicas a través de la filosofía del derecho y de la filosofía política: también ha intervenido en la política práctica. Actividad académica y actividad política han sido dos cosas que ha alternado, sin confundirlas. La diferenciación entre academia y política es sustancial en él. Tal forma de proceder le viene de Benedetto Croce, "maestro de una generación que rechazó el fascismo, de quien aprendí a distinguir de una vez y para siempre el compromiso del hombre de estudios del compromiso directamente político".[6] Sobre todo en el caso de los jóvenes intelectuales antifascistas, el compromiso político tenía dos guías emblemáticos, ambos caídos en la lucha contra el fascismo, Piero Gobetti *(Rivoluzione liberale)* y Antonio Gramsci *(Ordine nuovo)*. Estos dos personajes fueron importantes para la definición de la cultura italiana de esa época y de los años subsecuentes. Tanto así, que sobre ellos y sobre las líneas que representaron Bobbio escribió en 1955:

> Si de una renovación cultural se puede hablar hoy, ya se pueden apreciar las señales de que esa renovación proviene de dos direcciones, una iluminista propia del liberalismo radical, otra de orientación histórico-materialista propia del neomarxismo: la primera representa a la Italia de la revolución liberal, la otra representa a la Italia de la revolución comunista, simbolizadas, respectivamente, por Gobetti y por Gramsci. Me parece que de estas dos direcciones la primera florece sobre todo en la Italia del Norte (los grupos neopositivistas están en Milán, Turín y Bolonia), la segunda en el Sur (el centro de irradiación del neomarxismo son ciudades como Nápoles y Bari).[7]

Los jóvenes turineses tomaron de Gobetti muchas enseñanzas, pero sobre todo la concepción ética de la política; la convicción de que la acción está regulada por principios nacidos de un esfuerzo consciente. Lo opuesto es la política pragmática sustentada en intereses personales o de grupo basada en criterios de conveniencia y oportunidad, donde el éxito se mide por el logro del propósito ligado a la obtención de poder y riqueza. Weberianamente se diría que ellos, los jóvenes gobettianos, aprendieron a conducirse en la ética de los principios y no en la de los resultados. "Concepción ética de la política —observa nuestro autor— quiere decir también que la política, antes de ser acción, debe ser educación."[8] Es aquí donde emana la tendencia iluminista de Gobetti: la vocación educativa del intelectual frente al pueblo.

Llama la atención el que Bobbio y su generación hayan podido formarse en el ámbito de una cultura opuesta a la fascista, es decir, la liberal. Alguna explicación puede encontrarse en que se trató de un sistema menos rígido que el nazi: el fascismo dejaba ciertos espacios, aunque estrechos, en los cuales podían desenvolverse quienes pensaban de manera diferente. Los destellos de libertad surgieron especialmente entre los universitarios que se nutrieron de la lectura de revistas y libros también de orientación liberal. Aparecieron algunas revistas filosóficas como *Critica,* del propio Benedetto Croce, y la *Rivista di filosofia,* dirigida por Piero Martinetti. En esta última Bobbio hizo sus primeros ejercicios como redactor. También pudieron conocerse libros como *Historia del liberalismo europeo,* escrito por De Ruggiero, e *Historia de Europa,* de Croce.

Durante la ocupación alemana, luego de regresar a Turín proveniente de Padua, donde había sido arrestado y encarcelado tres meses por la milicia fascista, el Comité de Liberación, del que formaba parte como representante del Partido de Acción, le encargó dar vida a un periódico clandestino que debería haber dado voz al Frente de los intelectuales y de las escuelas. En este periódico, intitulado *L'ora dell'Azione,* escribió sus primeros artículos políticos, a los que siguieron otros publicados inmediatamente después de la liberación en el periódico turinés *Giustizia e libertà,* órgano del Partido de Acción, que se inspiraba en el programa del socialismo liberal, enarbolado por Carlo Rosselli, fundador del movimiento homónimo *Giustizia e libertà,* exiliado en París alrededor de los años treinta (Rosselli fue asesinado junto con su hermano cerca de la capital francesa, en julio de 1937, por órdenes de Mussolini).

En sus labores clandestinas Bobbio fue forjando una serie de valores que jamás ha abandonado:

> Desconfianza de la política demasiado ideologizada que divide el universo político en partes que se excluyen mutuamente, defensa del gobierno de las leyes en vez del de los hombres… alta valoración de la democracia, particularmente en su función educativa de un pueblo sojuzgado durante mucho tiempo, defensa a ultranza de la política laica, entendida ésta como ejercicio del espíritu crítico contra los dogmatismos.[9]

Tan constante es su rechazo al dogmatismo que en 1964 escribió, en contraste con su tono moderado: "Detesto a los fanáticos con toda el alma".[10] El espíritu liberal e iluminista, contrario a la cerrazón ideológica, es en él una base firme.

Con ese ánimo participa en las actividades culturales. Por cierto, un tema en el que ha puesto atención es la relación entre política y cultura, o, más precisamente expresado, la posición de los intelectuales con respecto al poder. En esta veta hay escritos muy significativos: así en *Italia civil* (1964) como en *Maestros y compañeros* (1984) repasa las vicisitudes por las que atravesó su generación mediante la semblanza de amigos y profesores. Son testimonios de vidas de las que, en algunos casos, no había rastro, y que rescata para robustecer la memoria colectiva. En esos escritos muestra la alta calidad de hombres profundamente comprometidos con las causas del progreso humano; son biografías fuertemente ligadas a la historia. En esos volúmenes describe con ánimo e intensidad narrativa sucesos, anécdotas y dramas de personajes como Piero Calamandrei, Antonio Giuriolo, Rodolfo Morandi, Silvio Trentin, Zino Zini, Rodolfo Mondolfo y Gaetano Salvemini. El vínculo entre biografía e historia es particularmente claro en otro libro de esta serie que podríamos llamar de testimonios, *El perfil ideológico del siglo XX* (1969).

Así como hay estudios específicos sobre la actividad de Bobbio en la rama de la filosofía del derecho, también los hay sobre su incursión en el campo de la relación entre política y cultura. Me refiero al realizado por Enrico Lanfranchi, *Un filósofo militante.*[11]

Hay un factor de primer orden en la vida intelectual de Bobbio: su compleja e intrincada relación con el comunismo. El trato con los comunistas data de la segunda Guerra Mundial y de la subsecuente Guerra de Liberación. El Partido de Acción, al que pertenecía —fundado en 1942 gracias a la convergencia entre los miembros de "Justicia y libertad", fundado, como se ha dicho, por Carlo Rosselli, y los liberalsocialistas capitaneados por Guido Calogero—, tuvo que luchar al lado del Partido Comunista contra el enemigo común. Palmiro Togliatti, líder de los comunistas, decía: "En esencia, sólo había dos grandes corrientes de resistencia y de lucha eficaz y duradera contra el fascismo: una era la encabezada por nosotros los comunistas, la otra por el movimiento de Acción, y ni siquiera es seguro que la nuestra fuera siempre y en todas partes la más fuerte".[12] El coloquio con los comunistas era imperativo: "El fascismo había sido el enemigo; los comunistas en esos años fueron adversarios con los que era preciso establecer un diálogo sobre los grandes temas de la libertad, la justicia social y, sobre todo, la democracia".[13] Sin embargo, hubo una diferencia en la suerte que corrieron cada una de las dos organizaciones: el Partido de Acción se disolvió en 1947 al no poder mantener los apoyos sociales recibidos durante la lucha de liberación; en contraste, el Partido Comunista logró sostener e incluso ampliar su base de apoyo, aunque nunca fue suficiente para alcanzar la mayoría de los sufragios.

Los puntos de diálogo fueron ubicados por Bobbio gracias al cuidadoso estudio que hizo de la obra de Marx. Hay un fragmento muy ilustrativo sobre su acercamiento a ella:

> Recuerdo que durante los años del fascismo, nosotros, que jamás cortamos el vínculo con la tradición liberal mantenida digna y eficazmente por Croce, Einaudi, Salvatorelli, Omodeo, descubrimos a Marx con deseo y ansia de conocimiento, su extraordinaria fuerza de ruptura de las ideas heredadas, su capacidad de hacernos ver la historia de la parte de los que jamás habían tenido "su propia" historia, su crítica feroz contra las ideologías, máscaras tras las cuales se esconde la avidez de poder y riqueza.[14]

Bobbio llegó a Marx armado de un bagaje cultural muy consistente y sin los prejuicios que por lo general agobian a los liberales de cuño conservador. Ventajas nada despreciables.

El conocimiento de la obra de Marx le permitió entender la manera de pensar de los comunistas, cosa por demás significativa entre otros motivos porque ellos han sido un sector con bastante presencia en la sociedad italiana: en promedio, durante la posguerra, uno de cada tres italianos ha votado por ellos.

El Partido Comunista no es una organización insurreccional; luego de la segunda Guerra Mundial y de la liberación antifascista, fue una de las organizaciones fundadoras de la República, y desde entonces ha mantenido una sólida presencia en el Parlamento. La República italiana de hecho se fundó a partir del acuerdo entre los comunistas y los católicos —en quienes se depositó la mayoría junto con sus aliados, en especial el Partido Socialista y sobre todo después de 1964—, que dio pie a un sistema parlamentario, centralista en términos administrativos y de representación proporcional en el renglón electoral. Así operó durante décadas la democracia, de la que Bobbio, por cierto, fue uno de los creadores.

Políticamente, jamás ha negado su ubicación como hombre de izquierda, y acaso su mayor preocupación ha sido la de fortalecer ideológica y programáticamente a ese sector. En consecuencia, sus ideas sobre los derechos individuales, la democracia, la igualdad social, tenían que ser confrontadas con muchas corrientes, pero principalmente dentro de la propia izquierda italiana —la que sin duda estaba influida por el leninismo y el stalinismo— para tratar de introducir en ella visiones menos rígidas a pesar del carácter legal y reformista que asumió. El propósito, como él mismo admite, era tratar de encontrar una tercera vía entre el bloque comunista y el mundo capitalista, que necesariamente tendría que combinar las tesis de los marxistas y de los liberales.

El diálogo con los comunistas se inició con un artículo de 1951 intitulado "Invitación al coloquio". Su interés básico fue mostrar que los llamados derechos individuales no fueron un logro exclusivo de la burguesía, sino una conquista universal que los comunistas occidentales no debían desechar como lo habían hecho sus congéneres del otro lado de la Cortina de Hierro. Como bien dice Perry Anderson: "El efecto de estas intervenciones fue marginal hasta después de la muerte de Stalin, cuando los cambios

que tenían lugar en Rusia empezaron a aflojar un poco los corsés ideológicos del movimiento comunista italiano".[15] Y, efectivamente, a raíz de la muerte de Stalin, en 1953, Bobbio volvió a la cargada replanteando la discusión en un artículo, publicado en 1954, en el que ponía en evidencia el antagonismo entre "Democracia y dictadura". ¿Acaso era cierto que la democracia burguesa y la dictadura del proletariado eran completamente antagónicas? ¿No había punto de mediación entre una postura y la otra? La serie de ensayos en los que invitaba a discutir y dudar de los dogmas fueron recopilados en el libro *Política y cultura,* aparecido por primera vez en 1955. Esos artículos tuvieron su efecto: animaron la discusión. Entre otros prominentes intelectuales y líderes que participaron en ella podemos mencionar a Galvano della Volpe y al propio Palmiro Togliatti.

A decir verdad, el diálogo trató de abrirse paso como forma de convivencia en la sociedad italiana. Aun así, no estuvo exento de exabruptos como los ocurridos durante el movimiento estudiantil de 1968 y el movimiento obrero de 1969, impulsados por vientos revolucionarios que cuestionaron los mecanismos legales; periodo conocido como "el bienio rojo". En esas condiciones adquirió beligerancia la "izquierda extraparlamentaria", diseminada en una miríada de grupos y grupúsculos radicales que rechazaban los formas mesuradas del arreglo político. En tales circunstancias —lo acepta el propio Bobbio— el diálogo no era factible.

Por consiguiente, no era ocioso insistir en la separación entre la vía revolucionaria y la vía de las reformas, que significaba el reconocimiento del marco legal y la solución de las diferencias sin derramamiento de sangre. Al resaltar la diferencia entre la alternativa revolucionaria y la opción reformista, Bobbio quiso poner en evidencia la contradicción entre el lenguaje radical y la práctica moderada de buena parte de la izquierda italiana. Una de dos: o se entraba a formar parte del marco institucional y legal, o se tomaba la ruta de la izquierda extraparlamentaria. A la democracia sólo se podía llegar siguiendo el primer itinerario. Había que tomar una decisión de una vez por todas, y había que hacerlo discutiendo el problema de la democracia sin tantos clichés y prejuicios como los que se habían heredado de la ortodoxia revolucionaria.

Frente al rechazo marxista de la "democracia formal" y el "Estado de clase", lanzó sus dardos polémicos a manera de preguntas: ¿hay alguna aportación que todavía pueda ofrecer el marxismo al fatigoso pero irreversible proceso de democratización? ¿Democracia socialista? ¿Existe una teoría marxista del Estado? ¿Qué alternativas hay a la democracia representativa? ¿Por qué la democracia? Varias de estas preguntas fueron utilizadas como título de algunos ensayos que Bobbio escribió entre 1973 y 1976 y que terminaron por formar un libro cuyo nombre también es una interrogante: *¿Qué socialismo?* Dichos ensayos dieron lugar efectivamente a una intensa discusión orientada a estimular la reflexión en torno a la posición de los sectores progresistas frente a la

democracia, la legalidad, las instituciones públicas, las libertades individuales y el papel que deberían desempeñar los partidos de extracción popular en la política nacional. Estos y otros tópicos entraron en la temática abordada por líderes e intelectuales como Archille Occhetto, Pietro Ingrao, Giusseppe Vacca, Valentino Gerratana y Umberto Cerroni. A fin de cuentas, fueron tópicos de un enorme provecho para cambiar posiciones en sentido democrático y, en consecuencia, tomar distancia frente al comunismo soviético.[16]

Las posibilidades de Bobbio de continuar la polémica y ampliarla a otros sectores del rico espectro político italiano crecieron en la segunda mitad de los años setenta, cuando entró a colaborar como editorialista en el periódico *La Stampa*. A través de sus artículos puso en práctica el propósito de educación política popular, haciendo honor al legado de Gobetti.

En esa etapa, por cierto, se presentó la oportunidad de que los dos grandes partidos, la Democracia Cristiana y el Partido Comunista, hasta entonces rivales irreconciliables, lograran estipular un compromiso histórico que diera pie a una especie de cogobierno. Empero, la iniciativa no fructificó. Parece que en esto tuvo un papel determinante el asesinato de Aldo Moro, líder de la Democracia Cristiana: las posiciones volvieron a separarse, abriendo un espacio para que el Partido Socialista pudiera vender cara su alianza con la Democracia Cristiana. La política de los *principios,* muy fuerte en los años inmediatamente posteriores a la Liberación, cedió paso a la política de los *intereses,* que se robusteció ante el botín que representaron las instituciones públicas. En esa etapa Bobbio insistió en que los políticos no podían evadir la responsabilidad moral de sus actos.

Entre las actividades académicas y las políticas, Bobbio no descuidó las primeras: en 1972, después de haberse desempeñado, como decíamos, por cerca de cuarenta años en las facultades de derecho, pasó a la recientemente creada Facultad de Ciencias Políticas para hacerse cargo de la cátedra de filosofía política, impartida hasta entonces por su condiscípulo Alessandro Passerin d'Entrèves (aunque ya desde 1962 Bobbio había dado cursos de ciencia política).[17] Sus cursos fueron dedicados al estudio de temas recurrentes: la dicotomía sociedad civil-Estado, la teoría de las formas de gobierno, la formación del Estado moderno, el cambio político. Dos de estos cursos fueron publicados: uno con el título *Sociedad y Estado, de Hobbes a Marx*[18] y otro bajo el nombre de *La teoría de las formas de gobierno.*[19] Entre los diversos escritos de ese periodo hay uno especialmente significativo que marca su presencia en el área de las doctrinas políticas, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna,* dado a conocer en 1979 y hecho en colaboración con Michelangelo Bovero.[20] Otro libro escrito en común con dicho autor es *Origen y fundamentos del poder político* (1985). Algunos escritos de Bovero que todavía no se conocen son los que se traducirían al español como

La teoría de las elites (1975), *Hegel y el problema político moderno* (1985) e *Investigaciones políticas,* en dos volúmenes (1982 y 1983, respectivamente).

Hay un texto de Bobbio que ocupa un lugar especial, *El futuro de la democracia,* publicado en 1984, año en el que también recibió el cargo de senador vitalicio a iniciativa del entonces presidente de la República, Sandro Pertini. La peculiaridad de este libro reside en que no es un estudio netamente académico, pero tampoco es una recopilación de sus ensayos de coyuntura; queda más bien en un punto intermedio. Quizá su mayor virtud sea que en él logró explicar el problema al que se enfrenta la democracia contemporánea teniendo como respaldo "la lección de los clásicos". Uno de los factores determinantes para que los análisis de Bobbio logren resaltar por encima de otros es el dominio del pensamiento clásico. Es peculiar la capacidad que ha tenido para poder utilizar ese pensamiento en el estudio de los problemas de hoy. Su fuerza polémica radica en su solidez teórica.

Uno de sus rasgos como escritor, que le ha dado fama internacional, es su conocimiento de la democracia como régimen que se caracteriza por poseer "un conjunto de reglas (primarias y fundamentales) que establecen *quién* está autorizado a tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*",[21] según la célebre definición contenida en las primeras páginas de ese libro. De acuerdo con uno de sus discípulos más cercanos, Piero Meaglia —quien ha sistematizado la perspectiva democrática en Bobbio en el libro *Las reglas del juego*—,[22] las dos reglas que considera fundamentales son el sufragio universal y el principio de mayoría. La primera prescribe que todos los ciudadanos adultos tienen el derecho a participar en la designación de sus gobernantes; la segunda establece que lo acordado por el mayor número de ciudadanos deberá ser acatado. Que esas dos reglas sean las principales no quiere decir que sean las únicas. Hay más: Meaglia afirma que de los textos bobbianos se recaban otras, como que todos los votos deben tener igual valor, la mayoría no debe tomar decisiones que restrinjan los derechos de las minorías, el elector debe poderse formar libremente una opinión y debe poder seleccionar entre alternativas reales.

Para Bobbio, la democracia no sólo está compuesta por ciertas pautas: en ella también hay valores. Éstos son los que dan sustento a las reglas. Entre los principios más resaltados se encuentran la libertad, la cual se realiza mediante la participación de los ciudadanos en la definición de las decisiones colectivas; la igualdad, en particular la que atañe al plano político y que le otorga la misma dignidad a cada uno de los ciudadanos; la solución pacífica de las controversias mediante el diálogo y el entendimiento entre posiciones disímiles, y la tolerancia en cuanto capacidad de admitir que existan formas de pensamiento diferentes de las propias.

Aunque sin duda *El futuro de la democracia* es uno de los textos centrales de su pensamiento político, en él también se pueden encontrar rastros precisos de su formación

jurídica (sin menoscabo de los valores ya señalados). Dígalo si no la forma en que lo concluye:

> El gobierno de las leyes hoy celebra su triunfo en la democracia. ¿Qué es la democracia si no un conjunto de reglas (las llamadas reglas del juego) para la solución de los conflictos sin derramamiento de sangre?, y ¿en qué consiste el buen gobierno democrático si no, ante todo, en el respeto riguroso de estas reglas? En lo personal no tengo dudas sobre las respuestas a estas preguntas, y precisamente porque no las tengo, puedo concluir tranquilamente que la democracia es el gobierno de las leyes por excelencia.[23]

En el tema de la democracia convergen fuertemente sus orientaciones jurídica y política: para él, Estado de derecho y Estado democrático caminan de la mano.

La semblanza de Bobbio quedaría incompleta si no tomáramos en consideración lo que dijo cuando habló de sí mismo, del periodo histórico que le ha tocado vivir y de la política internacional. Recuerda que al poco tiempo de haber terminado la última Guerra Mundial, y con el objeto de extraer conclusiones de ella, realizó el estudio comentado del *De cive* de Hobbes (1948). Sin duda, su visión está basada en el esquema teórico de quien es considerado el padre del iusnaturalismo, el cual planteó la disyuntiva entre la guerra de todos contra todos, producto de la ausencia de una autoridad que pueda imponer el orden, y la instauración de una paz duradera por medio de un acuerdo a partir del cual todos se comprometan a respetar las decisiones de aquel a quien se haya cedido el derecho de hacer justicia por propia mano. Se sabe de sobra que el planteamiento hobbesiano se aplica sobre todo al plano interno, donde la anarquía debe ser resuelta con la formación del Estado, único ente capaz de imponer la concordia entre los individuos; pero ese planteamiento es igualmente válido para el ámbito internacional, donde los Estados, en ausencia de un poder *super partes*, se comportan como los individuos en el estado de naturaleza.

Luego de la segunda Guerra Mundial quedó clara la necesidad de encontrar alguna fórmula para evitar el peligro de una nueva conflagración. Tal fue el espíritu que animó la creación de la Organización de las Naciones Unidas en 1948, a la que Bobbio siempre ha apoyado diciendo que es, no obstante sus limitaciones, la más alta instancia que se haya podido crear hasta ahora. A pesar de los buenos deseos de encontrar una vía para evitar el conflicto y la creación de la ONU, la realidad internacional de la posguerra dio lugar a la Guerra Fría, a nueve lustros de angustia por la tensión entre el bloque socialista encabezado por la Unión Soviética y el bloque capitalista lidereado por los Estados Unidos. La carrera armamentista alcanzó niveles angustiantes, lo mismo que las políticas de seguridad hemisférica. Ésa fue la tónica que dominó entre mediados de la década de los cuarenta y finales de la de los ochenta y a la que Bobbio dedicó numerosos artículos y ensayos, tratando de que "la faz demoniaca del poder" escondiera su rostro y pudiera encontrarse una solución que protegiera la existencia de todos; mientras prevaleciera la inseguridad, la vida sobre el planeta estaría en riesgo: las buenas razones aconsejaban

salir de esa situación. El miedo recíproco basado en la amenaza atómica no era una solución alentadora. Acusó a los "gigantes ciegos" de seguir empecinados en mantener sus posiciones sin tomar en consideración lo más importante: la existencia de la humanidad. El remedio no estaba en seguir produciendo, cada uno por su lado, armas cada vez más destructivas, sino en acceder al entendimiento y a renunciar al aniquilamiento del oponente. En sus escritos sobre el tema llamó la atención sobre el imperativo de crear una "conciencia atómica" para frenar la lógica perversa de la destrucción. Recurrir a la guerra termonuclear era absurdo: nadie saldría victorioso de ella. Si se pusiera en marcha, luego de la conflagración sólo quedaría el vacío, la nada.

Su argumentación sobre el problema de las relaciones internacionales se concentra básicamente en dos textos, *El problema de la guerra y las vías de la paz* (1979) y *El Tercero ausente* (1989). Cabe señalar que la sistematización y el desarrollo de las tesis de Bobbio sobre relaciones internacionales han sido llevados a cabo por Luigi Bonanate, un destacado discípulo suyo que hasta ahora, desafortunadamente, no ha sido conocido en México. Entre los escritos de este autor se encuentran *La política de la disuasión. La guerra en la política mundial* (1971), *Teoría política y relaciones internacionales* (1976), *Guerra y paz* (1987) y *Ética y política internacional* (1992). Bonanate, también profesor de la Facultad de Ciencias Políticas de Turín, ha fungido, desde su fundación, como director de la revista *Teoria politica*, que integra a los intelectuales que se reúnen en torno a Bobbio. Entre los varios temas que ha tocado Bonanate se encuentra, desde luego, este de la ausencia de una autoridad que regule las relaciones entre los Estados. Él y Bobbio coinciden en que un poder efectivo por encima de las partes no ha surgido a pesar de que la Guerra Fría prácticamente terminó al desaparecer el bloque socialista. Ni los Estados Unidos, la potencia que ha quedado en pie, ni las Naciones Unidas pueden ocupar a cabalidad todavía ese puesto.

La primera "guerra caliente" librada después de la caída del Muro de Berlín, o sea, la Guerra del Golfo Pérsico de principios de 1991, planteó un nuevo desafío interpretativo. En torno a esa guerra Bobbio tuvo una participación polémica al sostener que se trataba de una *guerra justa*.[24] Su posición sobre la justeza, pero no eficacia, desató comentarios encendidos. Sea como fuere, lo fundamental es que Bobbio logró poner en el centro de la discusión uno de los temas clásicos, la disyuntiva entre guerra justa y guerra injusta.

Ciertamente, la caída del bloque socialista ha traído consigo una serie de cambios en las relaciones internacionales. Pero han sido mutaciones de consecuencias imprevistas: el desmembramiento de algunos Estados y su desgarramiento en guerras interétnicas; el surgimiento de viejas identidades tribales; la reaparición de nacionalismos agresivos. Acaso el marco interpretativo de esta sorpresiva dinámica —por encima de su discutida opinión sobre la Guerra del Golfo Pérsico— lo haya enunciado Bobbio en el artículo

"Estado" de la Enciclopedia de Einaudi, cuando habla de la descomposición (la ex Yugoslavia) y recomposición (la Unión Europea) de los Estados.

Lo que habría que decir sobre las nuevas condiciones es que también han repercutido internamente en los países del occidente europeo donde hay un problema combinado de integración supranacional y fuerte inmigración extracomunitaria debida precisamente a la crisis del mundo socialista y a la falta de oportunidades en los países del Tercer Mundo. En este contexto, Bobbio ha abordado el problema poniendo en evidencia los peligros de la xenofobia, el racismo, la discriminación y la violación de los derechos humanos. En tales circunstancias, la política internacional está incidiendo de manera determinante en la local, quizá como en ninguna otra época.

A propósito del ámbito interno, también allí las cosas cambiaron: el sistema político italiano surgido en la posguerra prácticamente desapareció. La coalición encabezada por la Democracia Cristiana y los socialistas ya no existe; los comunistas continúan en la oposición, pero ahora reunidos en el Partido Democrático de la Izquierda.

Hagamos un recuento del cambio: la reunión de socialistas y democristianos comenzó a tejer una red de corrupción en el aparato gubernamental, extendida a múltiples consorcios privados, hasta que el Poder Judicial descubrió la trama y la dio a conocer públicamente, cosa que hizo caer al gobierno. Paradójicamente, eso produjo que ascendiera al poder una fórmula derechista integrada por Alianza Nacional (neofascista), la Liga del Norte y Forza Italia. Tras un breve periodo en el que gobernó "Il Ulivo", una coalición de centro-izquierda, la mencionada alianza de derecha volvió a tomar el mando.

Vale esta referencia porque Bobbio, a pesar de su avanzada edad, siguió interviniendo en política defendiendo, frente a un pragmatismo descarado, los grandes principios que abrazó en sus años mozos. La nueva situación le dio la oportunidad de sacar a relucir un tema de enorme actualidad en su país y en otros muchos: la distinción entre *Derecha e izquierda* (1994), diferencia que a muchos les parece rebasada pero que sirve, de cualquier manera, para entender la forma en que se presenta la disputa entre bandos opuestos. Allí distingue cuatro posiciones de conformidad con la idea que se tenga de la igualdad y la libertad, y que desde luego tienen que ver con sus propósitos en referencia a las instituciones republicanas: *a)* en la extrema izquierda están los movimientos que al mismo tiempo son igualitarios y autoritarios, uno de cuyos ejemplos históricos puede ser el de los bolcheviques; *b)* el centro-izquierda, que agrupa movimientos al mismo tiempo igualitarios y libertarios, en el que pueden estar los socialdemócratas y los liberal-socialistas; *c)* el centro-derecha, formado por corrientes libertarias e inequitativas, en las que se ubican los partidos conservadores, que se distinguen de la derecha reaccionaria por su apego al método democrático, y *d)* la extrema derecha, que integra las líneas antiliberales y antiigualitarias, en las que destacan el nazismo y el fascismo.[25]

La extrema izquierda y la extrema derecha son reacias, o francamente contrarias, al mantenimiento de las instituciones representativas, en tanto que el centro-izquierda y el centro-derecha se inclinan por que las instancias públicas rijan la vida colectiva. El problema es que en Italia la derecha siempre ha tenido una fuerte presencia; incluso, ha habido ocasiones en que el ala más radical, violenta, ha tomado la iniciativa poniendo en peligro la institucionalidad. Cuando eso ha sucedido Bobbio ha sido muy claro: hay momentos en que debe optarse por la resistencia intransigente, a la que concibe, sobre todo, en términos civiles y morales. Resistencia en favor de la democracia, intransigencia en defensa de los principios que la animan. Ante las amenazas de retroceso, Bobbio desempeñó de nuevo el papel de conciencia crítica.

Ahora, en los años noventa, la dificultad para el entendimiento y la negociación ha venido de la derecha, a diferencia de los años sesenta y setenta, cuando la izquierda fue la que opuso más objeciones. Las disputas no pueden solucionarse por la senda del entendimiento allí donde los contrastes son tan marcados como los que plantean los extremos de la derecha y de la izquierda. Como paradoja del destino, al final de sus días Bobbio se encuentra de alguna manera con el mismo problema que enfrentó en sus inicios: la presencia de la extrema derecha.

Delante de las paradojas hay una idea que explica el comportamiento de Bobbio: su apego a los valores. Aparte de las referencias ya mencionadas, hay dos que me interesa reportar aquí. En la introducción a *Italia civil* se lee: "Los valores morales que prefiero son los de la acción por una causa noble sin ambiciones, la coherencia y la intransigencia, la firmeza, serenidad, desinterés y abnegación, rigor y autodisciplina, humildad frente a la grandeza de la historia y a la insuficiencia de la propia tarea".[26] En la parte conclusiva del volumen *Por una teoría general de la política,* que recoge las ponencias de los autores que participaron en el homenaje que se le rindió en 1984, relata:

> Una de las personas que me entrevistaron ayer me preguntó al final: "¿Qué espera, profesor?" Y le respondí: "No tengo ninguna esperanza. En cuanto laico, vivo en un mundo en el que es desconocida la dimensión de la esperanza". Aclaro: la esperanza es una virtud teológica. Cuando Kant afirma que uno de los tres grandes problemas de la filosofía es "¿Qué es lo que debo esperar?", se refiere con esta pregunta al problema religioso. Las virtudes del laico son otras: el rigor crítico, la duda sistemática, la moderación, el no prevaricar, la tolerancia, el respeto por las ideas ajenas; virtudes mundanas y civiles.[27]

Esos ideales han sido la guía de su actividad como intelectual y como hombre comprometido con las mejores causas de su tiempo.

El laberinto bobbiano. ¿En busca del hilo de Ariadna?

Luigi Bonanate y Michelangelo Bovero escribieron, en la "Introducción" al mencionado volumen *Por una teoría general de la política:* "Adentrarse en el conjunto de la obra de Norberto Bobbio es como penetrar en un laberinto; incluso solamente introducirse en los pasillos dedicados a la política puede causar mareo".[28] La metáfora del laberinto es útil para describir la dificultad que los analistas de la obra del filósofo turinés encuentran al incursionar en ella. Ya es un problema por el solo número de títulos: Carlo Violi indica que entre 1934 y 1983 Bobbio escribió 1 304 trabajos entre ensayos periodísticos, artículos especializados, conferencias, contribuciones a libros colectivos, diccionarios y libros. El número, desde luego, se ha acrecentado. Se calculaba, doce años después, que la cifra rebasa los dos mil. Empero, lo que aumenta la dificultad para tratar de ordenar ese material es la variedad de temas abordados. Hablando con modestia y autocríticamente del alto número de escritos y de la heterogeneidad de los asuntos tocados, Bobbio dijo: "Me he ocupado de muchas cosas, quizá de demasiadas… Me he ocupado de tantas cosas que ahora me resulta difícil encontrar el hilo conductor de unas y otras. He recorrido varios caminos pero, para ser franco, no he llegado al término de ninguno".[29] Sería como buscar el hilo que Ariadna dio a Teseo para poder salir del dédalo de Creta. Si no encontrásemos ese hilo, entonces tendríamos que resignarnos a estudiar por separado cada uno de sus escritos. No obstante, detrás de esa dispersión se pueden localizar algunos conductos que vinculan sus ensayos. Es cierto que nadie ha podido hasta ahora catalogar el conjunto de sus escritos; pero sí se han llegado a sistematizar, como ha quedado dicho, algunos sectores fundamentales de su creación.

La antología que el lector tiene en sus manos no pretende ordenar todas las vetas de la producción bobbiana. La idea es más concreta: dar una visión más acabada de la forma en que él, como filósofo, se planta delante de la política. Son ensayos presentados en una secuencia temática, no según una pauta cronológica. Entre Bobbio, Bovero y yo hicimos la selección de los ensayos y los distribuimos en nueve apartados: filosofía política, la lección de los clásicos, política y ética, derecho y justicia, democracia, relaciones internacionales, cambio político, política y cultura, y los ideales y la historia. Cada uno de ellos es un tópico al que Bobbio le ha dedicado atención especial. Aunque se trata de artículos sueltos, su ordenamiento temático puede ser una clave de lectura de su obra en conjunto. Vale la pena señalar que en el caso de un autor con las características del que nos ocupa, la vía de la antología es recomendable porque en su producción literaria ha privilegiado el ensayo por encima de los libros. A continuación presentamos algunas consideraciones sobre cada uno de los temas, que pueden ser de utilidad al lector para orientarse al entrar y recorrer el "laberinto bobbiano".

1. En el caso de la filosofía política lo primero que debe decirse es que, al abordarla, Bobbio ha puesto de manifiesto la necesidad de que el análisis de la política no se

restrinja a las dos áreas que tradicionalmente han dominado su estudio, la historia y la ciencia. Por el lado de la historia, la política es asumida en sus condicionantes temporales, que sin duda son importantes, pero tratar de ceñir todo, incluso la producción de las ideas políticas, a esos parámetros, como si los autores hubiesen estado única y exclusivamente influidos por las vicisitudes de su época, es un desacierto. Historia e ideología parten de un mismo punto: "de la idea de que para comprender una teoría política, social y económica es preciso ante todo colocarla en su tiempo y ponerla en relación con las condiciones objetivas de las que surgió".[30] Para Bobbio, los resultados de una y otra han sido demasiado rígidos porque, después de haber calificado a autores tan disímiles sólo desde la perspectiva clasista, no parece que hayan llevado a resultados muy significativos, tachándolos a todos, sin medir diferencias, como ideólogos, como funcionales a un interés económico. Frente a la perspectiva histórica e ideológica respondió: "En el estudio de los autores del pasado jamás he sido atraído particularmente por el espejismo del llamado encuadramiento histórico, que eleva las fuentes a precedentes, las ocasiones a condiciones, y que a veces se dispersa en las particularidades hasta perder de vista el todo".[31]

Para distinguir el enfoque histórico del científico me apoyo en la observación de Bovero, quien dice que comúnmente la dimensión histórica hace referencia al pasado; incluso cuando alude al presente lo hace tomando el hilo conductor de los acontecimientos pretéritos; en cambio, la dimensión científica pone más énfasis en el presente. Pues bien, ubicada en el presente, la ciencia aborda la política como materia de análisis cuantitativo por medio de hechos verificables mediante técnicas de la razón como la estadística, el muestreo y las encuestas. La metodología utilizada es fundamentalmente empírica; se mueve, por tanto, en la esfera de los datos que deben ser interpretados para extraer conclusiones útiles, practicables.

La filosofía política, hablando con propiedad, no se mueve tanto en el marco cronológico según la secuencia temporal, ni en el empírico siguiendo los datos obtenidos. Más bien se maneja en el terreno de los argumentos y de los valores, de la construcción de sistemas de pensamiento. Lo que para el historiador o el científico es un dato, por ejemplo, que Maquiavelo escribió *El Príncipe* en 1513, para el filósofo es el problema: qué contiene ese libro, cuáles son las categorías empleadas y la manera en que están dispuestas. La misión de la filosofía política es, entonces, la construcción y reconstrucción de los razonamientos en torno a los problemas relativos al poder. Al efectuar esta labor ha encontrado que, por encima de las limitantes temporales, hay una especie de comunicación entre los clásicos, un diálogo por medio del cual tienden a retomarse ciertos modelos mentales para entender los asuntos políticos; coloquio que no significa convergencia absoluta, sino más bien un lenguaje similar para entenderse.

La reelaboración conceptual de los grandes asuntos tratados por los diversos autores adquiere sentido en cuanto es útil para traer claridad sobre los problemas actuales y puede ser ventajosa incluso para otras áreas del conocimiento. Dice Bobbio:

> Hoy la función más útil de la filosofía política es la de analizar los conceptos políticos fundamentales, comenzando por el de política. Más útil en la medida en que se trata de los mismos conceptos empleados por los historiadores de la política, por los historiadores de las doctrinas políticas, por los politólogos, por los sociólogos de la política, pero con frecuencia sin detenerse mucho en la identificación de su significado o de sus múltiples significados.[32]

En cuanto a la filosofía política, específicamente, Bobbio ha señalado que se puede dividir en tres grandes áreas: autores clásicos, temas clásicos y problemas contemporáneos. Entiende por "autor clásico" al que cubre tres requisitos: *1)* es considerado como un auténtico intérprete de su tiempo, cuya obra es indispensable para entender lo que pasó en él; *2)* siempre es actual, por lo que cada época, incluso cada generación, siente la necesidad de releerlo y al hacer eso lo reinterpreta (Rousseau, ¿democrático o totalitario?; Hegel, ¿filósofo de la Restauración o de la Revolución francesa?; Nietzsche, ¿reaccionario o revolucionario?), y *3)* construyó teorías modelo que son utilizadas constantemente para comprender la realidad, incluso una realidad diferente de la que derivó y a la que se aplicó, y que con el curso de los años se han vuelto verdaderas y propias categorías mentales (ténganse en cuenta, por ejemplo, la teoría de las formas de gobierno de Aristóteles, la autonomía de la política de Maquiavelo o la dicotomía iusnaturalista estado de naturaleza-sociedad civil).[33]

Temas clásicos son aquellos que han sido discutidos por la mayoría de los grandes pensadores, como: la definición del espacio de la política; la manera en que se organizan las relaciones de poder para así llegar a las decisiones que atañen a la colectividad; la distinción del poder político de otros tipos de poder; la forma en que se justifica la obediencia o la desobediencia a la autoridad; la manera en que se alteran o modifican las instituciones; la distinción y la vinculación entre el Estado y la sociedad.

Es obvia la posibilidad de que algunos temas clásicos sean, por su misma recurrencia, catalogados como problemas contemporáneos, como el dilema entre la guerra y la paz, la crisis de los sistemas políticos, la democracia, la relación entre el liberalismo y el socialismo, la vinculación entre el poder y el derecho, los asuntos referentes a la justicia y, por supuesto, el dilema de la ruta por la cual se encamina la historia. Algunos de ellos forman parte de esta antología.

2. Por lo que respecta a los autores clásicos, los ensayos "Marx, el Estado y los clásicos" y "Max Weber y los clásicos" son altamente representativos del espíritu sistematizador de Bobbio.[34] Ese espíritu se manifiesta en el método comparativo, en la manera en que

confronta las tesis de un pensador con las de otros. El análisis se desarrolla mediante la presentación de los componentes teóricos y argumentativos más importantes del pensamiento del autor estudiado. Tomemos el caso de Marx, quien, mostrando un franco rechazo por el Estado, se apartó de la tradición que ensalzaba las virtudes de las instituciones públicas; o el caso de Weber, quien enriqueció lo que hasta entonces se había hecho en cuanto a la fundamentación del poder.

Conviene recalcar que Marx, Weber y el mismo Kelsen —de quien tanto se ha ocupado— no son los únicos ni los principales autores de Bobbio; sus escritores predilectos, como él mismo ha señalado, son Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Hegel. Sobre ellos habría que decir que los ha abordado de manera horizontal, es decir, dedicándoles libros específicos, a excepción de Rousseau, al que se ha referido en múltiples ocasiones de manera transversal, por decirlo de alguna forma. Ciertamente, éstos son los escritores más frecuentados por Bobbio, pero si le preguntáramos cuál es, de entre ellos, su preferido, seguramente diría que Hobbes. Ya lo citábamos en el caso de las relaciones internacionales; pero, por supuesto, no se queda en ese renglón. La influencia del autor del *Leviatán*, como se podrá comprobar en la lectura, es palpable en muchos aspectos, pero sobre todo, a mi parecer, en el metodológico: en el rigor analítico, en la férrea concatenación de los argumentos, en la disposición binaria de los problemas que se desprende de la presentación de parejas de opuestos: estado de naturaleza y estado civil, pluralidad y unidad, guerra y paz, anarquía y orden, muerte y vida, y así por el estilo. Los binomios contradictorios no se quedan allí. Parece que la política tiene una propensión a acomodarse de esa manera: teorías individualistas y teorías colectivistas, racionalismo e historicismo, revolución y reformas, autocracia y democracia, lo público y lo privado, conservación y progreso, cambio y permanencia, ruptura y continuidad, totalidad y particularidad.[35]

Pero si bien Marx, Weber y Kelsen no son los principales autores de Bobbio, tampoco se cuentan entre los últimos. Es más, inmediatamente después de haber enlistado a la quinteta referida, advierte que por amor al equilibrio debía citar a cinco autores contemporáneos a los cuales les ha seguido la pista: Croce, Cattaneo, Pareto, Weber y Kelsen.[36] De Weber reconoce haber recibido, sobre todo en los últimos años, un auxilio decisivo para repensar y reformular las principales categorías de la política; sobre Kelsen admite que gracias a él pudo acceder sin esfuerzo a un sistema completo de conceptos clave para la comprensión realista (no ideologizada) del derecho diferente de su base social y de los valores que de vez en vez lo inspiran. A Marx no lo enlista ni en uno ni en otro grupo porque —dice— hubiera roto el equilibrio, pero además, y sobre todo, porque en sí no se considera un marxólogo, si bien desde que lo descubrió no ha dejado de leerlo.

Los clásicos son interlocutores ideales para recabar respuestas a los problemas de hoy. Seguramente la objeción mayor se haría en cuanto a la pertinencia de incluir a Marx, porque según una opinión muy extendida sus tesis, luego del fracaso del comunismo soviético, se han mostrado invalidadas. Ciertamente, no se puede ocultar en términos prácticos el fracaso del comunismo y de las previsiones marxistas de que el mundo iría hacia él, y, por ello mismo, hacia la construcción de una sociedad mejor. Lo que fue pensado como noble y alto terminó en uno de los más grandes fiascos que registra la historia. Simple y llanamente, la utopía terminó volteada de cabeza: se convirtió en la más terrible de las antiutopías. No obstante, Marx, entendido como un clásico, es un autor interesante entre otros motivos porque es un raro ejemplo de escritor que al mismo tiempo es realista y progresista. Raro, porque la mayoría de los realistas pertenecen al ramo de los conservadores. Por encima de esta peculiaridad y de las réplicas de la historia, la lección de Marx es la de quien vio la posibilidad de modificar el mundo para mejorar la situación de millones y millones de desheredados; la posición desde la que contempló el problema político no fue la tradicional, desde arriba *(ex parte principis),* desde el mirador de quienes ejercen la dominación; su postura fue otra, desde abajo *(ex parte populi),* desde el lugar de quienes sufren la opresión.

Marx se equivocó en muchas cosas, pero no falló en la previsión de la creciente importancia del poder económico hasta crear un mercado mundial globalizado; no falló en el pronóstico de que la sociedad capitalista se presentaría cada vez más como una sociedad mercantilizada en donde todo estaría sujeto a un precio, hasta la dignidad de las personas. ¿Acaso podemos contradecirlo? Y si vemos en ese fenómeno un problema y no el arribo a un mundo ideal, como lo quieren algunas corrientes conservadoras en boga, entonces no es ocioso revisarlo.

Entre Weber y Kelsen se antoja ineludible el estudio de la relación entre el poder y el derecho. Al respecto cabe recordar que en 1984 se dio a conocer en México, en la recopilación de ensayos contenidos en el libro *Origen y fundamentos del poder político*, como primer escrito, el estudio de Bobbio que precisamente lleva ese nombre, "El poder y el derecho", y que aborda la relación entre el sociólogo alemán y el jurista austriaco. Pues bien, por lo que respecta a Weber, es famosa su aportación acerca de la legitimidad entendida como la justificación del poder apoyándose en una creencia o en un sentimiento de aceptación. A él le interesó conocer la manera en que se transforma una relación de mera fuerza en una relación de derecho. Al plantear así las cosas, Weber distingue el poder de hecho *(Macht)* del poder de derecho *(Herrschaft)* y llega a las formas de poder legítimo legal-racional, tradicional y carismático. El poder legal-racional toma su legitimidad del ejercicio del poder con apego a la ley, de un mandato impersonal y ordinario, en oposición al poder carismático, que es personal y extraordinario, y al poder tradicional, que es ordinario y personal.

En Kelsen, la relación entre poder y derecho se presenta de otra manera: parte de la distinción entre validez de la norma y eficacia del orden jurídico.[37] No toda norma, por ser válida, tiene garantizada su aplicación. Es más, como buen iuspositivista, Kelsen subraya que la única norma válida es la efectiva. En consecuencia, surge la pregunta de si el poder de una banda de asaltantes también es legítimo. Kelsen seguramente respondería que no, porque ese poder no tiene una eficacia continua: un propósito mínimo del poder del Estado es garantizar el dominio de un territorio y el gobierno de un pueblo de manera permanente. El poder de la autoridad tiene la característica de ser durable.

Lo interesante en Kelsen es que hizo la teorización del poder legal en el momento en el que el proceso de legitimación se estaba acercando cada vez más al proceso de legalización. Al final de esa teorización, Kelsen resaltó —especialmente en su libro *Teoría general de la norma*— que la norma fundamental fungía como criterio de legitimación.

Así pues, ambos autores, si bien por caminos diferentes, coincidieron en la vinculación entre poder y derecho:

> Weber y Kelsen llegaron a la misma conclusión, a la de que el poder legítimo se distingue del poder de hecho en cuanto es regulado por normas, pero partiendo de dos puntos de vista opuestos, el primero de la noción del poder que tiene necesidad de ser regulado para volverse legítimo, el segundo de la noción de orden normativo que requiere de la fuerza para volverse efectivo.[38]

3. La sección sobre política y ética está compuesta por tres ensayos: "La política", "Ética y política" y "En pro y en contra de una ética laica". En el primero de ellos Bobbio presenta cuatro grandes apartados: las características del poder político, la relación entre política y sociedad, entre política y moral, y entre la política y el derecho. A decir verdad, una sistematización mayor se encuentra en el artículo "Estado", que escribió para la *Enciclopedia Einaudi* y que ahora está incluido en el libro *Estado, gobierno, sociedad.*[39] Allí se habla de los distintos enfoques a través de los cuales se puede estudiar la política; la dicotomía que acompaña todo el análisis político, a saber, desde la óptica de los gobernantes o de los gobernados; las distintas teorías del poder; las diversas justificaciones que se han esgrimido para sustentar el poder político; la relación entre política y derecho; las formas de gobierno; las formas históricas de Estado, y las visiones positivas y negativas sobre el Estado. Seguramente, se trata del acercamiento más importante que Bobbio haya hecho con vistas a la elaboración de una teoría general de la política, por lo que su lectura es altamente recomendable.

¿Qué es lo que distingue al poder político de otras formas de poder? Bobbio, siguiendo a los clásicos, ha comenzado por distinguir, con base en el criterio de la esfera en la que se ejerce, tres tipos de poder: el del padre sobre sus hijos, el del amo sobre el esclavo y el del gobernante sobre los gobernados. La diferencia es importante porque a partir de ella se pueden detectar los regímenes corruptos: el paternal, donde el soberano

se comporta con los súbditos como si fueran menores de edad, y el despótico, donde quien ostenta el mando trata a los que están bajo su dominio como esclavos. Casi todos los clásicos han hecho referencia a esta diferencia para poner de manifiesto que el poder político es de otra índole porque se apoya en la libre y voluntaria aceptación del mandato político, que implica el no tratar a los ciudadanos como menores de edad o como esclavos. La fundamentación del poder político se sustenta en el consenso, no en la naturaleza (poder paternal) ni en la sola fuerza (poder despótico).

Hay otro criterio de distinción, centrado en el medio a través del cual se ejerce el poder. También aquí existen tres posibilidades: el dinero, el saber y la fuerza, es decir, los medios de producción, los medios de persuasión y los medios de coacción, que distinguen, respectivamente, al poder económico, al ideológico y al político. Con base en el económico se distingue a los ricos de los pobres, en el ideológico a los cultos de los ignorantes y en el político a los fuertes de los débiles. Cabe señalar que la fuerza es una condición necesaria pero no suficiente para distinguir el poder político. El grado de suficiencia lo proporciona precisamente el consenso. Fuerza y consenso son dos caras de una misma moneda.

La relación entre los tres poderes y la manera de jerarquizar su importancia está entre los signos distintivos de las escuelas de pensamiento. Quienes le otorgan mayor importancia a la economía dirán, como Marx, que las relaciones de producción determinan la política y la cultura. Quienes le adjudican más relevancia a los medios de persuasión, como los teólogos, afirmarán que la economía y la política están subordinadas a la religión. Quienes le conceden mayor peso a la política sostendrán que el poder emanado de ella es superior al del dinero y el saber.

Cuando se habla de política, se alude a la esfera que tiene que ver con la conquista y el ejercicio del poder. Aquí por poder se entiende la capacidad de influir, condicionar o determinar el comportamiento ajeno. Carl Schmitt, por ejemplo, definió el ámbito de la política como aquel en el que tienen lugar las relaciones amigo-enemigo, donde el cometido es agregar a los amigos y excluir a los enemigos.

Una vez definido el espacio de la política queda por ver la manera en que se vincula con la ética. La verdad es que una cosa es darse a la tarea de definir el ámbito de la política y otra distinta señalar cómo debe comportarse el hombre dedicado a ella, si existen esquemas de comportamiento que diferencien el comportamiento político de otras conductas. Pues bien, el tema de la relación entre la ética y la política es un tema recurrente; es una cuestión que persiste porque hasta ahora no se le ha encontrado una solución definitiva. Por tanto, sigue siendo un punto de controversia: no hay un criterio único para distinguir lo que es correcto de lo que es incorrecto, moralmente hablando, de las acciones políticas.

Es obvio que la cuestión moral no sólo se plantea en la política, sino se extiende a los ámbitos más diversos, pero cuando se toca el punto de la ética con respecto a la conquista del poder último, la cuestión asume tintes especiales. La primera consideración procede de Kant: de la separación entre los deberes para con uno mismo y las obligaciones para con los demás. Cuando se habla de política se entiende que se tocan los deberes para con los demás y no tanto los deberes para con uno mismo. Pero inmediatamente surge la pregunta: ¿la acción política puede someterse a juicio moral? Durante el medievo —caracterizado por la hegemonía de la religión católica— la literatura teológica sostuvo que el comportamiento de la autoridad siempre debe ser sometido al parecer de la moral; en contraste, el pensamiento hobbesiano adujo que en ausencia de una autoridad no hay ninguna regla para precisar lo que está bien o mal; en cambio, cuando la autoridad civil se instituye, ella es la única que puede decir lo que es justo o injusto.

Entre estas dos posiciones extremas, Bobbio reconoce cinco maneras de considerar la relación entre la moral y la política, dispuestas según el grado de autonomía entre la pauta moral y el criterio político. En primer lugar está la teoría de la razón de Estado, para la cual no hay dos códigos de conducta; sólo existe el moral, que como todos los códigos admite excepciones en las que con frecuencia incurre el hombre de Estado por las situaciones fuera de serie con que se topa a cada momento. En segundo lugar hay teorías, como la de Croce, que resaltan el *status* de los sujetos, el oficio que desempeñan, lo cual hace hablar de "éticas profesionales", que normalmente difieren entre sí. La política es una profesión, como cualquier otra, que debe cumplir con el propósito que se le encomendó. A quien ejerce esa actividad lo que se le pide es que vele por el bien común y por garantizar el orden público, no que esté atento a no violar algún ordenamiento moral abstracto. En tercer lugar se encuentran teorías, como la hegeliana, que echan mano del tradicional criterio de que cuando existen dos bloques normativos prevalece el de mayor jerarquía: en cuanto la política tiene que ver con los asuntos públicos y la moral con las cuestiones privadas, la primera es superior a la segunda; el bien del cuerpo colectivo tiene una justificación más alta que el bien individual. En cuarto lugar localizamos la tesis de Maquiavelo de que las acciones de los políticos deben ser calificadas según su contribución al logro del objetivo. De allí la amoralidad de la política, planteada, particularmente, en el capítulo XVIII de *El Príncipe* y sintetizada en el adagio "el fin justifica los medios". Sobre tal frase cabe señalar que con frecuencia se ha puesto más atención en el problema de los medios, pero, ¿de qué fin estamos hablando? ¿Todos los fines son justificables? En política, Maquiavelo situó uno muy preciso: "La salud del Estado es la ley suprema". En quinto lugar, y como teoría que llevó a su máxima separación el criterio moral del político, se encuentra la weberiana, que habla de dos éticas, la ética de la convicción y la de la responsabilidad. Una hace referencia a algo que

está antes, la observancia de los principios independientemente de las consecuencias; la otra tiene que ver con algo que está después, los resultados obtenidos por una determinada acción. La ética del moralista es la de los principios; la del político, la de la responsabilidad.

Éstas son las cinco pautas más frecuentadas por quienes se acercan al estudio de la relación entre la ética y la política. En torno a ellas, Bobbio ha resaltado que una acción que sólo tenga en cuenta los principios en los que uno cree y no los valores de los demás puede llevar al fanatismo; en tanto, una acción apegada exclusivamente a los resultados puede conducir a una posición cínica. Es en este momento cuando debe entrar en escena otra virtud, la prudencia, la sensatez, para saber conducirse en un medio tan imprevisible como lo es el político.

Uno de los más altos logros obtenidos por la distinción entre la moral y la política, gracias a la cual las pautas religiosas ya no determinaron el comportamiento de los hombres de Estado ni forzosamente la de los hombres comunes, fue la aparición de la ética laica (véase el ensayo "En pro y en contra de una ética laica") propia de la modernidad, que se manifiesta sobre todo en la tolerancia (véase el ensayo "Las razones de la tolerancia"); el haberle ganado terreno, tras duras batallas filosóficas y prácticas, a la intransigencia, a la imposición de un solo culto. El ascenso de la tolerancia dio pie a que pudieran convivir dos o más verdades sin que ello trajera nuevos derramamientos de sangre como los ocurridos durante las guerras de religión.

4. El laicismo se hizo presente conforme el universalismo católico fue diluyéndose, una vez que el poder ideológico de la Iglesia fue retirándose y dándole su lugar al poder político. Las dos esferas ya no se confundieron: el poder espiritual y el temporal se remitieron a sus respectivos campos; se hizo factible que pudiesen profesarse otras religiones sin que se cayera de nueva cuenta en la persecución para mantener incólume la llamada religión de Estado. El dogma ya no sirvió para justificar la dominación política; la razón y el libre intercambio de ideas propiciaron una forma de convivencia diferente. Se optó, entonces, por la persuasión, no por la imposición. Sin duda, el iluminismo tuvo que ver en estas modificaciones. Una cosa es cierta: el fanatismo tuvo su recurso inmediato en la violencia, mientras que la tolerancia recurrió una y otra vez a la búsqueda del entendimiento a través del intercambio pacífico de puntos de vista.

En un primer momento la lucha por la tolerancia se llevó a cabo en el terreno religioso; en una segunda etapa los empeños en su favor tocaron el ámbito político al presionar para que se reconocieran otras corrientes, otros partidos, diferentes del que ostentaba el mando. Hoy, en una tercera etapa, y sin descuidar los logros anteriores, se pide el reconocimiento de los que son diferentes, como los incapacitados, los homosexuales, las minorías étnicas, etc. El punto es aceptar que no hay una sola

identidad, sino muchas que pueden interrelacionarse mediante un acuerdo mínimo. Como advierte Weber: en una época de politeísmo de los valores, el único templo abierto debe ser aquel en el que cada cual pueda venerar a su propio Dios.

La tolerancia en sentido laico se apoya en una ética relativista: admite lo diverso, no se finca en verdades inmutables ni en posiciones inflexibles. Tolerancia y espíritu laico proceden al parejo en la construcción de la modernidad. Una y otro están en los cimientos del Estado moderno en cuanto entidad no confesional, neutral en cuestiones religiosas y liberal e imparcial en asuntos políticos.

No se entiende el Estado moderno si no se le relaciona con otro aspecto que ya hemos mencionado, el Estado de derecho: desde un inicio se trató de que la actuación del Estado se apegara a la norma jurídica, que se sometiera a la ley; es más, que fuera el primer garante de la Constitución.

Pensando en los límites del Estado, se aprecia que, desde las posiciones conservadoras favorables a la influencia de la Iglesia católica, la idea fue seguir imponiendo al gobernante los preceptos morales, es decir, preceptos establecidos por la religión; pero la separación de una y otra instancias dio lugar a la autonomización del Estado y de la política, cosa que en un primer momento provocó el surgimiento de los monarcas absolutos desprendidos de cualquier vínculo en el ejercicio del mando, pero posteriormente se obligó a esos monarcas a someterse a límites ya no morales y religiosos, sino jurídicos y civiles. Las monarquías parlamentarias, las monarquías constitucionales y los distintos sistemas republicanos son expresiones subsecuentes del Estado de derecho.

En la caracterización del Estado moderno no puede pasarse por alto un punto que acaso más que cualquier otro lo identifica: su contraste con la *polis* de la Antigüedad. El mundo helénico consideraba que el todo era superior a las partes; que el cuerpo colectivo era más importante que sus miembros; en aquella época no se conocieron propiamente derechos individuales por medio de los cuales los sujetos pudiesen defenderse, cuando los afectaran, de las determinaciones de la asamblea. En cambio, en la época moderna se estima que las partes son más importantes que el todo; que las instituciones públicas tienen que atender las necesidades de los individuos, y esto gracias al reconocimiento de ciertos derechos que protegen a los sujetos de posibles injusticias cometidas por el poder. En pocas palabras: en la Antigüedad los hombres debían estar al servicio del Estado; en la modernidad sucede al revés, el Estado debe estar al servicio de los individuos. Como puede apreciarse, se trata de una verdadera y propia revolución copernicana dentro del conocimiento humanístico, porque si antes todo se hacía girar alrededor del Estado, ahora todo se mueve en torno al individuo.

Varias son las corrientes que incidieron para que fuera posible este cambio en la visión del mundo. Entre ellas ocupa un lugar de primer orden la filosofía iusnaturalista,

de la que ya hemos hablado. La mayoría de las obras iusnaturalistas se escribieron entre los siglos XVII y XVIII, y quedaron, durante un buen tiempo, situadas en el marco de las grandes construcciones filosóficas. Sin embargo, esas ideas no permanecieron en el plano especulativo: tuvieron consecuencias prácticas al encarnar en las declaraciones de los derechos que expresaron los proyectos de la Independencia norteamericana y de la Revolución francesa. Todo esto tiene significado porque corrobora la idea de que en los cimientos de los Estados modernos se encuentra el reconocimiento de ciertos derechos fundamentales de carácter individual. Si antes los soberanos eran los que tenían derechos y los súbditos sólo obligaciones, ahora los ciudadanos también pueden exigir derechos y los gobernantes deben asumir ciertas obligaciones delante de esos mismos ciudadanos. Ésta es una manera distinta de concebir la relación entre gobernados y gobernantes.

La modernidad tiene una inocultable raíz individualista que se expresa, entre otras cosas, en los derechos humanos. ¿Qué otra cosa son los derechos humanos sino la expresión de que en los nuevos tiempos el individuo adquiere una dignidad que en otras épocas no tenía? Los primeros derechos en ser reconocidos son los de naturaleza liberal, los que en filosofía política son conocidos como propios de la libertad negativa en cuanto ésta se realiza frente a algo que la obstruye. Entre los derechos individuales hay que enlistar la libertad personal, de culto, de pensamiento, de prensa, de tránsito, de ejercer la profesión que a uno le parezca, de circulación de mercancías. Es cierto que en un origen las Constituciones liberales sólo incluyeron los derechos individuales; aun así, conforme fue aumentando la presión de otros muchos grupos de la población, las Constituciones tuvieron que abrirse a la inclusión de derechos sociales, el trabajo, la asociación, la huelga. Luego se agregaron el derecho a la salud, a la vivienda, a la educación, a la alimentación, y así por el estilo. Aunque aparentemente los derechos individuales y los sociales son contradictorios, la verdad es que entre ellos hay una especie de continuidad ideal: "Los derechos de libertad no pueden ser asegurados más que garantizando a cada cual ese mínimo de bienestar económico que permite vivir dignamente".[40] Hay un tercer tipo de derechos que se reclaman a la tradición democrática y que tienen que ver fundamentalmente con el derecho a participar en la formación de la voluntad política mediante el sufragio.

Si se quiere tener una visión menos parcial de los derechos humanos, inevitablemente se debe admitir que ellos tocan por igual la libertad personal, la justicia social, el derecho a participar e incluso los llamados "derechos de nueva generación", que tienen en cuenta a sectores desprotegidos, como los niños, los ancianos, las minorías étnicas, los enfermos, etc. Como dice Bobbio, los derechos humanos son el signo de los tiempos, el *ethos,* la referencia normativa ineludible. El Estado moderno, en sus distintas facetas de Estado laico, liberal y de derecho, y los derechos humanos están íntimamente relacionados con el tema de la justicia, que, cabe señalar, ha sido abordado por Bobbio

en diversas ocasiones, entre las que destaca el libro *Derecho y Estado en el pensamiento de Emmanuel Kant.*[41]

Derecho y justicia forman un binomio inescindible: la primera y más común acepción del término justicia tiene que ver con lo legal, con lo que se apega a la norma jurídica. En consecuencia, justo es aquello que se ciñe a lo que marca la ley; injusto lo que no va de acuerdo con la norma. Así y todo, la definición de justicia no se agota en su identificación con lo que es legal; hay otra acepción que ayuda a entender mejor su significado y es la que tiene que ver con la igualdad, con lo que responde a una proporción entre las partes y a la distribución de bienes y honores. En tal virtud, la evocación de la ley remite a una disposición que fija un trato equitativo según el dicho "la ley es igual para todos"; pero, inmediatamente después de esta "igualdad formal", la referencia a la justicia sugiere el propósito de que desigualdades consideradas tolerables durante alguna época se vuelvan inadmisibles. La historia de la modernidad en buena parte está marcada por una constante lucha por la anulación de criterios discriminatorios que durante siglos fueron admisibles, como la diferencia entre nobles y plebeyos, poseedores y desposeídos, mujeres y hombres, negros y blancos, y que ahora resultan injustificables. Grupos que en principio no disfrutaban de algún tipo de derechos ahora pueden alcanzarlos gracias a la invalidación de patrones excluyentes. Con razón se dice que la lucha por la justicia como igualdad es la lucha por el reconocimiento.

La justicia produce armonía; la injusticia, discordia. Aquí encontramos una tercera connotación del término al referirlo al orden, a una estabilidad básica que pueda sostener la vida de una comunidad, porque sin la presencia de la concordia no puede haber ley ni mucho menos superación de las desigualdades. Sólo hay justicia cuando hay un orden público.

Tan importante es el tema de la justicia para Bobbio, que con un ensayo que incluimos en esta antología, inauguró en 1985 la revista *Teoria politica,* la cual, como indicamos, es la publicación que reúne a los miembros de la "Escuela de Turín". Pero Bobbio no está solo en esta empresa, más bien se agregó a un movimiento general. La importancia que hoy ha asumido la justicia puede ser aquilatada por el hecho de que gracias a su renovado estudio, que tuvo su impulso inicial en el libro de John Rawls *Una teoría de la justicia* (1971), la filosofía política renació y está experimentando un periodo de auge.

5. Abordemos ahora la cuestión de la democracia. Como ha quedado dicho, el texto que condensa las ideas de Bobbio en esta materia es *El futuro de la democracia*. No obstante, hay un sinfín de escritos en los que ha expuesto sus consideraciones sobre el particular. De entre ellos aquí hemos seleccionado cinco que nos parecen especialmente interesantes.

En ellos, como en otros muchos, comienza recordando que la democracia es un régimen político. En consecuencia, su estudio debe tener en cuenta su ubicación dentro de un sistema más general, la teoría de las formas de gobierno. Los clásicos no elaboraron teorías específicas de la democracia, sino tipologías generales de los regímenes políticos. Al gobierno popular casi siempre lo encontramos acompañado de otras constituciones. Es más, al contrario de lo que sucede hoy en cuanto a que es clasificado como una forma buena, incluso la más deseable, en la Antigüedad comúnmente fue catalogado como un régimen malo, en extremo indeseable. La apreciación sobre los atributos positivos o negativos de las formas de gobierno caen dentro de lo que Bobbio ha denominado el uso axiológico, es decir, el sector del análisis en el que se resaltan las preferencias en favor o en contra de las distintas constituciones. Pero este uso está precedido por aquel en el que se clasifican los regímenes sin emitir juicios de valor. La pauta que durante siglos ha sido observada es la del número de gobernantes: si es uno, monarquía; si son pocos, aristocracia, y si son muchos, *politeia*, con sus respectivos opuestos, tiranía, oligarquía y democracia. Ésta es la clasificación expuesta por Aristóteles, aunque bien se sabe que a lo largo del tiempo se han acuñado muy diversos tipos de clasificaciones y de preferencias. Por ejemplo, la de Maquiavelo, cuya tipología se redujo a dos elementos, el principado y la república, porque para él lo importante era distinguir entre el gobierno de una persona y el gobierno de una asamblea; no importaba que ésta se hallase compuesta por pocos (aristocrática) o por muchos (democrática). La tipología de Kelsen, para citar otro caso, también está formada por dos elementos, la autocracia y la democracia, aunque la distinción entre ellos obedece a otro criterio: la manera en que se produce el orden jurídico, de arriba hacia abajo (autocracia) o de abajo hacia arriba (democracia). La preferencia de Maquiavelo, según lo expone en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, es la república al estilo de la que predominó en Roma hasta antes de la llegada de Augusto al poder. La preferencia de Kelsen, de acuerdo con lo que afirma en *Esencia y valor de la democracia*, es la democracia parlamentaria.

Hay un tercer uso de las tipologías de los regímenes políticos, y es el que se refiere a su connotación histórica, que marca una cierta secuencia en la que se suceden las constituciones. En lo que atañe a Roma, esa secuencia se mueve de la república aristocrática a la república democrática para pasar al principado y al imperio. Otras naciones han tenido una evolución distinta. Lo interesante es que con las formas de gobierno se puede periodizar la historia de los diversos países. Es obvio que en el uso histórico se puede insinuar igualmente el uso axiológico: si se tiene una concepción regresiva, se pone la mejor constitución al inicio y la peor al final; lo contrario sucede en una concepción progresiva. Ahora que se tiene una idea progresiva de la historia y una concepción positiva de la democracia, es explicable que a ella se le ponga adelante. El

concepto tan utilizado hoy de "transición a la democracia" en ciertos casos expresa una previsión, pero en otros manifiesta más bien una preferencia, un deseo de que las cosas se muevan en ese sentido.

Así como es persistente en los escritos bobbianos la cuestión de las formas de gobierno, también lo es su alusión a la diferencia entre la democracia antigua y la moderna. Lo que ha tratado de resaltar es que la antigua, por haberse practicado en conglomerados pequeños, era directa; en ella, quienes tenían derechos políticos participaban en primera persona en la formación de las decisiones. La moderna, por operar en sociedades más amplias, es representativa; en ella, los ciudadanos eligen a sus representantes para que en nombre suyo hagan las leyes. Otro punto que distingue a una y otra es que en la democracia antigua hay un sujeto colectivo que es el pueblo, mientras que en la democracia moderna hay un sujeto individual, el hombre. En pocas palabras, la antigua es organicista, la moderna es individualista. La apreciación de Bobbio es exacta: "En la democracia representativa, a diferencia de lo que sucede en la directa, no está la soberanía popular, sino la soberanía de los ciudadanos".

Es verdad que la política moderna tiene como uno de sus pilares fundamentales el individualismo; aun así, sería un error decir que el individualismo democrático es el único que funciona en nuestro tiempo. En realidad, corrientes individualistas hay muchas. Una de ellas, y acaso la que más se ha relacionado con la democracia en un vínculo complejo y controvertido, es el liberalismo, porque una y otro enarbolan individualismos distintos. La diferencia puede apreciarse en lo relativo a la libertad. Para el liberalismo, ella significa gozar de una esfera de acción no controlada por el poder; para la democracia, ella no se realiza fuera del poder, sino dentro de él, participando. El liberal quiere ampliar el espacio de las actividades no sometidas a la influencia del poder; el demócrata desea ampliar el número de los lugares en donde el individuo puede intervenir en la formación de la voluntad. Para el primero, la cuestión de la libertad tiene que ver con el individuo singular; para el segundo, la libertad está en función del individuo participante de una comunidad. Frente al poder una se propone limitarlo, la otra distribuirlo.[42]

Hay algunos autores para los cuales el liberalismo y la democracia son incompatibles debido a la aparente contradicción entre sus concepciones de la libertad; en cambio, hay otros para quienes ambos términos no están tan distanciados, e incluso pueden ser complementarios porque las dos libertades no se excluyen, más bien se reclaman mutuamente, al grado de que han dado forma a los llamados regímenes liberal-democráticos.

Antes de que la democracia liberal pudiera asentarse, las formas de representación se basaban en el oficio o el rango (nobles, artesanos, clérigos, militares, mercaderes, etc.), que distinguía a las personas o grupos objeto de esa representación desde la óptica económica. Es lo que se conoce como representación de intereses, orgánica o funcional.

En cualquier caso, se trata de intereses particulares. En suma, es la representación corporativa, que tuvo su apogeo durante la época medieval. La cuestión es que cuando la democracia liberal logró ascender al poder, la forma de representación privilegiada ya no fue de tipo económico, sino la representación política, en la que los individuos son considerados no según su pertenencia a este o aquel gremio, sino por ser miembros de la nación. Tal es la forma de representación que debe poner cuidado en los intereses generales. Según la idea clásica, los representantes no se mueven en razón del grupo específico al que pertenecen; se mueven, más bien, en función del conjunto de la nación. Para hacer efectiva su responsabilidad, los representantes políticos deben gozar de poder discrecional, a diferencia de los representantes de intereses particulares, quienes por lo común estaban ligados fuertemente a sus electores según la idea del mandato imperativo: no podían hacer más de lo que les estaba expresamente señalado.

A lo largo del tiempo que ha funcionado la democracia liberal, de hecho las dos formas de representación han convivido, teniendo teóricamente mayor peso la política que la funcional. No obstante, la representación de intereses ha tomado la supremacía. El estudio de este fenómeno ha dado lugar a que se hable del "neocorporativismo". Uno de los problemas más serios a los que se enfrenta hoy en día la democracia es ése precisamente: el de que las formas de representación gremial están tomando mayor fuerza que las de representación política, cuando, de acuerdo con los principios de la democracia liberal, debería ser exactamente al contrario. Hablando de representación, es un hecho que el principio de mayoría es la máxima regla de la democracia. Sin embargo, se ha llegado a pensar que una y otra son de la misma extensión. Eso es incorrecto porque democracia y principio de mayoría no son sinónimos. Hay regímenes que han empleado el principio de mayoría y que no por ello se pueden llamar democráticos. Hitler, por ejemplo, llegó al poder por mayoría, pero en cuanto pudo castigó a sus oponentes. En términos democráticos, el complemento del principio de mayoría es el respeto para la minoría, el reconocimiento de los derechos de quienes quedaron en inferioridad numérica en las votaciones. Más aún, una democracia completa debe ser producto de la combinación del parecer de la mayoría y de la minoría para que haya una libertad (como participación) completa de todos y no sólo de una parte. Por eso es importante la mediación, el acuerdo. Dice Kelsen: "La discusión libre entre mayoría y minoría es esencial para la democracia, porque constituye la forma idónea de crear una atmósfera favorable a un compromiso entre mayoría y minoría; pues el compromiso forma parte de la naturaleza misma de la democracia".[43] Se colige que la democracia, en sentido estricto, no es tanto el gobierno de la mayoría, sino el gobierno de todos, mayoría y minoría.

En los regímenes autocráticos, una persona o, en la mejor de las hipótesis, un grupo son los que toman las decisiones fuera de la mirada indiscreta del populacho, en secreto.

Los autores que favorecieron los sistemas autoritarios se inclinaron a pensar que el secreto es connatural al ejercicio del poder; para los escritores democráticos, es lo opuesto, o sea, el secreto debe ser desechado como técnica de gobierno. El tránsito de un orden a otro forzosamente tiene que pasar por la disipación del más alto número posible de asuntos que quedan vedados para el común de los mortales, cuestión que está íntimamente vinculada con la superación, como decía Kant, de la minoría de edad política: que los ciudadanos sean tratados como adultos a quienes se les debe decir la verdad, sobre todo en lo relativo a los asuntos públicos.

6. Bobbio afirma que las dos dicotomías de las que más se ha ocupado en los últimos años son democracia-autocracia y paz-guerra. La primera ha sido usada preferentemente para ilustrar las relaciones políticas dentro del Estado, la segunda para abordar las relaciones internacionales. Aun así, lo que ha encontrado en sus investigaciones es que entre ellas puede haber una correspondencia en cuanto la autocracia, primordialmente en su versión despótica, representa la permanencia del conflicto en las relaciones internas, y la democracia puede ser la expresión de la concordia en el plano externo:

> Las dos grandes dicotomías del pensamiento político, paz-guerra y democracia-despotismo, confluyen entre sí, y permiten trazar un cuadro en el que se pueden esbozar a grandes líneas las diversas y posibles perspectivas de la historia futura. Mientras el despotismo puede ser considerado como la continuación de la guerra dentro de los Estados, así la democracia en el sistema internacional puede ser considerada como la manera de expandir y de hacer más segura la paz fuera de las fronteras de los Estados específicos.[44]

Si bien dentro de los Estados hay un orden interno, garantizado por un poder público unificado, fuera de los Estados, en las relaciones internacionales, no hay un orden equivalente porque en ese nivel el poder no está unificado, sino disperso; no hay una autoridad supranacional propiamente dicha. La paradoja entre el orden interno y el desorden externo hace pensar con preocupación en el destino de la democracia en ambos niveles, porque no obstante la visión de que la expansión de la democracia en el ámbito internacional es la mejor manera de asegurar la paz, la ausencia de una instancia por encima de los Estados puede traer consecuencias negativas para el desarrollo integral de la democracia.

En sus escritos dedicados a las relaciones internacionales Bobbio ha citado con frecuencia a Gino Germani, quien en un ensayo escrito poco antes de morir, *Autoritarismo y democracia en la sociedad moderna*, decía que la situación de interdependencia tendía a favorecer las soluciones autoritarias, por lo que el destino de las democracias no era muy halagüeño. Había factores de naturaleza externa que estaban incidiendo negativamente en la evolución interna de las democracias. ¿Qué debía ser primero, la democratización dentro de los Estados o la democratización del sistema

internacional? Se trata de una disyuntiva a la que Bobbio ha tratado de dar solución recurriendo a Kant, quien avizoró en su proyecto de *Paz perpetua* que la concordia entre las naciones podría ser factible en el momento en que en ellas prevaleciera el sistema republicano. La paz estaría basada en una confederación de Estados independientes, en una especie de asamblea que los reuniera. Para alcanzar la paz internacional por medio de la democracia, se debía tener en cuenta que esa forma de gobierno presenta en sus cimientos: *1)* un pacto preliminar negativo de no agresión entre las partes, que intenta de esa manera constituir una asociación permanente; *2)* un segundo pacto positivo, en el que los miembros deciden establecer reglas para la solución de las controversias sin que haya necesidad de recurrir a la fuerza; *3)* el sometimiento a un poder común que sea capaz de hacer respetar los pactos anteriores, y *4)* el reconocimiento y la protección efectiva de algunos derechos de libertad civil y política que impidan al poder establecido volverse despótico. Ésta es la fórmula normativa que Bobbio ha sugerido para solucionar el problema de la guerra entre los Estados; pero aún no hay un poder común que imponga el orden legítimamente entre las partes en conflicto. Ellas se inclinan a dividirse en campos antagónicos, como los bloques capitalista y socialista durante la Guerra Fría. "El Tercero" por ahora está ausente. Su ausencia prolonga la condición de inseguridad y de conflicto latente. La carencia de un poder unificado es llamada *anomia;* la presencia de tal poder es denominada *nomia*. Es obvio que en medio de la anarquía la unificación democrática es imposible; pero también es cierto que un poder unificado de índole autoritaria, como el que han pretendido instaurar los imperios, tampoco gravita a favor de la democratización internacional. Ni la anarquía ni el despotismo satisfacen el requerimiento de una convivencia digna.

Es cierto que las Naciones Unidas fueron creadas bajo una inspiración democrática, y es preciso defender su existencia. Sin embargo, aún no logra constituirse en un poder capaz de imponer la paz; no ha logrado resolver la "anomia". Durante la Guerra Fría, las Naciones Unidas convivieron con la conocida política de potencia llevada a cabo por los Estados Unidos y la Unión Soviética, la cual mantuvo en angustia permanente a todo el orbe bajo el esquema del "equilibrio del terror", del miedo recíproco por la amenaza nuclear. Aparte de lo absurdo del hecho —debido a que en el caso de que estallara la conflagración atómica no habría vencedor—, la carrera armamentista resultaba una locura: ninguna de las dos partes podría convencer a la otra de declararse derrotada porque permanentemente se estaban creando nuevas y más sofisticadas armas en una espiral sin fin. Por esa ruta jamás se conseguirían ni la victoria ni la paz. Por consiguiente, al igual que para salir del estado de naturaleza hobbesiano, era menester hacer uso de la razón: estipular un acuerdo para entrar en el estado de paz. Ésa fue la lógica con la que actuó Bobbio en su labor pacifista.

Como lo ha señalado Luigi Bonanate en un ensayo cuyo título es significativo, "Un laberinto en forma de círculos concéntricos, o bien, guerra y paz en el pensamiento de Norberto Bobbio",[45] la violencia, en la filosofía de nuestro autor, adquiere una complejidad enorme porque no sólo forma parte de su teoría de las relaciones internacionales, sino también porque ocupa un puesto eminente en su teoría política y en su filosofía de la historia. Tomemos como ejemplo su aseveración de que "la teoría del Estado moderno corre al parejo de la teoría de la guerra", o esta otra sentencia: "Creo firmemente que el único verdadero (ignoro si también posible) salto cualitativo de la historia humana es el paso no del reino de la necesidad al reino de la libertad, sino del reino de la violencia al de la no violencia". Salto cualitativo porque la guerra atómica era un callejón sin salida. Al respecto, se debe tener en cuenta que su teoría sobre las relaciones internacionales y la guerra se desarrolló durante la Guerra Fría, entre mediados de los cuarenta y finales de los ochenta, y su obsesión fue mostrar la sinrazón de ese conflicto y lo disparatado de confiar la supervivencia al poder de las armas atómicas. Su empeño en favor de la paz contrastó con su pesimismo acerca de que las dos potencias efectivamente escucharan la voz de la razón. Aquí presento una entre tantas citas que pueden ejemplificar este pesimismo: "El hombre no puede dejar de razonar, pero la razón por sí sola no basta (por motivos que me son oscuros). Quien sigue a la sola razón conoce sus límites, e ir más allá le está vedado".[46]

No obstante —paradojas del destino—, la solución no vino de la razón, sino de un hecho sorprendente: uno de los dos rivales cayó por sí solo, estrepitosamente, y no tanto por motivos externos, aunque los hubo, sino por razones internas de naturaleza política y social. Ciertamente, la caída del mundo soviético ha alejado el peligro de exterminio, pero no ha traído la paz por la vía de la democracia; más bien hay un efecto combinado entre las tendencias autocráticas, aunque no tan agresivas como cuando se dejaron sentir durante las políticas de seguridad hemisférica, por parte de la potencia aparentemente vencedora, los Estados Unidos, y las tendencias anarquizantes que se observan en amplias y diversas regiones del mundo. Es difícil prever la suerte que tendrán unas y otras en una dinámica que combina composiciones y descomposiciones; no obstante, sigue en pie la voluntad de alcanzar por medio de la fórmula democrática el propósito inicial de una paz permanente y sólida, acordada entre los Estados.

7. Todo esto ha sucedido por un cambio político de grandes dimensiones dentro del campo comunista. Un modo de vida creado a raíz de la Revolución rusa, inspirada en propósitos nobles como la emancipación de los desheredados; una revolución que se propuso dar el paso de una sociedad considerada opresora e injusta a una sociedad libre y equitativa. Pero las cosas salieron de otra manera porque esa sociedad idealizada que se proponía alcanzar los objetivos más altos terminó en una aberración. Cuando el

hundimiento se confirmó, surgieron celebraciones estruendosas por el fracaso de una ideología que puso en jaque al capitalismo. A ella se le achacaron los motivos más oscuros.

Cómo no recordar, ante eso, que el comunismo tiene una larga trayectoria que se remonta a los orígenes de la cultura occidental y que llama en su causa a autores como Platón, Campanella, Moro y tantos otros que imaginaron sociedades regidas por la comunidad de bienes. Dice Bobbio: "Es innegable que fue un ideal perseguido por filósofos, escritores políticos y hasta teólogos durante siglos y que constituyó el tema principal de casi todos los diseños utópicos de ciudades ideales en la Antigüedad, durante el Renacimiento y la Ilustración, y aun en el siglo pasado".[47] Hay, pues, una dimensión histórica y cultural que merece el mayor de los respetos. A través de la ideas de Marx el comunismo, de haber permanecido hasta entonces como un experimento en pequeñas comunidades religiosas o civiles, se concretó animando en la práctica a masas enteras en pos de un bienestar que el capitalismo no pudo garantizar; esa doctrina movió al sacrificio a hombres intelectualmente calificados y moralmente intachables, y se plasmó en sociedades de grandes dimensiones. Ciertamente, el intento no fructificó. Es más, cuajó en lo opuesto, en una terrible antiutopía. No falta, sin embargo, quien festeje la caída de los regímenes y de la ideología comunistas junto con los valores que los inspiraron. Como si se quisiera tirar el agua sucia junto con el niño; se olvida que los problemas que dieron origen a esos sistemas y doctrinas aún no han sido resueltos.

El punto es que el cambio político y social, positivo, que se esperaba alcanzar mediante la Revolución, por las razones que se quiera, no llegó; más bien, degeneró en una mutación con rasgos profundamente negativos, tanto así que los pueblos sojuzgados por el autoritarismo burocrático buscaron su liberación. A veces sucede que lo que fue pensado como noble y alto se convierte en su antítesis. La Revolución fue concebida para dejar atrás un orden opresivo y construir una sociedad libertaria; ella, sin embargo, dio lugar a que se forjara un orden de otra naturaleza, pero igualmente opresivo al que, en consecuencia, había que encontrarle un remedio.

Sobre la disyuntiva entre el cambio y la conservación, Bobbio ha señalado que el pensamiento político de todos los tiempos está dominado por dos grandes antítesis: opresión-libertad y anarquía-orden. Hay autores y movimientos que sitúan el problema mayor en la disolución de la autoridad, por lo que sugieren la imposición del orden; hay, por el contrario, escritores y tendencias que ubican el problema fundamental en el abuso de la autoridad, que invita a la liberación. El primer binomio generalmente es utilizado por autores y movimientos conservadores; el segundo, por escritores y tendencias progresistas.

Pero lo que caracteriza al pensamiento político moderno es la idea de progreso histórico, la búsqueda de una sociedad mejor. En los escritos de Bobbio hay una mención

constante a la Revolución francesa como el acontecimiento que originó la perspectiva moderna acerca de la política. Con ella la palabra "revolución" adquiere un sentido positivo, en oposición al sentido negativo que se le asignaba desde la Antigüedad. En efecto, entre la Antigüedad y la modernidad existe una diferencia notable en cuanto a la visión de la historia: para una, lo mejor está en el pasado, en los tiempos idos, de allí la visión regresiva; en cambio, para la otra, lo mejor está en el futuro, en el porvenir, eso explica la visión progresiva. De acuerdo con la primera, la transformación, en caso de que se presente, debe orientarse hacia atrás, hacia lo que ya aconteció; de conformidad con la segunda, el cambio debe guiarse hacia adelante, hacia lo que debe suceder. Esta diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno es básica para entender el análisis que hace Bobbio del cambio político.

Para llevar a efecto ese cambio en términos modernos, advierte que hay dos grandes opciones, las reformas o la revolución. Observa que sin duda el proceso de transformación se abrió con la Revolución francesa, pero no hay que perder de vista que ella tiene como antecedente la Reforma protestante. Ésta marcó la ruptura de la unidad religiosa; aquélla, el resquebrajamiento del absolutismo. Las dos señalaron una mutación positiva con vistas a la construcción del laicismo y del Estado moderno. Al contrario de lo que se sostenía en el pasado acerca de que cualquier violencia empleada para forzar el cambio era negativa, estas dos formas de expresión de la violencia fueron catalogadas como positivas. En la historia no había antecedentes de revoluciones y reformas que emplearan la violencia no para fines de dominación y destrucción, sino con propósitos de liberación y construcción.

Empero, hay que remarcar que el vocablo "reforma" ya había sido utilizado en el siglo XVII para señalar un cambio pacífico, desde arriba, a través del despotismo ilustrado, para racionalizar el aparato estatal. Esta diferencia merece un comentario: mientras que las reformas pueden generarse desde lo alto, desde la cúpula del poder, las revoluciones, salvo rarísimas excepciones, provienen de abajo, de la base social.

Otra diferencia entre los conceptos reforma y revolución, en la que Bobbio pone cuidado, consiste en que, por encima de las vicisitudes históricas, una y otra terminaron por representar alternativas diferentes. Reforma y revolución se muestran como métodos distintos: uno pacífico, otro violento; uno gradual, otro inmediato; uno admite las instancias legales, otro las rechaza; uno es moderado, otro radical. La reforma es evolución; la revolución es ruptura. No obstante, muchas veces la preferencia por una u otra está en función del oponente, de aquel contra el que se lucha. En algunos casos puede prestarse al acuerdo; en otros, no. Cuando el oponente es moderado, conservador, se puede llegar a un arreglo pacífico; cuando el oponente es radical, contrarrevolucionario, no hay posibilidad de solución. En el primer caso la sede para el arreglo de las controversias es el parlamento; en el segundo, el campo de batalla.

Reformistas y conservadores ven la política como un mecanismo de conciliación; revolucionarios y contrarrevolucionarios la consideran un instrumento de confrontación.

8. Comprometerse o no comprometerse con el cambio político es uno de los asuntos más controvertidos, principalmente cuando está de por medio el tópico de los intelectuales: puede darse el caso de que ante las transformaciones el hombre de ideas sea indiferente y se mantenga en su torre de marfil, o, por el contrario, que crea que toda su labor se resuelve tomando partido por alguna de las facciones en pugna. En los escritos de Bobbio sobre la relación entre política y cultura hay una constante referencia a esta problemática y sobre el papel que desempeñan los intelectuales en la sociedad. Una de sus apreciaciones más lúcidas se encuentra en el siguiente fragmento:

> Si yo tuviera que indicar un modelo ideal de conducta, diría que la del intelectual debería estar marcada por una fuerte voluntad de participar en las luchas políticas y sociales de su tiempo, que no le permita extrañarse tanto que no oiga lo que Hegel llamaba "el alto retumbar de la historia del mundo", pero al mismo tiempo debería estar signada por esa distancia crítica que le impida identificarse completamente con una parte hasta quedar atado de pies y manos a una consigna; *independencia, pero no indiferencia.*[48]

Ésa es, a su parecer, la manera en que el intelectual debe presentarse frente a los acontecimientos; sin embargo, participar o no participar no es una cuestión que pueda tener una solución definitiva: depende de la política que se haga, depende del momento y de los principios que se defiendan.

De cualquier forma, tras ello siempre hay una cuestión ética a la que el hombre de ideas no puede renunciar sin traicionar su propia vocación, que es la de buscar la libertad y la verdad. Cuando cede al llamado del poder y la riqueza, deja al margen su responsabilidad, es infiel a la misión que le fue encomendada, que es la de poner su inteligencia al servicio de principios fundamentales, pero lo más grave es que se traiciona a sí mismo. Aquí surge un punto de interés: hablando de la relación entre el intelectual y la política (que desde luego no es ni por asomo la única relación en la que se resuelve la actividad del intelectual), quien maneja ideas está pensando constantemente en las vicisitudes del mundo, pero también en la posición que él asume frente a los acontecimientos. Por eso el problema del intelectual siempre es doble, porque tiene que reflexionar sobre lo que lo rodea y sobre sí mismo. Allí hay una cuestión de conciencia. Y la hay porque en la famosa distinción weberiana entre ética de los principios y ética de los resultados, entre racionalidad con arreglo a los valores y racionalidad con respecto al objetivo, el intelectual tiene que ver sobre todo con el primer aspecto, así en su expresión social como en fuero interno.

Seguramente, el tema en que mejor se advierte la veta liberal de Bobbio es el relativo a la política y la cultura, cosa que se expresa en la diferencia entre las esferas económica,

política y cultural, vale decir, cuando el mundo de las ideas logra emanciparse del poder y del dinero. No es que los dos campos deban estar completamente separados; más bien deben, sin confundirse, compartir un espacio común de interacción. Una de las características de la época medieval fue la confusión entre religión y política; confusión contra la que precisamente actuó en sus etapas iniciales el liberalismo; pero una nueva forma de confusión, o, si se quiere, de absorción, brotó en el presente siglo con los regímenes totalitarios. Contra ellos Bobbio —junto con muchos otros intelectuales— enarboló los valores del liberalismo: la concepción relativista de la verdad, el espíritu de tolerancia, el rechazo al fanatismo, las garantías individuales, la división de poderes, el respeto de las minorías, la pluralidad. En las circunstancias impuestas por el totalitarismo fue difícil, por no decir imposible, que la función benéfica de los intelectuales se desplegase; en tales condiciones el intelectual comprometido desarrolla una labor de sacrificio, heroica, contra el autoritarismo, como la que llevaron a efecto los científicos y literatos en la Unión Soviética. La ruta de la libertad pasa por la superación de un poder político monolítico, que no da cabida a la participación de otras fuerzas, y por la superación de un poder cultural que admite una sola verdad transformada en dogma indiscutible.

Empero, aun en sociedades libres o semilibres puede darse el caso de que haya una mentalidad cerrada con base en la cual quien no piense como a uno le parece se transforma inmediatamente en el enemigo, de forma que la política queda separada en dos:

> Si todo el mundo estuviese dividido, exactamente, entre rojos y negros, quien se pusiese de la parte de los negros sería enemigo de los rojos, y el que se colocase del lado de los rojos sería enemigo de los negros. No podría estar en modo alguno fuera de unos o de otros porque —ésta es la hipótesis— ellos ocupan todo el territorio y no existe espacio intermedio… sólo hay dos contendientes, y cada cual cree estar en posesión de la verdad.[49]

Así las cosas, no hay oportunidad de diálogo ni de entendimiento porque, si bien no se está asfixiado por la faja de la censura y la persecución, no hay una disposición para que las ideas y la creatividad florezcan.

Para que la distinción de las esferas de las ideas y de las acciones sea provechosa, se requieren los factores liberales arriba apuntados como condición para zanjar las diferencias. Ése es el marco más propicio para el avance de la razón.

9. El ascenso de la razón es sustancial en una visión progresiva de la historia como la que enarboló el iluminismo. Bobbio ha hecho hincapié en que el iluminismo jamás se conformó con criticar a los poderes constituidos; más bien, tuvo una actitud propositiva al sugerir reformas, proyectar nuevas instituciones, proponer la transformación positiva

de la sociedad. La recuperación del iluminismo en nuestro tiempo es sintetizada por Bobbio en tres puntos clave: *1)* confianza en la razón para hacer frente a la resurrección de viejos y nuevos mitos; *2)* aspiración a emplear el conocimiento para orientar a la sociedad y sacarla de la indiferencia o de una actitud meramente contemplativa, y *3)* orientación consciente, con proyectos específicos, al progreso de la humanidad contra la actitud de aceptar ciegamente la fuerza del destino.

Bobbio ha recurrido a la filosofía de la historia (cosa que se puede corroborar en gran parte de sus escritos) para tratar de evaluar y proponer un sentido a la evolución general con base en los parámetros iluministas. Por ello su polémica con los historiadores ha sido permanente: según un criterio muy arraigado entre ellos, la historia, como ciencia, tiene una función individualizante, hace hincapié en los hechos concretos y en los datos específicos, mientras que la filosofía de la historia trata de extraer conclusiones globales con la intención de encontrarles un sentido y sobre todo una meta final. Para Bobbio, los historiadores hacen filosofía de la historia sin saberlo, y lo que le toca al filósofo es volver explícito lo que tan sólo es implícito.

Es verdad que hoy ya no se puede hablar, como antes, de que el progreso de la ciencia traerá como consecuencia inevitable el avance social y moral; hay una especie de desencanto en la idea de progreso. Nunca como ahora se ha querido cuestionar la vigencia de la modernidad. Hay que recurrir, por tanto, frente a ese embate, a la fuerza de los valores que han dado rumbo a la modernidad a pesar de que diversos acontecimientos causen desconcierto. Rendirnos ante la adversidad sería como dejar nuestra suerte a la ciega fuerza del destino.

A esto se liga otra consideración: la historia no sólo tiene que ver con lo que realmente aconteció, sino con lo que pudo haber sucedido; la historia, para que sea viva y podamos extraerle lecciones, también tiene que ver con lo que Trevor Roper llamó "los momentos perdidos", en los que muchas veces quedaron cuentas pendientes o ideales no realizados y que en ocasiones vuelven de nuevo a tocar a nuestra puerta para reclamar su sitio.

Bobbio no se apartó ni un momento del espíritu de la modernidad; no se cansó de insistir en que la historia debe ser dotada de sentido con base en ciertos principios ideales. Los valores con los que más se ha identificado son los del liberalsocialismo, doctrina que a primera vista puede ser contradictoria porque sus componentes han sido tomados como opuestos en cuanto portadores de concepciones distintas: el primero es individualista, el segundo colectivista; uno defiende la libertad de mercado, otro la cooperación; uno los derechos individuales, otro los derechos sociales. No hay duda de que en su estado puro el liberalismo y el socialismo son incompatibles. Así y todo, desde posiciones no ortodoxas hubo un acercamiento que trató de encontrar puntos de coincidencia y

complementación, incluso de continuidad porque, se dice, el socialismo es la desembocadura natural de un liberalismo abierto a todos y no sólo a los que más tienen.

Corrientemente, se pensaba que la idea de congeniar el liberalismo con el socialismo era puramente de Italia, lugar donde abundan los híbridos; pero lo que quedó en claro en el congreso internacional "Liberalsocialismo: oximoro o síntesis", que tuvo lugar en Alguero, Cerdeña, en abril de 1991, es que la discusión sobre esa posible síntesis se ha presentado en muy distintas latitudes y parece muy pertinente ahora que el liberalismo y el socialismo, por separado, han mostrado sus deficiencias, por una parte en el fracaso del comunismo soviético y por otra en los descalabros del neoliberalismo. Nada mejor que conjugar, después de eso, la competencia con la cooperación, los derechos individuales con los derechos sociales. Dicha conjunción, de lograrse, representaría una superación de la contradicción inicial y daría lugar a una fórmula que a fin de cuentas trata de lograr la más amplia libertad personal con la mayor justicia social. Pero que sea deseable no quiere decir que sea inmediatamente practicable. Todavía el liberalsocialismo es un alma en busca de un cuerpo en el cual encarnar. Hay que impulsarlo para que se haga realidad. A algunos el esfuerzo les puede parecer un disparate. Sin embargo, como dijo Weber, lo posible jamás hubiera sido alcanzado si no se hubiese intentado una y otra vez lo imposible.

Decíamos al inicio que los ensayos que aquí presentamos son apenas una muestra de la amplia producción bobbiana; han querido ser reunidos para dar una idea más coherente de lo que es su pensamiento. De ellos se podría decir lo mismo que él dijo de una recopilación de sus escritos en la Enciclopedia de Einaudi: "Tomados singularmente, constituyen fragmentos de una *teoría general de la política* que todavía no se ha escrito".[50]

Ciertamente, pueden dar la impresión de constituir un verdadero y propio laberinto. Recurrir a la idea del dédalo, sin embargo, tiene sus riesgos, porque puede hacer pensar en lo oculto y tortuoso; nada más alejado de lo que son los escritos de Bobbio: si alguna cosa tienen es el ser claros y directos. Lo que sucede, y que a fin de cuentas hace pertinente la figura del laberinto, es que la misma realidad en sus abundantes ramificaciones se muestra así, y hay que encararla, de esa manera.

En cada uno de ellos ha dado luz sobre un aspecto específico de la realidad; ha incursionado y en algunos casos descubierto, para seguir con la metáfora, pasillos, recámaras o recovecos. El instrumento que ha utilizado es la inteligencia, que, más que un hilo como el de Ariadna, es una lámpara, la del conocimiento y la perseverancia, no para salir de la realidad, sino para penetrar profundamente en ella, conocerla y cambiarla. Tomar su ejemplo significa seguir ese cordón de luz que, llegada la ocasión, puede ayudarnos a iluminar otros espacios del laberinto y el propio dédalo en su conjunto. En

eso están empeñados personas y grupos comprometidos con la filosofía política; en eso están trabajando también los miembros de la "Escuela de Turín".

[1] "Autobiografia intelletuale", en *Nuova antologia*, octubre-diciembre de 1992, pp. 53-65.

[2] Esta cita la tomo de Michelangelo Bovero, "Antichi e moderni: Norberto Bobbio e la 'lezione dei classici' ", en Luigi Bonanate y Michelangelo Bovero (comps.), *Per una teoria generale della politica (scritti dedicati a Norberto Bobbio),* Passigli, Florencia, 1986, p. 227.

[3] Norberto Bobbio, "Prefazione" a Carlo Violi y Bruno Maiorca, *Norberto Bobbio: 50 anni di studi* (1934-1983), Franco Angeli, Turín, 1984, p. 19.

[4] *Contribución a la teoría del derecho: Norberto Bobbio*, Fernando Torres-Editor, S. A., Valencia, 1980; *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, y *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Fontamara, México, 1994. En rigor, Alfonso Ruiz Miguel no sólo se ha ocupado de la parte jurídica de Bobbio; también ha incursionado en las vertientes histórica y política. Véanse sobre el particular su recopilación de ensayos y el respectivo estudio preliminar, *Norberto Bobbio, Estudios de historia de la filosofía*, Debate, Madrid, 1985.

[5] "Congedo", en Luigi Bonanate y M. Bovero (comps.), *op. cit.,* pp. 247-248. Bobbio se jubiló como catedrático universitario en 1984.

[6] Norberto Bobbio, "Prefazione" a C. Violi y B. Maiorca, *op. cit.,* p. 14.

[7] Norberto Bobbio, "Cultura vecchia e politica nuova", en *id., Politica e cultura*, Einaudi, Turín, 1977, p. 209.

[8] *Italia fedele. Il mondo di Piero Gobetti*, Passigli, Florencia, 1986, p. 149.

[9] "Autobiografia intellettuale", *op. cit.,* p. 58.

[10] *Italia civile*, Lacaita, Manduria, 1964, p. 8.

[11] Bollati Boringhieri, Turín, 1989.

[12] *Il Ponte*, VII, núm. 7, julio de 1951, p. 770. Esta cita la tomo de Perry Anderson, "Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio", en *Cuadernos políticos*, núm. 56, enero-abril de 1989, p. 41, n. 19.

[13] "Autobiografia intellettuale", *op. cit.,* p. 59.

[14] "Liberalismo vecchio e nuovo", en Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1991, p. 117 (hay versión en español del FCE: *El futuro de la democracia*, trad. de J. Fernández Santillán, 1ª ed., México, 1992, p. 85).

[15] Perry Anderson, *op. cit.,* p. 42.

[16] Tan permanente y fecunda fue esta contribución que, cuando Bobbio celebró sus ochenta años, *L'Unità*, órgano oficial del PCI, publicó en su primera página un ensayo intitulado "Gracias, Bobbio, por la coherencia de tus ideas". Acaso su posición frente a los comunistas se pueda resumir en una sola frase: "Ni con ellos ni sin ellos", que, por cierto, también da título a un escrito suyo de abril de 1992.

[17] Gracias a su otro condiscípulo, Renato Treves, director de la revista de *Sociologia del diritto*, no abandonó del todo la filosofía del derecho. Bobbio siguió publicando en ella artículos jurídicos.

[18] Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Società e Stato, da Hobbes a Marx*, Università degli Studi di Torino, Italia, 1972-1973.

[19] Norberto Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, Giappichelli, Turín, 1975-1976 (hay versión en español del FCE: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976,* trad. de J. Fernández Santillán, 1ª ed., México, 1987).

[20] Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milán, 1979 (hay versión en español del FCE: *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, trad. de J. Fernández Santillán, 1ª ed., México, 1986).

[21] Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, *op. cit.,* p. 4 (trad. esp. cit., p. 14).

[22] Piero Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1994.

[23] Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, *op. cit.,* p. 170 (trad. esp. cit., p. 136).

[24] Norberto Bobbio, *Una guerra giusta?*, Marsilio Editori, Venecia, 1991.

[25] Norberto Bobbio, *Destra e sinistra (Ragioni e significati di una distinzione politica),* Donzelli, Roma, 1994, p. 81.

[26] "Prefazione" a *Italia civile*, *op. cit.,* p. 7.

[27] "Congedo", en L. Bonanate y M. Bovero, *op. cit.,* p. 253.

[28] *Ibid*., p. 7. Enrico Lanfranchi destaca que esa complejidad es un punto atractivo para el investigador. En las primeras líneas de su libro *Un filosofo militante (Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio)* observa: "El interés por un autor contemporáneo tan versátil como Norberto Bobbio está ciertamente vinculado no sólo a la importancia que su obra ha adquirido en el debate actual, sino también a la peculiaridad de un pensamiento que se coloca programáticamente en posición dialógica con respecto a las múltiples experiencias ideológicas que han caracterizado las últimas décadas de la historia italiana y europea".

[29] "Parlano i filosofi italiani", cuestionario a cargo de Valerio Verra, *Terzo programma*, núm. 3, 1972; también en varios autores, *La filosofia dal '45 ad oggi*, al cuidado de Valerio Verra, Edizioni RAI-Radio Televisione Italiana, Turín, 1976, p. 475. Cit. por Alfonso Ruiz Miguel, "Estudio preliminar" a *Contribución a la teoría del derecho. Norberto Bobbio*, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1980, p. 16.

[30] Norberto Bobbio, *Società e stato nella filosofia politica moderna, op. cit.,* p. 8 (trad. esp. cit., p. 9).

[31] Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx. Saggi di Storia della filosofia*, Morano, Nápoles, 1971, pp. 6-7.

[32] "Per una mappa della filosofia politica", en Dino Fiorot *et al., La filosofia politica, oggi*, Giappichelli, Turín, 1990, p. 5.

[33] Norberto Bobbio, "La teoria dello stato e del potere", en Pietro Rossi, *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Turín, 1981, pp. 215-216.

[34] Otro ensayo que se ubica en esta línea sistematizadora de los clásicos es "Hegel e il giusnaturalismo", incluido en el libro *Studi hegeliani*, Einaudi, Turín, 1981.

[35] En torno a la importancia de las dicotomías, Bobbio escribió "Dell'uso delle grandi dicotomie nella teoria del diritto", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XLVII, 1970, pp. 187-204. Tomo la referencia de Michelangelo Bovero, "Antichi e moderni: Norberto Bobbio e la 'lezione dei classici' ", en L. Bonanate y M. Bovero, *Per una teoria generale della politica*, *op. cit.,* p. 239, n. 22.

[36] *Cfr.* la Introducción a Carlo Violi, *Norberto Bobbio: 50 anni di studio*, *op. cit.*, p. 14.

[37] Sobre este autor Bobbio tiene un libro denominado *Diritto e potere (Saggi su Kelsen),* Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1992.

[38] Norberto Bobbio, "El poder y el derecho", en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1985, pp. 22-23.

[39] Norberto Bobbio, *Stato, governo, società*, Einaudi, Turín, 1985 (hay versión en español del FCE: *Estado, gobierno, sociedad. Por una teoría general de la política,* trad. de J. Fernández Santillán, 1ª ed., México, 1989), capítulo III.

[40] Norberto Bobbio, "I diritti dell'oumo, oggi", en *id., L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1992, p. 263.

[41] Norberto Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, *op. cit.,* pp. 119-126.

[42] *Cfr.* Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, *op. cit.,* pp. 147-152.

[43] Hans Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México, 1958, p. 342.

[44] Norberto Bobbio, *Il Terzo assente (Saggi e discorsi sulla pace e la guerra),* Sonda, Turín, 1989, p. 9.

[45] Luigi Bonanate, "Un labirinto in forma di cerchi concentrici, ovvero: guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio", en L. Bonanate y M. Bovero, *Per una teoria generale della politica, op. cit.,* pp. 15-50.

[46] Norberto Bobbio, "Pro e contro un'etica laica", en *Il Mulino,* XXXIII, núm. 2, 1984, p. 172. Este texto se incluye en la presente antología (pp. 178-190).

[47] Norberto Bobbio, "La sconfitta dell'Utopia", en el suplemento "Società e cultura" de *La Stampa,* 18 de septiembre de 1991.

[48] Norberto Bobbio, "Gli intellettuali e il potere", en *Mondoperaio*, noviembre de 1977, p. 68.

[49] Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, *op. cit.,* p. 9.

[50] Norberto Bobbio, *Stato, governo, società (Per una teoria generale della politica),* Einaudi, Turín, 1985, p. VIII.

FILOSOFÍA POLÍTICA

SOBRE LAS POSIBLES RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA POLÍTICA Y CIENCIA POLÍTICA*

COMO filósofo del derecho y como estudioso, desde hace algunos años, de la ciencia política, tengo el pie en dos estribos. Quisiera aprovechar esta posición incómoda pero en cierto aspecto privilegiada para decir algo sobre el problema de las relaciones entre la filosofía política y la ciencia política. En cuanto doy por sentado que ambas disciplinas tienen pleno derecho de ciudadanía en el nuevo y amplio reino de nuestras facultades de ciencias políticas, aquí no pretendo detenerme en la naturaleza y funciones de ésta y aquélla, sino que considero más útil tratar de delimitar sus respectivas fronteras. Estimo que una operación de esta índole puede ser de alguna utilidad para no caminar a tientas moviéndonos ora en una dirección, ora en otra, según soplen los vientos. Hace cuarenta años, en tiempos de nuestros estudios universitarios y bajo el imperio de la filosofía idealista, nadie quería oír hablar de la ciencia política, a la que se había condenado al ostracismo junto con todas las demás ciencias sociales. Sería verdaderamente lamentable que hoy, en un clima filosófico distinto, donde tanto las corrientes neoempiristas anglosajonas como las diversas interpretaciones antiideológicas del marxismo (por último, la estructuralista) han favorecido el desarrollo del estudio "científico" de la sociedad en general y de la sociedad política en particular, el interés renovado por la ciencia política terminase por ensombrecer la filosofía.

El problema de las relaciones entre la filosofía política y la ciencia política tiene muchas facetas, porque manteniendo firme el significado de uno de los dos términos, o sea, el de 'ciencia política', entendiéndolo como estudio de los fenómenos políticos realizado con la metodología de las ciencias empíricas y utilizando todas las técnicas de investigación de la ciencia del comportamiento, si el otro término —'filosofía política'— es usado, como generalmente acontece, bajo significados muy variados, también las relaciones entre ellos se plantean inevitablemente de manera diferente.

El objetivo principal de este trabajo es mostrar que a cada acepción de 'filosofía política' corresponde una manera diferente de presentar el problema de las relaciones entre filosofía política y ciencia política y, por tanto, poner en guardia a todo el que crea que el problema tiene una solución unívoca. Creo que mostrar las cosas de esta manera puede servir para poner en evidencia una de las razones de la confusión que reina en la materia.

Me parece que se pueden distinguir por lo menos cuatro significados diferentes de 'filosofía política'.

1. La manera más tradicional y coherente de entender la filosofía política es concebirla como la descripción, proyección y teorización de la óptima república o, si se quiere, como la construcción de un modelo ideal de Estado fundado en algunos postulados éticos últimos, sin preocuparnos de cuándo y cómo pueda ser efectiva y totalmente realizado. Pertenecen a esta forma de pensamiento ciertas "utopías al revés" de las que ha habido ejemplos conocidos sobre todo en el último siglo, que consisten en la descripción no de la óptima, sino de la peor república o, si se desea, del modelo ideal del Estado que *no debe* realizarse.

2. Una segunda forma de comprender la filosofía política es considerarla como la búsqueda del fundamento último del poder, que permite responder a las preguntas "¿a quién debo obedecer?" y "¿por qué?" Se trata del problema bastante conocido de la naturaleza y función de la obligación política. Bajo esta acepción, la filosofía política se resuelve en la solución del problema de la justificación del poder último, o, en otras palabras, en la determinación de uno o más criterios de *legitimidad* del poder. Cuando se hace referencia, por ejemplo, a la filosofía política moderna y se menciona a escritores como Hobbes y Locke, Rousseau y Kant, De Maistre y Hegel, se hace referencia a teorías que, partiendo generalmente de supuestos filosóficos sobre la naturaleza humana, de la sociedad y de la historia, tienden a esgrimir buenas razones, incluso las mejores, por las cuales el poder último debe (o no debe en determinados casos) ser obedecido, vale decir, a proporcionar una justificación de la obligación política y a delimitar su ámbito. De conformidad con esta connotación, todas las filosofías políticas se podrían clasificar según los diversos criterios de legitimación del poder que han sido en su turno adoptados.

3. Por 'filosofía política' también se puede entender la determinación del concepto general de 'política', como actividad autónoma, manera o forma del espíritu —como habría dicho un idealista— que tiene sus características peculiares que la distinguen así de la ética como de la economía, el derecho o la religión. De la misma manera se dice que la tarea de la filosofía del derecho es la determinación del concepto del derecho. Tengo la impresión de que éste ha sido —sobre todo por influencia de Croce, quien evocaba a Maquiavelo como el descubridor de la categoría de la política— el sentido predominante en Italia. Cuando entre nosotros se habla de filosofía política, el pensamiento corre inmediatamente no tanto al problema de la obligación política, como haría un estudioso inglés, sino al problema de la distinción entre política y moral, entre razón individual y razón de Estado, al problema de si la conducta política posee sus propias leyes, de si responde a criterios propios de valoración, si el fin justifica los medios, si los Estados se pueden gobernar con padrenuestros, o, como hoy se diría, si hay una ética de grupo distinta de la ética individual, o, siguiendo la terminología weberiana, si el hombre político sigue la ética de la responsabilidad o la de las convicciones, etcétera.

4. La difusión del interés por los problemas epistemológicos, lógicos, de análisis del lenguaje, en general metodológicos, ha hecho aparecer una cuarta manera de hablar de la filosofía política: la filosofía política como discurso crítico, entendido sobre supuestos, condiciones de verdad, pretensiones de objetividad, o no valoración, de la ciencia política. Desde esta perspectiva se puede hablar de filosofía política como *metaciencia*, o sea, de un estudio de la política a un segundo nivel, que no es el directo de la investigación científica entendida como estudio empírico de los comportamientos políticos, sino el indirecto de la crítica y la legitimación de los procedimientos por medio de los cuales es llevada a efecto la investigación en el primer nivel. En esta perspectiva entra la orientación de la filosofía analítica hacia la resolución de la filosofía política en el análisis del lenguaje político.

No es difícil darse cuenta de que el problema de las relaciones entre la filosofía política y la ciencia política asume aspectos diferentes según si es tomada en consideración una u otra acepción de la filosofía política antes señaladas.

5. Cuando por filosofía política se entiende la teoría de la óptima república, la relación con la ciencia política es de oposición neta. Mientras la ciencia política tiene una función esencialmente descriptiva o explicativa, la filosofía como teoría de la óptima república desempeña un papel primordialmente prescriptivo: el objeto de la primera es la política tal cual es (la "verdad efectiva"); el propósito de la segunda es la política como debería ser. Dicho de otra forma: se trata de dos maneras diferentes de considerar el problema político, de dos puntos de vista autónomos uno del otro, o, si se quiere, de dos caminos que no están destinados a encontrarse. La proyección hacia el futuro de la filosofía como teoría de la óptima república es la utopía; la misma proyección hacia el futuro de la ciencia política asume el aspecto de "prospectiva". El diseño utópico es el proyecto de un Estado que *debe* ser en el sentido moral de "debe"; la futurología es la previsión de un Estado que *debe* ser en el sentido naturalista de "debe": el Estado utópico es deseable pero podría no realizarse; el Estado futuro podría también no ser deseable pero es el que necesariamente debe verificarse si la previsión es científicamente exacta. En el paso de la posición filosófica a la científica, la utopía se resuelve en futurología.

6. En la segunda acepción, de acuerdo con la cual por filosofía política se entiende una teoría sobre la justificación o legitimación del poder, la relación entre la filosofía política y la ciencia política es mucho más estrecha. Aquí el problema filosófico presupone el análisis de los fenómenos reales del poder, que estimamos de competencia del científico de la política. Por otra parte, el estudio realista del poder no puede dejar de desembocar en el problema —que tradicionalmente ha sido considerado propio de la filosofía— de los criterios de legitimidad, esto es, de las razones últimas por las que un poder es y debe ser obedecido. La obra de Hobbes, que en muchos aspectos es un análisis empírico del comportamiento político, ha sido llamada con razón una gramática

de la obediencia. En la *Filosofía del derecho* de Hegel es terriblemente difícil separar el análisis realista de la sociedad y del Estado de la ideología política que lo guía: están igualmente vinculados el momento de la explicación de lo que acontece y el momento de la justificación por la cual lo que acontece debe suceder; o el problema de la representación histórica y la legitimación ideal del Estado, o, mejor dicho, de un cierto tipo de Estado. Es superfluo agregar que una cosa es determinar un criterio de legitimación, y otra describir las diversas pautas de legitimación posibles o realmente aplicables en los diversos regímenes y en las diferentes épocas históricas (lo que es tarea de la ciencia política).

7. En cuanto al tercer significado de filosofía política —como determinación de la categoría 'política'—, la relación con la ciencia política es tan estrecha que resulta difícil establecer una línea de separación entre una y otra y señalar dónde termina el área del científico y dónde empieza la del filósofo. Las dos investigaciones constituyen una continuidad: no se puede pensar en una pesquisa de la ciencia política que no se plantee el problema del concepto 'política' y, en consecuencia, de la delimitación misma del propio campo de investigación; pero tampoco se puede pensar en un análisis del concepto de política que no tenga en cuenta los datos recabados y los fenómenos examinados por la investigación fáctica. La diferencia entre el plano de la filosofía y el de la ciencia ya no es, en este caso, de naturaleza cuantitativa, sino exclusivamente de orden de importancia. Hoy no existe análisis científico de los fenómenos políticos que no comience con el planteamiento o con la presuposición de una teoría general del poder, la que debería servir para delimitar el campo de la política del de la economía y del derecho. Más que de filosofía política, aquí sería mejor hablar de "teoría general de la política", bajo el mismo criterio con el que en el campo del derecho se distingue la teoría general del derecho de la ciencia jurídica en sentido estricto.

8. En el caso de la filosofía política entendida como metaciencia, la distinción entre filosofía y ciencia se vuelve de nuevo tajante: se trata de investigaciones que tienen objetos y fines diversos. La ciencia es el discurso o conjunto de discursos sobre el comportamiento político; la filosofía es el discurso sobre el discurso del científico. Como tal, es una investigación de segunda instancia. Se entiende que la diferencia no excluye un tipo muy preciso de relación: la metaciencia se propone, con respecto a la investigación científica, un objetivo —como ha sido dicho en repetidas ocasiones— terapéutico, y por tanto tiene necesidad de mantener un contacto permanente con la investigación científica propiamente dicha. La ciencia, por otra parte, se sirve de la reflexión que se refiere al método y al lenguaje para corregir y finalmente perfeccionar el propio trabajo y controlar los resultados.

Tratando de resumir las diferentes relaciones que se establecen entre la filosofía política en sus diversas acepciones y la ciencia política, se podría decir que: *a)* en el

primer caso hay una relación de *separación* y al mismo tiempo de *divergencia; b)* en el segundo caso la relación, si bien es de *separación*, al mismo tiempo es de *convergencia; c)* en el tercer caso hay una relación de *continuidad* y por tanto sustancialmente de indistinción (se trata, en todo caso, de una distinción convencional); y *d)* en el cuarto caso la relación es de *integración recíproca* o de servicio mutuo. Observando estos distintos tipos de relación, se puede hacer todavía una consideración: manteniendo firme el carácter "avalorativo" de la ciencia política (o la ciencia es avalorativa o no es ciencia), la mayor distancia entre la filosofía política y la ciencia política se registra allí donde la filosofía política asume un carácter fuertemente valorativo. De nuestra tipología se desprende que las acepciones en las que la filosofía política asume un rasgo fuertemente valorativo son las primeras dos, o sea, la filosofía política como descripción de la óptima república y como determinación de un principio de legitimidad. Y son éstos, en efecto, los casos en que la relación entre filosofía y ciencia es de separación más que de integración.

[*] *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica. Estratto dal Iº Simposio di Filosofia della Politica "Tradizione e novità della Filosofia della Politica",* Facultad de Jurisprudencia, Universidad de Bari-Laterza, Bari, 1970, pp. 23-29.

RAZONES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA*

ERA previsible que la institucionalización de la cátedra de filosofía política, al crearse las nuevas facultades de ciencias políticas a finales de los años sesenta, provocase un debate sobre la naturaleza, contenidos y objetivos de la nueva disciplina que ganaba su puesto al lado de dos materias tradicionales, la historia de las doctrinas políticas y la ciencia política, para no hablar de la todavía más reciente sociología política. En realidad ese debate no se dio, o fue muy inferior en cuanto a intensidad y vivacidad al que había precedido y acompañado el nacimiento de la disciplina.

Entre el 11 y el 13 de mayo de 1970 tuvo lugar en la Facultad de Derecho de Bari, gracias al profesor Dino Pasini, un congreso dedicado a la "Tradición y novedad en la filosofía política", en el que tocó a Alessandro Passerin d'Entrèves, primer titular de la materia, y a mí, que lo sustituiría dos años después, presentar las conferencias introductorias. No nos dejamos seducir por la tentación, tan frecuente en estos casos, de proponer nuestro particular concepto de filosofía política, es decir, de ceder a la presunción de decir qué debe ser la filosofía política. D'Entrèves, en su ponencia intitulada manzonianamente "El compartimiento asignado a los estadistas", se plantea el siguiente problema: "¿Existen características comunes que se encuentran en todos los pensadores generalmente catalogados como políticos?" Puesto en estos términos, el asunto requería una respuesta basada en una pesquisa histórica consistente en una serie de juicios de hecho, por encima de los de valor, aunque presuponía un acuerdo tácito apoyado en una convención ampliamente compartida sobre lo que se debía entender por "pensador político", o, para retomar la metáfora manzoniana, qué es lo que debe ser colocado en la "casilla" (en la que "destacaban" —naturalmente— Maquiavelo, "licencioso, pero profundo", y Botero, "recatado, pero agudo"). Los ejemplos proporcionados por d'Entrèves, que iban de San Agustín a Santo Tomás, de Hobbes a Locke, de Maquiavelo a Montesquieu, se apegaban al acuerdo. Este procedimiento para definir la filosofía política es el típico mecanismo empírico en cuanto a extensión e intensión. Fijado el contenedor (extensión) se trataba de ver qué cosa había dentro (intensión).

También mi ponencia era descriptiva porque, presentando una clasificación de los principales significados lexicales de "filosofía política", no tenía intención de elevar ninguno de ellos a definición privilegiada y exclusiva y, por consiguiente, de dar algún carácter estipulativo. Estos significados eran los siguientes: descripción y propuesta de la óptima república; búsqueda del fundamento último del poder y, por tanto, del deber de obedecer; determinación del concepto general de política, con la consecuente distinción

entre política y moral, entre política y derecho, entre política y religión; y, finalmente, metodología de la ciencia política o metaciencia política. La necesidad de esta clasificación, que tenía un valor puramente analítico sin intención normativa alguna, brotaba de la constatación de que en la categoría de la filosofía política se suelen colocar obras aparentemente muy diferentes entre sí —como la *República* de Platón, el *Contrato social* de Rousseau y la *Filosofía del derecho* de Hegel— y de que en estos últimos tiempos, luego del gran interés por los problemas de la filosofía de la ciencia y de la sospecha de que la filosofía tradicionalmente concebida es un saber ideológico, por "filosofía" se debe entender exclusivamente la crítica a la ciencia.[1]

El debate italiano se realizó un año después de una discusión semejante que tuvo efecto gracias al Instituto Internacional de Filosofía Política, en un congreso parisino cuyas memorias vieron la luz en 1965. El Instituto, fundado por Boris Mirscine-Guetzévitch, pero encabezado desde el inicio por Georges Davy, había inaugurado sus seminarios anuales, que continúan hasta ahora, con un debate sobre el tema fundamental, el "poder", cuyas actas fueron publicadas en dos volúmenes en 1956. El sexto congreso fue dedicado a *L'idée de philosophie politique*. De las ponencias sólo dos tocaban el tema específico, la de Paul Bastid, "L'idée de philosophie politique", y la de Raymon Polin, "Définition et défense de la philosophie politique".[2] Ambas transitaban el camino opuesto al que seguiría el debate italiano: se proponían explicar en qué consiste la "verdadera" filosofía política y, en consecuencia, tenían un preciso objetivo propositivo. La "verdadera" filosofía política era lo que ella *debía* ser. Bastid se había limitado a distinguir la filosofía política de la filosofía de la historia, la filosofía moral y la filosofía jurídica, lo que tradicionalmente es un tema académico con el que el enseñante de una disciplina introduce el discurso sobre la propia materia, y a concluir que ella se resuelve en la búsqueda de los primeros rudimentos o de los principios fundamentales de la organización social. Polin, en cambio, se proponía declaradamente la misión de dar una definición de filosofía que sirviese para *recouvrir* y para *remplacer* las definiciones tradicionales. Después de haberla definido como la forma de conocimiento superior que tiene la tarea de "hacer inteligible la realidad política", explicaba que ella era insustituible en el universo del conocimiento, y tenía una función "crítica y normativa", sobre todo la de tomar en consideración y favorecer "un futuro de libertad".

En el mismo congreso, Renato Treves leyó un trabajo sobre la noción de filosofía política en el pensamiento italiano: constataba que eran dos las acepciones predominantes de la expresión, la que era entendida, por una parte, como descripción del Estado óptimo y, por otra, como la investigación sobre la naturaleza y los objetivos de la actividad política, que debe ser distinguida de otras actividades del espíritu (la referencia a la filosofía de orientación espiritual dominante en Italia era evidente) y, sobre todo, de la actividad económica y de la moral.

Este análisis constituyó un buen precedente de la discusión de Bari: en efecto, dos de los significados de filosofía política que enuncié corresponden a los resaltados por Treves en el pensamiento italiano contemporáneo. Luego él mismo declaraba su preferencia por un tercer significado, afirmando que, a su manera de ver, la filosofía habría debido ser considerada como "metodología de la ciencia política, como reflexión sobre el lenguaje, sobre los límites y fines de esta ciencia".[3] Con esto llamaba la atención sobre una posible definición de filosofía política que no correspondía a las tradicionales, y me sugería uno de los cuatro significados de mi clasificación. Sólo faltaba la acepción de filosofía política como justificación de la obligación política, o, lo que es lo mismo, como problema de la legitimidad del poder.

A este problema siempre había sido más sensible el pensamiento político inglés, que se había interrogado sobre los límites del poder, vistos *ex parte civium*, mucho más que el pensamiento político en la Europa continental, cuyo problema fundamental había sido el de la razón de Estado, o sea, de la legítima ruptura de los límites, *ex parte principis*. El tema de la obligación política había sido importado a Italia por d'Entrèves, quien tuvo su primera y decisiva formación académica en Inglaterra. No por casualidad en su ponencia de Bari, después de haber expuesto lo que consideraba los caracteres comunes de las filosofías políticas tradicionales, concluía que estos rasgos comunes convergen en un único problema, que es el de "percatarse de los vínculos de dependencia que abrazan al hombre de la cuna a la tumba", y en definitiva de hacer posible la respuesta a la pregunta: "¿Por qué un hombre debe obedecer a otro hombre?"[4] Ocupándose de este problema —concluía—, los grandes escritores políticos del pasado hacían filosofía, "eran filósofos y no simples recopiladores y ordenadores de datos".

En la discusión de Bari no se había podido tener en cuenta el artículo del profesor Raphael, de la Universidad de Londres, "What is Political Philosophy?", publicado el mismo año en el libro *Problems of Political Philosophy* (que cito de la segunda edición de 1975). También Raphael seguía la otra vía, la de expresar su opinión sobre lo que debería ser la filosofía política, para distinguirla ya sea de la teoría política perseguida por los sociólogos y científicos de la política, que se propone "explicar" el fenómeno político, ya por la ideología que tiene un carácter exclusivamente normativo. El propósito de la filosofía política no es, según Raphael, la explicación, sino la justificación; su cometido no es prescriptivo como el de la ideología, sino normativo en el sentido limitado de que ofrece buenas razones para que se acepte o rechace una proposición. En pocas palabras, los objetivos de la investigación filosófica, que valen igualmente para la filosofía política, son, a juicio de Raphael, esencialmente dos: *a)* la aclaración de los conceptos, y *b)* la evaluación crítica de las creencias. Ambos propósitos son fina y claramente ilustrados por el autor.

No tiene caso comentar esta y otras interpretaciones de la filosofía política. *Tot capita tot sententiae*. Tampoco hay que maravillarse de que la filosofía política siga la suerte de la filosofía general, que continúa interrogándose sobre sí misma desde que nació, tanto así que una parte conspicua del saber filosófico consiste en un saber reflexivo, en filosofar sobre la filosofía. Aquí me interesa poner en evidencia que también la filosofía de la filosofía, que podemos llamar metafilosofía, puede tener, a semejanza de la metaciencia, un carácter descriptivo y prescriptivo. El debate, tal como se desarrolló en Bari, tuvo un rasgo predominantemente descriptivo, en contraste con el debate parisino y con el artículo de Raphael, cuya pauta es fundamentalmente prescriptiva. Luego, se puede precisar que una metafilosofía descriptiva se orienta hacia el descubrimiento y el análisis de las definiciones lexicales que tienen en cuanto tales un derecho igual a ser tomadas en consideración, mientras una metafilosofía prescriptiva desemboca irremediablemente en una definición estipulativa, que tiende a excluir todas las demás.

A pesar de la expansión gradual de la enseñanza de la filosofía política en nuestras universidades, las primeras discusiones sobre la naturaleza, los fines y los límites de la disciplina no tuvieron muchas repercusiones en los años siguientes. Una oportunidad para retomarlas fue la publicación de la nueva revista *Teoria politica,* cuyo primer número apareció a comienzos de 1985. Al proponer la confrontación entre filósofos de la política y científicos de la política, al invitar a colaborar e interactuar a filósofos, sociólogos, historiadores, politólogos y juristas, la revista no podía dejar de provocar discusiones de naturaleza metodológica. La primera intervención apareció en el tercer número, gracias a Danilo Zolo, quien para desarrollar sus consideraciones partía del debate de 1970, como si en el no tan breve intervalo de 15 años no se hubiese alzado ninguna voz digna de ser escuchada.[5] Incluso los otros escritos a los que Zolo se refería, de Sartori y Matteucci, sobre el tema de la naturaleza de la ciencia política que no podía dejar de ser examinada sin confrontarla con la filosofía política, se remontaban a esos años. Igualmente, la ciencia política cuando apareció, o, mejor dicho, cuando reapareció bajo las nuevas vestimentas de ciencia a la norteamericana, aproximadamente diez años antes, generó una discusión semejante. Todo discurso sobre la ciencia política llamaba en su causa a la filosofía política y viceversa. En el sexto volumen de la gran *Historia de las ideas políticas, económicas y sociales*, publicado en 1973 y dedicado al siglo XX se encuentran frente a frente un ensayo de d'Entrèves sobre la filosofía política, con un apartado sobre la distinción entre filosofía política y ciencia política, y uno de Giovanni Sartori sobre la ciencia política, con un apartado sobre la filosofía política.[6] Bajo razonamientos simétricos y opuestos, en el primero la filosofía aparece como no-ciencia, y en el segundo la ciencia se muestra como no-filosofía.

La relación entre filosofía política y ciencia política era el tema principal del artículo de Zolo de 1985, pero considerado más desde el punto de vista de la ciencia política, de

la que criticaba la concepción neoempirista o neopositivista, predominante en Italia y sostenida por mí, y no desde el de la filosofía política. En referencia a esta última, se congratulaba de que en nuestras universidades la filosofía política se hubiese emancipado de la filosofía del derecho, que tenía una larga tradición, y que hubiese superado el complejo de inferioridad frente a la ciencia política y la sociología política. Retomaba el "mapa" diseñado por mí de los varios y posibles significados de filosofía política y planteaba una tesis para profundizar, según la cual la distinción entre filosofía política y ciencia política puede remitirse "probablemente" a una diferencia de grados, a una tendencial polarización de maneras de pensar que se traduce en una diferente *selección y presentación de los problemas*. Precisaba que "la forma del pensamiento filosófico privilegia las teorías muy generales, fuertemente inclusivas, que operan una reducción de complejidad muy débil y por ello mismo son muy complejas y difíciles de controlar",[7] mientras la forma del pensamiento científico resalta las teorías de alcance más limitado, capaces de una elevada reducción de la complejidad y por ello fuertemente especializadas y abstractas, gracias a un uso muy intenso de cláusulas *ceteris paribus*.

De este modo, también Zolo se orientaba hacia una metafilosofía prescriptiva, proponiendo una sola acepción plausible de "filosofía política", preferible a todas las demás, si no incluso como la sola "probablemente" verdadera, una acepción que repetía, sin reconocimiento explícito, el concepto de la filosofía diferente sólo cuantitativamente de la ciencia, que había sido propio del positivismo, es decir, de la filosofía de la que el mismo Zolo había criticado el concepto de ciencia, sugiriendo como alternativa un enfoque postempírico para la ciencia. Aun admitiendo que la filosofía política pudiese tener también la tarea de metaciencia, que era el cuarto significado que puse en evidencia, esta manera de entenderla era de cualquier forma, en referencia a los significados tradicionales, limitativa, porque tendía a eliminar del mapa los significados derivados de la distinción entre lo descriptivo y lo prescriptivo, entre la explicación y la justificación, distinción que había aparecido repetidamente en el debate sobre la naturaleza de la disciplina. La verdad es que, de conformidad con la idea inspiradora de la nueva revista, Zolo se proponía trazar las líneas de una "teoría política" que en cuanto tal no podía tener la misma extensión de la filosofía política, naturalmente mucho más amplia. La limitación del campo de la filosofía política dependía del hecho de que ciertamente se hablaba de filosofía política, pero se tenía en la mira la teoría política, de la que se trataba de identificar su papel sea con respecto a la filosofía, sea en referencia a la ciencia.

Resultó claro del artículo de Michelangelo Bovero, publicado dos números después en la misma revista con el título "Por una metateoría de la política. Cuasirrespuesta a Danilo Zolo", que el verdadero objeto de la contienda era la teoría política. El asunto en cuestión no era tanto la filosofía política como el objeto todavía misterioso de la teoría

política, según se mostraba desde el título, en el que se hablaba de metateoría y no de metafilosofía. Aquí no es el lugar para detenerse en este intento de construir un modelo de teoría política que dé cuenta de la estructura formal y del entramado de las teorías políticas, porque el tema sale de esta crónica, y el problema de la naturaleza de la teoría política deberá ser profundizado en otro sitio. Lo he señalado porque efectivamente era claro que el debate sobre lo que es la filosofía política se estaba desplazando hacia el problema de la naturaleza de la teoría política, que parecía menos comprometido con la lucha secular sobre el significado de "filosofía" y, en consecuencia, más susceptible de respuestas específicas, particularmente oportunas en el momento en que se estaba introduciendo una nueva disciplina en la enseñanza universitaria. Que la nueva disciplina se llamase filosofía política no excluía una redefinición de ella como teoría política, que parecía más adecuada a encontrar un mejor punto de convergencia del que estaba permitido a la vieja expresión filosofía política, abierta a las más diversas interpretaciones y críticas.

Con estas observaciones no quisiera dar a entender que yo esté dispuesto a dar a las cuestiones de método y a las referentes al conflicto de las disciplinas mayor importancia de la que tienen en realidad. Tanto las primeras como las segundas frecuentemente son asuntos puramente académicos, en los que a la agudeza de las distinciones y subdistinciones no corresponde siempre una importancia práctica. Ello no quita la sorpresa al constatar que la proliferación de las cátedras de filosofía política no ha sido acompañada por una reflexión sobre el lugar de la disciplina en la ahora vasta área de las enseñanzas que tienen por objeto la política. En un reciente comentario de las respuestas a un cuestionario sobre los programas de los profesores de filosofía política se mostró que el objeto predominante de los cursos es el comentario de obras clásicas, tanto así que el comentarista fue constreñido a preguntarse si el objeto de la filosofía política para los docentes italianos de la materia era la política en cuanto tal, o las ideas y las teorías filosóficas sobre la política.[8] La pregunta era claramente retórica: es evidente que en este segundo caso la filosofía política no sería otra cosa que una copia de la historia de las doctrinas políticas que es enseñada desde hace cincuenta años en nuestras universidades. Si alguna vez hubo un debate sobre la naturaleza de la filosofía política, éste se orientó sobre todo a la diferenciación de la filosofía política de la ciencia política y, en segunda instancia, de la filosofía moral y de la filosofía del derecho. Nadie se había planteado el problema de la distinción entre filosofía política e historia del pensamiento político porque la diferencia entre una y otra era evidente. Y, en cambio, una vez más se debe constatar —si es válido parodiar un célebre título kantiano— que lo que puede ser correcto en teoría no vale para la práctica.

Faltaba en Italia, es verdad, una tradición de docencia de la filosofía política, como la había en cambio para la filosofía del derecho, que nadie hubiese pensado confundir con

la historia del pensamiento jurídico, aunque al no existir un curso de esta materia las cátedras de filosofía del derecho en la práctica frecuentemente son cursos de historia del pensamiento jurídico, y los filósofos del derecho suelen distinguirse en filósofos propiamente dicho e historiadores. Pero en el caso de la filosofía política injertada en un tronco en el que una de las ramas frondosas era la historia del pensamiento político, la sobreposición y, en consecuencia, la confusión con la historia no deberían haber surgido. Es preciso agregar que, mientras existe una larga tradición de manuales y tratados de filosofía del derecho que incluye —en honor a la supremacía del derecho sobre la política, de lo que me ocuparé un poco más adelante— a la filosofía política (baste el ejemplo de la *Philosophie des Rechts* de Hegel), no existe una tradición semejante en la filosofía política.

Así y todo, un ejemplo de lo que habría podido ser la enseñanza de la filosofía política diferente de la historia del pensamiento político había sido presentado por quien ocupó primeramente esa cátedra. El manual que d'Entrèves publicó en 1962 bajo el título en ese entonces académicamente insustituible de *Doctrina del Estado*, pero que luego continuó siendo utilizado cuando el título de la cátedra se volvió "Filosofía de la política", tenía por objeto un solo tema, el poder, que sin embargo era asumido desde tres puntos de vista: como fuerza, como poder legítimo y como autoridad. Cada uno de estos aspectos fue presentado mediante ejemplos tomados del estudio de los clásicos, que él denominaba con la feliz expresión "los autores que cuentan". Así, la historia de ninguna manera quedaba excluida, pero era puesta al servicio de una propuesta teórica. El propio autor, casi como justificación del hecho de que la cronología no era respetada y de que "los saltos en el tiempo son a veces tremendos", declaraba abiertamente: "Este libro no es una historia de las doctrinas políticas" (p. XI). En efecto, no era una historia de las doctrinas políticas porque era una obra de filosofía política.

Como sucesor de d'Entrèves en la cátedra, no olvidé ni la orientación del curso —la selección de un gran tema, para desarrollar con referencias continuas a la historia de las ideas—, ni la lección de los clásicos, o sea, de "los autores que cuentan". Al dedicar un curso a la teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, escribí en el *Prólogo* que "si un curso de filosofía política tiene una razón de ser, diferente a aquella de los cursos de historia de las doctrinas políticas y de ciencia política, es el estudio y el análisis de los llamados 'temas recurrentes'".[9] Entendía por temas recurrentes los que atraviesan la historia del pensamiento político, desde los griegos hasta nuestros días (comienzo por los griegos dado mi escaso conocimiento del pensamiento oriental), los que, como tales, constituyen una parte de la teoría general de la política. Explicaba que la identificación de estos temas recurrentes tenía un doble propósito: por una parte, sirve para establecer algunas grandes categorías (comenzando por la más amplia de la política) que permiten fijar en conceptos generales los fenómenos que entran

a formar parte del universo político; por otra, facilita establecer entre las diversas teorías políticas, enarboladas en tiempos diversos, semejanzas y diferencias. El último curso lo dediqué, partiendo del Libro V de la *Política* de Aristóteles sobre los "cambios", a uno de esos conceptos —sobre el que ahora la literatura ya es inmensa—, la revolución. Para cualquiera que tenga una cierta familiaridad con los clásicos, no hay más que tomarse la molestia de seleccionar.

Las no siempre buenas relaciones, por no decir la mutua desconfianza, entre los historiadores de las doctrinas políticas y los filósofos de la política es el efecto de las incomprensibles incomprensiones (perdonen ustedes el enredo), y si no incluso de los malentendidos. La teoría política sin historia queda vacía, la historia sin teoría está ciega. Están fuera de lugar tanto los teóricos sin historia como los historiadores sin teoría, en tanto que los teóricos que escuchan la lección de la historia y los historiadores que están muy conscientes de los problemas teóricos que su investigación presupone salen beneficiados del ayudarse mutuamente. Es probable que, más que de incomprensión, se trate de un contraste de posiciones o de mentalidad: la que aprecia lo que es constante, propia del teórico, y la que privilegia lo que está en mutación permanente, propia del historiador. *Nihil sub sole novi,* o "Todo se mueve". La permanencia o el fluir. El eterno retorno o el cambio irreversible. Nada me impide confesar que me he sentido cada vez más atraído por el descubrimiento de lo repetido que por la consecución de lo irrepetible; pero sin caer en la insidia del imperialismo disciplinario que pone a los historiadores contra los filósofos, a los juristas contra los politólogos, a los sociólogos contra los historiadores, y así por el estilo. En el vasto y cada vez más amplio universo del saber hay afortunadamente lugar para todos. No concedo mucha importancia a las cuestiones metodológicas, pero ciertamente tienen alguna utilidad: la de hacer más conscientes, a cada cual en su propio ámbito, de los límites del propio territorio y del derecho de existir de otros campos lejanos y cercanos. Una cosa es narrar los hechos y otra reflexionar sobre ellos y derivar leyes, siguiendo el juicio de Maquiavelo de acuerdo con el cual "todas las cosas del mundo en cualquier época tienen su correspondiente en los tiempos antiguos", lo que proviene de que los hombres tienen "siempre las mismas pasiones", de donde derivan "por necesidad" siempre los mismos efectos, o para captar de esos acontecimientos el sentido (la filosofía de la historia), recapitulando la enseñanza de Hegel según la cual la historia es el teatro del progreso del espíritu del mundo en la conciencia y en la afirmación de la libertad.

Obviamente, hay de historias a historias. Sobre el particular, Salvadori hizo una observación útil: hay libros de historia, incluso grandes, que no estimulan la producción teórica, y otros, en cambio, mucho menos grandes, que proponen categorías de interpretación histórica que una reflexión teórica no puede más que tomarlas en consideración. Entre los primeros tomaba el ejemplo del Cavour di Romeo; entre los

segundos el libro de Charles Maier, *La refundación de la Europa burguesa*, que introduce en el debate histórico y teórico el concepto nuevo, por justo o errado que sea, de corporativismo. En esta segunda categoría ubicaría, como ejemplo típico, el libro de Alexander Yanov, *Los orígenes de la autocracia*, dirigido en buena medida a trazar, magistralmente, la distinción entre despotismo y autocracia y a ilustrar el despotismo, verdadero tema recurrente de Aristóteles a Wittfogel, su historia y sus varias interpretaciones.

No sólo hay de historias a historias, sino que hay diversas interpretaciones de lo que debería ser la tarea del historiador. Es muy sorprendente que mientras en Italia el debate metodológico entre historiadores del pensamiento político, filósofos de la política y científicos de la política ha continuado adormilado, algunos entre los más conocidos y originales historiadores del pensamiento político en Inglaterra, donde estos estudios tienen una tradición mucho más antigua y renombrada que en nuestro país, hayan dado vida a una disputa sobre los propósitos y el método de sus disciplinas, de los que sólo hasta ahora se ha comenzado a hablar también entre nosotros. Los dos mayores protagonistas de esta disputa son John A. Pocock, autor de *The Machiavelian Moment* (1974), del cual incluso existe una traducción italiana (Il Mulino, Bolonia, 1980), y Quintin Skinner, al que se debe una de las obras de mayor resonancia en el campo de estos estudios, *The Foundation of Modern Political Thought* (1978).

Uno de sus adversarios fue la historia de las ideas de orientación analítica, como era impulsada y ejecutada en los años de éxito de la filosofía analítica neoempirista y lingüística, cuyo propósito había sido examinar el texto clásico en sí mismo, en su elaboración conceptual y coherencia interna, independientemente de cualquier referencia histórica y de cualquier interpretación-falsificación ideológica. Personalmente considero que esta manera de estudiar a los clásicos de la filosofía y de la filosofía política ha dado buenos frutos, especialmente para una mejor comprensión de los textos y para la reconstrucción del sistema conceptual del autor estudiado. En escritores como Hobbes ha llevado a resultados nuevos en la aclaración de temas fundamentales como el estado de naturaleza, la relación entre ley natural y ley positiva, la naturaleza del contrato de unión, la relación entre libertad y autoridad y entre poder espiritual y temporal, la teoría de las formas de gobierno, y así por el estilo. No debe olvidarse que la insistencia en el estudio analítico de un texto era una natural y, a mi juicio, saludable reacción a las extravagancias del historicismo, que, colocando ese texto en una determinada situación histórica, tomaba de él con frecuencia sólo el significado polémico contingente y descuidaba la importancia de la elaboración y construcción doctrinarias, válidas en todo tiempo y lugar, y contra los excesos de las interpretaciones ideológicas frecuentes en la parcela de los estudios marxistas, pero no sólo en ésta, que había conducido al extraño resultado de considerar a autores muy diversos, de Hobbes a Max Weber, pasando por Locke, Rousseau, Kant,

Hegel, Bentham, Mill y Spencer, a pesar de la contraposición de sus tesis, como ideólogos de la burguesía, unas veces en ascenso, otras en declive y otras más en una crisis de transición, o bien, a interpretar a Hobbes alternadamente como autoritario o liberal, a Rousseau como democrático o totalitario, a Hegel como fascista o anticipador del Estado social. Mientras la interpretación histórica contempla una obra política, cualquiera que ésta sea, grande o pequeña, con los ojos puestos en los problemas políticos del tiempo en el que fue escrita —Hobbes y la Guerra Civil, Locke y la Revolución gloriosa, Rousseau y la Revolución francesa, Hegel y la Restauración—, poniendo de esta manera en el mismo plano un gran texto como el *Leviatán* y uno de los miles de panfletos de esos mismos años en defensa de la monarquía contra las pretensiones del parlamento, y, por consiguiente, limitando la dimensión histórica de ese texto, que trasciende el tiempo, la crítica ideológica la verá con los ojos puestos en la lucha de su tiempo particular, sometiéndola a juicios políticos positivos o negativos según si es considerada más o menos actual, más o menos útil a la parte a la que se pertenece, y de tal manera empobreciendo su valor teórico.[10]

Contra estas dos concepciones del trabajo historiográfico, la escuela analítica ha tenido el mérito de poner en evidencia el aparato conceptual con el que el autor construye su sistema, de estudiar sus fuentes, de sopesar los argumentos en pro y en contra, aprestando así los instrumentos necesarios para la comparación entre los textos, independientemente de su cercanía en el tiempo y de las posibles influencias de uno sobre otro, y para la elaboración de una teoría general de la política. No hay duda de que, de los diversos métodos con que se puede tratar la historia del pensamiento político, el que tiene una relación más cercana con la filosofía política es el método analítico. No llegaría al extremo de afirmar, como lo han hecho algunos críticos de los "revisionistas", que "la metodología sugerida por Skinner disuelve los textos clásicos y deja en su lugar una polvosa erudición",[11] por la conocida razón de que en cuestiones de método las exasperaciones polémicas están equivocadas. Cuando la "erudición", como en el caso del libro de Pocock sobre la suerte de Maquiavelo en Inglaterra, permite ilustrar aspectos del pensamiento político inglés hasta el momento descuidados, cualquier estudioso, analítico o sintético, filosofante o historizante, "revisionista" u "ortodoxo", debe alegrarse de ello. También puedo admitir que haya textos que se presten más y otros menos a la metodología analítica, como se ha dicho de los libros de historia, que no todos son iguales con respecto al subsidio que le pueden ofrecer a los teóricos, y entre estos textos campean las obras de Hobbes, en las cuales se ha ejercitado en gran parte la escuela analítica. Pero no me inclinaría a acusar a los historiadores analíticos de las ideas de que "sus esfuerzos orientados a una historia continua representan intentos despreciables por mezclar las cuestiones filosóficas con los problemas sociales, políticos y religiosos",[12] y a considerar un error el hecho de que, queriendo mirar a los escritores del pasado desde un

punto de vista privilegiado, han terminado por olvidar el sentido de la contingencia histórica.

Insisto en oponer una obstinada resistencia a toda forma de *Methodenstreit,* llevada hasta la exclusión recíproca. La pluralidad de los puntos de vista es una búsqueda de la que los partidarios del método propio con exclusión de cualquier otro no saben sacar ventaja. El método analítico y el histórico de ninguna manera son incompatibles. Antes bien, se integran mutuamente. Todo esto no quita que la filosofía política, más cercana a los historiadores analíticos que a los eruditos o los historicistas, no haya encontrado aún su *status*, como lo ha hecho la más antigua y académicamente más consolidada filosofía del derecho. Para complicar las cosas, agréguese que al significado tradicional de "política"como la actividad o conjunto de actividades que de alguna manera se refieren a la *polis,* entendida como organización de una comunidad que para conservarse hace uso en última instancia de la fuerza, se ha venido acercando e incluso empalmando otro significado: la política como directriz o conjunto de directrices que una organización colectiva, no necesariamente el Estado, produce y trata de aplicar para alcanzar los propios fines, significado que se muestra en la expresión del lenguaje común, como cuando se habla de la "política" de la Fiat o del Banco de Italia. Esta confusión deriva de la traducción forzada de dos palabras inglesas, *politics* y *policy.* Pero la falta de conciencia sobre esta confusión ha hecho que hoy exista quien entiende la filosofía política como un discurso de ética pública, orientado a la formulación de propuestas para una buena, correcta o eficiente *política* (en cuanto *policy)* económica, sanitaria, financiera, ecológica o energética. Tampoco en este caso hay que sorprenderse o escandalizarse. Las dos filosofías políticas, como teoría general del Estado o como ética pública, son perfectamente legítimas. Basta entender: caen en la relación en la que están la metaética y la ética. La filosofía política tradicional es una metapolítica; la filosofía política como ética pública es una política en el sentido de una ética no de los sujetos individuales, sino de los grupos organizados.

Al no tener un estatuto específico propio, la filosofía política deja inevitablemente a sus cultivadores una cierta libertad. Si pudiese expresar mi preferencia, pero sin ninguna intención de presentarla como mejor que otras, diría que hoy la función más útil de la filosofía política es la de analizar los conceptos políticos fundamentales, comenzando precisamente por el de política. Más útil, porque son los mismos conceptos usados por los historiadores políticos, por los historiadores de las doctrinas políticas, por los politólogos, por los sociólogos de la política, pero con frecuencia sin poner cuidado en la identificación de su significado, o de sus múltiples significados. Bien se sabe que el mismo fenómeno puede ser llamado de diversas maneras: en el discurso político un ejemplo típico es la confusión y la sobreposición de *república* y *democracia,* por la que todavía Montesquieu en su análisis de la república, tomando dos ejemplos históricos,

Atenas y Roma, colocaba juntas una democracia en el sentido propio de la palabra, o que pretendía serlo de acuerdo con el célebre epitafio de Pericles, y una república en el sentido de forma de gobierno contrapuesto al régimen real o al principado, como Roma, la cual fue considerada, comenzando por Polibio, no como una democracia, sino como un gobierno mixto, y exaltando los ideales y las virtudes republicanas, resaltaba en realidad los ideales y las virtudes democráticas. A la inversa, fenómenos diferentes pueden ser llamados con el mismo nombre: ejemplo clásico es el de la expresión "sociedad civil", que a lo largo de los siglos, desde la *politiké koinonia* de Aristóteles hasta la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel, no sólo ha cambiado su significado original, sino que incluso se ha modificado por completo.

[*] "Ragioni della filosofia politica", en varios autores, *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. IV, *Problemi, metodi, prospettive,* Depto. de Estudios Políticos, Universidad de Turín-Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 175-187.

[1] Tanto la ponencia de d'Entrèves como la mía se encuentran en *Tradizione e novità della filosofia della politica*, "Quaderni degli Annali della Facoltà di Gurisprudenza della Università di Bari", 1970, pp. 7-21 y 23-37, respectivamente. Toqué el tema también en "Considerazioni sulla filosofia politica", en *Rivista italiana di scienza politica*, I, 1971, pp. 367-379. (La ponencia a la que se refiere Bobbio es el ensayo anterior, incluido en este volumen, pp. 55-59).

[2] En el libro *L'idée de philosophie politique*, PUF, París, 1965, pp. 3-20 y 33-55, respectivamente.

[3] R. Treves, *La notion de philosophie politique dans la pensée italienne*, p. 108.

[4] *Tradizione e novità, op. cit.*, p. 14.

[5] D. Zolo, "I possibili rapporti tra filosofia politica y scienza politica. Una proposta post-empirica", en *Teoria politica*, I, 1985, núm. 3, pp. 91-109.

[6] De Sartori véase también *La politica. Logica e metodo in scienze sociali,* Sugarco, Milán, 1979.

[7] Art. cit., p. 104.

[8] Cito del *Bolletino di filosofia politica*, núm. 0, mimeografiado, que contiene un escrito de M. Bovero sobre los resultados del cuestionario (p. 5).

[9] *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Turín, 1976, p. 1 (hay versión en español del FCE: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político,* trad. de J. Fernández Santillán, 1ª ed., México, 1987.)

[10] Me refiero a dos artículos publicados casi al mismo tiempo: M. Viroli, "Revisionisti e ortodossi nella storia delle idee politiche", en *Rivista di filosofia*, LXXVIII, 1987, pp. 121-136; y F. Fagiani, "La storia del 'discorso' politico inglese dei secoli XVII e XVIII tra 'virtù' e 'diritti' ", en *Rivista di storia della filosofia*, XLII, 1987, pp. 481-498.

[11] Viroli, art. cit., p. 129.

[12] Art. cit., p. 124.

LA LECCIÓN DE LOS CLÁSICOS

MARX, EL ESTADO Y LOS CLÁSICOS*

PARA Marx, el Estado no es el reino de la razón, sino de la fuerza; no es el reino del bien común, sino del interés parcial; no tiene como fin el bienestar de todos, sino de los que detentan el poder; no es la salida del estado de naturaleza, sino su continuación bajo otra forma. Antes al contrario, la salida del estado de naturaleza coincidirá con el fin del Estado. De aquí la tendencia a considerar todo Estado una dictadura y a calificar como relevante sólo el problema de quién gobierna (burguesía o proletariado) y no el cómo.

No obstante, si es verdad que Marx no elaboró una teoría completa de las formas de gobierno, también lo es que justamente delineó la diferencia entre dos de estas formas, el Estado representativo y el bonapartismo, en el marco de un mismo dominio de clase. Además, en las famosas páginas sobre la Comuna de París, ubicó en la democracia directa con mandato imperativo la nueva forma de gobierno que habría debido surgir de las cenizas sobre la democracia representativa degenerada en gobierno personal.

Luego entonces, aunque no completamente elaborada, existe en Marx una teoría de las formas de gobierno. El hecho de haberla descuidado ha tenido consecuencias funestas en la cultura y en la acción política de la izquierda de cuño marxista-leninista también en Occidente.

No pretendo hacer la enésima exégesis de los textos y proponer otra interpretación más de la concepción de Marx (y, ¿por qué no?, también de Engels) del Estado. No sabría, en efecto, qué otra cosa agregar a lo que ha sido escrito durante cien años de estudios marxistas, de los que, lo confieso, no conozco más que una centésima parte (¿quién podría conocerlos todos?). Ni sabría ofrecer una interpretación diferente que merezca ser discutida.

Ya que a cien años de su muerte, nadie, marxista o no marxista, duda que Marx debe ser considerado como un clásico en la historia del pensamiento en general y también en la del pensamiento político, me he propuesto someter a comparación su teoría política con algunas obras cuyos autores son concomitantemente llamados los "clásicos" del pensamiento político, de Platón a Hegel, e indicar, mediante un procedimiento comparativo por afinidades y diferencias, cuál puede ser el lugar de la teoría del Estado de Marx en la historia del pensamiento político. Hace tiempo, a propósito de Max Weber, tuve oportunidad de decir que para ascender al cielo de los clásicos un pensador debe haber reunido las siguientes tres eminentes cualidades: debe ser considerado como un intérprete de la época en que vivió, de manera que no se pueda prescindir de su obra si se quiere conocer el "espíritu de la época"; siempre debe ser actual, en el sentido de que cada generación sienta la necesidad de releerlo y al hacerlo brinde una nueva

interpretación de él; y debe haber elaborado categorías generales de comprensión histórica que no se puedan menospreciar al interpretar una realidad incluso diferente de aquella de la que él derivó y a la que se aplicó.

En la comparación hago a un lado completamente el mayor o menor conocimiento que Marx tuvo de los escritores políticos que lo antecedieron. Lo que intento hacer no es un discurso sobre las fuentes del pensamiento político de Marx. Se sabe de sobra que conoció la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, a Maquiavelo, el *Tratado teológico-político* de Spinoza (que leyó en 1841 para preparar exámenes), a Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau y, naturalmente, Hegel. Pero no está dicho que Marx conociera a todos los escritores políticos que de alguna manera han contribuido a constituir el cuerpo de la historia de las doctrinas políticas. Igualmente, es de considerarse el hecho de que no todos los grandes escritores políticos son citados, especialmente en *El Capital,* por sus ideas políticas, sino por lo común debido a sus concepciones económicas (hasta el descubrimiento de la economía política y también luego de eso —piénsese en Hegel—, y comenzando por Aristóteles, el estudio de la economía es parte integral de la política). Para mencionar un solo ejemplo, pero de alguna manera significativo, en *El Capital* el *Leviatán* de Hobbes, ese monumento de la filosofía política moderna, es citado por el célebre fragmento donde se dice que "el valor de un hombre es, como todas las demás cosas, su precio; es decir, cuanto se da para utilizar su fuerza".

En fin, puntualizo, y de esta manera cierro el preámbulo, que por teoría marxista del Estado entiendo la que se puede recabar, a mi parecer sin duda, de los lugares más señalados por los estudiosos: de los *Manuscritos de 1844,* de *La ideología alemana,* de *La Sagrada Familia,* del *Manifiesto,* del *Prefacio* a la *Crítica de la economía política,* de los *Grundrisse* y de *El Capital,* además de la obras históricas como *El dieciocho brumario* y de las políticas como *La guerra civil en Francia.*

Mi comparación procede a través de cuatro partes, cada una de las cuales está dedicada a una de las grandes distinciones que se suelen hacer en el ámbito de la historia de las doctrinas políticas para diferenciar unos grupos de teorías de otros.

TEORÍAS IDEALISTAS Y REALISTAS

La primera gran distinción en el universo de las doctrinas políticas es la que contrapone teorías idealistas del Estado óptimo, o de la mejor forma de gobierno, y teorías realistas. Las teorías idealistas no se identifican forzosamente con el género de las utopías: además de las utopías, pueden incluirse entre ellas las que proponen un modelo de Estado tomado de la combinación o síntesis de las formas históricas, de las que es un ejemplo

típico la teoría del gobierno mixto, y las que idealizan una forma histórica, como sucede alternativamente con Atenas o Esparta y con la República romana en la Antigüedad, con la República de Venecia o la monarquía inglesa (piénsese en Montesquieu) en la época moderna, o con la Unión Soviética, erigida en Estado-guía por los partidos comunistas de la Tercera Internacional —y no sólo por ellos—, en la época contemporánea. En contraste, teorías realistas son las que consideran al Estado y en general la esfera de las relaciones políticas —entendidas como relaciones de dominio— en su "verdad efectiva", a lo largo de una línea que parte de Maquiavelo, quien desdeña a los que "se imaginaron repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido, ser verdaderos"; pasa por Spinoza, quien es un admirador del "agudísimo" Maquiavelo y, como su maestro, no se ocupa de los que imaginaron solamente "constituciones quiméricas no realizables más que en el reino de las utopías o en la poética edad de oro en la que no eran en manera alguna necesarias", y llega hasta Hegel, de quien se conoce que tuvo muy en cuenta al autor de *El Príncipe* y quien, en la famosa *Introducción* a la *Filosofía del derecho,* definió la filosofía como comprensión del presente y de lo real que debe salir de la "búsqueda de un más allá que sólo Dios sabe dónde esté y del que en los hechos bien se sabe dónde: en el error de un unilateral y vacío razonamiento".

La doctrina de Marx pertenece sin sombra de duda al género de las doctrinas realistas. Si en Marx hay en todo caso un momento utópico, "un más allá que sólo Dios sabe dónde esté", como diría Hegel, éste no debe buscarse en el Estado óptimo, en el Estado llegado a su máxima perfección (como sucede normalmente en los escritores utópicos), sino en la negación, en la terminación, en la extinción, en la desaparición del Estado. Una idea, ésta, que es parte de una filosofía de la historia, predominante en el siglo pasado, de acuerdo con la cual el devenir histórico se mueve del Estado hacia el no-Estado; como si la exaltación del Estado, que alcanzó su máxima expresión en la filosofía de Hegel, hubiese producido como contraparte una forma opuesta de pensar. De los anarquistas a los socialistas utópicos, de los primeros positivistas como Saint-Simon a los últimos como Spencer, la filosofía política del siglo XIX está influida por la idea de que la línea en la que se mueve el progreso histórico es la de la atenuación, hasta el extremo de su desaparición, del poder político, entendido como el poder más alto que, para hacerse obedecer, recurre en última instancia a la fuerza.

Esta idea es acompañada por la concepción de la terminación de la guerra como una forma, que en adelante debería ser considerada bárbara o de épocas salvajes, de resolver los conflictos entre los Estados. Se consideraba que conforme la sociedad civil fuera tomando la supremacía sobre el Estado en las relaciones internas, disminuiría la tensión en las relaciones entre los Estados hasta constituir una sociedad civil universal. Pacifismo y antiestatismo en el siglo pasado caminan de la mano y se apoyan mutuamente. Todas las teorías pacifistas decimonónicas, así la liberal o librecambista de Cobden como la

democrática de Mazzini, que da vida a la sociedad pacifista de la segunda mitad del siglo, y las socialdemócratas de la Segunda Internacional están de alguna manera vinculadas a la idea de una atenuación o un agotamiento del poder soberano como poder que detenta el monopolio de la fuerza, y en cuanto tal es el señor absoluto de la paz y de la guerra (no por nada en una célebre definición la guerra es considerada como la continuación de la política por otros medios). La historia de nuestro siglo, de un siglo en el que han hecho su aparición los Estados totalitarios y que ahora vive bajo la amenaza de una guerra de exterminio luego de haber vivido la experiencia de dos guerras mundiales, es un solemne desmentido de esas dos previsiones. El rumbo del mundo ha ido exactamente en sentido opuesto, pero la historia del pensamiento humano es una cadena ininterrumpida de profecías erradas.

TEORÍAS RACIONALISTAS E HISTORICISTAS

En el ámbito de las doctrinas realistas del Estado, corre a lo largo de toda la historia del pensamiento político la distinción entre las doctrinas racionalistas y las historicistas. Las primeras se plantean fundamentalmente el problema de la justificación racional o del fundamento del Estado y responden a la pregunta: "¿Por qué existe el Estado?"; las segundas se plantean esencialmente el problema del origen histórico del Estado y responden a la incógnita: "¿Cómo nació el Estado?" Las primeras ponen en evidencia la contraposición entre el estado de naturaleza antisocial y el estado civil, que es la condición social; las segundas, por el contrario, ponen en evidencia la continuidad entre las formas primitivas de sociedades humanas que todavía no son Estado, como la familia, la tribu o el clan (los antropólogos también hablan de "sociedad sin Estado"), y una forma sucesiva de sociedad organizada que tendría el derecho exclusivo de llamarse "Estado". He hablado en otra ocasión de dos modelos: al primero lo llamé iusnaturalista o hobbesiano, porque su inventor y riguroso creador fue Hobbes; al segundo, aristotélico, porque fue expuesto con sencillez meridiana en las primeras páginas de la *Política.* Dicho de otro modo: por una parte, el modelo según el cual el Estado es un cuerpo artificial que nace en contraposición al estado de naturaleza; por otra, el modelo según el cual el Estado es una sociedad natural que brota de la normal evolución del primer núcleo organizado, la familia. En el primero el punto de partida es el hombre considerado como ser naturalmente antisocial; en el segundo, el punto de partida es el hombre como "animal político".

Aunque Marx jamás se ocupó explícitamente del problema del origen del Estado, aunque en los últimos años tuvo un marcado interés por la investigación etnológica que lo llevó a leer a Morgan, Maine y otros, no se puede dejar de ubicar su teoría del Estado

entre las historicistas, y, como tales, antiindividualistas y anticontractualistas (el contrato es la forma específica en la que el Estado es concebido como ente artificial, producto no de la naturaleza, sino de la voluntad acorde de los individuos). Es suficiente citar el inicio de los *Grundrisse:*

> El cazador y pescador único y aislado con el que comienzan Smith y Ricardo se incluyen en las fantasías carentes de imaginación de las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales, a diferencia de lo que piensan los historiadores de la cultura, no expresan tan sólo una reacción al excesivo refinamiento y un retorno a una malentendida vida artificial, como por lo demás el *Contrato social* de Rousseau, quien mediante el pacto crea una relación y una conexión entre sujetos independientes por naturaleza, no se basa en tales naturalismos.

Debe observarse que el punto de partida del individuo aislado, antes que ser el lugar de donde arrancó la economía política del siglo XVIII, fue el punto de salida del iusnaturalismo del siglo XVII (que se prolonga en la descripción del estado de naturaleza hecha por Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad).* Pero, agrega Marx, este punto de partida es aparente (es una ficción), porque mediante él es anticipada la "sociedad civil", entendida como la sociedad de la libre competencia en la que el individuo aparece "desvinculado de las ligas naturales que lo hacen parte de un conglomerado humano específico, limitado". Al interpretar de esta manera el estado de naturaleza, Marx observa en las teorías individualistas y contractualistas una reconstrucción artificial de la realidad histórica llegada a una determinada fase de su desarrollo (a la sociedad civil burguesa como sociedad de la libre competencia o de la emancipación de la burguesía como clase), una reconstrucción que pone al inicio de la historia (el estado de naturaleza) lo que en cambio es producto de una determinada época histórica, caracterizada por el nacimiento de la burguesía, y correspondientemente de la economía política como teoría social que tiene su referencia en el individuo tomado singularmente.

Si se abandona la perspectiva deformante de la economía política y se asume una posición histórica correcta, el escenario cambia por completo: "Conforme volvemos atrás en la historia", especifica inmediatamente Marx, "el individuo aparece menos autónomo, parte de una totalidad más amplia: primeramente de modo del todo natural en la familia y en la familia ampliada a tribu; más tarde en la comunidad surgida del contraste y de la fusión de las tribus, en sus diversas formas". Lo que en este fragmento nos presenta Marx es una reproducción, que no se podría imaginar más fiel, del modelo aristotélico opuesto diametralmente al modelo hobbesiano (asumido en su aparición por la economía política). En las primeras y muy conocidas páginas de la *Política,* Aristóteles describe el surgimiento de la *polis* como forma de organización autosuficiente e independiente (que tiene algunas características esenciales que hoy le atribuimos al Estado), de la familia y de la aldea como unión de familias. Por lo demás, que Marx tuviese en mente a Aristóteles cuando escribió este fragmento se puede deducir de la circunstancia de que

inmediatamente después asume la más famosa de las definiciones aristotélicas (que se localiza en el mismo contexto donde se describe la formación de la ciudad), afirmando: "El hombre es en el sentido más pleno del término un *zoon politikón,* no sólo un animal social, sino un animal que puede aislarse únicamente en la sociedad". Que el hombre sea un animal social incluso cuando se aísla —lo que es una añadidura respecto del texto aristotélico— es una afirmación con la cual Marx refuta, por decirlo así, con antelación toda posible oposición al modelo clásico de la esencial sociabilidad del hombre, en particular la oposición que provenía precisamente de las teorías enarboladas por los partidarios de un estado de naturaleza con base en el modelo hobbesiano y por los primeros economistas.

Me limito a señalar otra comparación que podría ser sugerente, la de Vico, que Marx conocía: Vico parte de la condición familiar, aunque después del "estado ferino", que puede ser interpretado como una historización, si bien fantástica, del estado de naturaleza hobbesiano en el que el hombre es el lobo (dígase "fiera") del hombre; por tanto, de la situación familiar, que es una condición todavía prepolítica, la humanidad pasa al estado político, que nace bajo forma de república aristocrática con la reunión de los jefes de familia, para luego derivar sólo en un segundo momento en la república popular. Considero superfluo recorrer el camino de Hegel de la familia al Estado a través de la sociedad civil, porque la influencia de Hegel sobre Marx ha sido directa y tuvo gran peso en la formación de su pensamiento político. Aun así, no es ocioso recordar que el recorrido de Hegel es más complejo, porque entre la familia y el Estado no hay continuidad, sino la ruptura de la sociedad civil, que es el lugar en el que, por lo menos en su primera etapa —el "sistema de las necesidades"—, el hombre está aislado con todo y que está en la sociedad, como hubiera dicho Marx.

EL ESTADO COMO REINO DE LA RAZÓN

Si se asume un criterio axiológico aparece otra gran distinción: aquella entre concepción positiva y concepción negativa del Estado. Concepción positiva es ciertamente la que remonta a Aristóteles, y se convierte en dominante en Europa de la segunda mitad del siglo XIII en adelante cuando se difunde este autor en latín: el fin de la comunidad política, la *koinonia politiké,* la *societas civilis* en la predominante traducción latina, no es solamente el vivir o el sobrevivir, sino el *bonum vivere,* el vivir bien. También en la doctrina política moderna, de Hobbes a Hegel, domina una visión eulógica del Estado. La doctrina iusnaturalista del Estado no es solamente una teoría racional del Estado, como se vio en el apartado anterior, sino al mismo tiempo es una teoría del Estado racional. El Estado es elevado a ente de razón, único en el que el hombre realiza plenamente su

propia naturaleza como ser racional. Si es verdad que para el hombre en cuanto creatura divina *extra ecclesiam nulla salus,* también lo es que para el hombre en cuanto ser natural *extra rem publicam nulla salus.* Con su acostumbrada y perentoria lucidez, Hobbes expone este concepto en un célebre fragmento del *De cive* que he citado muchas veces, pero que es necesario evocar cada vez que se quiera poner en evidencia la visión apologética del Estado que acompaña la formación del Estado moderno: "Fuera del Estado es el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia".

Spinoza no se queda atrás: en el hombre son tan naturales las pasiones como la razón; pero en el estado de naturaleza las pasiones toman la supremacía sobre la razón; contra las pasiones la religión puede poco o nada, porque ella vale "en punto de muerte, cuando las pasiones ya están vencidas por la enfermedad y el hombre queda reducido al extremo, o bien en los templos, donde los hombres no ejercen relaciones de fuerza"; sólo la unión de todos en un poder que ponga freno, con la esperanza de premios y el temor de castigos a los individuos proclives naturalmente a seguir más bien la ciega avidez y no la razón, puede permitir al hombre conseguir de mejor manera el fin de la propia conservación; en cuanto el Estado, y solamente él, permite al hombre realizar la suprema ley de la razón, que es la de la propia conservación, él debe comportarse, si quiere sobrevivir, a diferencia de lo que le sucede a los hombres en el estado de naturaleza, racionalmente; el individuo no delinque si en el estado de naturaleza no sigue a la razón; pero el Estado sí, porque sólo cuando él se comporta racionalmente logra conservar la potencia que es constitutiva de su naturaleza. Un Estado no racional es impotente, pero un Estado impotente ya no es tal. De aquí la consecuencia, sobre cuya importancia histórica no tengo necesidad de agregar algún comentario, de que el Estado-potencia se identifique con el Estado-razón. Se puede llegar hasta el punto de sostener que la racionalización del Estado se convierte en la estatalización de la razón, y de allí nace la teoría de la razón de Estado como la otra cara del Estado racional. (Si las razones del Estado no fuesen superiores a las del individuo, el Estado no podría efectuar acciones que le están prohibidas a aquél.)

Para Locke, sólo en la sociedad civil o política existen las condiciones para la obediencia de las leyes naturales, que son las leyes de la razón. Según Kant, la salida del estado de naturaleza es para el hombre algo más que el producto de un cálculo de interés: es un deber moral. Sólo en el Estado pueden ser salvaguardadas las condiciones de existencia de la libertad, y por tanto el Estado tiene un valor moral, tanto así que en una historia ideal de la humanidad la institución del Estado es una idea regulativa para el

proyecto de esa futura sociedad jurídica universal, única que puede garantizar la paz perpetua, y, en consecuencia, librar al hombre del flagelo de la guerra.

La idea del Estado-razón va mucho más allá del iusnaturalismo y llega hasta Hegel, que define el Estado como el "racional en sí y por sí". Desde este punto de vista el autor de los *Lineamientos de filosofía del derecho,* no obstante su declarado antiiusnaturalismo, lleva a sus consecuencias extremas el ideal del Estado-razón, que en cuanto tal también es Estado-potencia. No lejos de Hobbes, Hegel es el intérprete del mismo proceso histórico, la formación del Estado territorial moderno, que integra en un único cuerpo orgánico los miembros dispersos de la sociedad medieval. El Estado de la Restauración que tiene frente a sí es un Estado que se ha recompuesto luego de los estragos de la Revolución francesa, y es la continuación del mismo Estado que al inicio de la época moderna impuso su propia unidad a un mundo desgarrado por las guerras de religión. Hegel, el maestro de Marx (del que Marx irreverentemente se vuelve), es el que escribió: "Sólo en el Estado el hombre tiene una existencia racional".

EL ESTADO COMO REINO DE LA FUERZA

Me he detenido en estas referencias textuales para dejar claro el cambio radical que hace Marx de estas tradiciones apologéticas del Estado. Para él, el Estado no es el reino de la razón, sino de la fuerza; no es el reino del bien común, sino del interés parcial; no tiene como propósito el bienestar de todos, sino el de quienes detentan el poder, los que, además de todo, hasta ahora han sido en la historia de la humanidad una minoría. Que el Estado tenga como misión el bien común, el bienestar o incluso la justicia es una ideología de la que se sirve la clase dominante para dar una apariencia de legitimación a su dominio. El Estado no es la salida del estado de naturaleza, sino su continuación bajo otra forma. El estado de naturaleza, señalado por Hobbes, como situación en la que rige el derecho del más fuerte jamás vino a menos en la historia, sino se prolongó en el Estado, aunque ya no en la forma por lo demás del todo hipotética de guerra de todos contra todos, sino a la manera de conflicto permanente entre las clases que por turno se suceden y toman la supremacía, y una vez tomada ésta, no pueden mantenerla más que con la fuerza. La salida definitiva del estado de naturaleza es para Marx, en todo caso, no el Estado, sino su terminación, la sociedad futura sin Estado.

En rigor, la concepción negativa del Estado no nació con Marx. Aunque la distinción entre teorías racionalistas e historicistas no coincide con la diferencia entre concepciones positivas y negativas, es un hecho que no hay concepciones positivas entre las teorías racionalistas, en tanto que puede haber concepciones negativas entre las historicistas. De cualquier modo, la consideración del Estado como un mal, si bien un mal necesario,

forma parte integral de la historia del pensamiento político occidental, y no sólo occidental, comenzando por Trasímaco. Antes de Marx, el antecedente inmediato de su visión pesimista de las relaciones entre gobernantes y gobernados es la descripción, bajo muchos aspectos premarxista, de Rousseau en la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad,* donde el Estado histórico (no el ideal del *Contrato social)* surge de la violencia y el engaño.

En la historia del pensamiento político occidental la concepción negativa clásica del Estado es la que se suele llamar, aunque con una interpretación unilateral, agustiniana, según la cual el Estado es un mal necesario para reprimir la maldad de la gran mayoría de los hombres, los que no podrían vivir en comunidad sin constricción y, en consecuencia, sin un poder dotado de una fuerza suficiente para dominar las pasiones disgregadoras de los individuos, que son más proclives a devorarse entre sí, como los peces en el mar, que a amarse y vivir en paz. Esta concepción, que se puede llamar "terrorista", del Estado, fue enunciada de manera ejemplar en un fragmento de Isidoro de Sevilla: "Los príncipes y los reyes fueron elegidos entre los gentiles para que separaran a sus pueblos del mal por medio del terror y los sometiesen a las leyes para hacerlos vivir rectamente". Al ser abandonada la filosofía escolástica, que recuperó la tradición aristotélica del Estado orientado al bien común, la teoría terrorista del Estado fue retomada por Martín Lutero —con una vehemencia que será igualada sólo por los doctrinarios que justificarán el terrorismo de Estado *(la terreur,* para decir la palabra en la lengua a través de la cual se convirtió en universal)— en la célebre carta a los príncipes cristianos sobre la autoridad secular (1523), en la que se leen frases como la siguiente:

> Dios impuso a los pueblos, además del reino divino, otro régimen, y los ha puesto bajo la espada para que, aunque lo harían con gusto, no puedan ejercer su maldad y, donde lo hagan, no ocurra sin temor o con serenidad o agrado; de la misma manera que se amarra a las bestias salvajes y feroces con lazos y cadenas, para que no puedan morder ni atacar según instinto, aunque lo harían de buen grado.

UN MAL NO NECESARIO

Estas dos concepciones negativas del Estado —negativas en el sentido de que ponen en particular evidencia el momento de la fuerza como esencial para el Estado en el desempeño de su función— son, no obstante, profundamente diferentes. En la concepción negativa tradicional de inspiración religiosa, lo que exige el aparato de la fuerza es la maldad de los súbditos; en la concepción negativa de Marx y los marxistas, es la maldad (uso esta expresión por motivos de simetría, si bien literalmente no es correcta) de los gobernantes. En suma, se trata de la misma interpretación de la función del Estado pero vista desde dos puntos opuestos: *ex parte populi* (desde la parte del

pueblo), la primera; *ex parte principis* (desde la parte del príncipe), la segunda. En la concepción tradicional el Estado es necesariamente un aparato coactivo porque debe mantener a raya a los súbditos; en la concepción marxista el Estado es por necesidad un aparato coactivo porque sólo mediante la fuerza la clase dominante puede conservar y perpetuar su dominio. La justificación del uso absoluto y exclusivo de la fuerza es, en las dos concepciones, opuesta. En una se justifica por la voracidad de los súbditos, en otra por la avidez de la clase dominante. Incluso se puede decir que la teoría de Marx es una desacralización de la justificación tradicional que acepta la fuerza represiva del Estado como remedio a los instintos brutales de la "masa pecadora": la fuerza del Estado no es necesaria, como ha venido repitiendo la ideología dominante (que en términos marxistas es la ideología de la clase dominante), para provecho de los gobernados, sino para el interés de los gobernantes.

Entre las dos concepciones hay todavía una diferencia más profunda que ahonda sus raíces en dos distintas y opuestas concepciones del mundo y de la historia: en la concepción religiosa la razón del Estado-fuerza reside en la naturaleza misma del hombre, y como tal es permanente, y por tanto es preciso, además del poder del Estado, otro poder, el espiritual, para domar a la "bestia salvaje"; en la concepción de Marx, seguida en general por los marxistas, el motivo del Estado-fuerza es histórico, porque no deriva de la naturaleza eterna del hombre, en la que una teoría historicista como la marxista no cree, sino de la situación de las relaciones de producción y antes, incluso, de la misma forma de producción, que se van moviendo unas y otra en la historia, tanto así que permiten formular la hipótesis de que, mediante una radical transformación de la segunda y de las primeras, en un futuro impreciso pero previsible el Estado ya no será necesario. También se podría decir que en la doctrina tradicional el Estado es un mal necesario; en la doctrina marxista es un mal no necesario, o por lo menos es un mal cuya necesidad está destinada a venir a menos al suceder lo propio con las condiciones históricas que lo han originado.

A decir verdad, para completar este cuadro sintético de las teorías del Estado consideradas desde el punto de vista axiológico, se necesitaría someter a examen las teorías del Estado que se profesan axiológicamente neutrales, o sea, ni positivas ni negativas. Se trata de las teorías formales o formalistas a las que son especialmente afines los juristas, de acuerdo con las cuales se puede hablar de "Estado", en el sentido propio de la palabra, cuando en un determinado grupo social se ha formado un poder que detenta el monopolio de la fuerza, más precisamente de la "fuerza legítima", en cuanto quien ostenta ese monopolio considera ilegítimo el uso de la fuerza por parte de cualquier otro, y de esto se puede hablar sólo con base en la constitución de hecho de este poder, con independencia de los objetivos a los que se refiera. Que el Estado consista en la monopolización de la fuerza es una definición común en la mejor tradición jurídica, tanto

así que es acogida tanto por Weber como por Kelsen, y es una tesis común para ambos aquella según la cual el Estado en cuanto aparato de la fuerza puede servir a los propósitos más diversos. (Una de las críticas que Kelsen le hace a la doctrina marxista del Estado es que, si es verdad que el Estado capitalista puede tener como fin la explotación de la clase obrera, el mismo Estado puede servir, una vez que el partido de la clase obrera se apoderó de él, para liberar de la explotación a la clase oprimida.)

Esta rápida presentación de la doctrina neutral del Estado puede servir entre otras cosas para dar un paso ulterior en la definición y delimitación del marco de la teoría marxista: nada impide enlistar la concepción marxista del Estado-fuerza entre las doctrinas que ven nacer el Estado del proceso de monopolización de la fuerza que se presenta en todo grupo organizado por razones de orden interno y de defensa externa; lo que la distingue es que Marx, y Engels, no se detienen frente a la constatación del acontecido proceso de monopolización, sino quieren precisar a *quién* y a *qué* cosa sirve la organización de la fuerza: "a quién", a la clase dominante; "a qué cosa", a mantener el dominio.

EL PROBLEMA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

Al definir la teoría marxista del Estado como una teoría negativa salta inevitablemente la pregunta: ¿entonces todos los Estados son iguales? Si todos son iguales en cuanto instrumentos de dominación de la clase que detenta los medios de producción, ¿es entonces posible, en el ámbito de la teoría marxista, distinguir varias formas de gobierno? Dicho de otro modo: ¿existe en la doctrina de Marx una teoría de las formas de gobierno? Y, en el supuesto de que exista, ¿qué relevancia teórica y práctica tiene esta distinción? Es inútil subrayar la importancia de estas preguntas. La teoría de las formas de gobierno es desde Platón (piénsese en el Libro VIII de la *República)* y Aristóteles (ténganse en mente los capítulos III Y IV de la *Política)* en adelante, hasta el último manual de derecho público o de ciencia política, uno de los apartados fundamentales de una teoría del Estado. ¿Qué podemos meter en este apartado cuando examinamos la teoría marxista (y engelsiana) del Estado? La importancia de la distinción entre las diversas formas de gobierno también depende del hecho de que esta distinción sirve normalmente como punto de referencia para permitirle a cada autor proponer, según su propio criterio, la mejor forma de gobierno, no importa si en absoluto o de acuerdo con el "espíritu del tiempo".

Se trata de un problema al que, me parece, los estudiosos marxistas le han otorgado una escasa relevancia, en tanto que hoy —así lo estimo— es un problema de gran interés y actualidad. Ciertamente, es grande la tentación de dar una respuesta negativa a las dos

preguntas ("no existe una teoría de las formas de gobierno en Marx, y, si la hay, tiene poca importancia teórica y práctica"), porque, si es verdad que para Marx lo que cuenta es la relación real de dominación, que es la relación entre la clase dominante y la clase dominada, cualquiera que sea la forma institucional —que es superestructural— con la que está revestida esta relación, no cambia o por lo menos no debería cambiar sustancialmente la realidad de la relación de dominación, que ahonda sus raíces en la base real de la sociedad, es decir, en la forma de producción históricamente determinada. Por lo demás, se podría recabar un buen argumento a favor de la irrelevancia de las formas de gobierno en Marx de la observación de que en Hegel las etapas del proceso histórico están marcadas por el cambio de las formas de gobierno, por el paso de un régimen a otro —el despotismo oriental; la república en el mundo antiguo, democrática en Grecia, aristocrática en Roma; la monarquía en el mundo moderno (en la forma específica de monarquía constitucional en la época en la que él vivió)—, en tanto que en Marx lo que distingue al progreso histórico no son las diversas formas de gobierno, sino los diferentes modos de producción (asiático, esclavista, feudal, capitalista), cuya sucesión no corresponde en manera alguna a la sucesión de las formas de gobierno, salvo una cierta correspondencia entre el despotismo oriental y el modo de producción asiático. Las de Hegel y Marx son dos filosofías de la historia diferentes y no sobrepuestas: diferentes precisamente en cuanto interpretan el curso de la historia mediante dos criterios distintos, el de los diversos sistemas políticos y el de los distintos sistemas económicos.

Además, si nos atenemos a la letra de muchos fragmentos de Marx, de Engels y de los marxistas, desde el punto de vista de las verdaderas relaciones de dominación y no de las aparentes, como son establecidas en las Constituciones formales y que la misma realidad del dominio se encarga de vaciar de cualquier valor sustancial, todos los Estados son "dictaduras", tanto así que no sólo en la teoría, sino —lo que más cuenta— en la práctica del movimiento obrero, durante por lo menos un siglo se han vuelto de uso común las expresiones "dictadura de la burguesía" y "dictadura del proletariado". Nada vale tanto como el siguiente pasaje, tomado de *Estado y revolución* de Lenin, para mostrar que, una vez que se les ha dado a todos los Estados el carácter de "dictadura", la distinción de las formas de gobierno ya no tiene ningún sentido:

> La esencia de la doctrina del Estado de Marx sólo pudo haber sido formulada por quien comprendió que la dictadura de una clase es necesaria no sólo para toda sociedad clasista en general, no sólo para el proletariado después de haber derrocado a la burguesía, sino también para todo el periodo histórico que separa al capitalismo de la sociedad sin clases del comunismo. *Las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente variadas,* pero su esencia es una sola: *todos estos Estados son de una u otra manera, en última instancia, por necesidad, una dictadura de la burguesía.* La transición del capitalismo al comunismo indudablemente no puede dejar de dar un gran número y una gran variedad de formas políticas, pero *su esencia será inevitablemente una sola: la dictadura del proletariado* [las cursivas son mías].

En los términos de la tipología clásica de las formas de gobierno, la diferencia entre ellas se plantea con base en dos criterios: el *quién* y el *cómo*. De lo expuesto en el fragmento citado parece claro que, si Lenin interpreta correctamente a Marx (y ha sido considerado por una gran parte del movimiento obrero como su auténtico intérprete), en la teoría del filósofo alemán sólo es relevante el problema del *quién* (¿burguesía o proletariado?) y no del *cómo*.

¿Pero las cosas son precisamente así?

DICTADURA DE LA BURGUESÍA Y DICTADURA DEL PROLETARIADO

Ante todo, es necesario desbrozar el campo de una insidia terminológica. Cuando Marx y los marxistas hablan de "dictadura" en referencia a una clase, no usan el término en sentido técnico, por el que "dictadura" es desde tiempos de la antigua Roma una magistratura extraordinaria que es justificada, y por tanto es perfectamente legítima, cuando es declarado el estado de alarma. El carácter de la dictadura clásica es el de ser una magistratura monocrática, por lo que mal soporta la referencia a un sujeto colectivo como lo es la clase. Además, constitucionalmente es temporal y adquiere su legitimidad en cuanto sólo dura mientras rige el estado de alarma; en contraste, en el uso marxista de la palabra falta el carácter de la temporalidad, a menos que se quiera considerar temporal la dictadura de la burguesía porque está destinada a ceder el paso a la dictadura del proletariado y por tanto a agotarse históricamente, e igualmente temporal la dictadura del proletariado en cuanto es pronosticada como un estado de transición, cuya duración —además— no puede ser preestablecida, a diferencia de lo que sucede con la dictadura clásica. Que el término "dictadura" en su acepción marxista es genérico, puede ser probado incluso por la observación de que en el mismo contexto Marx también usa el término "despotismo", como por ejemplo en la siguiente alusión de *El dieciocho brumario:* "La derrota de los insurrectos de junio… probó que la república burguesa significa despotismo absoluto de una clase sobre otras". Pero también "despotismo" es un término técnico del lenguaje político por lo menos desde Aristóteles, que proporciona una definición precisa —que permaneció intacta durante siglos— para designar la forma de gobierno predominante en los países orientales, en tanto que Marx la usa en este contexto bajo un significado igualmente genérico de dictadura. En suma, tanto dictadura como despotismo no son empleados por Marx para señalar formas específicas de gobierno, de acuerdo con su sentido técnico, sino únicamente para indicar con particular fuerza polémica el "dominio" de una clase sobre otra (y no por casualidad la clase que ejerce la llamada dictadura o el despotismo es nombrada "dominante").

Si, una vez limpiado el terreno de la confusión terminológica, es claro que ni "dictadura" ni "despotismo" son empleados en el sentido tradicional de forma de gobierno, sino con el significado de dominio de clase, entonces queda abierto el tema de las formas de gobierno verdaderas y propias y de su correspondiente relevancia. Ciertamente, Marx no elaboró una teoría completa de las formas de gobierno, pero delineó bien la diferencia entre dos constituciones, el Estado representativo y el bonapartismo, en el curso de un idéntico dominio de clase. No tiene caso detenernos aquí en la importancia histórica del análisis marxista del bonapartismo. Únicamente me interesa subrayar el hecho de que el bonapartismo, como figura de gobierno personal, se incluye en la categoría general de cesarismo, que, como forma de gobierno, es un verdadero y propio descubrimiento de la teoría política del siglo XIX y llega hasta nosotros. Como se sabe, las reflexiones sobre el cesarismo, que han dado origen a una nueva categoría de la teoría política, nacieron de los extraordinarios eventos napoleónicos, comenzando por el famoso ensayo de Benjamin Constant *Del espíritu de conquista y de la usurpación* (1814). Desde entonces, no hay escritor político que no haya tenido que ver con la forma de gobierno personal que aparece en toda época histórica en los momentos de paso de un régimen a otro mediante convulsiones violentas, de Tocqueville a Treitschke (que consagra un capítulo especial al cesarismo en el volumen de sus lecciones de *Política* dedicado a los formas de gobierno), de Mosca a Weber (que con base en él edifica el tipo ideal de poder carismático) y a Gramsci, para no hablar de una obra de filosofía de la historia que tuvo gran éxito después de la primera Guerra Mundial, *El ocaso de Occidente,* de Spengler.

EL ANÁLISIS DEL BONAPARTISMO

Aunque puedan ser diferentes las interpretaciones del fenómeno cesarista, la versión predominante es la de la derecha conservadora, que ve en el cesarismo una consecuencia inevitable de la degeneración anárquica de la democracia, entendida como la forma de gobierno que desencadena la lucha de facciones y produce la exigencia de un gobierno personal fuerte por encima de las partes. Desde este punto de vista, el César moderno no sería más que una repetición de la figura del tirano antiguo, como lo describió admirablemente Platón en su teoría de las formas de gobierno históricas, donde la despiadada pero irresistible tiranía sustituye al gobierno frívolo del *demos*. No obstante, me parece que como forma de gobierno personal el bonapartismo de Marx debe distinguirse del cesarismo clásico y posnapoleónico, en cuanto el hombre al que le toca asumir esa posición no es tanto un árbitro o un mediador por encima de las partes como el salvador de una de ellas (en este caso específico la burguesía), amenazada en su

secular dominio por la vertiente contraria. En este sentido la categoría marxista del bonapartismo pudo ser utilizada para dar una interpretación del fascismo, del que se podría decir, utilizando la incisiva expresión de Marx, que la burguesía "para salvar la bolsa tuvo que ceder la corona".

No tiene necesidad de ser resaltado, porque es obvio, que el régimen instaurado por Napoleón III resultó, a los ojos de Marx, una forma de gobierno diferente de la del Estado representativo: el régimen bonapartista se caracteriza por el cambio radical de los papeles entre el poder legislativo y el poder ejecutivo, y, por tanto, no es un Estado representativo y parlamentario como aquel mediante el cual sobrevino el ascenso político de la burguesía primero en Inglaterra y en los Estados Unidos, y luego, en seguida de la Revolución, en Francia. Ciertamente, esta mutación de roles no cambia en nada, de conformidad con el juicio de Marx, la naturaleza del Estado, pues de cualquier forma permanece como una dictadura en el sentido de dominio de clase, como se puede deducir de la siguiente afirmación: "Francia parece haber escapado del despotismo de una clase para recaer en el despotismo de una persona". Pero —y éste es el punto fundamental—, ¿se trata de la misma especie de "despotismo"? ¿Pueden el Estado representativo y el parlamentario, por una parte, y el cesarismo-bonapartismo, por otra, ser puestos en el mismo plano? Aun admitiendo que se trate de una dictadura y de un despotismo en el sentido de dominio de clase, ¿cómo no darse cuenta de que una cosa es el dominio social y otra distinta el sistema político con el que este mismo dominio puede ser ejercido históricamente?

De la diferencia entre dominio social y sistema político se pueden extraer consecuencias prácticas. Por lo menos una muy importante: si es verdad que la dictadura clasista de la burguesía puede expresarse, y de hecho históricamente se expresa (el fascismo así lo enseña), en diferentes formas de gobierno que axiológicamente no pueden ser puestas en el mismo plano, ¿por qué no puede suceder lo mismo con la dictadura del proletariado? ¿Qué necesidad histórica había para que la dictadura del proletariado se manifestase sólo a la manera de los regímenes autocráticos (donde autocracia es lo opuesto de democracia), como se expresa en la Unión Soviética y en los Estados que dependen de ella? ¿No fue el propio Marx quien en las muy famosas páginas sobre la Comuna de París contempló en la democracia directa, o con mandato imperativo, y en el "autogobierno de los productores" la nueva forma de gobierno que habría debido surgir de las cenizas de la democracia representativa que desembocó, precisamente por su desmesurada democraticidad, en gobierno personal, es decir, en una autocracia?

Concluyendo: creo que no solamente existe una teoría de las formas de gobierno en Marx —si bien no completamente elaborada—, sino que el haberla descuidado ha tenido consecuencias terribles en el retardo con el que en Occidente la izquierda —entiendo la izquierda influida por el pensamiento marxista-leninista— ha tomado conciencia de la

relevancia práctica, y no sólo doctrinaria, de la diferencia entre diversas formas de gobierno, aun aceptando la tesis marxista esencial del Estado como dictadura ora de una clase, ora de otra y reconociendo la consecuente homogeneización de las diferentes maneras bajo las cuales se puede ejercer el poder político en la única e indistinta categoría de la dictadura de clase, que es una categoría que —aunque pueda ser utilizada para representar un sistema social— deja completamente abierto el problema de la organización política de esa misma sociedad.

[*] "La teoria dello stato e del potere", en varios autores, *Max Weber e l'analisi del mondo moderno,* Einaudi, Turín, 1981, pp. 215-246.

MAX WEBER Y LOS CLÁSICOS*

I

ES SORPRENDENTE el gran número de expresiones weberianas que han entrado a formar parte estable del patrimonio conceptual de las ciencias sociales. Me concreto a mencionar algunas pertenecientes al campo de la teoría política, como poder tradicional o carismático, poder legal y poder racional, derecho formal y derecho material, monopolio de la fuerza, ética de la intención y ética de la responsabilidad, grupo político y grupo hierocrático. Para no hablar de la "legitimidad", que sólo después de Weber se ha vuelto un tema relevante de la teoría política. Ninguno de los estudiosos que han vivido en este siglo contribuyó tanto a enriquecer el léxico técnico del lenguaje político como Weber. Como comparto la tesis, en diversas ocasiones enunciada, de que Weber debe considerarse un clásico de la filosofía política —el último de los clásicos—, trataré de explicar por qué me adhiero a ella. Considero clásico a un autor al que se le pueden atribuir las siguientes características: *a)* ser considerado como auténtico y único intérprete de su tiempo, cuya obra es utilizada como un instrumento indispensable para comprenderlo (piénsese, por ejemplo, en *La ciudad de Dios* de San Agustín y en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* de Hegel); *b)* siempre ser actual, por lo que cada época, incluso cada generación, siente la necesidad de releerlo y al hacer eso lo reinterpreta (Rousseau, ¿democrático o totalitario?; Hegel, ¿filósofo de la Restauración o de la Revolución francesa?; Nietzsche, ¿reaccionario o revolucionario?); y *c)* haber construido teorías-modelo que se emplean continuamente para comprender la realidad, aun una realidad diferente de aquella de la que derivó y a la que se aplicó, y que se han vuelto, con el curso de los años, verdaderas y propias categorías mentales (considérense la teoría de las formas de gobierno de Aristóteles, la autonomía de la política de Maquiavelo o el esquema conceptual de los iusnaturalistas, estado de naturaleza-contrato social-sociedad civil). Luego entonces, un Max Weber "clásico" significa, en primer lugar, que su obra aparece como necesaria para entender la época que se desarrolló en la tensión no resuelta entre racionalización formal e irracionalismo de los valores, y que en ningún caso es posible pasarla por alto; que su vigencia jamás ha venido a menos y las diversas lecturas de su obra han dado lugar a la acostumbrada controversia entre sus interpretaciones (Weber, ¿reaccionario, conservador, liberal, democrático, nacionalista, partidario del Estado-potencia?); y que algunas de sus teorías o tipologías se han vuelto verdaderas y propias categorías para la comprensión de la historia y la sociedad (téngase en cuenta, para dar el ejemplo más ilustrativo, la tipología de las formas de poder

legítimo, que terminó por sustituir, incluso en los manuales de ciencia política para estudiantes, a la tipología clásica de las formas de gobierno).

Entre los clásicos del pensamiento político hay tanto escritores realistas como idealistas, o —para explicarme mejor— tanto los que han tratado de mirar, manteniendo una cierta impasibilidad, el "rostro demoniaco del poder", como los que han efectuado propuestas más o menos razonables y practicables para hacerlo más humano. Weber pertenece a los primeros; no tiene nada que compartir con Locke o Rousseau, y mucho menos con los utópicos. Los autores a los que se asemeja, y ha sido continuamente asemejado, son Maquiavelo y Marx. Así como Marx ha sido definido el Maquiavelo del proletariado, de la misma manera Weber ha sido calificado como el Marx de la burguesía (aunque algo semejante ha sido dicho también de Pareto). Al igual que Pareto, podría ser incluido en la familia de los "maquiavélicos", es decir, en la corriente de pensamiento político que parte de Maquiavelo y llega a Marx, acaso a través de Spinoza (de quien debe recordarse el elogio del *agudísimo* Maquiavelo) y Hegel, que no por casualidad en la introducción a los *Fundamentos de la filosofía del derecho* escribe que su obra, filosóficamente hablando, "debe permanecer muy lejos de la obligación de construir el *Estado como debe ser*". Algunos han insistido, incluso, en su parentesco con Nietzsche.[1] Por lo demás, los rasgos característicos de su concepción realista de la política son bastante visibles en su obra. Señalo algunos: *a)* la esfera de la política es aquella donde se desenvuelven las relaciones de potencia *(Macht)* y de poder *(Herrschaft),* relaciones que están marcadas por la lucha incesante entre individuos, grupos, clases, razas y naciones, cuyo propósito es siempre el poder en su doble forma de poder de hecho y poder legítimo; *b)* la lucha es incesante porque no hay para ella ningún desfogue definitivo en la historia; y *c)* las reglas de la acción política no son y no pueden ser las de la moral, por lo que la conducta del político no puede ser juzgada éticamente, con base en principios preestablecidos, sino sólo con base en el resultado; la distinción maquiavélica entre moral universal y política se reproduce en la distinción entre ética de la intención y ética de la responsabilidad, como distinción entre comportamiento de conformidad con los principios independientemente de las consecuencias o con base en las consecuencias por encima de los principios. Además, sólo una posición realista frente a la política permite someterla a una reflexión objetiva, no comprometida, "desencantada", en una palabra científica, de "ir tras la verdad efectiva de la cosa" antes que "a lo que imaginamos de ella".

No es menos sorprendente el poco interés que Weber mostró siempre por los escritores que son enlistados comúnmente entre los clásicos de la filosofía política, de Platón a Hegel, pasando por Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant. Quien intente profundizar en el estudio de las fuentes de su teoría está condenado a no encontrar ninguna de las grandes obras que conforman la tradición del

pensamiento político occidental. En una carta del 30 de diciembre de 1913 le dijo al editor Siebeck que él mismo compuso, además de una teoría de las diversas formas de sociedad en relación con la economía, también "una teoría sociológica completa del Estado y del poder", de la que considera poder afirmar "que no existe hasta ahora una semejante, y ningún modelo *[Vorbild]"*.[2]

Que la teoría política weberiana haya sido elaborada prescindiendo de cualquier modelo anterior no quiere decir que sea incompatible con la tradición. Antes bien: la comparación es más necesaria cuanto el pensamiento político weberiano parece haber producido (aunque no del todo intencionalmente) la ruptura con una tradición que de Platón a Hegel mostró una extraordinaria vitalidad y continuidad. Sólo la comparación permite responder a la pregunta fundamental: ¿cómo se sitúa la teoría política weberiana en la tradición del pensamiento político occidental, al que aparentemente no tiene en cuenta, y cuáles son los elementos de ruptura y cuáles los de continuidad? Ésta es una pregunta fundamental porque sólo respondiéndola, además del análisis interno de la muy elaborada construcción weberiana —muchas veces reelaborada y estudiada recientemente con una agudeza sin precedentes—,[3] puede derivarse la plena comprensión de una obra extremadamente compleja, sea por la articulación del sistema conceptual, cuyos elementos están sobrepuestos e interrelacionados en diversos niveles, sea por la amplitud excepcional de la documentación histórica.

Para este fin me propongo examinar algunos temas de la teoría política weberiana comparándolos continuamente con los que en otra parte he llamado los "temas recurrentes" del pensamiento político, con particular referencia a los autores que acompañan con sus teorías la formación del Estado moderno, ya que éste, y no cualquier forma de orden político, es el objeto específico del análisis weberiano. Tomo en especial consideración los siguientes tópicos: la definición del Estado, la teoría de los tipos de poder y la teoría del poder legal-racional.

II

A la tradicional concepción realista de la política pertenece la conocida definición weberiana del Estado como "monopolio de la fuerza legítima", definición que es repetida en diversas ocasiones, con pocas variantes, en los últimos escritos, y de la cual la expresión más feliz por concisión y claridad se encuentra al comienzo del ensayo *La política como vocación: "*Sociológicamente éste [el Estado] puede ser definido en última instancia de acuerdo con un *medio* específico que pertenece al Estado como a toda asociación política: la fuerza física *[die physische Gewaltsamkeit]"*. Para convalidar el realismo de esta afirmación, Weber cita inmediatamente lo que Trotsky afirmó en Brest-

Litovsk: "Todo Estado está basado en la fuerza *[Gewalt]"*. Y comenta: "En realidad, es correcto que sea así. Si hubiese tan sólo organismos sociales en los que fuese ignorada la fuerza como medio, el concepto 'Estado' habría desaparecido y en su lugar habría entrado lo que, en este sentido particular de la palabra, se llamaría 'anarquía' ".[4] Se puede decir entonces que la monopolización de la fuerza es la condición necesaria para que exista el Estado en el sentido moderno de la palabra, aunque no es la condición suficiente.

Si formulamos en términos jurídicos esta definición que Weber llama "sociológica", y decimos con Kelsen que el Estado es aquel orden jurídico al que se le atribuye, para la observancia de sus normas, el uso exclusivo del poder coactivo, y además admitimos que junto al poder coercitivo hay en todo grupo humano otras dos formas principales de poder —el ideológico y el económico—, podemos ulteriormente precisar que el monopolio de la fuerza o el uso exclusivo del poder coactivo es condición necesaria para la existencia del Estado, porque un Estado puede renunciar al monopolio del poder ideológico, que Weber atribuye al grupo hierocrático —diferente del grupo político—, lo que históricamente sucedió con la separación entre el Estado y la Iglesia, o mejor dicho, con la división de cometidos del Estado y la Iglesia, entre poder espiritual y poder temporal, y todavía más netamente con la renuncia del Estado a la profesión de un culto o una ideología mediante el reconocimiento de los derechos de libertad de creencia y de opinión; puede renunciar al monopolio del poder económico, como sucedió con el reconocimiento de la libertad de iniciativa económica, que distinguió la formación del Estado liberal como Estado del *laissez faire*. Pero no puede renunciar al monopolio del poder coercitivo sin dejar de ser Estado. La desmonopolización del poder coercitivo representaría simple y sencillamente el retorno al estado de naturaleza hobbesiano, vale decir, al estado de la competencia sin reglas de las fuerzas individuales, a la guerra de todos contra todos. Como prueba, piénsese en las diversas teorías que preconizan la desaparición del Estado por destrucción o por extinción, en las varias teorías anarquistas en el sentido positivo y no negativo del término (como es usado en el fragmento ya citado por Weber): el Estado desaparecerá cuando ya no haya necesidad de un poder coercitivo que induzca a los individuos y grupos a obedecer las reglas que se precisan para una convivencia pacífica.

No cité por casualidad a Hobbes. La definición proporcionada por Weber se ubica en la tradición clásica del pensamiento político porque retoma idealmente (digo "idealmente" porque no hay ninguna referencia a Hobbes en los escritos de Weber) la explicación que Hobbes presenta del Estado como producto de la renuncia, que en el estado de naturaleza los hombres son movidos a efectuar, del uso de la fuerza individual para salir de la condición anárquica propia del estado de naturaleza y dar vida a una fuerza colectiva, llamada por Hobbes "poder común", que los proteja. En otras palabras: se

puede decir que para Hobbes el Estado existe cuando en una sociedad determinada una sola persona (no importa si física o moral) tiene el derecho, o ejerce legítimamente el poder, de obligar por la fuerza, o recurriendo en última instancia a ella, a los individuos a obedecer sus disposiciones. En correspondencia, se puede decir que para Hobbes el Estado es, con las palabras de Weber, el monopolio de la fuerza física legítima; así como para Weber es, en los términos de Hobbes, el que ostenta de manera exclusiva el poder coactivo. No es que no haya ninguna diferencia entre las dos definiciones; pero la diferencia tiene que ver con el Estado no como medio, sino como fin, y es tal que hace considerar a la weberiana, que prescinde por completo del fin, todavía más formal que la de Hobbes. En tanto que éste le asigna al Estado el fin de preservar la paz y, por consiguiente, de proteger la vida de los individuos que se han plegado a él, Weber afirma categóricamente que "no es posible definir a un grupo político —y tampoco al Estado— indicando el propósito de su acción como grupo", por la simple razón "de que no hay objetivo que los grupos políticos no se hayan propuesto alguna vez, desde el esfuerzo por proveer al sustento hasta la protección del arte; y no hay ninguno de éstos que no haya perseguido algo, desde la garantía de la seguridad personal hasta la aplicación del derecho".[5]

Ya por larga tradición la definición formal del Estado, que hace completamente a un lado el fin, es la definición de los juristas, para quienes el elemento determinante es la soberanía, concepto jurídico por excelencia: que el Estado no puede ser definido teleológicamente es uno de los lugares comunes de cualquier tratado de derecho público. La diferencia entre la soberanía *(maiestas)* de los juristas y la *Herrschaft* de Weber se encuentra en los elementos seleccionados para la connotación del concepto: para el de soberanía el elemento esencial es de naturaleza jurídica —el poder soberano es el "originario", *superiorem non recognoscens*, *legibus solutus*, etc.—; para el concepto weberiano de Estado, la connotación esencial se recaba del medio que hace posible el ejercicio de un poder que está por encima de todos los demás poderes, y este medio es precisamente la monopolización de la fuerza física. Por lo que hace a la imposibilidad de definir teleológicamente al Estado, porque un Estado puede perseguir los fines más diversos, es obligatoria la referencia a Montesquieu, que en el famoso Libro XI, preparándose a hablar del Estado que tiene como propósito de su constitución política la libertad, observa: "Aunque todos los Estados tengan por lo general el mismo fin, que es el de conservarse, cada cual está orientado a ver por uno particular. La grandeza era el objetivo de Roma; la guerra el de los espartanos; la religión el de las leyes judías; el comercio el de los marselleses, etc",[6] y así por el estilo. Pero no se debe olvidar que en la tradición de la filosofía política había predominado durante siglos la tendencia a proporcionar una definición teleológica del Estado, acaso la justicia, el bien común, el orden, el bienestar, la felicidad de los súbditos, la civilización, etcétera.

La definición weberiana de Estado no sólo es formal, sino también realista, precisamente porque no es una definición jurídica, sino que es en gran parte histórica y sociológica. Definir el poder político mediante la capacidad que sólo él tiene de alcanzar sus propios fines, cualesquiera que ellos fueren, recurriendo en última instancia al uso de la fuerza física, y el poder hacerlo a diferencia de todos los individuos y grupos que viven en el mismo territorio porque posee su monopolio, es una manera de definir el Estado mediante el análisis histórico del proceso por el cual se ha venido formando la concentración del poder, rasgo distintivo de los grandes Estados territoriales, y mediante el análisis de los cambios sociales que han hecho posible esta concentración. Frente a las concepciones idealizantes del Estado, el pensamiento político realista, que se origina en la vasta literatura sobre la razón de Estado y los *arcana imperii* (poderes ocultos), vuelve por sus fueros en el siglo XIX, luego del fracaso de los ideales revolucionarios. Para Hegel, las relaciones entre los Estados son de mera fuerza (no por casualidad la condición de las relaciones entre los Estados es asemejada al estado de naturaleza hobbesiano) y el juicio definitivo sobre ellas es dejado al tribunal de la historia, que le otorga la razón a quien resulta vencedor: de Hegel, aunque no sólo de él, derivan los partidarios del Estado-potencia, entre los cuales se encuentra el autor de la mayor obra alemana de filosofía política después de Hegel, Treitschke, que Weber, aunque sin compartir sus ideas políticas, conoció bien. Para Treitschke, "la fuerza es el principio del Estado, como la fe es el principio de la Iglesia, como el amor es el principio de la familia".[7] Para Marx, también las relaciones internas de cualquier Estado son de pura fuerza, en cuanto está basado en el dominio, que no puede ser conservado más que por la fuerza de una clase sobre otra: incluso las relaciones de fuerza entre Estados con frecuencia son producto de las relaciones de fuerza internas, si bien los partidarios del Estado-potencia tienden a ocultarlas bajo el velo del interés nacional. A lo largo de todo el siglo, las dos interpretaciones del Estado como potencia proceden paralelamente y con frecuencia se interrelacionan. En Weber ambas se encuentran, aunque —como ha sido resaltado en diversas ocasiones— él, como escritor político, se ha interesado más en los problemas atinentes a la potencia del Estado alemán, en referencia a los otros Estados, que en los relativos a la lucha de clases: pero no hay duda de que él concibió en términos reales las relaciones de poder tanto en el interior como en el exterior en cuanto relaciones de lucha que sólo el recurso a la fuerza en última instancia es capaz de resolver.

> Los adversarios contra los cuales se dirige la acción de la comunidad, con la posible utilización de la fuerza, pueden ser externos o internos al territorio en cuestión; y como la violencia política pertenece definitivamente a la organización del grupo… las personas expuestas a la fuerza de la acción de la comunidad se encuentran, en primer lugar, entre los sujetos coactivamente participantes de la misma acción.[8]

El monopolio de la fuerza, se ha dicho, es la condición necesaria pero no suficiente para la existencia de un grupo político que pueda llamarse "Estado". Por todos lados Weber agrega que esta "fuerza" debe ser "legítima". Más adelante veremos cuáles son las diversas formas de poder legítimo y cuáles sus diferentes fundamentos. El problema que aparece de inmediato es que sólo un poder legítimo puede durar y sólo un poder durable y continuo puede constituir un Estado. Weber no afronta directamente el tema, pero no hay duda de que le otorga particular importancia. En efecto, en uno de los varios fragmentos en los que enuncia la tesis de que el grupo político no puede ser definido por los contenidos de su acción porque no hay contenido que no pueda reclamar a sí mismo, observa que un contenido mínimo puede ser el de garantizar el dominio de hecho sobre el territorio de manera "continua" ("in der fortgesetzten Sicherung"). Poco más adelante observa que la comunidad política se distingue de otras formas de comunidad *"sólo* por el hecho de su existencia particularmente durable *[nachhaltig]* y evidente", y contrapone la pura acción ocasional de una comunidad al carácter continuo de una asociación institucional.[9]

También el tema de la "continuidad" como elemento distintivo del Estado es clásico. Téngase en cuenta la célebre definición de soberanía de Bodin: "Por soberanía se entiende el poder absoluto y *perpetuo* que es propio del Estado".[10] No basta que el poder soberano sea absoluto, también debe ser perpetuo; para dar dos ejemplos diferentes, uno de un poder no perpetuo de hecho y otro de un poder no perpetuo de derecho, se pueden considerar soberanos tanto un grupo de asaltantes que ocupa momentáneamente un poblado, aunque en el lapso en el que lo ocupa su poder es absoluto (y detenta el monopolio de la fuerza), como el dictador romano que evidentemente tenía plenos poderes pero durante un tiempo determinado. Sobre el carácter de la perpetuidad o por lo menos de la continuidad o duración del poder para que pueda considerarse soberano, hay, en la historia reciente del pensamiento político y jurídico, dos versiones: la primera es la que se reclama a Austin, de acuerdo con la cual soberano es el que no sólo tiene el poder independiente (lo que equivale a decir que no está sometido a algún otro poder), sino que se encuentra en la situación de que sus disposiciones son "habitualmente obedecidas":[11] la disolución de un Estado se inicia cuando las leyes ya no son generalmente obedecidas y cuando los órganos ejecutivos ya no son capaces de hacerlas respetar. La otra versión es la conocida en el derecho internacional con el nombre de "principio de efectividad": se puede decir que existe un orden jurídico (para la teoría pura del derecho el Estado se resuelve en el orden jurídico) únicamente cuando las normas emanadas de dicho orden no sólo son válidas, sino también eficaces, es decir, son observadas por lo común "en sus grandes líneas" *(im grossen und ganzen),*[12] lo que otorga al orden el sentido de estabilidad. Así, la obediencia habitual y la efectividad son dos maneras diferentes pero convergentes de resaltar la importancia que tiene la

continuidad del ejercicio del poder soberano para mostrar que existe un orden al que se puede dar apropiadamente el nombre de Estado. Las dudas nacen cuando se trata de establecer si la obediencia habitual, la eficacia del orden en su conjunto o efectividad, o, para decirlo con los clásicos, la "perpetuidad" del poder y, con Weber, la "continuidad" del orden, deben considerarse como el único fundamento de la legitimidad de ese orden, según el principio de que el derecho nace del hecho, y más allá de la barrera del orden normativo está el claro y simple hecho de que logre o no logre hacerse respetar; o sea sencillamente la "condición" de validez, como sostiene Kelsen, lo que mantiene la distinción entre legitimidad y efectividad, en contraste con la doctrina realista del derecho (Alf Ross); o sólo sea la prueba empírica o histórica de la legitimidad, como yo mismo sostuve en otras ocasiones, en el sentido de que cuando las órdenes del soberano son habitualmente obedecidas o son eficaces en sus grandes líneas, ello es señal de que los destinatarios de esas normas están convencidos de su legitimidad.[13]

Aunque Weber no haya tratado explícitamente el tema de la relación entre legitimidad y efectividad, y haya considerado la legitimidad o bien la efectividad-continuidad como rasgos de ese particular grupo político que es el Estado, no me cabe duda de que él no puede ser incluido en el grupo de quienes hacen de la legitimidad una consecuencia de la efectividad o que, en cualquier caso, consideran la efectividad como una condición de la legitimidad; sino al contrario, debe considerársele como un sostenedor de la tesis de acuerdo con la cual la efectividad es una consecuencia de la legitimidad. Para un simpatizante de la reducción de la legitimidad a efectividad, la definición del Estado como monopolio de la violencia sería completa. Si Weber considera necesario agregar que este monopolio debe ser de la "fuerza legítima", quiere decir que la sola concentración de la fuerza no es suficiente para garantizar la continuidad del dominio, esa continuidad sin la cual no se podría distinguir una banda de asaltantes de un Estado. O, cuando escribe que por Estado se debe entender una empresa institucional de carácter político en la que el aparato administrativo realiza "con éxito" *(erfolgreich)*[14] el monopolio de la coacción física legítima, está claro que el "éxito" es planteado no como condición —verificable continuamente— de lo fundado de la pretensión, sino como consecuencia previsible de que dicha pretensión es legítima. Dicho de otro modo y esquemáticamente: ningún orden se vuelve legítimo por el solo hecho de ser efectivo, o sea, de durar como orden coactivo que obtiene obediencia, sino al contrario, un orden es efectivo sólo si puede contar con la legitimidad del poder que lo ha constituido y continúa sosteniéndolo junto con sus mandatos. El principio de efectividad se basa exclusivamente en la constatación de la observancia (habitual) de las reglas, consideradas como un hecho externo, y con ello está satisfecho; en cambio, el principio de legitimidad requiere que el apego externo esté a su vez en relación con un hecho interno del observante, de quien obedece la regla porque "asume el contenido del mandato como máxima de la propia actuación".[15] Los dos

aspectos, externo e interno, de la acción apegada a las reglas emanadas de quienes detentan el poder están continuamente presentes en la teoría política weberiana. Al preguntarse por qué los individuos se someten a otros individuos, responde que es preciso conocer ya sea los medios exteriores que utiliza el poder para hacer valer sus mandatos (la fuerza monopolizada), ya las motivaciones internas por las cuales los sujetos aceptan esos mandatos y se pliegan a ellos (los diversos principios de legitimidad). En el fragmento más conocido sobre el tema, Weber define los diversos fundamentos de legitimidad como justificaciones internas *(innere Rechtfertigung)* de la obediencia.[16] En otra parte dice que tanto en los que dominan como en los dominados el mando suele ser reconocido internamente *(innerlich gestützt)*.[17] Pero si es verdad que los dos aspectos de la relación mandato-obediencia están presentes, también es verdad que sólo el elemento interno transforma el poder de hecho en uno de derecho, y ya que el poder que es propio del Estado es de derecho y sólo hay un Estado cuando existe en un territorio específico un poder de derecho, el aspecto interno se convierte en un elemento esencial de la teoría weberiana del Estado.[18]

No se entiende la enorme relevancia otorgada por Weber al tema de la legitimidad —y muchos no la han entendido— si no se comprende la reproposición de un tema clásico de la filosofía política: el de la fundamentación del poder. Al presentar la legitimidad como una categoría central de la teoría del Estado, Weber trata de responder a la acostumbrada pregunta de "cuál es la razón principal por la que en toda sociedad instituida y organizada hay gobernantes y gobernados, y de que la relación entre unos y otros se establezca no como una relación de hecho, sino entre el *derecho* de los primeros para mandar y el *deber* de los segundos de obedecer". En épocas más cercanas a Weber (pero sin que él lo indique), el problema del fundamento del poder había sido planteado como problema de la obligación política (la conocida obra de Thomas Hill Green apareció en 1888). Pero la cuestión era tan antigua como la filosofía política, que siempre se había preguntado no sólo por el origen del poder, sino también por su justificación (sobre sus *Rechtsgründe),* tanto así que las diversas teorías políticas podrían ser distinguidas con base en el distinto fundamento o "principio de legitimidad" asumido, e incluso se podrían distinguir tres grandes concepciones correspondientes a las tres grandes épocas de la historia del pensamiento: la naturalista griega, la teológica medieval y la contractualista moderna, según si "las razones del poder" deben buscarse en la propia naturaleza —que hace a algunos hombres aptos para mandar y a otros para obedecer—, en la voluntad de Dios o en el acuerdo entre los asociados. Ya que cité a Hobbes como antecedente histórico de la concepción del Estado como monopolio de la violencia, sería conveniente recordar que para la seguridad de los hombres él estima necesario que alguien *summum in civitate imperium iure habere.*[19] Luego entonces, también Hobbes considera que la violencia del Estado no puede ser una fuerza bruta,

sino que debe ser, para utilizar la expresión weberiana, "legítima" (legitimidad que para Hobbes deriva del acuerdo general de los asociados). Ténganse en cuenta las primeras páginas del *Contrato social* de Rousseau, para citar otra obra clásica: el punto de partida de toda la construcción es la crítica del supuesto "derecho del más fuerte", que no constituye un derecho porque a la fuerza no se está obligado a obedecer, y si no se tiene el deber de obedecer, eso significa que de la otra parte no existe un derecho de mandar. El problema tanto de Rousseau como de Hobbes es, antes que nada, el de establecer el derecho de mandar, lo que en términos weberianos se resuelve en el problema de encontrar una "justificación interna", es decir, un principio de legitimidad.

III

La importancia capital del problema de la legitimidad en la obra de Weber se demuestra por el hecho de que uno de los temas clásicos de la filosofía política, la tipología de las formas de gobierno, está construida por Weber con base en los diversos tipos históricos de legitimidad del poder, es decir, en última instancia, por las diversas maneras en las que se manifiesta la fundamentación del poder político. En comparación con la tipología tradicional de las formas de gobierno, la weberiana es profundamente innovadora, y lo es porque se sirve de un criterio de distinción diferente. Los criterios tradicionales de distinción son los del "¿quién?" y el "¿cómo?": su acoplamiento dio origen a la tipología aristotélica de las tres formas buenas de gobierno y las tres malas, que surcó toda la historia del pensamiento occidental y que llega sin variaciones sustanciales hasta nuestros días. Ella fue tenida en cuenta por el mayor escritor político alemán antes de Weber, Heinrich von Treitschke, quien replanteó toda la historia de los Estados a través de la historia de las aristocracias, de las democracias y de las monarquías (a las que agregaba el despotismo oriental, lo que después de Montesquieu y Hegel no podía dejar de tenerse en cuenta). Continúa haciéndose presente en la *Doctrina de la Constitución* de Carl Schmitt, aparecida pocos años después de la muerte de Weber (1928). No quisiera equivocarme, pero la de Weber es acaso la primera gran obra de teoría política en que la histórica tipología fue puesta completamente al margen. La terminología tradicional —democracia, monarquía, oligarquía, etc.— continúa siendo usada en sus escritos de política militante, pero ya no se hace un uso taxonómico de las categorías correspondientes en los escritos teóricos, contrariamente a una convención consolidada. Mucho menos la misma tipología de Weber la utiliza en su uso prescriptivo, o sea, para responder al problema de la mejor forma de gobierno. Para un realista político como es él, el problema de la mejor forma de gobierno es completamente extraño, lo que no quita que en especial en sus últimos escritos se haya preocupado de la mejor forma de

gobierno para la Alemania salida de la guerra entre revolución y reacción. Recuérdese la acusación de ingenuidad que hizo Hegel, en una lección sobre la filosofía de la historia, a la famosa discusión, contada por Herodoto, entre los tres príncipes sobre la mejor forma de gobierno para Persia después del fallecimiento de Cambises. Weber no había dado un juicio diferente de éste. Uno de los resultados casi obligados de la disputa fue la teoría del gobierno mixto, que todavía fue retomada por Schmitt para interpretar la monarquía parlamentaria, entendida esta mezcolanza o combinación de las tres formas clásicas, de Polibio en adelante, como la constitución mejor. Weber reconoce que en la realidad histórica hay formas de poder que no corresponden a los tres tipos ideales, y que tienen algo de uno y de otro, pero las acepta como hechos de los que no se puede dar algún juicio de aprobación o desaprobación. Eso no excluye, también en este caso, que en los escritos políticos de la última etapa se haya dejado tentar, con su propuesta de democracia parlamentaria dirigida por un jefe carismático, por el embeleso de la conjunción de dos tipos ideales y, en sustancia, por la vieja y recurrente idea de la combinación como remedio no a la irrealidad, sino a la negatividad de las formas simples.[20]

El que la tipología tradicional de las formas de gobierno esté basada en dos criterios, a veces distinguidos, a veces combinados, del número de gobernantes y de la manera en que se ejerce el poder, no nos debe hacer olvidar que en alguno de los escritores clásicos se encuentran rastros de una clasificación con base en los diferentes principios de legitimidad. El *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de Locke comienza con la exposición del propósito de "mostrar la diferencia entre el gobernante de una sociedad política, el padre de una familia y el capitán de una galera".[21] Se trata de las tres diferentes formas de poder que corresponden a la tradicional distinción (que se remonta en sus elementos esenciales al Libro I de la *Política* de Aristóteles) entre poder político, o sea, del gobernante sobre los gobernados, poder paternal, esto es, del padre sobre los hijos, y poder despótico, vale decir, del amo sobre los esclavos. Como se aprecia claramente en el capítulo XV de la obra de Locke, el criterio con base en el cual se distinguen las tres formas de poder es la diferente fundamentación de la autoridad, que correctamente se puede llamar "principio de legitimidad". El primero toma su legitimidad del mutuo consenso *(the mutual consent)* de los gobernados; el segundo es un poder natural *(natural Government)* que deriva de la relación natural de las generaciones con los derechos y deberes que allí están vinculados; el tercero encuentra su justificación en la pena infligida a quien perdió una guerra injusta. Se trata, como se entiende, de las tres fuentes clásicas de toda obligación, *ex contractu, ex natura, ex delicto*. No tiene caso forzar el paralelismo entre las fuentes clásicas de la obligación y los tres principios de legitimidad weberianos, que constituyen las tres fuentes de la obligación política. No tanto porque —como podría parecer a primera vista— la tipología weberiana se refiera a

las formas del poder político y la lockiana a las formas de poder en general, de las que la política es una sola (en realidad, también en Locke las otras dos formas de poder pueden volverse formas reales de poder político, si bien degenerado, como el gobierno patriarcal y el despótico), sino porque los dos puntos de vista de los que parten respectivamente Locke y Weber para establecer los diversos principios de legitimidad no son correspondientes. El punto de vista lockiano es objetivo, se remite a un hecho determinante: el contrato social (que además de todo para Locke es un hecho histórico realmente acaecido y que se perpetúa en el tiempo bajo la forma de consenso tácito), el vínculo generacional entre padre e hijo o el delito cometido que debe ser purgado. El punto de vista weberiano es subjetivo, es decir, parte de la posición del sujeto legitimante con respecto al poder legitimado, o sea, de una "creencia", sea ella la creencia en la validez de lo que es racional (con arreglo al valor o al objetivo), en la fuerza de la tradición o en la virtud del carisma. En las teorías tradicionales la legitimación del poder es la consecuencia de un evento; en Weber, como ya se ha dicho, es una *innere Rechtfertigung*.

Con un autor parco en citas como Weber, encontrar las fuentes siempre es un problema de difícil solución. ¿Quiénes son los autores que inspiraron la tripartición entre poder carismático, poder tradicional y poder legal? Winckelmann propone releer un pensamiento de Pascal: "Hay tres maneras de creer: la razón, la costumbre y la inspiración". Conviene traer a colación una idea de Goethe, quien en los *Wanderjahren* señala tres estadios de la civilización occidental como representativos respectivamente de tres formas simbólicas, *Sitte, Vernunft* y *Glaube*.[22] Cualesquiera que sean las fuentes históricas de la tripartición weberiana de las formas de poder legítimo —racional, tradicional y carismático—, ellas corresponden a la tripartición de los tipos de la acción social: racional (que a su vez se distingue en racional según el valor y racional de acuerdo con el objetivo), tradicional y efectiva. Una cuestión que perfectamente puede ser dejada a un lado es el hecho de que la distinción de las tres formas de poder legítimo haya sido sugerida por la distinción de los tres tipos de acción social o viceversa. Lógicamente, la distinción de los tres tipos de acción social precede la distinción de los tres tipos de poder legítimo. Dicho de otra forma: hay tres tipos de poder legítimo porque hay tres principios de legitimidad, y hay tres principios de legitimidad, definida ésta *a parte subiecti* y no *a parte obiecti*, de acuerdo con lo que sucede en la tradición, porque hay tres tipos fundamentales de acción social.

Ya se ha dicho que una tipología de las formas de poder basada en la clasificación de los tipos de la acción social no tiene nada que ver con la tipología tradicional de las formas de gobierno, basada a veces en el criterio meramente cuantitativo (ya criticado por Hegel) de uno, pocos y muchos, a veces en el criterio genérico, adaptable a cualquier uso, que ha dado lugar a disputas estériles, sobre la manera buena o mala de ejercer el

poder (ya rechazada por Hobbes). Pero no se puede olvidar que ya Montesquieu había tomado distancia frente a la tradición introduciendo, junto al criterio de la "naturaleza", el del "principio" con el propósito de caracterizar las tres formas de gobierno, y con base en este criterio había definido la monarquía como el gobierno fundado en el honor, la república en la virtud y el despotismo en el miedo. Aunque cualquier intento por encontrar una correspondencia entre las tres formas de Montesquieu y las de Weber sería inútil, no se puede negar que por lo menos son compatibles, por lo que una comparación entre ellas no sólo es posible, sino también ilustrativa, en tanto que sería perfectamente ociosa y nada iluminadora una comparación entre ellas y la tipología aristotélica. ¿Qué es lo que entiende Montesquieu por "principio"? Entiende las "pasiones humanas" que hacen "mover" a los diferentes gobiernos (en otro lugar traduce este concepto, que no es nada fácil, con una metáfora y habla de "resorte"). En una concepción mecanicista como la del autor de *El espíritu de las leyes*, el Estado es un mecanismo que funciona si tiene su propio principio de acción: el "principio" es lo que "hace actuar" al Estado. Pero no todos los Estados tienen el mismo principio de acción. De aquí viene la distinción de las diversas formas de gobierno de acuerdo con el diferente principio: honor, virtud y miedo. Distinguir las formas de gobierno con base en los diversos principios de acción, o "pasiones", significa buscar un criterio ya no según los gobernantes (su número o su manera de ejercer el poder), sino los gobernados. Desde esta óptica, la tipología weberiana se puede comparar con la de Montesquieu. Tanto él como Weber tratan de ubicar las diversas formas históricas de poder intentando descubrir cuáles son las diferentes posibles posiciones de los individuos frente a los gobernantes. La distinción entre uno y otro radica en lo siguiente: Montesquieu se preocupa del funcionamiento de la maquinaria del Estado, Weber de la capacidad de los gobernantes y de sus aparatos para obtener obediencia. Sus preocupaciones son diferentes porque lo que le importa al primero es el problema inmediato de la estabilidad o de la supervivencia de un determinado tipo de Estado (ninguna de las tres formas de gobierno es capaz de sobrevivir si viene a menos el "resorte" que la impulsa); lo que le importa al segundo es el problema menos inmediato de la aceptación de la autoridad y sus disposiciones, aunque luego el problema último termina por ser también en este caso el de la supervivencia (no puede sobrevivir un poder que pierde su legitimidad). No hay teoría de las formas de gobierno que no se haya propuesto también el objetivo de explicar las razones de la estabilidad y del cambio, de la duración y de la fragilidad de los diferentes regímenes, del consecuente tránsito de uno a otro. Así, el criterio de Montesquieu de los diferentes principios, como el de Weber de los distintos modos de obediencia, responde al mismo propósito. Pero, para Montesquieu, el cambio sucede cuando viene a menos la "pasión" de la que todo gobierno tiene necesidad para sobrevivir: los ciudadanos pierden la virtud, los nobles el sentido del honor, los súbditos el sentido del miedo; para Weber, el

cambio se manifiesta cuando viene a menos en los sujetos la creencia en la legitimidad del poder al que deben obedecer: el carisma pierde fuerza, la tradición se apaga, la ley se vuelve una forma vacía de contenido.

De los tres tipos de poder legítimo, el más nuevo —por lo menos en apariencia— con respecto a la tradición que conoció esencialmente dos formas de poder monocrático, el real y el tiránico, es el poder carismático. Pero tampoco él carece de antecedentes: Aristóteles distingue varios tipos de monarquía, una de las cuales es la de los tiempos heroicos, definida de la siguiente manera: "Los primeros reyes fueron por lo general los primeros benefactores del pueblo, que trajo ventaja de sus artes y de su pericia en la guerra".[23] Luego, aunque Weber cite entre sus fuentes en este campo a autores de derecho canónico y de historia religiosa, es inevitable la referencia a la figura hegeliana del individuo histórico-universal, del "héroe", al que Hegel atribuye el poder extraordinario de fundar nuevos Estados. Hegel dice de él que, "al interpretar el espíritu escondido que toca a las puertas del presente" y al conocer sólo él "la dimensión del tiempo y la necesidad", es capaz de decir primero que nadie lo que los hombres comunes desean, y en cuanto tal es impulsado irresistiblemente a ejecutar su obra, y "los demás se reúnen en torno a su bandera", "deben obedecer porque lo sienten" y "aunque no crean que eso sea lo deseable, se adhieren, tratando de agradarlo".[24] La relación entre el jefe carismático weberiano y sus seguidores es de la misma naturaleza, tanto así que ciertas expresiones de Weber parecen una evocación, aunque en la práctica pueden no serlo, de los conceptos hegelianos. A esto hay que agregar que un estudioso de historia antigua como Weber no podía haber dejado de recibir, aunque fuese indirectamente, alguna inspiración de la concepción del carisma como atributo del detentador del poder supremo en la Antigüedad:[25] el primer estudioso que en Italia auspició y aplicó la tipología weberiana en años ya lejanos, cuando la obra de Weber era poco conocida entre nosotros, fue un historiador del derecho romano, que resaltó particularmente el tipo de poder carismático para la reconstrucción de conjunto de la historia de las diversas formas de poder entre los antiguos.[26] En fin, debe observarse que, desde el punto de vista de las antiguas divisiones de la teoría política, la figura del jefe carismático no pertenece al capítulo de las formas de gobierno (para que nos entendamos, a los libros III y IV de la *Política* de Aristóteles), sino al de los "cambios" (o sea, el Libro V), y bien puede ser asemejada, aunque bajo una interpretación exclusivamente negativa, a la figura del tirano platónico que precisamente está llamado a resolver con su poder personal la inevitable crisis del gobierno democrático desgarrado por las facciones, antecedente lejano del "gran demagogo weberiano". Para los griegos, la figura positiva del instaurador, de aquel cuya misión histórica es la de romper con la tradición anquilosada e imprimirle un nuevo curso a la historia, es la del legislador, una figura que Weber no toma en consideración (las encarnaciones del jefe carismático son, además de la del gran demagogo, el profeta y el

jefe militar) y que, sin embargo, a través de las historias ejemplares narradas por Plutarco, Licurgo, Solón y Numa, siempre ha tenido en la historia de la idea de la "gran transformación" un lugar central, hasta Rousseau (para no hablar de los utopistas).

En la época de la "gran transformación" del Imperio alemán que siguió a la catástrofe de la primera Guerra Mundial, Weber invoca al salvador, que en las últimas páginas de *La política como vocación* llama, "aunque en el sentido más sobrio de la palabra", héroe.[27] No podemos dejar de pensar en Maquiavelo, quien en el último capítulo de *El Príncipe* invoca al redentor, al nuevo Teseo, llamado a liberar a Italia del dominio bárbaro, y tampoco en Hegel, quien en las últimas páginas de la *Constitución de Alemania*, después de haber elogiado a Maquiavelo, llama a Teseo el deseado liberador y unificador de Alemania, no menos que de la Italia de Maquiavelo, "sin jefe, sin orden, batida, saqueada, lacerada, perseguida".

IV

A semejanza de la tripartición tradicional de las formas de gobierno, la weberiana de las formas de poder legítimo deriva de la combinación de dos dicotomías: aquella entre el poder personal y el impersonal, por la cual el poder legal se distingue del tradicional y del carismático, y aquella entre el poder ordinario y el extraordinario, por la cual el poder carismático se distingue del tradicional y del legal. El poder legal, que es el que aquí me interesa en particular, es al mismo tiempo ordinario e impersonal, y como tal se distingue del tradicional por una de las dos características y del carismático, por las dos; pero el rasgo que lo distingue, sea del tradicional, sea del carismático, es la impersonalidad, consecuencia del hecho de que el criterio de legitimidad que sostiene esta forma de poder es el principio de legalidad, vale decir, el principio según el cual es considerado legítimo, y como tal habitualmente obedecido, sólo el poder que es ejercido con apego a leyes preestablecidas.

Para Weber, como se sabe, el tipo más puro de poder legal es el que se vale de un aparato burocrático, definido como "la manera formal más racional de ejercer el poder",[28] y la burocracia es el ejemplo histórico más relevante de poder ejercido de conformidad con la ley. La primera observación que debe hacerse sobre el particular es que la identificación del poder legal con el Estado burocrático es ilustrativa, por una parte, y engañosa, por otra, porque es limitativa. En el Estado moderno el proceso de legalización del poder también ha involucrado al poder político propiamente dicho (o sea, gobierno y parlamento), aquel poder político que los teóricos de las monarquías absolutas habían definido *legibus solutus*. El proceso de legalización de los poderes inferiores (con funciones administrativas), que representa una primera fase de la formación del Estado

moderno (burocrático pero no constitucional), comprende también el proceso de constitucionalización, que debe ser definido como el proceso de legalización de los poderes superiores, del poder propiamente político. En una de las tantas acepciones de "Estado de derecho", el Estado moderno en el que el proceso de legalización de los poderes inferiores y superiores alcanzó su objetivo también podría ser considerado como un Estado de derecho; pero en el sentido particular en el que Weber capta la expresión "Estado de derecho", por la que entiende el Estado caracterizado por un orden normativo y no administrativo,[29] o sea, por un orden que no regula la acción del grupo, sino que se limita a hacer posible su libre accionar, el Estado caracterizado por el poder legal no es un Estado de derecho, aunque puede ser llamado un Estado constitucional a condición de que la legalidad del poder esté asegurada en todos los niveles, incluso en los más altos.

Que el poder legal, el poder ejercido en el ámbito de leyes preestablecidas, tenga el carácter de impersonal es una afirmación que nos conduce al tema clásico de la contraposición entre gobierno de las leyes y gobierno de los hombres. Lo que caracteriza al gobierno de las leyes como opuesto por una larga y consolidada tradición al gobierno de los hombres (no *lex sub rege,* sino *rex sub lege* [no la ley abajo del rey, sino el rey sometido a la ley]) es precisamente la despersonalización del poder. Uno de los principales criterios con base en los cuales ha sido planteada y justificada la distinción entre el buen gobierno y el malo es el del poder legal contrapuesto al poder "sin leyes ni frenos", como definió el despotismo el autor de *El espíritu de las leyes:* el poder personal por excelencia es el del tirano.

En la época moderna, la doctrina que acompañó el proceso de legalización del Estado moderno (proceso que camina de la mano con el de racionalización, como diré inmediatamente) fue la teoría del derecho natural. Ya he tenido ocasión de señalar cuál fue la contribución que la filosofía política del iusnaturalismo brindó para la crítica del poder tradicional y para la elaboración de esa forma de poder que Weber llamó poder legal. Aquí me limito a llamar la atención sobre dos rasgos esenciales de la doctrina iusnaturalista que apoyaron la crítica del poder tradicional y la justificación del poder legal (y también racional). El primero es la laicización del derecho: a diferencia del derecho revelado y del establecido por una autoridad reconocida como sagrada, el derecho natural vale en cuanto está basado en la "naturaleza de las cosas" y es entendible directamente, es decir, sin intermediarios, por la razón. El segundo rasgo es la tesis, común a todos los iusnaturalistas, según la cual la ley, como norma general y abstracta, y como tal racional, es superior a la costumbre, que se forma mediante sucesivas acumulaciones de actos singulares sin ningún diseño preestablecido y de la cual lo menos que se puede decir es que es resultado de un proceso histórico y por tanto irracional (será necesario esperar a Vico, fundamentalmente antiiusnaturalista, para encontrar una "razón" en la "historia").

El primero de estos rasgos, la laicización del derecho, contribuyó a vaciar de cualquier valor positivo el principio de la sacralidad del jefe, que es uno de los elementos de los que deriva la legitimidad del poder tradicional. El segundo, o sea, la superioridad de la ley —sostenida al parejo, aunque con diferentes argumentos, de Hobbes a Bentham, pasando por Locke, Rousseau, Kant y Hegel, para desembocar en la compilación y defensa de las grandes codificaciones, de las que son partidarios al mismo tiempo, aunque desde posiciones filosóficas y culturales muy diferentes, Hegel y Bentham—, tiene por consecuencia el descrédito de todas las otras fuentes de derecho sobre las que se erigió el poder tradicional, en particular el derecho consuetudinario y el derecho de los jueces. Se puede agregar que es propio de los iusnaturalistas el tener una teoría antipaternalista del poder que reúne a Locke, adversario de Robert Filmer, y a Kant, que ve realizado el principio del iluminismo, vale decir, el advenimiento de la época de la razón, en el Estado antieudemonista: el régimen estatal típico del poder tradicional es para Weber el patriarcalismo. Con esto no quiero descubrir algún nexo sugestivo entre Weber y el iusnaturalismo;[30] pretendo simplemente, una vez más, resaltar la presencia de un tema clásico en la teoría política weberiana, una correspondencia, esto sí, entre la temática weberiana y la de la mayor tradición del pensamiento político y jurídico en los umbrales de la época moderna. No existe una relación directa entre Weber y los iusnaturalistas, porque una cosa es el proceso de secularización y legalización del derecho y del Estado que acontece históricamente, y del que Weber trata de entender el movimiento real en el desarrollo económico, jurídico y político de la sociedad burguesa, y otra distinta es la reflexión que acompaña este proceso, que es en lo que consiste la doctrina del derecho natural, y que en cuanto tal no ha tenido, de acuerdo con Weber, influencia determinante en el cambio efectivo. Tan relevantes son para Weber, en el análisis de los procesos históricos reales, las religiones, como poco significativas las doctrinas filosóficas, mero reflejo subsecuente de tales procesos.

Weber también llama "racional" al poder legal, como por ejemplo en el siguiente fragmento: "Hay tres tipos puros de poder legítimo. En efecto, la validez de su legitimidad puede ser, en primer lugar: *1)* de carácter racional…";[31] o allí donde al definir el poder legal, en *La política como vocación,* habla del "poder gracias a la legalidad, a la fe en la validez de la norma de leyes y de la competencia objetiva basada en reglas *racionalmente* formuladas *[rational geschaffene]*".[32] No debemos olvidar que hay otros fragmentos en los que en la definición del poder legal falta toda referencia a la categoría de la racionalidad. El último texto weberiano sobre el tema ubica en el poder burocrático el tipo puro de poder legal y lo define como aquel "cuyo convencimiento fundamental es que cualquier derecho puede ser creado y cambiado a través de un código deseado de manera formalmente correcta *[formal korrekt]*".[33] Se diría que la expresión del primer paso, "racionalmente formuladas", referida a las leyes, ha sido sustituida en el segundo

por la expresión siempre referida a leyes "formalmente correctas", lo que quizá puede ayudar a entender el vínculo entre "legalidad" del poder y su "racionalidad", nexo difícil de entender porque mientras el sentido de "ley" en el texto weberiano es unívoco, no se puede decir lo mismo de "razón" y, en consecuencia, de "racional" y de "racionalidad", términos frente a los cuales, a falta de puntualizaciones, es preciso preguntarse si se trata de racionalidad formal o sustancial, de racionalidad con arreglo al objetivo o al valor.[34] Cuando Weber escribe que el poder legal se ejerce de acuerdo con "reglas racionalmente formuladas", ¿qué significa "racional" en este contexto? ¿Qué quiere decir formalmente racional o materialmente racional? Sabemos, por un fragmento importante pero tortuoso de la sociología del derecho de Weber, que al combinar las dos dicotomías, formal-material y racional-irracional, los tipos jurídicos, correspondientes a diferentes etapas históricas del "desarrollo" del derecho, son cuatro: formal-irracional, propio de las sociedades primitivas; material-irracional, característico de los órdenes no formalizados en los que el juicio se presenta caso por caso; formal-racional, en el que "las características jurídicamente relevantes pueden ser ubicadas mediante una interpretación lógica, dando lugar a la formación y aplicación de los conceptos jurídicos definidos bajo forma de reglas rigurosamente abstractas",[35] y, finalmente, material-racional, distinguido por el hecho de que las decisiones son tomadas con base en normas diferentes de las jurídicas positivas (como sería el caso de un juicio con base en el derecho natural). El hecho de que la expresión del primer fragmento, "reglas racionalmente formuladas", haya sido sustituida en el segundo por la expresión "formalmente correctas" no deja lugar a dudas sobre la identificación de la racionalidad distintiva del poder legal con la racionalidad puramente formal. ¿Qué significa esta identificación de la racionalidad propia del poder legal con la racionalidad formal? Significa que el poder legal puede llamarse racional no en cuanto tienda a la realización de ciertos valores (éticos o utilitarios) en lugar de otros, sino en cuanto es ejercido de conformidad con normas generales y abstractas que por un lado, por parte del funcionario, excluyen la acción arbitraria y como tal irracional, y por otro, por parte del ciudadano, permiten la previsibilidad de la acción, y, por tanto, su calculabilidad con base en el vínculo medios-fines, que distingue precisamente toda acción racional de acuerdo con el objetivo.

Históricamente, el proceso de racionalización del que nace la empresa capitalista moderna y, junto con ésta, el Estado moderno occidental —él mismo una empresa en cuanto Estado burocrático—, camina al parejo del proceso de legalización del poder, es decir, de la formación de un poder cuya legitimidad depende en todos los niveles de ser ejercido en el marco de normas estables. Mejor dicho, la legalización es una de las manifestaciones a través de las cuales se puede captar el proceso de racionalización propio del Estado moderno, ese proceso que transforma el poder tradicional en legal-racional, en el sentido de la racionalidad formal, precisamente porque es legal. Con más

precisión: la legalización es el medio a través del cual el poder se racionaliza, es decir, obedece al principio de la racionalidad formal, cuya función es la de hacer lo más posible para que la acción del funcionario y, respectivamente, del ciudadano, sea racional con arreglo al objetivo, es decir, tal que al ser planteado un objetivo éste pueda ser alcanzado con la máxima probabilidad. "El formalismo jurídico, al hacer funcionar el aparato jurídico como una maquinaria técnicamente racional, garantiza a los individuos interesados la máxima relativa libertad de movimiento y sobre todo de calculabilidad de las consecuencias jurídicas y de la posibilidad de su acción con base en un objetivo."[36] La calculabilidad de las propias acciones, hecha posible por el imperio de un derecho formalizado, ayuda en particular "a los detentadores de intereses políticos y económicos para quienes tiene importancia la estabilidad y la calculabilidad del procedimiento jurídico y, por consiguiente, a los que llevan a cabo *empresas duraderas*, sean políticas o económicas, de índole racional".[37] No cabe duda de que así Weber ha prefigurado el tipo ideal de Estado liberal burgués, liberal en el sentido de que la justicia formal y racional vale como "garantía de libertad", y burgués en el sentido de que la libertad de la que el derecho formal y racional se vuelve garante es la libertad económica. Inmediatamente después, en efecto, contrapone a este tipo ideal de Estado basado en el derecho formal y racional dos formas de Estado, antitéticas entre sí, pero convergentes en el anteponer la justicia material a la formal: el Estado teocrático y el democrático, dos formas de Estado, una del pasado, otra del futuro, que a Weber no le agradan. Allí donde el derecho se inspira en criterios de racionalidad material no es posible otra justicia que la del cadí, que es propia ya sea de los regímenes teocráticos, ya de los populares (como la democracia directa de los atenienses), por lo que las tendencias de una democracia soberana se encuentran con las autoritarias de la teocracia y del principado patriarcal.[38]

Una vez reconocida la reducción del poder legal a poder formalmente racional, este tipo ideal de poder, en el que las dos categorías de la legitimidad y la legalidad se sobreponen y confunden, provoca, con respecto al uso de ellas en la tradición del pensamiento político, una dificultad, ya señalada en varias ocasiones, que no se encuentra en los otros dos tipos de poder legítimo. En la tradición, legitimidad y legalidad son dos conceptos diferentes, como muestra la distinción escolástica entre el tirano *ex defectu tituli* y el tirano *ex parte exercitii*. El primero es el príncipe ilegítimo, que carece de título para gobernar; el segundo es el príncipe que ejerce ilegalmente, o sea, *contra leges*, el propio poder. La legitimidad se refiere a la titularidad del poder, la legalidad a su ejercicio. Son tan diferentes las dos categorías, que un príncipe puede ejercer legalmente el poder sin ser legítimo, y otro puede ser legítimo y ejercer ilegalmente el poder. Por el contrario, el poder legal de Weber adquiriría su legitimidad por el solo hecho de actuar en el marco de las leyes preestablecidas. Pero, ¿es suficiente el puro apego de la acción de quienes detentan el poder a las leyes vigentes para establecer la legitimidad,

independientemente de cualquier juicio sobre el fundamento o el origen de las leyes? En otras palabras, la pura racionalidad formal, a la que se reduce el principio de legalidad que distingue el tercer tipo de poder legítimo, ¿es un criterio autosuficiente como el carisma y la tradición, o remite a un principio subsecuente que no puede ser más que material? El propio Weber se dio cuenta de la dificultad la primera vez que afrontó el tema de la legitimidad de los órdenes. Allí, después de haber dicho que a un orden le puede ser atribuido un carácter de legitimidad en virtud de la tradición o gracias a una creencia efectiva, distingue la legitimidad en virtud de una creencia racional con respecto al valor, que es la validez de "lo que se muestra absolutamente válido",[39] de la legitimidad que se basa en la creencia en la legalidad de una normatividad positiva. Pero a esta definición inmediatamente le sigue la aclaración de que la legalidad puede ser legítima gracias a un acuerdo *(Vereinbarung)* por parte de los individuos interesados o por una concesión *(Octroyierung)* dada con base en el poder de unos hombres sobre otros "legítimamente válido" (precisamente así: *legitim geltend),* y en una correspondiente disposición a obedecer.

Con esta puntualización Weber muestra claramente que no considera autosuficiente la pauta de la legalidad y, por tanto, estima necesario recurrir a un criterio subsecuente, el cual puede ser el acuerdo entre intereses (el criterio del consenso que dio pie a toda la tradición contractualista) o la imposición de una autoridad legítima. ¿Pero legítima con base en qué criterios? Weber no sólo no responde a esta pregunta, sino que todas las veces que re-propone el tipo ideal del poder legal se concreta a decir que las leyes establecidas pueden derivar de un acuerdo o de una imposición, pero no resuelve la duda de si ese poder es en última instancia legítimo porque actúa de conformidad con las normas vigentes, o más bien porque se conduce con apego a las leyes que tienen un cierto contenido o emanaron de una cierta autoridad, y por consiguiente, si el criterio de legitimidad no debe ser buscado fuera del principio puramente formal de la legalidad. De lo que se ha dicho en torno a la función social de la formalización del poder mediante el derecho abstracto, función que consiste en la garantía del orden liberal burgués, de un orden que inmediatamente es contrapuesto al teocrático y al democrático, parece que este orden tiene una racionalidad que no solamente es formal, en el sentido de que esta racionalidad formal es la condición de una racionalidad también material. Pero si es así, el criterio último de la legitimidad del poder legal es la "justificación íntima" de esta misma ley, justificación que no puede ser encontrada en otra ley superior, sino que debe localizarse en los valores que esta ley satisface, a menos que esta ley superior sea la natural que, de acuerdo con toda la tradición del iusnaturalismo antiguo y moderno, es capaz de constituir el primer eslabón de la cadena de las leyes positivas sólo formalmente racionales porque de suyo es materialmente racional.

El tema de la racionalidad del Estado es el gran tópico de la filosofía política que acompaña la formación del Estado moderno occidental; pero lo que en los escritores políticos, de Hobbes a Hegel, es la idealización de un proceso que ocurre ante sus ojos, en la obra de Weber se convierte en un análisis histórico, objetivo, de un proceso ya acontecido. También desde este punto de vista el vínculo entre Weber y los clásicos es inevitable. Con el siguiente agregado: que el Estado racional llegado a la terminación de su propio proceso, a la culminación de su perfección, ya no es el monstruo benéfico de Hobbes, la realización del espíritu objetivo de Hegel, sino una gran "máquina inanimada" *(leblose Maschine),* ¡tan diferente de la muy animada y animadora *machina machinarum* de Hobbes!, y un "espíritu retraído" *(geronnener Geist),* ¡tan distinto del Espíritu objetivo de Hegel que es la realización de la libertad![40] Un agregado que permite medir la cercanía de Weber a los clásicos y también su distancia frente a ellos. Pero ellos se encontraron al principio y él al final de una transformación histórica que definiría el destino de Occidente. Ciertamente, el nexo inevitable entre Weber y los clásicos no quita nada a la originalidad de su pensamiento. En todo caso, nos hace captar la densidad histórica y al mismo tiempo la inevitabilidad conceptual de su teoría política. Reseñando la segunda edición de *Economía y sociedad* (aparecida en 1925), con justeza Otto Hintze habló de obra "ciclópea" y, en particular, a propósito de las tres formas de poder legítimo, escribió que la tipología weberiana constituye "un principio que con una enorme fuerza ilustrativa atraviesa el crepúsculo de las ideas recibidas y permite a la historia y al sistema de la constitución estatal y social orientarse de forma completamente diferente con respecto al pasado".[41] Precisamente de este "orientarse de forma diferente con respecto al pasado" he tomado mis observaciones. El vínculo con el pasado existe: se trata de saber verlo.

[*] "Marx, lo stato e i classici", en *Mondoperaio,* 1-2, diciembre de 1983, pp. 83-91. Trabajo presentado al Congreso Internacional sobre Marx convocado por el Instituto Gramsci, Roma, 14-17 de noviembre de 1983.

[1] En particular E. Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", en *Archives européennes de sociologie,* V, 1964, pp. 192-238; pero también, con mayor autoridad, W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Francfort, 1974, p. 48.

[2] Cit. por W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Mohr, Tubinga, 1979, p. 123.

[3] Me refiero al libro de Schluchter citado en la nota anterior y en particular en lo que atañe a la teoría política incluida en el cap. V: "Typen des Rechts und Typen der Herrschaft" (pp. 122-201), en el que el autor reconstruye la teoría política weberiana poniéndola en relación con las teorías de la acción, del derecho y de la ética.

[4] "Politik als Beruf", en *Gesammelte Politische Schriften*, al cuidado de J. Winckelmann, Mohr, Tubinga, 1971 (3), p. 506 (trad. de A. Giolatti, en "Il lavoro intellettuale como professione", en *Nue,* Einaudi, Turín, 1966, p. 48). También en *Wirtschaft und Gesellschaft*, al cuidado de J. Winckelmann, Mohr, Tubinga, 1976 (5), vol. I, p. 30 (trad. it.: *Economia e società*, al cuidado de P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milán, 1974 [3], vol. II, p. 694) (hay versión en español del FCE: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* trad. de J. M. Echavarría, 2ª ed., México, 1964).

[5] *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.,* vol. I, pp. 29-30 (trad. it. cit., vol. I, pp. 53-54).

[6] *Esprit des lois*, Libro XI, cap. 5 (trad. it.: *Lo spirito delle leggi*, al cuidado de S. Cotta, Utet, Turín, 1952, vol. I, pp. 274-275).

[7] H. von Treitschke, *La politica*, trad. it. de E. Ruta, Laterza, Bari, 1918, vol. I, p. 33.

[8] *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.,* vol. II, p. 515 (trad. it. cit., vol. II, p. 204).

[9] *Ibid*. (pp. 204-205). En otro pasaje, para definir el mismo concepto emplea el adverbio *continuierlich:* "Un grupo de poder debe ser llamado *político* en la medida en que su subsistencia y la validez de sus órdenes dentro de un *territorio* específico con determinados límites geográficos son garantizadas continuamente mediante el uso y la amenaza de la coerción física" *(ibid.,* vol. I, p. 29 [p. 53]).

[10] J. Bodin, *Les six livres de la République*, Libro I, cap. 8 (trad. it.: *I sei libri dello Stato*, al cuidado de M. Isnardi Parente, Utet, Turín, 1964, p. 345).

[11] Para la definición austiniana de soberanía véanse los caps. V y VI de la obra *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), que volvió a despertar interés sobre todo luego del análisis crítico de H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1961 (trad. it.: *Il concetto di diritto*, Einaudi, Turín, 1965, en especial el cap. IV).

[12] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Viena, 1960 (2), pp. 214 y 219 (trad. it.: *La dottrina pura del diritto*, al cuidado de M. Losano, Einaudi, Turín, 1966, pp. 237 y 242).

[13] N. Bobbio, "Sul principio di legittimità", en *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Turín, 1970, pp. 91-92.

[14] *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.,* vol. I, p. 29 (trad. it. cit., p. 53).

[15] *Ibid*., vol. I, p. 123; vol. II, pp. 544-545 (vol. I, p. 209; vol. II, p. 251).

[16] *Ibid*., vol. II, p. 822 (p. 682).

[17] "Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft", en *Preussische Jahrbücher,* CLXXXVII, 1922, p. I, luego recopilado en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschafslehre*, Mohr, Tubinga, 1973 (4), p. 475 (trad. it. en *Economia e società*, 1961, vol. II, p. 258, suprimida en las siguientes ediciones).

[18] Al plantear el problema en estos términos, Weber anticipa uno de los debates más interesantes que se desarrollarían entre teóricos del derecho en estos últimos años, entre "realistas" y "normativistas", que culminó en la teoría de Hart, de acuerdo con la cual, para que una norma sea válida, no es suficiente la simple observancia (que Hart llama "obediencia"), sino que se requiere por parte de los asociados, o por lo menos de los funcionarios que la aplican, la "aceptación", en la que Hart hace consistir el aspecto interno de la norma diferente del aspecto externo, y que define en términos casi weberianos (aunque sin un vínculo directo con la teoría de Weber) como asunción del contenido de la norma a criterio general de la propia conducta.

[19] T. Hobbes, *De cive*, VI, 6.

[20] Vista con atención, la democracia plebiscitaria es, como forma de gobierno mixto, una combinación simétrica y contraria a la históricamente más relevante de la monarquía parlamentaria. Mientras ésta integra la forma monocrática de gobierno con la democracia, aquélla integra la forma democrática con la monocrática. Mommsen explica muy bien la atracción de Weber por la democracia plebiscitaria interpretando la figura del jefe carismático como un contrapeso al pluralismo negativo de la democracia de las asociaciones, o de los partidos, y de los grupos de presión, propios de la sociedad de masas. Véase "Zum Begriff der plebiszitären Führerdemokratie", en *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, op. cit.,* pp. 44-96. Se podría decir que así como el parlamento democrático, o por lo menos representativo, ha significado una corrección del lado negativo del gobierno monocrático, así el jefe carismático se vuelve para Weber el correctivo del lado negativo del gobierno democrático.

[21] J. Locke, *Two Treatises of Government*, Libro II, cap. I, párr. 2 (trad. it.: *Due trattati sul governo*, al cuidado de L. Pareyson, Utet, Turín, 1950).

[22] J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Mohr, Tubinga, 1952, p. 32 n.

[23] Aristóteles, *Política*, 1285b.

[24] Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. de G. Calogero y C. Fatta, La Nuova Italia, Florencia, 1947, vol. I, pp. 88-90; sobre el tema, *cfr.* P. Salvucci, *L'eroe in Hegel*, Guida, Nápoles, 1979.

[25] Consúltese la impresionante investigación de F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultus*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

[26] P. de Francisci, *Arcana imperii*, Giuffrè, Milán, 1947, vol. I, pp. 38*ss*.

[27] *Gesammelte Politische Schriften, op. cit.,* p. 560 (trad. it. cit., p. 121).

[28] *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.,* vol. I, p. 126 (trad. it. cit., p. 215).

[29] *Wirtschaft und Gesellschaft,* vol. I, pp. 27-28 y 38 (trad. it. cit., pp. 50 y 69).

[30] De acuerdo con Mommsen *(Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, op. cit.,* p. 62), Weber habría considerado la idea del derecho natural como anacrónica, mientras que para Winckelmann *(Legitimität und Legalität, op. cit.,* p. 35) la legitimación mediante el derecho natural habría sido entendida por Weber como un caso de aplicación de la categoría de la legitimidad racional. Schluchter *(Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, op. cit.,* p. 125) se plantea el problema de si Weber no ha distinguido preliminarmente dos tipos de validez legal que corresponden respectivamente al derecho natural reconocible por la razón y a un derecho positivo puesto por un poder legislativo.

[31] *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.,* vol. I, p. 124 (trad. it. cit., p. 210).

[32] *Gesammelte Politische Schriften, op. cit.,* p. 507 (trad. it. cit., p. 50).

[33] *Die drei Typen der legitimen Herrschaft, op. cit.,* p. I, ahora incluido en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, *op. cit.,* p. 475 (trad. it. en *Economia e società*, 1961, vol. II, p. 258, suprimida en las subsecuentes ediciones).

[34] Las dos dicotomías a veces parecen coincidir y a veces no, por lo que los tipos de racionalidad serían cuatro: formal con arreglo al objetivo, formal con respecto al valor, material de conformidad con el objetivo y material teniendo en cuenta el valor. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, op. cit.,* p. 194.

[35] *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.,* vol. II, p. 396 (trad. it. cit., p. 16).

[36] *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.,* vol. II, p. 469 (trad. it. cit., p. 133).

[37] *Ibid*., p. 470, pero también pp. 488 y 505 (p. 135; pp. 162 y 189).

[38] Comenzando por Carl Schmitt, retomado y criticado por Winckelmann, *Legitimität und Legalität, op. cit.,* p. 57. Véase el resumen de la controversia en Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, op. cit.,* pp. 54*ss*.

[39] *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.,* vol. I, p. 19 (trad. it. cit., vol. I, p. 34).

[40] Estas expresiones se encuentran en "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland", en *Gesammelte Politische Schriften, op. cit.,* p. 332 (trad. it.: *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania,* al cuidado de E. Ruta, Laterza, Bari, 1919, p. 37).

[41] O. Hintze, "Max Webers Soziologie", en *Soziologie und Geschichte*, Vandenhoek und Ruprecht, Gotinga, 1964, p. 143.

MAX WEBER Y HANS KELSEN*

ADVIERTO, de entrada, que estas consideraciones se refieren a la relación entre Weber y Kelsen en torno al problema de la sociología del derecho, que es el tema que nos reúne, o, más precisamente, en referencia al problema de la relación entre sociología del derecho y teoría del derecho. Este señalamiento es necesario porque la relación entre Weber y Kelsen puede ser considerada desde el punto de vista del problema de la democracia y del parlamentarismo.[1]

Es preliminar la observación de que entre Weber y Kelsen la relación no es recíproca. Aunque Weber haya escrito su sociología del derecho —y con esta expresión se entiende la obra que constituirá el capítulo VII de *Wirtschaft und Gesellschaft*, intitulado "Wirtschaft und Recht (Rechtssoziologie)"— entre 1911 y 1913,[2] cuando ya Kelsen había publicado su primera gran obra, los *Hauptprobleme der Rechtstaatslehre*, que apareció en 1911 en la editorial Mohr de Tubinga (que es el mismo editor de Weber), no parece que la haya conocido. Kelsen citó a Weber en la presentación, fechada en febrero de 1911 (mientras que ya no lo hizo en la larga presentación de la segunda edición que apareció en 1923).[3] Lo cita en la presentación pero no a lo largo de la obra. Pero esta única referencia es importante como signo del conocimiento, que el joven y ya descollante jurista, crecido en la escuela de Jellinek, tiene del autor de esos ensayos metodológicos de las ciencias sociales, que ya habían tenido en Alemania la más amplia resonancia. Luego de haber dicho que la obra que está por publicar tiene un carácter predominantemente metodológico porque se orienta a liberar la construcción de los conceptos jurídicos frente a elementos sociológicos y psicológicos, precisa que sus investigaciones están bajo el signo de dos grandes antítesis, aquella entre el *Sein* y el *Sollen* y aquella entre la forma y el contenido. A propósito de la segunda, cita el ensayo weberiano sobre la objetividad de las ciencias sociales (1904) y escribe:

> Si pudiese… precisar mi parecer con las palabras de Max Weber, la característica del propósito cognoscitivo de mi trabajo consiste en que él no quiere ir más allá de un estudio puramente formal de las normas jurídicas porque, a mi parecer, en esta limitación reposa la esencia del estudio formal-normativo de la jurisprudencia.[4]

Se puede discutir si la referencia a Weber es del todo correcta. Lo que es cierto es la deuda que Kelsen tiene, muestra o cree tener en relación con las tesis metodológicas weberianas, tanto así que vincula una afirmación weberiana con el núcleo fundamental de su teoría.

Cuando en 1921 apareció *Wirtschaft und Gesellschaft*, conteniendo la sociología del derecho weberiana, hasta entonces inédita, Kelsen la sometió inmediatamente a un profundo análisis crítico en su artículo "Der Staatsbegriff der 'vertehende Soziologie'", que apareció en 1921 en *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Soziologie* y que se volvió un capítulo del libro *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* publicado en 1922, el cual constituyó un momento decisivo en el paso de los *Hauptprobleme* y la *Allgemeine Staatslehre* de 1925.[5] Este artículo es fundamental para el conocimiento y la comprensión de la relación entre Kelsen y Weber con respecto al problema de la sociología del derecho y de su contraposición a la teoría del derecho, así como Kelsen la concibe. Cuando en la *General Theory of Law and State*, de 1945, retoma, aunque más brevemente, el tema de la sociología jurídica weberiana, repite en sustancia los mismos conceptos. La obra de Weber es presentada como la más significativa después de la sociología de Simmel.

No hay que olvidar que en los mismos años en los que Kelsen publicaba los *Hauptprobleme* y Weber escribía su sociología del derecho, el problema de la sociología del derecho y naturalmente de sus relaciones con la jurisprudencia estaba a la orden del día. En 1910 Hermann Kantorowicz había dictado su célebre conferencia sobre "Rechtswissenschaft und Soziologie", y en 1913 Eugen Ehrlich publicaba su obra fundamental, la *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, que ha permanecido como una de las contribuciones principales y más fascinantes para el desarrollo de la disciplina. En los 25 años en los que Kelsen construyó su sólido castillo teórico, entre 1910 y 1934 (año de publicación de la *Reine Rechtslehre* en su primera y sintética redacción), su capacidad de entrar en discusión crítica con las principales corrientes y doctrinas de su tiempo tuvo algo de prodigioso. Su crítica de las teorías del derecho socialistas o comunistas desde hace tiempo es conocida, aunque en estos últimos años ha sido redescubierta y tomada más en serio que en la época de las excomuniones. Tan sólo recientemente se ha tenido en cuenta que ese teórico "puro" del derecho (puro utilizado con frecuencia en el sentido despectivo de "vacío") se había ocupado, como el primero entre los juristas, del psicoanálisis. Pues bien, no se le escaparon ni el ensayo de Kantorowicz ni el libro de Ehrlich. Al primero le dedicó la parte de un artículo aparecido en 1912,[6] y al segundo un largo ensayo en 1915.[7]

Como las relaciones entre los dos autores no sólo son directas, sino también indirectas, es preciso tener en cuenta además a los escritores en los que uno y otro se inspiraron o a los que de algún modo consideraron relevantes para sus fines. Si bien no se trata de una investigación fácil porque ni Weber ni Kelsen abundan en citas (menos Weber que Kelsen), se debe recordar, por lo menos para nuestro tema, que también Weber escribió una reseña crítica del ensayo de Kantorowicz,[8] y mostró conocer la sociología de Ehrlich, la cual cita aunque achacándole el error de confundir el punto de

vista sociológico con el jurídico (misma crítica que le hace Kelsen).[9] Éste no es el lugar adecuado para buscar las fuentes comunes de nuestros dos autores; pero, siempre a propósito de la relación entre derecho y sociedad, no puede prescindirse de la cita de dos obras aparecidas pocos años antes que constituyen con frecuencia un punto de orientación crítico así para el primero como para el segundo: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung,* de Rudolf Stammler (1896), y la *Allgemeine Staatslehre,* de Georg Jellinek (1900).

Frente a Kantorowicz y Ehrlich, Weber y Kelsen se encuentran en la misma trinchera. Los dos sociólogos tienden a reducir la jurisprudencia a disciplina sociológica, a no reconocer la distinción entre validez ideal y validez real, tesis que Weber consideró siempre —y Kelsen con él, si no precisamente atrás de él— una fuente de confusión. Además aquéllos, el primero partidario beligerante del derecho libre, el segundo crítico igualmente tenaz de la jurisprudencia formalista y estatalista en nombre del "derecho viviente", habían concebido sus escritos también como armas de una batalla de política del derecho, mientras Weber y Kelsen, fieles al ideal de la ciencia avalorativa, de la distinción entre la esfera del conocimiento y la de la acción, encararon el problema de fondo de la relación entre sociedad y derecho, o, mejor dicho, entre la tarea de la sociología y la misión de la jurisprudencia con respecto al fenómeno jurídico, esencialmente como un problema metodológico, como un problema que se insertaba en la discusión en torno a la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, y, más en particular, según la famosa distinción kelseniana, entre ciencias explicativas y ciencias normativas.

La relación crítica de Weber y Kelsen con Stammler es mucho más compleja, y en términos metodológicos más interesante: interesante incluso porque las críticas son en gran parte comunes y muestran algunas afinidades notables en el planteamiento del método y del contenido. En su amplia obra sobre derecho y economía desde el punto de vista del materialismo histórico, que ya había sido criticada por Croce cuando apareció, Stammler sostenía sobre todo dos tesis: la distinción entre las ciencias causales de la naturaleza y las ciencias teleológicas de la sociedad (que era una tesis metodológica), y la distinción entre el derecho como forma y la economía como contenido (que era un intento de reconstrucción conceptual en términos globales del sistema social). Ambas tesis son objeto de crítica por parte de Weber[10] y de Kelsen: las críticas de Kelsen no se distinguen sustancialmente de las de Weber. De clara inspiración weberiana es la crítica que Kelsen hace a la primera distinción en los *Hauptprobleme*, aunque apela a la autoridad de Sigwart, quien en su lógica aclaró que la relación causa-efecto y el vínculo medios-fines no son otra cosa que la misma relación considerada desde dos puntos de vista diferentes, y no pueden ser asumidos como categorías generales capaces de distinguir dos tipos de ciencias. También Wundt sostuvo que los dos principios no se

excluyen. Antes bien, la aplicación del principio del objetivo es posible sólo bajo el presupuesto de la validez simultánea del principio causal. Para Kelsen, la distinción entre dos tipos de ciencia pasa a través de la distinción no entre lo causal y lo teleológico, sino entre lo causal y lo teleológico, por una parte, que tiene que ver con la esfera de los hechos, y lo normativo, que se refiere a la esfera del deber ser. Por lo que hace a la segunda tesis, la distinción entre derecho-forma y economía-contenido, Weber critica a Stammler no sólo por no haber distinguido la validez empírica de la validez normativa (sobre este tema me detendré más adelante), sino también por no haberse dado cuenta de que la acción social no sólo se orienta con base en los órdenes y, en consecuencia, incluso admitiendo que se pueda definir un orden como forma de la acción social (lo que Weber no admite), "la reglamentación normativa es una parte importante, pero sólo una parte causal, de la acción de consenso: no es, como quisiera Stammler, su forma universal".[11] Se podría pensar que Kelsen, simpatizante de una teoría formal del derecho y considerado para bien o para mal un formalista, está más cerca de Stammler que de Weber con respecto a la concepción del derecho como forma. En realidad no es así. La gran dicotomía kelseniana, la que sirve para distinguir las dos esferas cognoscitivas, no es forma-contenido, sino *Sein-Sollen*. Una cosa es decir que el derecho es la forma de la sociedad, y otra afirmar, como lo hace Kelsen, que el propósito de la teoría pura del derecho, o sea, de una teoría que pretende ser científica, es estudiar el derecho en su estructura formal. Como, por lo demás, según dijo desde el inicio en el fragmento citado hace un momento, Kelsen no se propone en su primera gran obra de conjunto presentar el derecho como forma, o incluso como *la* forma, de la sociedad, sino que se plantea "no ir más allá de un tratamiento puramente formal de las normas jurídicas". Una frase de este tipo deja ver, sobre todo, que se puede dar un estudio no formal del derecho, como lo es precisamente la sociología jurídica.

En los años inmediatamente anteriores a la obra de sociología jurídica de Weber y a los primeros escritos de Kelsen se había dado un fecundo encuentro entre sociólogos y juristas. Más que al nacimiento de la sociología del derecho como disciplina autónoma (que se produjo más tarde), se asiste, por una parte, al reconocimiento que algunos grandes sociólogos, como Durkheim, hacen de la importancia de las estructuras jurídicas de las sociedades; por otra, al reconocimiento que algunos grandes juristas, como Hauriou, hacen de la importancia del estudio de la sociología para la comprensión del fenómeno jurídico.[12] Este encuentro entre sociólogos y juristas no podía dejar de suscitar el problema de la determinación de las líneas de demarcación de las respectivas disciplinas. Pero no se trata del mismo *Methodenstreit*, en el que había participado intensamente Max Weber, sobre la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre ciencias generalizantes e individualizantes, etc., porque el derecho no era ni una ciencia social para contraponer a las ciencias naturales, ni una ciencia ideográfica

para contraponer a las ciencias nomográficas, y, por tanto, no encajaba en ninguna de esas ciencias cuyo estatus epistemológico había sido objeto de la contienda. De parte de los sociólogos y de los juristas que contemplaban el derecho desde el punto de vista de la sociedad, hubo la tentación de resolver la dificultad negando el estatus de ciencia, en el sentido en el que se hablaba de ciencias sociales, del espíritu o de la cultura, al derecho, considerado a la par de la teología como dogmático, o sea, un conjunto de reglas para la interpretación de los textos (hoy se diría una hermenéutica), sosteniendo que ahora, una vez fijado el lugar y descubierto el papel de las ciencias sociales en el universo del conocimiento científico, la única disciplina jurídica, o tocante al derecho, que pudiese presumir su estatus de ciencia, era la sociología del derecho. Pero también hubo quien se preocupó de encontrar una pauta de distinción entre la sociología del derecho, que se incluía con todas las cartas en regla en la categoría de las ciencias sociales, y la jurisprudencia: este criterio naturalmente no podía ser el que había permitido la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, aunque sin embargo habría permitido atribuir a la jurisprudencia el nivel de ciencia.

Jamás se resaltará lo suficiente que en su obra destinada a quedar como uno de los monumentos del derecho público, la *Allgemeine Staatslehre*, Jellinek había resuelto la contienda que enfrentaba a los sociólogos y a los juristas, dividiendo salomónicamente la doctrina del Estado en dos partes, que había llamado, respectivamente, doctrina "sociológica" y doctrina "jurídica" del Estado: una solución que Kelsen habría hecho pasar a la historia, criticándola, bajo el nombre de *Zweiseitentheorie* o teoría dualista (también más adelante hablaré sobre el asunto). Esta división de la doctrina del Estado era sustentada por Jellinek con base en una tipología de las ciencias que no coincidía con la más frecuentemente discutida. Distinguía la ciencia de las causas de la ciencia de las normas, haciéndola coincidir con la distinción entre conocimiento causal, que se sirve de las leyes naturales, y conocimiento normativo, que tiene que ver con las reglas de conducta. Por lo que hace a la distinción entre leyes naturales y normas, el criterio que Jellinek aducía era aquel —destinado a tener un éxito inesperado precisamente gracias a Kelsen— de la distinción entre las reglas que expresan lo que es y las reglas que manifiestan lo que debe ser. Esta distinción le permitía definir la ciencia del derecho como ciencia de las normas, vale decir, como "una ciencia no de las leyes de lo que es, sino de las normas", y distinguirla en cuanto tal frente a la sociología del derecho, que es una ciencia de las causas. De cara a la doctrina del Estado, la distinción permitía a su vez diferenciar la doctrina social del Estado "que tiene como contenido la existencia objetiva, histórica o… natural del Estado" de la doctrina jurídica que tiene por contenido "las normas jurídicas que en esa existencia real deben manifestarse" y que "no son, sin lugar a dudas, algo real", sino "algo realizable mediante una actividad humana ininterrumpida";

y en definitiva "evitar de una vez por todas la confusión entre las dos partes de la doctrina del Estado".[13]

No pretendo sobrevaluar la distinción de Jellinek que, analizada atentamente, muestra ser muy aproximativa, ni conjeturar que haya sido tenida en cuenta por Weber,[14] que cita a Jellinek pero en otro contexto, o por Kelsen, aunque no hay que olvidar que al final del prólogo a la primera edición de los *Hauptprobleme* manifiesta su gratitud al maestro, muerto mientras el libro estaba por ser publicado, escribiendo entre otras cosas que el texto mostrará la fuerte influencia que su mentor ejerció sobre el desarrollo de la doctrina del Estado; pero es un hecho que Jellinek se había dado cuenta perfectamente del problema planteado por la transformación del derecho público en una disciplina jurídica cada vez más rigurosa y, en consecuencia, de la necesidad de distinguirla tajantemente de la sociología del derecho.

En el momento mismo en que se prepara a componer una sociología del derecho, también Weber se preocupa de la *actio finium regundorum* entre punto de vista sociológico y perspectiva jurídica. El tema es afrontado al comienzo del capítulo I de la segunda parte de *Wirtschaft und Gesellschaft* con estas palabras: "Cuando se habla de 'derecho', 'orden jurídico', 'norma jurídica', es necesario un rigor particular para diferenciar el punto de vista jurídico del sociológico".[15] La diferencia es vinculada por Weber con la distinción entre validez ideal y validez empírica de una norma o de un orden: una distinción entre el plano del deber ser en el que se localiza la ciencia del derecho y el plano del ser en el que se ubica la sociología jurídica. Cuando las cosas se contemplan desde el punto de vista de la validez ideal, según Weber, el problema se plantea en los términos de cuál es el 'sentido normativo' que se le adjudica a una proposición que se presenta como norma jurídica, tarea que es propia del jurista o del juez, el que busca el sentido "lógicamente correcto" de una norma y se inclina a llevarlo a un sistema lógicamente sin contradicciones. Cuando en cambio se asume la perspectiva de la validez empírica, se presenta el problema de qué cosa sucede de hecho en una comunidad en la que los individuos, considerando un determinado orden como válido, se comportan con base en tal orden. A los dos puntos de vista corresponden otros tantos significados de 'orden'. De conformidad con el primero, 'orden' es un conjunto de reglas válidas cuyo sentido debe ser interpretado con el propósito de aplicarlas en casos específicos; de acuerdo con el segundo, 'orden' indica un conjunto de motivos efectivos que determinan la conducta humana, de lo que se debería deducir el motivo por el cual un individuo actúa de una cierta manera en un contexto social determinado. No se olvide que, para Weber, la misión de la sociología es la de comprender el comportamiento social, y que por comportamiento él entiende una acción en la que el individuo-agente asume un sentido subjetivo. Ello explica la causa por la que el punto de vista sociológico en referencia al derecho debería consistir en analizar las acciones que son determinadas

por la existencia de un orden jurídico, o, en otros términos, aquellas acciones cuyo motivo, y por tanto el sentido subjetivo, es la representación de la existencia de un orden que por ello, o sea, por el hecho de que constituye un punto de referencia de la acción de los asociados, debe considerarse como un orden válido (empíricamente). No tiene caso decir si lo que Weber llamó sociología del derecho corresponde a este intento; me parecería difícil dar una respuesta afirmativa. Algunos temas, como el de la distinción entre derecho y convención, que trata en diversas ocasiones, o el de la definición de orden jurídico, son temas tradicionales de la filosofía del derecho. Gran parte del capítulo VII, ya citado, encaja en la historia del derecho, si bien en una historia que tiene mucho en cuenta la relación entre formación del derecho y orden económico, entre transformación del derecho y las diversas formas del poder político.[16] Lo que importa resaltar para nuestros fines es la distinción neta que Weber introduce entre validez ideal y validez empírica. Luego entonces, nos interesa poner el acento en el hecho de que, al introducir esta distinción, Weber, como sociólogo, se dedica a aclarar el concepto de validez empírica porque es ésta y no la validez ideal la que le interesa a la sociología del derecho. Para esta aclaración valen sobre todo dos observaciones: *a)* para la validez empírica de un orden no es necesario que todos y tampoco la mayoría de los que orientan su conducta con base en ese orden se comporten de tal manera porque esa conducta está prescrita por las normas del orden; muchos pueden comportarse de ese modo o por mera costumbre o por temor a la desaprobación de los demás, no por una obediencia sentida como deber jurídico; y *b)* tampoco es preciso que el orden sea de hecho observado por todos, porque lo que distingue la validez empírica de un orden no es su observancia, sino la conducta orientada hacia él, y no hay duda de que quien lo viola actúa orientando su propia acción hacia esa norma cuya presencia debe tener en cuenta para poderla eludir. Ambas observaciones tienden a mostrar que la validez empírica de un orden no coincide con la obediencia a las normas por parte de quienes participan, porque allí están comprendidos tanto los que se apegan a él sin obedecerlo propiamente (en el sentido fuerte de considerarse obligados por esas normas) como los que lo desobedecen (pero lo tienen presente).

Nos interesa resaltar el análisis weberiano de la validez empírica porque constituye el punto de encuentro y desencuentro con Kelsen. El punto de encuentro, porque en la *General Theory of Law and State*, en un capítulo en gran parte nuevo con respecto a la *Reine Rechtslehre*, al afrontar el problema de la relación entre las jurisprudencias normativa y sociológica, Kelsen afirma que "el intento hasta ahora más feliz de definir el objeto de la sociología del derecho es el realizado por Max Weber".[17] El punto de desencuentro, porque el problema que le interesa a Kelsen, como partidario de la teoría pura del derecho, no es la validez empírica, sino la ideal, o simple y sencillamente la validez. En la teoría pura del derecho el término 'validez' coincide con la expresión

weberiana 'validez ideal'. Los temas weberianos de la validez empírica corresponden en la teoría pura del derecho al problema de la eficacia del orden jurídico, del que Kelsen no se ocupa particularmente, aunque no niega su relevancia ni su legitimidad. No obstante, aun en la diversidad del objeto de análisis por parte de Weber como sociólogo y de Kelsen como jurista y a pesar de la diferencia terminológica, Weber y Kelsen concuerdan en un punto muy importante, esto es, en la distinción de los dos puntos de vista, del sociólogo y del jurista, y respectivamente de las dos esferas, la del ser y la del deber ser, en las que reposan las dos ciencias, distinción que es negada o no reconocida por los mayores exponentes de la jurisprudencia sociológica. Con el citado elogio inicial a Weber, Kelsen concluye la crítica a los juristas de tendencia sociológica que, con la teoría predictiva del derecho —sosteniendo, por ejemplo, que existe una obligación cuando se puede prever con amplia probabilidad que una acción determinada tendrá una cierta consecuencia—, estiman tener resuelta por completo la validez ideal en la validez empírica, y, por tanto, no admiten la legitimidad de una jurisprudencia normativa más allá de la jurisprudencia sociológica. Siguiendo a Weber, Kelsen piensa en cambio que la distinción es necesaria, y que el criterio propuesto por Weber para la distinción es el adecuado, aunque luego Weber termina por caer en el mismo error de Austin al dar una definición sociológica del derecho subjetivo, es decir, una definición que hace referencia a la probabilidad (previsión) de un suceso determinado.[18]

Empero, el acuerdo termina aquí. Kelsen no se queda en Weber; va más allá. No se limita a afirmar la existencia de los dos puntos de vista, contra los sociólogos que la niegan, sino que frente a ellos, a diferencia de Weber, cambia completamente la relación entre ambas perspectivas, sosteniendo la primacía o la prioridad del punto de vista jurídico sobre el sociológico. Y esta tesis es sostenida en polémica directa contra Weber (aunque desde luego no sólo es válida contra este autor, sino contra todos los sociólogos del derecho que presumen hacer menos a la teoría del derecho así como ha sido reconstruida por la teoría normativa). El argumento principal de Kelsen es el siguiente: ningún sociólogo del derecho es capaz de desarrollar una investigación sobre los comportamientos jurídicos de una sociedad específica si no posee un criterio que le permita distinguir un comportamiento jurídico de otro que no lo es; sólo la teoría del derecho le proporciona este criterio. "Sólo viendo el comportamiento humano desde el sistema de normas válidas, o sea, desde *el derecho como es definido por la jurisprudencia normativa*, la jurisprudencia sociológica puede delimitar su objeto específico frente al de la sociología en general."[19] Conviene mostrar algunos ejemplos. Kelsen expone los tres casos siguientes: *a)* la obligación de pagar un impuesto bajo la amenaza de una pena; *b)* la exigencia de la misma suma de dinero hecha por un ladrón más o menos bajo la misma amenaza; y *c)* el requerimiento de la misma cantidad por parte de un amigo para su manutención. ¿Bajo qué aspectos, se pregunta Kelsen, la

orden fiscal se distingue de la orden del bandido, y ambas de la petición de un amigo? Está claro que en el caso de que el individuo sometido a las tres exigencias las satisfaga, la acción o la conducta social dotada de sentido, para usar la terminología weberiana, desde el punto de vista sociológico es la misma. No obstante, uno solo de estos tres hechos es un comportamiento jurídico y, en consecuencia, como tal, objeto de la sociología jurídica. El segundo es objeto de la sociología jurídica en cuanto es considerado un acto de extorsión. El tercero no es objeto de la sociología jurídica. La sociología jurídica no puede describir la diferencia entre los tres casos sin hacer referencia al derecho como conjunto de normas válidas, como sistema normativo, tal como es descrito por la teoría jurídica. No es que Weber no haya tratado de definir el comportamiento jurídico para determinar el objeto de la sociología jurídica; pero cuando define este objeto como el comportamiento humano dirigido hacia un orden considerado válido por él, esta definición es, para Kelsen, insatisfactoria, porque es demasiado restringida. El ejemplo que Kelsen brinda al respecto es el del ilícito cometido sin que el culpable sea consciente de la existencia de una norma jurídica que lo castiga. En este caso nos encontramos frente a un comportamiento que no es orientado en referencia a un orden y que, sin embargo, la sociología del derecho no puede renunciar a tomarlo como objeto de su investigación. La conclusión es, una vez más, la dependencia necesaria de la sociología del derecho con respecto a la teoría normativa. Con las palabras del propio Kelsen: "La jurisprudencia sociológica presupone el concepto jurídico de derecho, vale decir, el concepto de derecho como es definido por la jurisprudencia normativa".[20]

La comparación entre Weber y Kelsen efectuada hasta aquí tiene que ver con el problema del método, en referencia al cual se puede repetir la afirmación de Max Rheinstein, localizada al final de la introducción a la edición norteamericana de la sociología jurídica weberiana, de acuerdo con la cual, como la mezcla de los dos métodos, jurídico y sociológico, no puede crear más que confusión, las obras de Weber y Kelsen en sus respectivos campos deben ser consideradas complementarias.[21] Vale la pena hacer otra comparación con respecto a una importante cuestión de contenido. Me refiero al problema, verdaderamente central de toda teoría del derecho, de la relación entre derecho y Estado. La manera de argumentar de Kelsen con respecto a los conceptos weberianos de derecho y Estado y de su relación es semejante a la empleada con referencia al método. La principal argumentación, cuando encara el problema de la relación entre derecho y Estado en Weber, es más o menos de la siguiente índole: Weber dio un paso adelante con respecto a la tradición, pero se detuvo demasiado pronto. En la tradición, derecho y Estado siempre han sido considerados como dos conceptos diferentes aunque vinculados: distintos en cuanto el Estado siempre fue tomado como

una forma de poder (la soberanía es *summa potestas);* en cambio, el derecho siempre fue considerado como una forma de norma o regla de conducta (de lo que derivan los problemas clásicos de los diferentes tipos de poder en la teoría del Estado, de las diferentes especies de normas en la teoría del derecho); vinculados, en cuanto el poder estatal crea derecho, aunque no todas las normas jurídicas son de origen estatal, y dado que el derecho también regula el poder del Estado, aunque no todo el poder estatal —por lo menos de acuerdo con una tradición muy consolidada— puede ser regulado por el derecho. Con el avance del positivismo jurídico, que fijó límites cada vez más marcados entre el derecho y la moral, por una parte, y el derecho y la política, por otra, y que abrió un proceso de cada vez mayor tecnificación del derecho público, se vino acentuando la tendencia a tratar al Estado desde la óptica del derecho, o, si se me permite denominar esta tendencia con una sola palabra, a "justificar" el Estado. Según Kelsen, esta tendencia es clara en Weber. En el libro ya citado, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Kelsen distingue las doctrinas que consideran al Estado como un presupuesto del derecho de las que consideran al derecho como un presupuesto del Estado. Weber es ubicado (junto con Stammler y otros) en la segunda categoría. Más aún, Kelsen le reconoce a Weber la virtud de haber considerado al Estado como un orden jurídico, y de haberse contrapuesto de manera radical a las doctrinas sociológicas del Estado que lo califican y lo tratan como una "realidad social".

Ciertamente, en Weber los conceptos de derecho y de Estado se reclaman mutuamente, si bien no se reducen el uno en el otro. El término común a ambos es el de coacción, que ocupa un lugar central también en la teoría kelseniana. El concepto de coacción tiene una parte importante, esencial, tanto en la definición de derecho, en cuanto sirve para distinguir el derecho de la convención, como en la definición de Estado, en cuanto es útil para distinguir, por ejemplo, al Estado como asociación política de la Iglesia como asociación hierocrática. Sin embargo, es preciso agregar que lo que caracteriza al derecho y al Estado no sólo es la coacción. Para la definición del derecho también es esencial el concepto de aparato, en el sentido de que existe el derecho, de acuerdo con Weber, cuando "su validez está garantizada desde el exterior mediante la posibilidad de una coerción (física o psicológica) de parte del actor, orientada a obtener la observancia o a castigar la infracción de un aparato de hombres establecido expresamente para tal propósito".[22] Para la definición del Estado es esencial el concepto de monopolio de la violencia (y por tanto de la posible coacción), ya que para Weber el Estado puede ser definido sólo recurriendo al medio específico, que es precisamente el monopolio de la coacción física, y no mediante el fin, siendo que los fines de los Estados, en términos históricos, han sido y pueden ser muy diferentes. Ya que el derecho necesita un aparato, parece inconcebible un Estado que no sea a la vez un orden jurídico; en tanto que, al haber sido definido el Estado sólo mediante la organización del monopolio de la fuerza,

es pensable, en el sistema conceptual weberiano, un orden jurídico que no sea un Estado. "No todo derecho (objetivo) garantizado está respaldado por la fuerza" (o sea, mediante una amenaza de coerción física). Para que se pueda hablar de derecho, le basta al sociólogo constatar que para el empleo de la coerción jurídica *(Rechtszwage),* que prescinde del uso de la violencia, haya sido "organizado un aparato coercitivo, y que él posea de hecho un peso tal que deje ver la posibilidad, de manera relevante, de que la norma vigente sea respetada como consecuencia del recurso a tal coacción jurídica". La identificación del Estado con el derecho sobre un determinado territorio es un fenómeno característico del Estado moderno, es decir, es un hecho histórico. Lo que sucedió porque "hoy la coacción jurídica mediante el uso de la fuerza es monopolio de la institución del Estado"; pero es verdad que se puede hablar de "derecho estatal", lo que significa que está "garantizado por el Estado", "si y en cuanto para su garantía se usa la coacción jurídica mediante los medios coercitivos específicos —y en caso normal directamente físicos— de la comunidad política".[23]

Cualquiera que tenga cierta familiaridad con el pensamiento kelseniano, no tardará en descubrir el estrecho vínculo que hay entre la teoría weberiana y la kelseniana del derecho y del Estado en relación con el planteamiento general, con la ubicación central del concepto de coacción, con la definición meramente instrumental del derecho y del Estado, con el rechazo de cualquier referencia a los objetivos —aunque para Kelsen el derecho, y no el Estado, debe ser definido ateológicamente (como "técnica social específica")—, con la concepción del Estado como monopolio de la fuerza, y así por el estilo.

Sería demasiado fácil observar que estas analogías dependen de que ambos pertenecen al movimiento del positivismo jurídico, mediante el cual sobreviene el proceso de juridificación del Estado y de estatalización del derecho, y por el cual el derecho es cada vez más identificado con el conjunto de las normas vinculadas directa o indirectamente con el aparato coercitivo (que en su expresión más alta es propio del Estado). Por lo demás, mientras Kelsen es un positivista declarado y produce una verdadera y propia teoría del positivismo jurídico, Weber puede ser positivista sólo en el sentido de que reconoce en el proceso de formación del Estado moderno un hecho de progresiva positivización del derecho, y, por consiguiente, de progresiva eliminación de toda forma de derecho que no sea puesta por el Estado (se trata del *gesatzes Recht),* o sea, de las otras tres formas de derecho vigente en otras épocas, entre las que se encuentra, precisamente, el derecho natural, cuya validez resalta sobre todo en las épocas revolucionarias (cuando las otras formas de derecho, que son, además del derecho estatuido, el revelado y el consuetudinario, entran en crisis). La distinción entre derecho positivo y derecho natural descansa en la teoría pura del derecho en diferencias esenciales, de las cuales las dos principales son la diferencia entre validez formal, propia

del derecho positivo, y validez material, propia del derecho natural, y la distinción entre sistema dinámico propio de un orden jurídico y sistema estático propio de los órdenes éticos. La diferencia es tal, que el derecho natural no puede ser llamado 'derecho' de la misma manera que es llamado 'derecho' el derecho positivo; y, al final, llevado el razonamiento kelseniano a sus consecuencias extremas, el derecho natural no es derecho, por lo que justamente la teoría pura del derecho se presenta como teoría del derecho positivo. Para Weber, en cambio, la positivización del derecho es un fenómeno histórico, es un proceso que distingue al Estado moderno, esto es, al Estado legal-racional, en el que el derecho establecido por el poder soberano toma la supremacía sobre todas las otras formas tradicionales del derecho, entre las que se encuentra también el derecho natural, el que queda como la forma legítima y específica de los órdenes creados por medio de revoluciones. Dicho de otro modo: el surgimiento del Estado moderno marca la época de la preponderancia, por no decir exclusividad, del derecho estatuido, que es el derecho puesto por el legislador delante de las formas arcaicas del derecho, como el revelado y el consuetudinario, y también delante del derecho natural, definido como "el tipo más puro de validez racional de conformidad con el valor",[24] el que "siempre ha constituido la forma de legitimidad específica de los órdenes en los que las clases que se rebelan contra el orden existente otorgaban una legitimidad a sus aspiraciones de creación jurídica, cuando no se apoyaban en normas y revelaciones de una religión positiva".[25]

¿En qué sentido se puede decir —como lo indiqué— que, para Kelsen, Weber se detuvo demasido pronto? En términos concisos se puede decir así: Weber reconoció que el Estado es un orden jurídico, pero no llegó a reconocer que el Estado no es nada fuera del orden jurídico, o sea, que una vez definido el Estado como orden jurídico, el Estado desaparece como entidad diferente del derecho, como ente poseedor de una realidad diferente de la del orden jurídico que regula sus diferentes actividades. En la obra citada ya en diferentes ocasiones en la que Kelsen, recurriendo a una ingeniosa analogía con las disputas teológicas, asemeja la controversia entre teístas, que contraponen a Dios y al mundo, y panteístas, que hacen a Dios inmanente al mundo, con la discrepancia entre juristas dualistas que al distinguir el derecho del Estado le adjudican a éste una realidad diferente de la del derecho, y juristas monistas que no reconocen alguna trascendencia del Estado con respecto al derecho, se le reconoce a Weber el mérito de haber construido, aunque sin quererlo, una teoría del Estado como orden jurídico, lo que explica la premisa, localizada en los primeros renglones del *Auseinandersetzung*, de que las investigaciones weberianas confirman "que todos los esfuerzos hechos para determinar la esencia del Estado por vía extrajurídica, en particular sociológica, terminan siempre en una más o menos disfrazada identificación del concepto investigado con el concepto de orden jurídico";[26] y la conclusión, al final del análisis punto por punto, de que "la sociología del Estado se muestra como una doctrina del derecho

(Rechtslehre)".[27] No obstante, el reconocimiento de este mérito no es suficiente para considerar la doctrina del Estado de Weber como idéntica a la teoría del Estado propia de la teoría pura del derecho. Sólo la teoría pura del derecho llega a la conciencia plena de que, una vez definido el Estado como orden jurídico, no queda nada en el concepto tradicional de Estado que no esté ya en el de derecho, así como, una vez resuelto Dios en la naturaleza, a la manera panteísta, ya no hay nada en el concepto de Dios que no se localice en el concepto de naturaleza. En otras palabras: que el Estado sea un orden jurídico significa que todos los actos que se le atribuyen son jurídicos, en cuanto actos de producción o de ejecución de normas jurídicas, tomado el derecho como orden coactivo y las normas jurídicas como las pertenecientes a este tipo de orden.

En el sistema conceptual de Weber, derecho y Estado ocupan dos lugares diferentes; en el sistema conceptual de Kelsen no hay lugar para un concepto de Estado distinto del de derecho. El Estado, en la teoría kelseniana, es un tipo de orden jurídico en especial, el que está caracterizado por "un cierto grado de centralización".[28] Luego entonces, mientras que para Weber la teoría del Estado influida por la teoría del poder y las diversas formas de poder es diferente de la teoría del derecho, en Kelsen, en cambio, la teoría del Estado es una parte de la teoría del derecho. Tal identificación entre el derecho y el Estado es favorecida por la misma definición de derecho a la que Kelsen llega paulatinamente (y que será expuesta clara y definitivamente en el *Allgemeine Staatslehre* de 1925), de acuerdo con la cual la fuerza no es el medio para la realización del derecho, sino que es el contenido de las normas jurídicas, y, en consecuencia, el derecho es concebido como el conjunto de las normas que regulan el uso de la fuerza (uso de la fuerza que en el Estado moderno es monopolizado por el poder político). Allí donde la violencia en forma de poder coactivo es considerada como medio para la realización del derecho o, mejor dicho, de normas de conducta que en cuanto son reforzadas por la coacción son habitualmente llamadas normas jurídicas, el Estado, como detentador del poder de usar de manera exclusiva sobre un territorio determinado esa violencia, puede ser presentado como un ente diferente y distinto del conjunto de las normas jurídicas. Por el contrario, allí donde —como en la teoría de Kelsen, que luego será secundada por Ross, y asumida, independientemente de Kelsen, por Olivecrona— el uso de la violencia, del que tiene el monopolio el poder coactivo del Estado, es el contenido de las normas jurídicas, el Estado como ente en sí mismo desaperece y no queda más que el orden jurídico como orden de la fuerza *(Zwangsordnung)*.

Por encima de la confrontación textual entre Weber y Kelsen, en la que me entretuve hasta ahora, el problema de la relación entre ellos puede ser asumido desde un punto de vista más general, al que dediqué algunas páginas en un escrito anterior.[29] De acuerdo con el primero, la formación del Estado moderno está caracterizada por un proceso de

racionalización formal, que da lugar a la forma de poder legítimo que llama legal-racional. La característica del poder legal-racional es la de ser un poder regulado en todos los niveles, desde el más alto hasta el más bajo, por leyes, o sea, por normas generales y abstractas puestas por un poder *ad hoc*. Me parece que la construcción por niveles del orden jurídico, en la que culmina la teoría pura del derecho, es una representación fiel, o la más adecuada, del Estado legal-racional, cuya formación constituye para Weber la tendencia del Estado moderno. En otros términos: la teoría estructural de Kelsen (en el sentido de que define el derecho y, por consiguiente, el Estado a partir de la estructura del orden jurídico) se presenta estrechamente vinculada con la estructura del Estado moderno, entendido weberianamente como Estado legal-racional. Ello no significa que Kelsen, a pesar de su pretensión de elaborar una teoría general del derecho, válida para los sistemas jurídicos de todos los tiempos, haya construido una teoría válida sólo para un tipo histórico de Estado. Significa que una teoría completa del sistema jurídico como sistema normativo complejo —y por sistema normativo complejo entiendo un sistema en el que son regulados por el derecho también los actos que producen derecho— no podía nacer más que de una continua reflexión sobre la formación del Estado moderno, en el que la racionalización o legalización de los procesos de producción jurídica hace más evidente la estructura piramidal del orden, o sea, permite observar que el orden normativo al que damos el nombre de jurídico es un universo estructurado de una cierta manera. Es un hecho que cuando Kelsen describe la progresiva juridificación del Estado moderno, tanto así que reduce el Estado al derecho, revela el mismo proceso que Weber asume en la formación del poder legal que acompaña el desarrollo del Estado en el mismo periodo histórico. Bajo este panorama se podría establecer la siguiente relación: el Estado es el mismo orden jurídico (Kelsen) en cuanto el poder se legaliza por completo (Weber). Lo que distingue al Estado de otros órdenes jurídicos de las sociedades preestatales o del orden internacional es un cierto grado de organización, esto es, la existencia de órganos "que trabajan de acuerdo con las reglas de la división del trabajo para la producción y aplicación de las normas de las que él está constituido".[30] Cuando Kelsen precisa que la presencia de esta organización para la producción y aplicación del derecho tiene como consecuencia que la relación definida como poder estatal se distingue de las otras relaciones de poder por el hecho de que él mismo está regulado por normas jurídicas, no parece tan lejano de la descripción de ese poder legítimo que es el poder legal, cuya característica principal es la de tener aparatos especializados como el judicial y el administrativo (Kelsen agregaría el legislativo), que actúan en los límites de reglas generales y abstractas constitutivas del orden jurídico.

Observando con cuidado, vemos que la representación kelseniana se encuentra en un nivel superior de abstracción con respecto a la weberiana. Pero, como ya señalé, Kelsen se propone hacer una teoría general del Estado, mientras que Weber describe un tipo

ideal de Estado históricamente definido. Tan es verdad, que para Kelsen la teoría pura del derecho en cuanto teoría formal debería valer para toda forma posible de Estado, y específicamente, como repite constantemente para defenderse de las acusaciones de la parte opuesta, tanto para el Estado capitalista como para el socialista; mientras que Weber, al describir el Estado legal-racional, cuyo rasgo específico es el fenómeno de la burocratización, consideraba que el modelo era válido sólo para los Estados capitalistas, a partir de cuyo análisis el modelo había sido recabado. Los Estados socialistas del futuro, cuyo primer experimento grandioso y al mismo tiempo trágico se estaba llevando a cabo ante sus ojos en los últimos años de su vida, habrían expresado nuevas formas de racionalidad material.

[*] "Max Weber e Hans Kelsen", en varios autores, *Max Weber e il diritto,* Franco Angeli, Milán, 1981, pp. 135-154. Trabajo presentado al congreso "Max Weber y el derecho", convocado por el Centro Nacional de Prevención y Defensa Sociales, Castelgandolfo, 17-19 de octubre de 1980.

[1] Para este tipo de relación véase, por ejemplo, R. Racinaro, "Hans Kelsen e il dibattito su democrazia e parlamentarismo negli anni Venti-Trenta", introducción a la edición italiana de H. Kelsen, *Socialismo e stato. Una ricerca sulla teoria politica del marxismo*, De Donato, Bari, 1978.

[2] La primera edición de la gran obra weberiana apareció en la casa editorial Mohr de Tubinga en 1922, cuando Weber ya había muerto. Siguieron las ediciones de 1925, 1947 y 1956. La sociología del derecho fue por primera vez publicada directamente del manuscrito afortunadamente reencontrado, como libro en sí mismo, por Johannes Winckelmann: M. Weber, *Rechtssoziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1960. La última edición de *Wirtschaft und Gesellschaft*, de la que tomo la cita, apareció en 1976, en tres volúmenes, entre los que hay uno de notas, siempre al cuidado de Winckelmann en la editorial Mohr de Tubinga. Allí la *Rechtssoziologie* ocupa las pp. 387-513.

[3] H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre enwickelt aus der Lehre vom Rechtssatzes*, Mohr, Tubinga, 1911, p. IX. La importancia de esta cita ya fue resaltada por G. Calabrò en el ensayo *La giurisprudenza come "scienza dello spirito" secondo Hans Kelsen*, basado en la traducción italiana de H. Kelsen, *Über Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode*, 1911 *(Tra metodo giuridico e sociologico*, Guida, Nápoles, 1974, p. 11). La mayoría de las citas de Weber también desaparecen en el paso de la primera edición de *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1920) a la segunda (1929), como fue resaltado por Racinaro en la introducción citada.

[4] Kelsen cita, sin referirlo, un fragmento del ensayo weberiano "Die Obiektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", en *Archiv für Sozialwissenschft und Sozialpolitik*, IX, 1904, p. 45. Se trata del fragmento siguiente: "No hay ningún análisis científico puramente 'objetivo' de la vida cultural o… de los 'fenómenos sociales', independientemente de puntos de vista específicos y 'unilaterales' de conformidad con los cuales ellos… han sido seleccionados como objeto de investigación, analizados y organizados en la exposición. El fundamento de ello está en el carácter específico del propósito cognoscitivo de cualquier trabajo de ciencia social que quiera proceder más allá de una consideración puramente formal de las normas, jurídicas o convencionales, de la subsistencia social" (tomado de la traducción italiana de Pietro Rossi, en M. Weber, *Il metodo delle scienze sociali*, Einaudi, Turín, 1958, p. 84).

[5] En la revista el artículo se encuentra en las pp. 104-119; en el libro, el capítulo correspondiente se localiza en las pp. 156-170.

[6] La crítica a Kantorowicz se encuentra en "Zur Soziologie des Rechts. Kritische Bemerkungen", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik*, XXXIV, 1912, pp. 601-614, en la que Kelsen toma posición en referencia a Kantorowicz, pp. 601-607, y en el libro de Kornfeld, *Soziale Machtverhältnisse* (1911), pp. 607-614.

[7] A la crítica de la sociología del derecho de Ehrlich, Kelsen le dedicó un largo ensayo, "Eine Grundlegung der Rechtssoziologie", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXXIX, 1915, pp. 839-876. Esta crítica suscitó una reacción de resentimiento de parte de Ehrlich, quien respondió con una *Entgegnung*, eodem, XLI, 1916, pp. 844-849, seguida de una *Replik* de Kelsen, pp. 850-853. La polémica fue retomada al año siguiente con una *Replik* de Ehrlich, eodem, XLII, 1916-1917, pp. 609-610, y con un *Schlusswort* de Kelsen, p. 611. La crítica de Kelsen a todas las tesis sostenidas por Ehrlich es puntillosa, insistente y severa: no se puede hablar de la sociología del derecho como una ciencia del derecho porque ésta es una sola y es una ciencia normativa del derecho; la sociología del derecho no es una disciplina autónoma, porque es una simple sección de una ciencia explicativa de la vida social; su demarcación puede ser hecha sólo con base en una definición del derecho cuya determinación deriva del concepto normativo del derecho. Kelsen le hace a Ehrlich en sustancia la misma crítica que le hará a Weber: la sociología del derecho no es capaz de establecer lo que es el derecho, y por tanto debe presuponer el concepto de derecho elaborado por la ciencia normativa del derecho.

[8] En una *Diskussionrede* en las jornadas sociológicas alemanas de Francfort, promovidas por la Sociedad Alemana de Sociología en octubre de 1910, donde Kantorowicz había presentado su discurso sobre la ciencia del derecho y la sociología. La participación de Weber fue publicada en las *Schriften der deutschen Gesellschaft für*

Soziologie, Mohr, Tubinga, 1911, pp. 323-330, contenida en *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tubinga, pp. 471-476.

[9] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5ª ed., Mohr, Tubinga, 1976, p. 441 (trad. it. en Edizioni di Comunità, Milán, 1961, II, p. 18).

[10] Véase sobre todo el escrito "Uberwindung der materialistischen Geschichtsaussung" (1907), en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3ª ed., Mohr, Tubinga, 1968, pp. 291-359. Las referencias siempre polémicamente muy ásperas a las teorías de Stammler son frecuentes también en *Wirtschaft und Gesellschaft*, comenzando por la primera página, en la que se cita "el libro tan desorientador" *(stark irreführendes)* de Stammler.

[11] *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.,* p. 194 (trad. it. cit., I, p. 330).

[12] Para estas y otras observaciones sobre la historia de la sociología del derecho, me apoyo en R. Treves, *Introduzione alla sociologia del diritto*, 2ª ed., Einaudi, Turín, 1980.

[13] G. Jellinek, *La dottrina generale dello stato*, Società editrice libraria, Milán, 1921, vol. I, p. 73.

[14] Para la relación entre Weber y Jellinek es importante la "Gedankenrede auf Georg Jellinek", que Weber pronunció el 21 de marzo de 1911, en ocasión de las bodas de la hija de Jellinek, que tuvieron lugar poco después de la muerte de éste, publicada en el volumen *Max Weber zum Gedächtnis*, al cuidado de R. König y J. Winckelmann, como suplemento de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 7, 1963, pp. 13-17. Weber enumera las deudas siguientes con Jellinek: la distinción entre pensamiento naturalista y pensamiento dogmático en el *Sistema dei diritti soggettivi*, vinculada al problema metodológico; la formación del concepto de doctrina social del Estado, que tiene que ver con la aclaración de los cometidos de la sociología; y la prueba de la derivación religiosa en el origen de los derechos del hombre, que atañe a la investigación de la relevancia del fenómeno religioso en general en los campos donde normalmente no se le busca (p. 15).

[15] *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.,* p. 181 (trad. it. cit., p. 309). Para una discusión sobre el concepto de derecho y sobre la distinción entre el derecho de los juristas y el de los sociólogos en Weber, es preciso retrotraerse al escrito sobre Stammler ya citado, "Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung", *op. cit.,* pp. 323*ss.*

[16] Que el capítulo VII de *Wirtschaft und Gesellschaft* sea propiamente una sociología del derecho y en qué sentido, es un tema que todavía está en debate y no tiene una solución fácil porque a final de cuentas es un problema de definición. De cualquier manera, sobre esta cuestión, además del capítulo V de la *Introduzione alla sociologia del diritto* de Treves ya citada (pp. 85-98), se pueden consultar con provecho tanto la introducción de M. Rheinstein a la edición norteamericana, *Law in Economy and Society*, Harvard University Press, 1954, pp. XXV-LXII, como la introducción de J. Winckelmann a la edición alemana ya citada, pp. 15-49. Además, M. Rehbinder, "Max Weber Rechtssoziologie", en *Max Weber zum Gedächtnis*, *op. cit.,* pp. 470-488, y K. Engisch, "Max Weber als Rechtsphilosoph und Rechtssoziolog", en *Max Weber. Gedachtnisschrift der Ludwig-Maximilians Universität zum 100. Wiederkehr seines Geburtstags*, 1964, Duncker und Humbolt, Berlín, 1966, pp. 67-88; J. Freund, "La rationalisation du droit selon Max Weber", en *Archives de philosophie du droit*, pp. 69-92. En Italia, M. A. Toscano, *Evoluzione e crisi del mondo normativo, Duckheim e Weber*, Laterza, Bari, 1975, y A. Febbrajo, "Per una rilettura della sociologia del diritto weberiana", en *Sociologia del diritto*, III, 1976, pp. 1-28.

[17] H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Edizioni di Comunità, Milán, 1952, p. 178.

[18] Kelsen se refiere al pasaje en el que Weber define el derecho subjetivo en los siguientes términos: "Que una persona tenga, en virtud del orden jurídico ya fijado, un derecho (subjetivo), significa para la sociología… que tal persona tiene la posibilidad garantizada de hecho… de solicitar la ayuda de un aparato coercitivo preexistente para la tutela de determinados intereses (ideales o materiales)" *(Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.,* p. 184, trad. it. cit., I, p. 314).

[19] H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, *op. cit.,* p. 179.

[20] H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato, op. cit.*, p. 182.

[21] M. Weber, *Law in Economy and Society*, *op. cit.,* p. LXXI.

[22] *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.,* p. 17 (trad. it. cit., I, p. 31).

[23] *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.,* p. 183 (trad. it. cit., I, p. 312).

[24] *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.,* p. 19 (trad. it. cit., I, p. 34).

[25] *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.,* p. 497 (trad. it. cit., II, p. 175).

[26] H. Kelsen, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*, *op. cit.,* p. 156.

[27] *Op. cit.*, p. 169.

[28] H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Turín, 1967, p. 134.

[29] "Struttura e funzione della teoria del diritto di Kelsen", en *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milán, pp. 208-210.

[30] H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Turín, 1966, p. 318.

POLÍTICA Y ÉTICA

LA POLÍTICA*

CARACTERÍSTICAS DEL PODER POLÍTICO

Generalmente, el término "política" se emplea para designar la esfera de las acciones que tienen alguna relación directa o indirecta con la conquista y el ejercicio del poder último (supremo o soberano) sobre una comunidad de individuos en un territorio.

En la determinación de lo que comprende el ámbito de la política no puede prescindirse de la ubicación de las relaciones de poder que en toda sociedad se establecen entre individuos y grupos, entendido el poder como la capacidad de un sujeto de influir, condicionar y determinar el comportamiento de otro individuo. El vínculo entre gobernantes y gobernados en el que se resuelve la relación política principal es una relación típica de poder. Desde la Antigüedad, el tema de la política ha estado vinculado con el tema de las diversas formas de poder del hombre. Del griego *cratos*, fuerza, potencia, y *arquía*, autoridad, nacen los nombres de las antiguas formas de gobierno que todavía se usan hoy, como "aristocracia", "democracia", "plutocracia", "monarquía", "oligarquía", "diarquía" y todas las palabras que han sido acuñadas para designar formas de poder político ("fisiocracia", "burocracia", "partidocracia", "poliarquía", "exarquía", etc.). La tipología clásica transmitida a lo largo de los siglos es la que se encuentra en la *Política* de Aristóteles, que distingue tres formas típicas de poder con base en la sociedad en la que se aplica: el poder del padre sobre los hijos, del amo sobre los esclavos y del gobernante sobre los gobernados. Este último es el poder político, o sea, el que se ejerce en la *polis* (que en griego significa "ciudad", definida por el mismo Aristóteles como comunidad autosuficiente de individuos que conviven en un territorio). Son varios los criterios que se han adoptado para distinguir estas tres formas de poder; el mismo Aristóteles asume el criterio de las personas para bien de las cuales se ejerce el poder: el paternal en provecho de los hijos, el patronal para ventaja del amo, el político en atención de ambas partes, que es el llamado "bien común" *(bonum commune)*. En la época moderna, cuando John Locke (al principio del *Segundo ensayo sobre el gobierno*, de 1690) declara su deseo de abordar el problema de la distinción del poder del padre sobre los hijos y del capitán de una galera sobre los remeros (que era la forma de esclavitud en su época) frente al gobierno civil, sostiene que el primero descansa en la generación *(ex natura),* el segundo en el derecho de castigar *(ex delicto)* y el tercero en el consenso *(ex contractu)*. Esta tripartición de las formas de poder ha tenido una gran importancia histórica porque, entre otras cosas, ha permitido distinguir el buen gobierno del malo: en efecto, dos formas tradicionales de mal gobierno son tanto el gobierno

paternal o patriarcal, en el que el gobernante se comporta con los súbditos como si fuesen sus hijos (y por consiguiente como eternos menores de edad), como el gobierno despótico (en griego, *despotes* significa patrón), en el que el gobernante trata a sus súbditos como esclavos. Patriarcalismo y despotismo son, en otras palabras, formas degeneradas del poder político porque no reconocen este último poder y por tanto no salvaguardan su naturaleza específica.

La relación política es una de las muchas formas de relación de poder existentes entre los hombres. Para caracterizarla se puede recurrir a tres diferentes criterios: la *función* que desempeña, los *medios* de que se sirve y el *fin* que persigue.

Con respecto a la función, son ilustrativas las metáforas que desde la Antigüedad se han empleado para definir la naturaleza del gobierno. Las metáforas más frecuentes en algunas ocasiones se inspiran en un modelo biomorfo, según el cual la comunidad que constituye la *polis* es concebida como un organismo semejante al cuerpo humano, compuesto de miembros que tienen una función específica en el conjunto; en otras ocasiones se basan en un modelo tecnomorfo, de acuerdo con el cual la misión del gobernante se toma de la analogía con un oficio o arte (en griego, *tecne).* En el primer modelo, al gobierno se le asigna generalmente el papel de la mente (o del alma) para mostrar que él efectúa una función central que consiste en guiar, dirigir, mandar, y en cuanto tal es diferente de la meramente ejecutiva de las otras partes del cuerpo social. En el segundo modelo, los oficios o artes más frecuentemente tomados en consideración son el pastor, el navegante *(gubernator* significa en latín timonel, de *gubernaculum,* timón), el auriga, el médico y el tejedor. El pastor cuida el rebaño del asalto de los lobos y lo lleva a pastar; el navegante guía el barco según la ruta y manda a los marinos; el auriga lleva y frena a los caballos; el médico cura los males y las plagas del cuerpo impidiéndole descomponerse y morir; y el tejedor compone y recompone las telas laceradas trabajando sobre la urdimbre y la trama. En todas estas metáforas se resalta en particular, una vez más, la función de orientar (el pastor y el auriga) y de dirigir (el navegante); además brotan otras funciones, como la de intervenir para sanar los conflictos (el médico) y para prevenirlos (el tejedor). Todas son funciones que para ser ejercidas necesitan un poder de mando y, en consecuencia, obtener obediencia aun de los recalcitrantes, y castigar a quienes no obedezcan. Aunque son arcaicas, estas metáforas sirven todavía hoy para indicar los rasgos principales de las funciones de gobierno, que ahora habitualmente son divididas en legislativa, ejecutiva y judicial. Al realizar la función legislativa, el poder político orienta positivamente (mandando) o negativamente (prohibiendo) la conducta de los miembros de la comunidad hacia fines preestablecidos; mediante la función ejecutiva hace que estos fines sean alcanzados; desempeñando la función judicial resuelve los conflictos que se generan en la sociedad y que, de no resolverse, serían causa de disgregación, y busca la manera de hacer justicia *(iustitia fundamentum regnorum).*

Por lo demás, ni la distribución clásica del poder político con respecto al poder paternal y al despótico, ni la determinación en referencia a la función permiten ubicar y delimitar el campo de la política. La primera distinción no es analítica, sino axiológica, es decir, sirve para caracterizar la esfera de la política como debería ser y no como es: un Estado patriarcal y uno despótico también son Estados, y el ejercicio de las actividades que les atañen entra perfectamente en la categoría de la política. La segunda caracteriza también formas de poder diferentes del poder político: la función de dirigir mediante la emisión de ordenanzas imperativas, de las que deriva la relación mandato-obediencia, es propia tanto del padre de familia, del dueño de una fábrica, del comandante de un ejército, como del maestro de escuela. De esta insuficiencia derivan los diversos intentos de definir la política mediante un nuevo criterio, el del fin. Pero también este criterio es inadecuado. ¿Cuál es el fin de la acción política? Se remonta a la Antigüedad, y por tanto ha sido transmitida durante siglos hasta llegar a nuestros días, la afirmación de que el fin de la política es el bien común, entendido como bien de la comunidad diferente del bien personal de los individuos que la componen. La distinción entre bien común *(bonum commune)* y bien de los individuos *(bonum proprium)* es la que, entre otras cosas, desde Aristóteles se emplea para distinguir las formas de gobierno buenas de las malas: el buen gobierno es el que se preocupa del bien común; el malo se inclina al bien propio, se vale del poder para satisfacer intereses personales. Esta distinción siempre es válida: el criterio más difundido del que se sirve el hombre común para juzgar la acción del hombre político se basa en la contraposición entre interés público e interés privado. Pero precisamente porque esta distinción es útil para diferenciar las formas buenas de gobierno de las malas, no sirve de igual modo para caracterizar la política en cuanto tal y, por consiguiente, cae en la misma crítica que la anterior: una cosa es el juicio de valor, otra cosa es el juicio de hecho. Desde la óptica del juicio de hecho, que sólo permite distinguir la acción política de las acciones no políticas, incluso la del mal gobierno se coloca perfectamente en la categoría general de la política. Más aún: si nos atenemos al juicio corriente, es más fácil oír decir que la política la hacen individuos cuyo único interés es aumentar sus propios haberes. Cuando Maquiavelo, en el famoso capítulo XVIII de *El Príncipe,* describe las cualidades que debe poseer quien tiene en sus manos el destino de un Estado, dice que ha de combinar las propiedades del león y del zorro, vale decir, la fuerza y la astucia: son dos características que no tienen nada que ver con el fin del bien común, sino que se refieren exclusivamente al objetivo inmediato de conservar el poder, con independencia del uso público o privado que el gobernante quiera hacer de este poder.

Aun prescindiendo de este argumento, el concepto de bien común, a pesar de su larga historia, no es claro. Por lo menos encuentra dos graves dificultades: la indeterminación o variedad de significados históricamente aceptables y la dificultad de encontrar los

procedimientos adecuados para aceptarlo en un momento dado. La variedad histórica de significados del bien común en las diferentes comunidades se comprueba con la mayor o menor amplitud de los fines que son propuestos al Estado, según si se considera necesaria una mayor o menor extensión de la esfera pública con respecto a la privada. La multiplicidad de los fines que las comunidades políticas se han planteado en las diferentes situaciones hicieron decir a Montesquieu que "aunque los Estados tengan en general el mismo fin, que es el de conservarse, cada uno se inclina a desear alguno en particular", de lo cual se sigue que "el engrandecimiento fue el fin de Roma; la guerra el de los espartanos; la religión el de las leyes judías; el comercio el de los marselleses, etc.".[1] Precisamente con base en esta constatación, el fin del Estado no es por lo general considerado por los escritores de derecho público entre los elementos constitutivos de la definición de Estado. "No es posible definir un grupo político —y tampoco al Estado— señalando el objetivo de su proceder como tal." Así escribe Max Weber y explica: "No hay objetivo que los grupos políticos no se hayan planteado a efecto de proveer al sustentamiento de la protección del arte, y no hay alguno que todos hayan perseguido para la garantía de la seguridad personal para determinar el derecho".[2] Para Hans Kelsen, el Estado es un orden coactivo, un conjunto de normas que se hacen valer contra los transgresores incluso recurriendo a la fuerza; en cuanto tal, es definido como una técnica de organización social y, en consecuencia, como técnica, puede ser empleado para los propósitos más diversos. Una salida de esta evidente dificultad consiste en distinguir el bien común —que puede quedar indeterminado al ser variable según el tiempo, el lugar y los distintos regímenes— del bien que todos los individuos reunidos en una comunidad política comparten y que puede ser llamado el objetivo mínimo de cualquier Estado, el propósito que de no ser alcanzado hace que el Estado no exista o se disuelva, y que, por tanto, sirve para distinguir no ya el Estado liberal del socialista (dos Estados cuyos fines últimos ciertamente son diferentes), sino una comunidad política, cualquiera que ésta sea, de una comunidad no política; este objetivo mínimo es el orden público interno e internacional.

Por encima de este objetivo mínimo, que es el supuesto mismo del nacimiento de la comunidad política, la dificultad de determinar en qué consiste el bien común —piénsese, para dar un ejemplo, en las decisiones que todo gobierno debe tomar en materia de política educativa, religiosa, económica, militar, etc.— depende del hecho de que las alternativas posibles son muchas, y que el preferir una en lugar de otra depende a su vez de la relación de fuerzas entre los diversos grupos políticos y de los procedimientos adoptados para tomar decisiones obligatorias para la colectividad, y que son precisamente las decisiones propiamente políticas. En una sociedad fuertemente dividida en clases contrapuestas, es probable que el interés de la clase dominante sea asumido y sostenido incluso por medio de la coacción como interés colectivo. En una sociedad pluralista y

democrática, en la que las decisiones colectivas son tomadas por mayoría (de los ciudadanos o sus representantes), se considera interés colectivo lo que ha sido aprobado por la mayoría: pero se trata de una simple presunción basada más en una convención útil que en argumentos racionales. El único criterio razonable del que son partidarios los utilitaristas, y que consiste en tener en cuenta las preferencias individuales y en partir de ellas, se topa con todas las dificultades inherentes al cálculo de las preferencias y a la manera de sumarlas en las que se debate sin solución aparente la teoría de las decisiones racionales.

El criterio más adecuado para distinguir el poder político de otras formas de poder, y, por consiguiente, para delimitar el campo de la política y de las acciones correspondientes, es el que atiende a los medios de los que las diferentes formas de poder se sirven para obtener los efectos deseados: el medio del que se sirve el poder político, si bien en última instancia, a diferencia del económico y del ideológico, es la fuerza. El poder económico se vale de la posesión de bienes necesarios, o asumidos como tales, en una situación de escasez para inducir a los que no los poseen a adoptar un cierto comportamiento, por ejemplo, la realización de un trabajo útil para la colectividad. En cualquier sociedad donde hay propietarios y no propietarios, el poder de los primeros deriva de que el disponer de manera exclusiva de un bien hace posible que los segundos trabajen para el propietario bajo las condiciones impuestas por él. El poder ideológico se basa en la posesión de ciertas formas de saber inaccesibles para la mayoría, de doctrinas, conocimientos, incluso sólo de información, o de códigos de conducta, para ejercer una influencia en la conducta ajena e inducir el comportamiento del grupo para actuar de una forma en lugar de otra. De esta condición proviene la importancia social de quienes saben, sean éstos los sacerdotes de las sociedades tradicionales, sean los literatos, los científicos, los técnicos, los llamados intelectuales, en las sociedades secularizadas: mediante los conocimientos que difunden y los valores que predican se efectúa el proceso de socialización que, al inducir la cohesión de grupo, permite a una comunidad sobrevivir. En cuanto el poder político se distingue por el uso de la fuerza, se erige como el poder supremo o soberano, cuya posesión distingue en toda sociedad organizada a la clase dominante. En las relaciones interindividuales, a pesar del estado de subordinación que la expropiación de los medios de producción genera en los expropiados, a pesar de la adhesión pasiva a los valores transmitidos por parte de los destinatarios de los mensajes emitidos por la clase dominante, sólo la utilización de la fuerza física sirve para impedir la insubordinación y para domar cualquier forma de desobediencia. De la misma manera, en las relaciones entre grupos políticos independientes el instrumento decisivo que un grupo tiene para imponer su voluntad a otro es el empleo de la fuerza, vale decir, la guerra.

A esta caracterización del poder político se vincula, aunque no de manera expresa, la famosa definición que Carl Schmitt dio de la política, de conformidad con la cual la esfera de la política coincide con la esfera en la que se desenvuelven las relaciones amigo-enemigo y, en consecuencia, la acción política está orientada a agregar a los amigos o a excluir a los enemigos. En cuanto el poder político es definido como el poder que se sirve en última instancia de la fuerza física para alcanzar los efectos deseados, se trata del poder del que se echa mano para resolver los conflictos que de no solucionarse acarrearían la disgregación interna de la comunidad política, el venir a menos de los "amigos", y su supresión desde el exterior, el predominio de los "enemigos". Así, la expresión más distintiva de la política es la guerra en cuanto expresión máxima de la fuerza como medio para solucionar los conflictos.

POLÍTICA Y SOCIEDAD

Toda acción política es una acción social en el doble sentido de evento interindividual y de acontecimiento grupal; pero no toda acción social es política. La política es una de las grandes categorías en las que se divide el universo social, aquella en la que tienen efecto las relaciones entre individuos, se forman grupos de sujetos y se desarrollan relaciones entre grupos. La distinción del poder político con respecto al económico y al ideológico permite delimitar la esfera de las relaciones y de los grupos políticos con respecto a las dos esferas vecinas (aunque las fronteras son flexibles) de las relaciones y de los grupos económicos y de las relaciones y de los grupos ideológicos. Esta delimitación es producto de una lenta transformación histórica: en una sociedad primitiva, las diversas formas de agregación social y de los respectivos poderes no se alcanzan a distinguir con claridad. Aun en el pensamiento griego, al que es preciso remitirse siempre porque se ubica en el origen de la reflexión política de la tradición occidental, la distinción no es tan tajante: cuando Aristóteles al inicio de la *Política* dice que el hombre es un animal político, pretende decir que el hombre no puede vivir más que en sociedad, a diferencia de otros animales, tan es así que Santo Tomás, que vivió en una época en la que ya se había dado la distinción entre dos sociedades, la religiosa y la política, traduce "animal *politicum et sociale"*. Los griegos conocieron la distinción entre la esfera social a la que pertenece la política y la esfera individual a la que pertenece la ética, entre la vida activa que tiene lugar en la sociedad y la vida contemplativa que atañe al sujeto. No se preocuparon, a diferencia de toda la tradición de pensamiento político posclásico, de la distinción, dentro de la esfera social, de los diferentes ámbitos en los que sólo el que corresponde a la política asume una connotación específica. Cuando Aristóteles habla de las sociedades parciales que nacen en la comunidad política para integrar individuos que pretenden

alcanzar juntos propósitos de interés colectivo —como la asociación de los navegantes o la de los compañeros de armas o la de los festines—, lo hace en el capítulo sobre la amistad de sus lecciones de moral (que nos llegan bajo el título de *Ética nicomaquea)* y las considera "partes de la comunidad política". El pensamiento antiguo tuvo frente a sí una sola sociedad "perfecta" (el adjetivo es del propio Aristóteles), la *polis*, o sea, la sociedad política propiamente dicha, que abraza a las sociedades menores y no encuentra alguna otra sociedad fuera de sí: la república universal de los estoicos, a la que pertenecen los sabios, es un ideal de vida, no una institución; antes bien, es independiente de cualquier institución, y en ello consiste su universalidad. Sólo con el surgimiento del cristianismo, religión tendencialmente universal, y con la institucionalización de la sociedad religiosa que de ella emana, las *societates perfectae* se vuelven dos, la Iglesia y el Estado. De esta diferenciación nace el problema de su distinción, de la delimitación de sus respectivos poderes, el espiritual y el temporal: un problema a cuya solución se dedica incesantemente la doctrina política posclásica. El poder político debe ajustar las cuentas continuamente con un poder diferente que, además de todo, afirmó desde un principio su supremacía sobre las potestades terrenas bajo el principio *imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam* (el emperador está dentro de la Iglesia, no por encima de ella). De acuerdo con la doctrina que pasó a la historia con el nombre de doctrina gelasiana (por el papa Gelasio I): "Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas" ("son dos principalmente los regímenes de este mundo: la autoridad sacra de los pontífices y la potestad real"). Se vuelve *communis opinio* la distinción entre la *vis directiva* (poder de dirigir), prerrogativa de la Iglesia, y la *vis coactiva* (poder de constreñir), prerrogativa del poder político. Al oponerse a la potestad espiritual y sus pretensiones, los defensores y los detentadores de la potestad temporal intentaron atribuirle al Estado el derecho y el poder exclusivos de ejercer en un territorio específico y sobre los habitantes de ese territorio la fuerza física, dejando a la Iglesia el derecho y el poder de enseñar la verdadera religión y los preceptos de la moral, salvaguardar la doctrina de los errores y dirigir a los individuos hacia la conquista de los bienes espirituales, el primero de todos la salvación del alma. El poder espiritual emplea medios de coacción psicológica aun cuando utiliza amenazas de penas y promesas de premios, ya que se trata de penas y premios cuya ejecución es pospuesta para la otra vida; el poder político se vale de la fuerza física, y lo hace no sólo para castigar a los transgresores de las leyes que emite, sino también para castigar a los herejes (el llamado brazo secular).

El proceso de secularización que deriva de la ruptura de la unidad religiosa hecha por la Reforma y el nacimiento de la ciencia moderna por obra de la triunfante concepción mecanicista, ya no teleológica, del mundo, no cambia para nada la relación entre la esfera política y la religiosa, antes bien la reafirma y la profundiza: de la pluralidad de las

corrientes religiosas (Iglesias constituidas y sectas no conformistas) viene la petición, propia de una sociedad secularizada, de la tolerancia religiosa, que se resuelve práctica e institucionalmente en la defensa garantizada en términos jurídicos de la libertad de conciencia y de culto con respecto al poder político y, en consecuencia, en la fijación de un límite preciso al poder coactivo propio del Estado. La exigencia de libertad religiosa, que es una forma típica de libertad frente al Estado, se extiende a la libertad de pensamiento y de opinión en general, y en particular a la opinión política; a su vez, la libertad de pensamiento y de opinión se afirma con la libertad de prensa. En el ejercicio de todas estas libertades se constituye el sector moderno de los librepensadores, de los escritores independientes, de los formadores de opinión pública, de los *philosophes,* en una palabra, de los "intelectuales", que sustituyen paulatinamente a los sacerdotes de las religiones tradicionales en la práctica del poder ideológico, vale decir, en el ejercicio del poder de persuadir o disuadir, de orientar a las mentes o de entusiasmar a las almas, en pro o en contra del poder político constituido, desde la cátedra, por medio de escritos, mediante periódicos, discursos y cualquier otra forma de comunicación directa o indirecta. No menos que los profetas religiosos, que el clero de las Iglesias, que los inspiradores de las sectas, los ideólogos que tuvieron que ver con el movimiento iluminista y posteriormente con los movimientos socialistas del siglo pasado forman un segmento autónomo del de los políticos, salvo cuando ellos mismos se transforman en políticos, dando vida a partidos que libran batallas políticas para derrocar o conservar un determinado orden estatal. Pero una autonomía relativa de la esfera intelectual, en la que se elaboran los instrumentos del consenso o del disenso, ahora se ha vuelto un hecho constante de las sociedades intelectual y políticamente más avanzadas. Esto no niega que en la época contemporánea no haya reaparecido el monopolio del poder ideológico por parte del poder político en esos tipos de Estado que, precisamente por la supresión de la dialéctica entre la esfera donde se elaboran las ideas y la esfera en la que es practicado el monopolio de la fuerza legítima, son llamados "totalitarios". Pero se trata de regímenes que, en referencia al proceso de formación de las sociedades pluralistas nacidas en la época de la secularización, van contra la corriente porque suprimen las diversas esferas relativamente autónomas (incluso la económica) que representan el terreno en el que se forma y desarrolla la democracia.

Al lado y más allá de la separación de la esfera religiosa y genéricamente espiritual frente a la esfera política, la época moderna conoce otra forma de delimitación de la política, la que nace de la gradual emancipación del poder económico frente al poder político. En la sociedad feudal los dos poderes son indisolubles: quien detenta el poder político, sea el rey, sean los feudatarios, también es el propietario de los bienes en los que se basa su poder de regidor de hombres. El poder sobre las cosas comprende también el poder sobre los hombres, y éste pasa a través del poder sobre los objetos. Más adelante,

ya formado el gran Estado territorial moderno, el *imperium* del soberano (el mando propiamente político cuyos destinatarios son los seres humanos) jamás es disociado totalmente del *dominium* (el poder sobre las cosas): el Estado patrimonial es el Estado en el que el soberano detenta el territorio de la nación como su propiedad, en la forma de *dominium eminens* o propiedad originaria de la que brotan las propiedades de los individuos, y que se manifiesta por ejemplo en el derecho de expropiación por causa de utilidad pública. Esta confusión permanece hasta el grado de que un derecho específicamente privado como el de la sucesión hereditaria continúa teniendo vigencia no sólo para los bienes, sino también para la transmisión del poder político y de las funciones estatales. Desde otro punto de vista, la sobreposición entre poder económico y poder político también puede ser representada como una especie de confusión entre derecho público y derecho privado, como el efecto de una concepción privatista de lo público que impide separar tajantemente los intereses privados del interés del Estado. Con la formación de la clase mercantil burguesa que lucha contra los vínculos feudales y en favor de la libertad de mercado, primero dentro del país y después fuera de él, la sociedad civil, como sede de las relaciones económicas que obedecen a leyes naturales objetivas, que deberían imponerse a las leyes fijadas por el poder político (precisamente la doctrina fisiocrática), considerándose regulada por una racionalidad espontánea (precisamente la doctrina del mercado y de la mano invisible de Adam Smith y de los economistas clásicos), pretende deshacerse del abrazo mortal del Estado y, como esfera autónoma que tiene sus propias leyes de formación y desarrollo, se presenta como límite al ámbito de competencia del poder político, e incluso tiende a restringirlo cada vez más a sus funciones meramente protectoras de los derechos de los propietarios y represivas de los delitos contra la propiedad. De aquí deriva la doctrina de acuerdo con la cual el Estado que gobierna mejor es el que gobierna menos, conocida hoy como la doctrina del "Estado mínimo", que forma el núcleo fuerte y resistente, y por ello siempre actual, del pensamiento liberal desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días.

Como la emancipación de la esfera religiosa frente a la política dio pie, por lo menos en una primera época, a la tesis de la preponderancia de la primera sobre la segunda, así la emancipación de la esfera económica con respecto a la política tiene por consecuencia la afirmación de la subordinación del poder político al económico. Tal afirmación se volvió patrimonio del pensamiento político del siglo pasado mediante la conocida tesis marxista según la cual las instituciones políticas y jurídicas son la superestructura en referencia a la base de las relaciones económicas. Pero su origen debe buscarse en el pensamiento de los economistas clásicos, y más en general en todo el pensamiento liberal de acuerdo con el cual el sistema político tiene la función exclusiva de permitir el desarrollo natural del sistema económico y está férreamente condicionado por éste. La diferencia entre la doctrina de los economistas clásicos, que se ubica en los cimientos del

Estado liberal-burgués, y la doctrina marxista, que se localiza en la base de la crítica de ese mismo Estado, radica en el diferente juicio de valor sobre la forma de producción capitalista, un diferente juicio que tiene consecuencias políticas de signo distinto: por una parte, el desarrollo de la sociedad capitalista; por otra, su negación.

POLÍTICA Y MORAL

Una vez delimitada conceptual e históricamente la esfera de la política con respecto a la espiritual y la económica, se presenta el problema no menos clásico de las relaciones entre política y moral. No obstante, es necesario aclarar de inmediato que se trata de un problema localizado en un plano completamente diferente de los hasta aquí tratados, porque se plantea en la perspectiva deontológica, o del deber ser, y no en la ontológica, o del ser. Dicho en términos más sencillos: una cosa es plantearse la pregunta sobre cuál es el espacio que ocupa la acción política en el universo social o de las acciones interindividuales y de grupo, una incógnita que se despeja en la determinación de la naturaleza de la acción política, y otra cosa es interrogarse sobre cómo debe conducirse quien actúa políticamente, si hay reglas de conducta que distinguen la acción política de otras formas de comportamiento. También éste es un problema que versa sobre la llamada autonomía de la política; pero es una autonomía, en dado caso que se logre demostrar, que tiene que ver no con su esfera de aplicación, sino con el sistema normativo al que obedece. En tal virtud, se llama autonomía de la política al reconocimiento de que el criterio con base en el cual se estima buena o mala una acción comprendida en el concepto de la política, como ha sido concebida, es diferente de la pauta con base en la cual se juzga buena o mala una acción moral. A fin de cuentas, estamos ante el problema que generalmente se plantea en los siguientes términos: una conducta que es considerada obligatoria en moral, ¿es igualmente obligatoria en política (o mejor, para la persona que efectúa una acción política, una acción en el ámbito de la esfera de la política o del ejercicio del poder político)? O, al revés, lo que es lícito en política, ¿lo es también en moral? Dicho de otro modo: ¿se pueden dar acciones morales que sean no políticas o apolíticas, y acciones políticas que sean no morales o amorales?

Se considera que el problema en su expresión más grave nació con la formación de los grandes Estados territoriales modernos, en los que mediante la conducta de los detentadores del poder la política se muestra cada vez más como el lugar en el que se desenvuelve la voluntad de poder, un teatro mucho más vasto y, por tanto, más visible que el de las escaramuzas citadinas y de los conflictos de la sociedad feudal. No por casualidad el primer escritor político que presenta con claridad el problema es Nicolás Maquiavelo, que escribe su tratado sobre el príncipe al inicio de un siglo durante el cual

ocurre el gran conflicto entre Francia y el Imperio y estallan las guerras de religión que sangraron a Europa a lo largo de muchas décadas. En el ya citado capítulo XVIII de *El Príncipe*, Maquiavelo se pone frente al problema de si el hombre de Estado se halla obligado a respetar los pactos. El que los pactos deben ser observados, cumplirse las promesas, es un principio fundamental de la moral. Maquiavelo no tiene dudas sobre el particular, pero advierte que realizaron "grandes cosas" los príncipes que tuvieron en poca monta ese principio. ¿A qué están llamados los príncipes (donde por "príncipe" se entiende en general cualquier detentador del sumo poder político)? ¿A cumplir los pactos o a "realizar grandes cosas"? Y si por respetar los pactos no logran hacer grandes cosas, ¿pueden ser considerados buenos políticos? Si para ser considerados buenos príncipes deben violar las normas de la moral, ¿de ello no se desprende que moral y política no coinciden, por lo menos desde el punto de vista del criterio de juicio sobre lo que está bien y lo que está mal? En conclusión, en el mismo capítulo Maquiavelo expone claramente su pensamiento allí donde afirma que para juzgar sobre la bondad o maldad de una acción política es preciso mirar el fin (en otras palabras, el resultado de la acción), y formula la siguiente máxima: "Procure, pues, un príncipe ganar y conservar el Estado, que los medios siempre serán considerados honorables y loados por todos". En suma, ¿cuál es el fin del hombre político? La victoria contra el enemigo y luego de esto la conservación del Estado así conquistado. Para lograr este fin debe emplear todos los medios adecuados. Entre estos medios adecuados, ¿se incluye también el no respetar los pactos? Pues bien, el no observar los pactos se convierte para él en una conducta no sólo lícita, sino obligatoria. Se remonta a estas páginas la máxima que presidiría la acción política y la distinguiría de la acción moral: el fin justifica los medios.

Esta máxima se volvió el núcleo duro de la llamada doctrina de la razón de Estado, según la cual la política tiene sus razones y, por tanto, sus justificaciones, que son diferentes de las razones y, en consecuencia, justificaciones del individuo que actúa con vistas a sus propios intereses. Es como decir que en virtud del interés colectivo el político puede hacer lo que no le está permitido al sujeto o, si se quiere, la moral del político no corresponde a la del individuo. Cosme de Médicis solía decir, como repite Maquiavelo, que los Estados no se gobiernan con padrenuestros. Un maquiavélico como Gabriel Naudé, autor de un conocido tratado sobre la razón de Estado intitulado *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado* (1639), escribió, citando a Charron, que "la virtud y la bondad de los gobernantes transitan un camino diferente de aquel del hombre común: en efecto, sus vías son más amplias y libres, para equilibrar la grande, pesada y peligrosa responsabilidad que carga sobre sus espaldas".[3] Uno de los episodios más atroces de las guerras de religión es la noche de San Bartolomé (del 23 al 24 de agosto de 1572). Aun reconociendo que la masacre fue condenada por muchos, escribe: "Así y todo, yo no tengo empacho en afirmar que esta empresa fue más que

oportuna, notable y justificada por motivos más que suficientes".[4] ¿Cuáles son las razones más que suficientes? Es obvio que son razones de Estado, motivos que justifican una acción, la más perversa de las acciones, en vista de un fin, que también en este caso es la conservación del Estado.

Del despiadado análisis hecho por Maquiavelo y por los escritores políticos que tratan sobre la conducta de los hombres de Estado, con frecuencia ostensiblemente opuesta a las reglas de la moral común y corriente, nace uno de los temas más discutidos de la filosofía política: la explicación y la justificación de este contraste. De ello se han dado principalmente dos versiones. La primera es la que explica y justifica el contraste con base en la diferencia entre regla y excepción: las reglas morales, sea que estén basadas en una revelación divina, como los Diez Mandamientos y los preceptos evangélicos, sea que se apoyen en argumentos racionales o históricos, ciertamente son universales, en cuanto valen para todos los tiempos y hombres; pero no son absolutas, en el sentido de que no valen en todos los casos, admiten excepciones y, en consecuencia, en casos determinados y determinables pueden admitir una derogación. Las acciones de los políticos, ostensiblemente contrarias a la moral común, podrían comprenderse y justificarse como derogaciones debidas a situaciones excepcionales. Una respuesta de este tipo al viejo problema del contraste entre moral y política permite mantener firme la idea de que no hay dos morales, una pública y una privada, una válida para los individuos y otra para los Estados, sino que la moral es una sola, válida para todos, salvo casos especiales, en los que es lícito lo que en general está prohibido no sólo para los Estados, sino también para los individuos. Si la distancia entre la conducta apegada a la moral común y la conducta que la viola por circunstancias excepcionales es más evidente en la esfera política, ello se debe solamente al hecho de que la acción política es más visible que la privada y, al mismo tiempo, a que está más expuesta a la excepcionalidad de las circunstancias que justifican la inobservancia. Estas circunstancias se resumen en la categoría general del estado de necesidad, el que sirve como justificación de una acción que de otra manera sería delictuosa y castigable así para el individuo común como para el hombre público. Por "estado de necesidad" se entiende la condición en la que un sujeto, sea el individuo que actúa en razón de sus intereses, sea el hombre político que lo hace en nombre y por cuenta de una colectividad, no puede dejar de hacer lo que hace, o sea, no tiene alternativa. Todas las normas, sean morales, jurídicas o de la costumbre, se refieren solamente a las acciones posibles, las que pueden ser realizadas o no a discreción del sujeto. Cuando el agente se encuentra en una situación en la que una cierta acción es necesaria, en el doble aspecto de no poder dejar de hacerla (necesidad propiamente dicha) o de no poder hacerla (o imposibilidad), cualquier norma que obliga o prohíbe una acción diferente es impotente del todo. Se dice que la necesidad no tiene ley: no la tiene porque es más fuerte que cualquier ley. La propia máxima "el fin justifica los medios"

puede ser incluida en el principio de la inobservancia por razones de necesidad. Si es verdad que efectivamente en una determinada situación hay un solo medio para conseguir un fin, y éste debe ser alcanzado, la realización del medio se vuelve una cuestión necesaria, con respecto a la cual el sujeto no tiene de dónde escoger y, por tanto, no es libre de actuar siguiendo el precepto moral que le impondría una conducta diferente. La máxima maquiavélica tan mal reputada representaría, siguiendo esta interpretación, no tanto la imposibilidad de reducir la política a la órbita de la moral cuanto la mayor ampliación de las obligaciones que la conducta política, dada la mayor relevancia del fin, encuentra en su camino, y en definitiva la mayor frecuencia de la acciones necesarias y como tales desprendidas del imperativo de observancia de las normas morales.

La segunda explicación (que al mismo tiempo es una justificación) del contraste es por completo diferente: la distancia entre moral y política no depende de la relación regla-excepción, sino de la existencia de dos verdaderas y propias morales, cuya diversidad descansa en dos diferentes criterios de evaluación, incompatibles entre sí, de la bondad o maldad de las acciones. Quien captó mejor que nadie este contraste fue Max Weber al distinguir entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Quien se conduce con base en la primera estima que su deber consiste en respetar algunos principios de conducta planteados como absolutamente válidos, con independencia de las consecuencias que de ellos puedan derivar. Quien se comporta con base en la segunda considera haber hecho su deber si logra obtener el resultado que se proponía. En términos más sencillos, toda acción puede ser evaluada con base en principios dados, como son las reglas de la moral universal, y juzgada buena si los respeta, mala si los viola. Pero puede ser evaluada a partir de las consecuencias y justificada como buena si tiene éxito, mala si fracasa. En el primer caso, la acción es calificada con base en alguna cosa que está antes de la acción; en el segundo, con base en algo que está después. Considerando que los dos criterios son diferentes, una acción buena de conformidad con el primer criterio puede ser mala con base en el segundo, y viceversa. Si tomo como criterio de juicio una regla universal como la de "no matarás", el asesinato de un hombre es ilícito (salvo que se trate de un caso en el que se pueda hacer valer el estado de necesidad). Si en cambio parto de la idea de que la acción debe ser juzgada con base en el resultado, el asesinato del tirano (el llamado tiranicidio, sobre cuya licitud el debate se ha extendido a lo largo de muchos siglos y de ninguna manera se ha apagado todavía hoy) puede ser considerado lícito (para algunos incluso obligatorio). Quien considera la pena de muerte desde el punto de vista de la ética de los principios, con base en la cual no se debe matar, debería coherentemente proponer su abolición (a menos que la justifique como excepción a la regla); quien la considera desde el punto de vista de sus efectos (el principal efecto que justifica la pena es su fuerza intimidatoria), se inclina a

mantenerla allí donde existe y a re-proponerla allí donde ha sido abolida, si logra demostrar que disuade al delincuente en potencia más que cualquier otra pena. Este contraste entre dos diferentes evaluaciones de nuestras acciones nos acompaña en la vida cotidiana y constituye una razón fundamental de los conflictos morales, que, a diferencia de lo que se cree, no dependen de la incompatibilidad de dos normas, sino de la diferencia entre dos criterios. Por ejemplo: una norma de la moral común me obliga a no mentir, ¿pero si al decir la verdad traiciono a un amigo?

No hay explicación más clara y justificación más convincente del contraste entre moral y política que la constatación de la existencia de dos morales en razón de dos diferentes modos de juzgar la misma acción según si adoptamos el punto de vista de los principios o el de los resultados. Ahora bien, lo que pone en contraste la conducta del hombre político con la moral común es su inspiración en la ética de los resultados, en lugar de la de los principios. La bondad de una acción política se juzga por el éxito, y se califica como buen político al que logra obtener el efecto deseado. Pero la capacidad de obtener el efecto deseado, ¿no es la virtud del político precisamente en el sentido maquiavélico de la palabra? Entonces, más que de inmoralidad o de amoralidad de la política, o de impoliticidad o apoliticidad de la moral, se debería hablar de dos universos éticos que se mueven de acuerdo con criterios diferentes de evaluación de la acción según las diferentes esferas en las que los individuos actúan. De estos dos universos éticos son representantes ideales (en la práctica puede haber confusiones y sobreposiciones) dos personajes diferentes que actúan en el mundo por vías destinadas casi siempre a no coincidir: por una parte, el hombre de fe por sus profundas convicciones, el profeta (piénsese en la figura del profeta desarmado ridiculizada por Maquiavelo), el moralista, el sabio que contempla la ciudad celestial como una meta ideal aunque sabe que no es de este mundo; por otra, el líder, el hombre de Estado, el gobernante previsor, el fundador de Estados, el "héroe", como lo llamaba Hegel, al que le está permitido usar incluso la violencia para imprimir al curso de la historia universal la dirección que él fuertemente desea.

POLÍTICA Y DERECHO

Mientras el problema de la relación entre las esferas política y económica es un problema de delimitación de campos, que aquí ha sido reconstruida como delimitación de dos esferas de ejercicio del poder a través de diferentes medios, y el problema de la relación entre moral y política es un problema de distinción entre dos criterios de valoración de las acciones, el problema de la relación entre política y derecho es una cuestión muy compleja de interdependencia recíproca. Cuando por derecho se entiende el conjunto de

las normas, u orden normativo, en el que se desenvuelve la vida de un grupo organizado, la política tiene que ver con el derecho bajo dos puntos de vista: en cuanto la acción política se lleva a efecto a través del derecho, y en cuanto el derecho delimita y disciplina la acción política.

Bajo el primer aspecto el orden jurídico es producto del poder político. Donde no hay poder capaz de hacer valer las normas impuestas por él recurriendo en última instancia a la fuerza, no hay derecho. En rigor, se trata del derecho positivo y no del derecho natural, que es llamado así en un sentido muy diferente e impropio; del derecho como es entendido por el positivismo jurídico, por la doctrina según la cual no hay otro derecho que el existente, directa o indirectamente reconocido por el poder político. Como principio fundamental del positivismo jurídico se puede asumir la máxima hobbesiana: "No es la sabiduría, sino la autoridad, la que hace la ley". El mismo Hobbes comenta la máxima con las siguientes palabras, que no podrían ser más claras: "Cuando hablo de las leyes, hablo de las leyes vivas y armadas… No es la palabra de la ley, sino el poder de quien tiene en sus manos la fuerza de una nación, lo que hace eficaces a las leyes".[5] El partidario resuelto y coherente del positivismo jurídico contra los simpatizantes del derecho natural explica las razones por las que sólo el derecho positivo, mas no el derecho natural, es para los juristas lo que correctamente se puede llamar derecho, afirmando que, a diferencia de las normas del derecho positivo que son puestas por una autoridad humana, las normas del derecho natural son consideradas válidas no porque sean efectivamente aplicadas, sino porque son consideradas justas en cuanto derivan de la naturaleza e indirectamente de la razón o de la voluntad divina.

Desde esta perspectiva, en la que el derecho es producto del poder, el vínculo entre el poder político y el derecho es simple: una vez definido el orden jurídico, entendido exclusivamente como derecho positivo, como orden coactivo, es decir, como conjunto de normas hechas valer contra los transgresores incluso recurriendo a la fuerza —y en ello se hace consistir generalmente la diferencia entre el derecho y la moral, entre el derecho y la costumbre—, la existencia del orden jurídico depende de la existencia de un poder político definido, precisamente como ha sido definido aquí, como el poder cuyo instrumento característico de aplicación es la fuerza física. Empero, una vez reducido todo el derecho a derecho positivo, a un derecho cuya validez depende únicamente de la presencia de una fuerza capaz de hacerlo valer contra cualquier miembro del grupo, hay que afrontar la vieja y siempre recurrente objeción: "¿cómo se distingue una comunidad jurídica, como es el Estado, de una banda de ladrones; la norma del derecho de mando de un truhán, la disposición del legislador de la intimidación del bandido: 'el dinero o la vida'?" Tal dificultad no existe para el iusnaturalista, para quien cree que una norma puede ser considerada válida sólo si también es justa, si se apega a los principios éticos cuya validez no depende de la autoridad que tiene el derecho de ejercer el poder

coactivo. ¿Pero para quien considera que el derecho solamente es la norma puesta por una autoridad que tiene el poder de hacerla respetar recurriendo en última instancia a la fuerza? ¿Cómo? ¿Una banda de pillos no es también un orden coactivo? Dicho de otro modo: una vez reducido el derecho a producto de un poder capaz de imponer reglas de conducta coactivamente, ¿cómo se puede evitar todavía la reducción del derecho a puro y simple poder, el orden jurídico a orden basado exclusivamente en el derecho del más fuerte? No se pueden exponer los términos del problema de manera más ilustrativa que trayendo a colación un célebre fragmento de San Agustín:

> ¿Qué son las bandas de ladrones si no pequeños reinos? También una banda de ladrones es, en efecto, una asociación de hombres, en la que hay un jefe que manda, en la que se reconoce un pacto social, y el reparto del botín está regulado por acuerdos previamente establecidos. Si esta asociación de malhechores crece hasta el punto de ocupar un país y establecer en él su sede, sometiendo pueblos y ciudades, y asume el título de reino, título que le es asegurado no por la renuncia a la codicia, sino por la conquista de la impunidad.[6]

Para San Agustín y para todos aquellos que no se resignan a considerar el derecho únicamente como el producto de la voluntad dominante, lo que distingue a una comunidad política de una banda de ladrones es la correspondencia de las leyes al ideal de la justicia. Pero, ¿qué es la justicia? ¿Existe un ideal universal de justicia que permita establecer con claridad esta línea de demarcación? ¿Los principios de justicia, como "dar a cada cual lo que le corresponde" o "cada uno debe hacer lo que le toca", no son meramente formales y, por consiguiente, pueden ser llenados de cualquier contenido? ¿Quién decide cada vez cuál debe ser el contenido específico si no el que tiene el poder de tomar decisiones que valen caoctivamente para todos, y en consecuencia, una vez más, el detentador del poder político?

Aquí interviene otro criterio de distinción: aquel entre el poder legítimo y el ilegítimo. Y es en este momento cuando la relación entre el derecho y la política cambia: ya no es el poder político el que produce el derecho, sino el derecho el que justifica el poder político. Al problema del fundamento de legitimidad del poder pueden darse diferentes respuestas, pero queda el hecho de que a la noción de legitimidad se recurre, en cualquier caso, para proporcionar una justificación del poder político, para distinguirlo, como poder jurídicamente fundado, de las diversas formas de poder de hecho. Hasta aquí el poder político ha sido definido en relación con las otras formas de poder, de las que las dos principales son el poder económico y el poder ideológico, y con respecto a la ética en la que se inspira. Ahora entra en escena otra distinción, aquella entre poder de derecho y poder de hecho. Es un principio general de filosofía moral que la conducta que tiene necesidad de ser justificada es la mala, no la buena: no tiene necesidad de justificación alguna quien desafía a la muerte para salvar a un hombre en peligro; tiene necesidad de ello quien lo deja morir. El autor de un famoso libro sobre el poder y su legitimidad escribió: "Entre todas las desigualdades humanas, ninguna… tiene tanta necesidad de

justificarse como la desigualdad establecida por el poder".[7] Sólo la referencia a un principio de legitimidad hace del poder de imponer obligaciones un derecho y de la obediencia de los destinatarios de la imposición un deber, transforma una relación de mera fuerza en una relación jurídica. Rousseau escribió: "El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo, si no transforma la fuerza en derecho y la obediencia en deber".[8]

Un poder puede llamarse legítimo cuando quien lo detenta lo ejerce a justo título, y esto lo hace en cuanto está autorizado por una norma o por un conjunto de normas generales que establecen quién tiene, en una determinada comunidad, el derecho de mandar y de que sus mandatos sean obedecidos. En una monarquía absoluta la norma fundamental autorizadora, y en cuanto tal legitimante, es la ley que establece el orden de sucesión en el trono; en un Estado parlamentario es la Constitución, o más precisamente la parte de la Constitución que regula los poderes del parlamento, las relaciones entre parlamento y gobierno, etc. La autorización transforma el poder simple en autoridad: la diferencia entre autoridad y poder puede ser resuelta en la distinción entre poder de derecho, y por ello legítimo, y poder de hecho. Autoridad es el poder autorizado y sólo en cuanto tal es capaz a su vez de atribuir a otros sujetos la capacidad de ejercer un poder legítimo, en una cadena de sucesivas delegaciones de poder, de arriba hacia abajo en un grupo autocrático, de abajo hacia arriba en un grupo democrático, en una cadena que distingue el orden de cualquier grupo político complejo. En referencia a la máxima del positivismo jurídico, según la cual no es la sapiencia la que hace la ley, sino la autoridad, la pregunta en torno a la legitimidad del poder conduce a la máxima opuesta, de conformidad con la cual no es el rey el que hace la ley, sino ésta la que hace al rey, o, en palabras de un jurista inglés del siglo XV, Henry Bracton (en el escrito *De legibus et consuetudinibus Angliae),* que se vuelve máxima secular: "Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia *lex facit regem".* ¿Qué significa que la ley hace al rey? Significa que es rey, más en general, es soberano legítimo, y por tanto tiene la autoridad y no sólo el poder simple del más fuerte, quien gobierna con base en un poder que le ha sido conferido por una ley superior a él mismo (que no puede modificar si no es a partir de leyes puestas todavía más arriba que prevean la manera en que se puedan modificar las mismas leyes fundamentales).

A la objeción de que la legitimidad que transforma un poder de hecho en un poder de derecho es un evento no originario, sino derivado, y que en principio el poder que instituye un grupo político es siempre un poder de hecho, como demuestran los casos extremos del usurpador dentro de un sistema autocrático, de la dictadura revolucionaria en el paso de un grupo autocrático a uno democrático, de la dictadura contrarrevolucionaria en el paso de un grupo democrático a uno autocrático, se puede responder que tanto la usurpación como las dictaduras son eventos temporales, y dan

vida a un sistema de poder durable solamente si su poder respectivo es institucionalizado, en definitiva regulado por el derecho. Se puede replicar que en este caso lo que transforma el poder de hecho en poder de derecho no es tanto su institucionalización, sino su continuidad, y por consiguiente su duración, lo que los juristas llaman la "efectividad", en cuyo caso se trataría una vez más del poder que crea el derecho, y no viceversa. Pero es un grave error, en el que caen por lo común quienes ven la compleja relación entre derecho y poder sólo desde la parte del poder y no del derecho, el considerar que la continuidad de un poder exclusivo en un determinado territorio es un hecho aislado. Se trata, en cambio, del resultado de una multiplicidad de comportamientos orientados hacia la obediencia y la aceptación de las normas emanadas de los detentadores del poder, que no pueden ser explicados de manera determinista como si fuesen hechos naturales, sino que deben ser interpretados en sus motivaciones, entre las que ciertamente se encuentra la de la validez de las normas del sistema. Por lo demás, la mejor prueba de que la legitimidad y la efectividad no se identifican se encuentra en el proceso inverso al de la legitimación, mediante el cual un sistema de poder pierde su propia legitimidad. En el caso de una ocupación temporal del territorio por parte de un enemigo, la pérdida de efectividad del poder constituido no basta para determinar inmediatamente la pérdida de su legitimidad. ¿Por qué no basta? Porque la no efectividad no es un hecho aislado, observable como se aprecia un hecho natural, sino que es la consecuencia de una serie de comportamientos motivados, a cuyas motivaciones es preciso remontarse para juzgar el grado de legitimidad de un poder en una determinada situación histórica. Como la efectividad presupone aceptación y obediencia, así también la deslegitimación presupone rechazo y desobediencia. Obediencia y desobediencia son comportamientos humanos orientados de los que la efectividad y la no efectividad son una consecuencia.

Hay, en fin, otro aspecto de la relación entre el poder y el derecho que merece ser considerado: se trata del problema de la legalidad del poder, que ya no se refiere a quién tiene el derecho de gobernar, sino al modo en el que el poder de gobernar debe ser ejercido. Cuando se exige que el poder sea legítimo se pide que quien lo detenta tenga el derecho de tenerlo. Cuando se invoca la legalidad del poder, se pide que quien lo detenta lo ejerza no según su propio capricho, sino de conformidad con reglas establecidas y dentro de los límites de éstas. Lo opuesto del poder legítimo es el poder de hecho; lo contrario del poder legal es el poder arbitrario. Toda la historia del pensamiento político occidental está surcada por la pregunta: "¿qué es mejor, el gobierno de las leyes o el de los hombres?" Desde Aristóteles, la respuesta se mueve a favor del primer elemento del dilema: "La ley no tiene pasiones —dice Aristóteles—, cosa que necesariamente se encuentra en cualquier hombre".[9] Por su origen, sea que haya derivado de la naturaleza de las cosas y transmitida por la tradición o que haya sido descubierta por la sabiduría del

legislador, la ley permanece en el tiempo como depósito de la sabiduría popular y de la sapiencia civil que impide los cambios bruscos, las prevaricaciones de los poderosos, lo arbitrario del *sic volo sic iubeo* (así quiero y así mando). La idea de la primacía del gobierno de las leyes se transmite de la Antigüedad clásica al pensamiento jurídico medieval, y de éste al pensamiento moderno, y alcanza su perfección en la doctrina del "constitucionalismo", según la cual ya no hay ninguna diferencia entre gobernantes y gobernados con respecto al imperio de la ley, porque el propio poder de los gobernantes está regulado por normas jurídicas (se trata de las disposiciones constitucionales) y debe ser ejercido respetando estas reglas. Mientras el tema de la legitimidad es útil para distinguir el poder de derecho del poder de hecho, el tema de la legalidad sirvió siempre para distinguir el buen gobierno del mal gobierno, comenzando por un fragmento de Platón en el que se lee que los gobernantes deben ser los "servidores de la ley", porque "donde la ley se subordina a los gobernantes y carece de autoridad, pronto sobreviene la ruina de la ciudad; en cambio, allí donde la ley predomina sobre los gobernantes y éstos son sus esclavos, es posible la salvación de la ciudad". Por lo demás, ambos temas resaltan suficientemente la compleja relación entre política y derecho, en la que un discurso sobre el concepto de la política no puede dejar de tener en cuenta esta variada interrelación con el concepto de derecho. De esta interrelación surgió la noción "Estado de derecho", entendido no en sentido restringido como Estado en el que el poder político está subordinado al derecho, sino como la mayor finalidad de todo grupo político, que se distingue de cualquier otro grupo social por la existencia de un orden normativo cuyas disposiciones, necesarias para la supervivencia del grupo, se hacen valer coactivamente.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Politica*, Utet, Turín, 1955.

Bodin, J., *I sei libri dello Stato*, Utet, Turín, 1964. (Antología: Il Mulino, Bolonia, 1981.)

Crick, B., *Difesa della politica*, Il Mulino, Bolonia, 1969.

Dahl, R., *Introduzione alla scienza politica*, Il Mulino, Bolonia, 1967.

Duverger, M., *Introduzione alla politica*, Laterza, Bari, 1966.

Ferrero, G., *Potere*, Sugarco, Milán, 1981.

Freund, J., *L'essence du politique*, Sirey, París, 1965.

Hegel, G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1954.

Hobbes, T., *Opere politiche*, Utet, Turín, 1959.

——, *Leviatano*, La Nuova Italia, Florencia, 1976. (Antología: Il Mulino, Bolonia, 1982.) (Hay versión en español del FCE: *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* trad. de M. Sánchez Sarto, 2ª ed., México, 1980.)

Kant, E., *Metafisica dei costumi*, Utet, Turín, 1956. (Antología: *Lo Stato di diritto*, Editori Riuniti, Roma, 1973.)

Kelsen, H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Comunità, Milán, 1950.

Lasswell, H. D., y A. Kaplan, *Potere e società*, Etas Kompass, Milán, 1969.

Locke, J., *Due trattati sul Governo*, Utet, Turín, 1982.

MacIver, R. M., *Governo e Società*, Il Mulino, Bolonia, 1962.

Maquiavelo, N., *Il Principe*, Feltrinelli, Milán, 1960.
Matteucci, N., *Organizzazione del potere e libertà*, Utet, Turín, 1976.
Montesquieu, Ch.-L. de *Lo spirito delle leggi*, Utet, Turín, 1952.
Naudé, G., *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, Boringhieri, Turín, 1958.
Oppenheim, F., *Etica e filosofia politica*, Il Mulino, Bolonia, 1971 (hay versión en español del FCE: *Ética y filosofía política,* trad. de A. Ramírez Araiza y J. J. Utrilla, 1ª ed., México, 1975).
Platón, *Repubblica*, Utet, Turín, 1970.
——, *Le leggi*, Utet, Turín, 1970.
Poulantzas, N., *Potere politico e classi sociali*, Editori Riuniti, Roma, 1972.
Ritter, G., *Il volto demoniaco del potere*, Il Mulino, Bolonia, 1958.
Rousseau, J-J., *Il contratto sociale*, Utet, Turín, 1970.
San Agustín, *Il pensiero politico cristiano*, Utet, Turín, 1965.
Sartori, G., *La politica*, Sugarco, Milán, 1979 (hay versión en español del FCE: *La política. Lógica y método en las ciencias sociales,* trad. de M. Lara, 1ª ed., México, 1984).
Schmitt, C., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bolonia, 1972.
Stoppino, M., *Le forme del potere*, Guida, Nápoles, 1974.
Tocqueville, A. de, *La democrazia in America*, Utet, Turín, 1968 (hay versión en español del FCE: *La democracia en América,* trad. de L. R. Cuéllar, 2ª ed., México, 1957).
Weber, M., *Economia e società*, Comunità, Milán, 1961 (hay versión en español del FCE: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología compresiva,* trad. de J. Medina Echavarría, 2ª ed., México, 1964).
Weil, E., *Filosofia politica*, Guida, Nápoles, 1973.

[*] "La politica", en varios autores, *La società contemporanea,* vol. I, Utet, Turín, 1987, pp. 567-587.

[1] Montesquieu, *Lo spirito delle leggi,* Utet, Turín, 1952, t. I, p. 274.

[2] M. Weber, *Economia e società,* Comunità, Milán, 1961, t. I, pp. 53-54.

[3] G. Naudé, *Cosiderazioni politiche sui colpi di Stato,* Boringhieri, Turín, 1958, p. 47.

[4] *Ibid.,* p. 108.

[5] Hobbes, *Opere politiche,* Utet, Turín, 1959, t. I, p. 402.

[6] San Agustín, *Il pensiero politico cristiano,* Utet, Turín, 1965, t. II, p. 517.

[7] G. Ferrero, *Potere,* Sugarco, Milán, 1981, p. 27.

[8] Rousseau, *Il contratto sociale,* Utet, Turín, 1970, p. 724.

[9] Aristóteles, *Politica,* Utet, Turín, 1955.

ÉTICA Y POLÍTICA*

Los discursos que desde hace algunos años y cada vez con más frecuencia surgen en nuestro país sobre la cuestión moral re-proponen el viejo tema de la relación entre moral y política. Tema viejo pero siempre nuevo, porque no hay cuestión moral que sea tratada en cualquier campo que haya encontrado una solución definitiva. Aunque más célebre por lo añejo del debate, por la autoridad de los autores que en él han participado, por la variedad de los argumentos asumidos, por la importancia del asunto, el problema de la relación entre moral y política no difiere del problema de la relación entre la moral y las demás actividades del hombre, por lo que se habla normalmente de una ética de las relaciones económicas o, como ha sucedido con frecuencia en estos años, de una ética sexual, de una ética médica, de una ética deportiva, y así por el estilo. Se trata, en todas estas diferentes esferas de la actividad humana, siempre del mismo problema: la distinción entre lo que es moralmente lícito y lo que es moralmente ilícito.

El problema de la relación entre ética y política es más grave en cuanto la experiencia histórica ha mostrado, por lo menos desde el conflicto que opuso a Antígona y Creonte, y el sentido común parece haber aceptado tranquilamente, que el hombre político puede comportarse de manera discordante de la moral común, que lo que es ilícito moralmente puede ser considerado y apreciado como lícito en política, en suma, que la política obedece a un código de reglas o sistema normativo diferente al de la conducta moral y en parte incompatible con él. Cuando Maquiavelo atribuye a Cosme de Médicis (y parece aprobar) el dicho de que los Estados no se gobiernan con padrenuestros, da visos de considerar y da por descontado que el hombre político no puede desempeñarse siguiendo los preceptos de la moral dominante, la que en una sociedad cristiana coincide con la moral evangélica. Para venir a cosas de nuestros días, en un conocido drama, *Les mains sales*, Jean-Paul Sartre sostiene, o, mejor dicho, hace decir a uno de sus personajes, la tesis de que quien desarrolla una actividad política no puede dejar de ensuciarse las manos (de lodo o incluso de sangre).

Luego entonces, aunque la cuestión moral se presente en todos los campos de la conducta humana, cuando se plantea en la esfera de la política asume un carácter muy particular. En todas las otras áreas, la cuestión moral consiste en discutir cuál es la conducta moralmente lícita y, a su vez, cuál la ilícita, y de paso, en una moral no rigorista, cuál es indiferente en las relaciones económicas, sexuales, deportivas, entre el doctor y el enfermo, entre el maestro y el discípulo, etc. La discusión versa sobre cuáles son los principios o las reglas que los empresarios o los comerciantes, los amantes o los cónyuges, los jugadores de cartas o de futbol, los médicos y los cirujanos, los maestros,

deben respetar en el ejercicio de su actividad. Lo que generalmente no está a discusión es la cuestión moral misma, o sea, el que haya una cuestión moral, que —en otras palabras — sea viable plantearse el problema de la moralidad de las respectivas conductas. Tomemos, por ejemplo, el área, en que desde hace años bulle un debate particularmente intenso entre moralistas, de la ética médica y más en general de la bioética; la discusión es bastante animada por lo que se refiere a la validez o la invalidez de ciertos actos, pero a nadie se le ha ocurrido negar el problema en sí mismo, o sea, que en el ejercicio de la actividad médica surjan casos que todos los que tienen que ver con ellos están acostumbrados a considerarlos morales, y al hacer esto se entienden perfectamente entre sí, aunque no se pongan de acuerdo sobre los principios y las reglas que observar y aplicar. Esto no es diferente de lo que sucede en la disputa sobre la moralidad del mercado, que también se reflejó recientemente en Italia.[1] Sólo allí donde se sostenga que el mercado como tal, en cuanto es un mecanismo racionalmente perfecto, aunque de una racionalidad espontánea y no reflexiva, no puede estar sometido a alguna evaluación de orden moral, el problema se presenta de manera semejante a como se planteó tradicionalmente el problema moral en política. Aunque con la siguiente diferencia: aun en las evaluaciones moralmente más desprejuiciadas del mercado, jamás se llegará a sostener consciente y razonadamente la inmoralidad del mercado, sino cuando mucho su premoralidad o amoralidad, es decir, no tanto su incompatibilidad con la moral cuanto su extrañeza a cualquier valoración de orden moral. El amigo a ultranza del mercado no tiene necesidad de afirmar que éste no se gobierna con padrenuestros. En todo caso, afirma que no se gobierna de manera alguna.

Naturalmente, el problema de las relaciones entre moral y política sólo tiene sentido si se está de acuerdo en considerar que existe una moral así como algunos preceptos que la definen. Para estar de acuerdo sobre la existencia de la moral y sobre algunos preceptos muy generales, negativos como *neminem laedere,* positivos como *suum cuique tribuere,* no hay necesidad de estar de acuerdo en su fundamento, que es el tema filosófico por excelencia sobre el que siempre se dividieron, y continúan dividiéndose, las escuelas filosóficas. La relación entre ética y teorías de la ética es muy compleja. Aquí nos concretamos a decir que el desacuerdo sobre los fundamentos no afecta el acuerdo sobre las reglas fundamentales.

En todo caso, es necesario precisar que, cuando se habla de moral en relación con la política, se hace referencia a la moral social y no a la individual, vale decir, a la moral que tiene que ver con las acciones de un individuo que interfieren con la esfera de actividad de otros individuos y no con la que atañe a las acciones referentes, por ejemplo, al perfeccionamiento de la propia personalidad, independientemente de las consecuencias que la persecución de este ideal de perfección pueda tener para los demás. La ética tradicionalmente distinguió los deberes hacia los demás de los deberes con uno mismo.

En el debate sobre el problema de la moral en política vienen a colación exclusivamente los deberes hacia los demás.

¿LA ACCIÓN POLÍTICA ES SUPEDITABLE AL JUICIO MORAL?

A diferencia de los otros campos de la conducta humana, en la esfera de la política el problema que tradicionalmente ha sido planteado no tiene que ver tanto con cuáles son las acciones moralmente lícitas y, en correspondencia, las ilícitas, sino si tiene sentido plantearse el problema de lo admisible o lo inadmisible, en términos morales, de las acciones políticas. Para dar un ejemplo que ilustra mejor la diferencia que una larga disertación, no hay sistema moral que no contenga preceptos relativos al uso de la violencia y el engaño. Las dos principales categorías de delitos previstas en nuestros códigos penales son por violencia y engaño. En un capítulo famoso de *El Príncipe,* Maquiavelo sostiene que el buen político debe conocer bien las mañas del león y del zorro. Pero el león y el zorro son símbolos de la fuerza y de la astucia.

El más maquiavélico de los escritores políticos en los tiempos modernos, Vilfredo Pareto —enlistado entre los maquiavélicos en un libro muy conocido durante algún tiempo, aunque hoy haya pasado de moda junto con su autor—,[2] sostiene tranquilamente que los políticos son de dos tipos: aquellos en los que prevalece el instinto de la persistencia de los agregados, que son los maquiavélicos leones, y aquellos en los que predomina el instinto de las combinaciones, que son los maquiavélicos zorros. En una célebre página, Croce, admirador de Maquiavelo y de Marx por su concepción realista de la política, desarrolla el tema de la "honestidad política", comenzando el discurso con las siguientes palabras que no tienen necesidad de comentario: "Otra manifestación de la vulgar falta de inteligencia sobre las cosas de la política es la petulante solicitud que se hace de honestidad en la vida política". Después de haber dicho que se trata del ideal que canta en el ánimo de todos los imbéciles, explica que "la honradez política no es otra cosa que la capacidad política".[3] La cual, agregamos nosotros, es la que Maquiavelo llama "virtud", que, como se sabe, no tiene nada que ver con la virtud de la que se habla en los tratados de moral, comenzando por la *Ética nicomaquea* de Aristóteles.

De estos ejemplos, que se podrían multiplicar, parecería que no se derivaría otra conclusión más que la imposibilidad de presentar el problema de las relaciones entre moral y política en los mismos términos en los que se plantea en las otras esferas de la conducta humana. No es que no haya habido teorías que sostuvieran la tesis contraria, o sea, que también la política se somete o debe someterse a la ley moral, pero jamás pudieron afirmarse con argumentos muy convincentes, y han sido consideradas tan nobles como inútiles.

De éstas recuerdo sobre todo dos, ejemplares por la autoridad no sólo filosófica, sino moral de sus autores, representantes insignes, respectivamente, de dos concepciones morales fundamentales en la historia de la filosofía moderna, la concepción cristiana y la racionalista. En *La educación del príncipe cristiano*, Erasmo sostiene la tesis de que no hay ni puede haber ningún contraste entre moral y política porque el príncipe debe comportarse como buen cristiano y las virtudes del buen príncipe son las virtudes morales clásicas, exactamente lo contrario de la virtud maquiavélica (o paretiana o crociana), como la magnanimidad, la templanza, la honradez. Dirigiéndose al príncipe al que quiere educar llevándolo por un sendero que es lo opuesto del que trazó Maquiavelo (destinado a tener mucho mayor éxito), escribe: "Si quieres entrar en competencia con otros príncipes, no creas haberlos vencido porque les has quitado su parte del dominio. Los vencerás realmente si eres menos corrupto que ellos, menos avaro, arrogante, iracundo, impulsivo que ellos".[4]

En el apéndice de ese libro de oro que es *La paz perpetua*, Kant distingue al moralista político, que condena, del político moral, que exalta. El político moral es el que no subordina la moral a las exigencias de la política, sino que interpreta los principios de la pureza política para hacerlos coexistir con la moral:

> Aunque la máxima "la honradez es la mejor política" implica una idea que desafortunadamente la práctica con frecuencia desmiente, la máxima igualmente teorética "la honradez es mejor que cualquier política" es aun infinitamente superior a cualquier objeción y constituye incluso la condición indispensable de la política.[5]

Para un estudioso de moral puede ser interesante saber que tanto Erasmo como Kant, si bien partiendo de teorías morales —sobre el fundamento de la moral— diferentes, echan mano, con el fin de sostener sus tesis, del mismo argumento, que en las teorías éticas de hoy se llamaría "consecuencialista", o sea, que tiene en cuenta las consecuencias. En contra de lo que afirman los maquiavélicos, para los que la inobservancia de las reglas morales comunes es la condición para tener éxito, nuestros dos autores sostienen que a la larga el éxito sonríe al soberano respetuoso de los principios de la moral universal. Es como si se afirmara: "Haz el bien, porque es tu deber; pero también, independientemente de tus intenciones, tu acción será premiada". Se trata, como todos pueden ver, de un argumento pedagógico muy común, pero no de gran fuerza de convicción. Digámoslo así: es un argumento débil que no está apoyado ni por la historia ni por la experiencia común.

EL TEMA DE LA JUSTIFICACIÓN

Más que las argumentaciones, destinadas a tener poca fuerza persuasiva sobre la moralidad de la política, la mayoría de los autores que se han ocupado de la cuestión han tenido en cuenta la lección de la historia y de la experiencia común, de las que se aprende la diferencia entre la moral común y la conducta política, y han puesto atención para tratar de entender y en última instancia justificar esta divergencia. Estimo que se puede resumir toda, o por lo menos gran parte, de la historia del pensamiento político moderno en la búsqueda de una solución del problema moral en política, interpretándola como una serie de intentos para dar una justificación al hecho de suyo escandaloso del contraste evidente entre moral común y moral política. Cuando los escritores políticos asumen esta posición frente al problema, no se proponen prescribir lo que el político debe hacer, abandonando el campo del precepto, sino que se plantan en un terreno diferente, el de la comprensión del fenómeno. Asumiendo la distinción hoy común entre ética y metaética, en tanto que los discursos de Erasmo y Kant pertenecen a la ética, la mayoría de las disquisiciones sobre la moralidad de la política de las que es rica la filosofía política de la época moderna, que examinaré en las páginas siguientes, son preponderantemente de metaética, aunque no se pueden excluir repercusiones secundarias, no siempre intencionales, de ética.

Hablo conscientemente de "justificación". La conducta que tiene necesidad de ser justificada es la que no se conforma a las reglas. No se justifica la observancia de la norma, o sea, la conducta moral. La necesidad de la justificación surge cuando el acto viola o parece violar las normas sociales generalmente aceptadas, no importa si son morales, jurídicas o de la costumbre. No se justifica la obediencia, sino —si se considera que tiene algún valor moral— la desobediencia. No se justifica la presencia en una reunión obligatoria, sino la ausencia. En general, no hay necesidad de justificar el acto regular y normal, sino que es necesario proporcionar una justificación, si se le quiere proteger, del acto que peca por exceso o por defecto. Nadie pide una justificación del acto de la madre que se tira al río para salvar a su hijo que está ahogándose; se pide una explicación si no lo hace. Uno de los más grandes problemas teológicos y metafísicos, el de la teodicea, nace de la constatación del mal en el mundo y en la historia. Cándido no se atormenta en justificar la existencia del mejor de los mundos posibles: su tarea es, en todo caso, dar una explicación o una demostración del hecho de que el mundo es así y no de otra manera.

La única doctrina política que no necesita recurrir a argumentos justificativos es aquella, si alguna vez hubo una, para la cual la conducta política jamás puede violar la moral por la contundente razón de que la moral no existe, o, mejor dicho, no hay un sistema normativo diferente o superior al de la política, y no hay otro sistema normativo que el político. Creo que una teoría política de este tipo existió: es la hobbesiana. Para Hobbes, hay dos estados en los que puede ser representada la vida del hombre, el estado

de naturaleza y el estado civil: en el primero no hay regla moral alguna, o, si la hay, es inaplicable; en el segundo no hay otra regla de conducta más que la impuesta por el soberano, o sea, por la persona a la que los individuos han atribuido el poder de establecer lo que es justo y lo que es injusto. Prueba de ello es, en primer lugar, la ausencia en Hobbes de la distinción entre el buen gobernante y el tirano, ausencia que depende del hecho de que, una vez instituido el poder civil, ya no hay ningún criterio para distinguir lo lícito de lo ilícito más que el mandato o la prohibición del soberano; y, en segundo lugar, la firme negación de la distinción común entre el Estado y la Iglesia, con la consecuente y completa subordinación de la Iglesia al Estado, vale decir, la supresión de la institución que era considerada reveladora y garante de la validez de la ley moral con respecto a la cual debe medirse continuamente la conducta política. El hipotético soberano de Hobbes no habría tenido necesidad de justificar su conducta inmoral diciendo, al igual que Cosme de Médicis, que los Estados no se gobiernan con padrenuestros, porque también él es señor de los padrenuestros, en el sentido preciso de que la "voluntad que debe ser aplicada" es exclusivamente la suya.

LA TEORÍA DE LA DEROGACIÓN

Encuentro cinco modos diferentes de justificar la distancia entre moral común y política, diferentes aunque no siempre separables tajantemente uno de otro, y antes bien convergentes entre sí. Mediante la exposición de estas cinco maneras, considero que se pueden presentar con cierta coherencia las principales manifestaciones del debate secular bajo la forma de una especie de "variaciones sobre el tema". Las he dispuesto en orden creciente de distinción entre moral y política retomando y perfeccionando una terminología ya usada en otra ocasión. Parto de teorías que se pueden llamar de monismo corregido (primera y segunda) para llegar a las teorías dualistas (cuarta y quinta) mediante una teoría intermedia (tercera), que puede ser denominada de dualismo aparente. Estas teorías se pueden diferenciar con base en el elemento distintivo que ponen en particular evidencia y del que parten para proporcionar la justificación requerida: la situación, los sujetos, la posición respectiva de dos órdenes normativos, la acción y el criterio de evaluación.

Empiezo por las teorías que encontraron el principal motivo de justificación de la distinción entre moral y política en la situación particular en la que en determinados casos se viene a encontrar el hombre político con respecto al hombre común. De acuerdo con estas teorías, no hay códigos normativos diferentes. Hay un solo código normativo, el moral. Como el debate se desarrolló con particular intensidad en la época del nacimiento de los grandes Estados territoriales que habían venido afirmando y consolidando su poder

temporal contra el poder espiritual de la Iglesia, o, luego de la Reforma, de las Iglesias, la moral a la que se hace referencia en el debate sobre las relaciones entre moral y política es la moral evangélica, el conjunto de los preceptos enseñados por la Iglesia o las Iglesias, que son propuestos, para darles un fundamento universalista, como preceptos de la moral natural *(dictamina rectae rationis)*.

De acuerdo con esta teoría, típicamente monista, hay un solo código moral, que encuentra su fundamento en la revelación o en la naturaleza, de la que la razón humana es capaz de recabar por sí sola leyes universales de conducta; pero estas leyes, precisamente por su generalidad, no pueden ser aplicadas en todos los casos. No hay ley moral que no prevea excepciones en circunstancias particulares. La regla "no matarás" viene a menos en el caso de la legítima defensa, vale decir, en el caso en el que la violencia es el único remedio posible a la violencia en esa circunstancia particular, con base en la máxima que expresa o tácitamente entró a formar parte de la mayoría de los sistemas normativos morales y jurídicos: *Vim vi repellere licet.* La regla "no levantarás falsos testimonios" viene a menos, por ejemplo, en el caso en que el afiliado a un movimiento revolucionario es arrestado y se le pide denunciar a sus compañeros. En todo sistema jurídico es una máxima consolidada que *lex specialis derogat generali*. Esta máxima es igualmente válida en la moral, y en esa moral codificada que está contenida en los tratados de teología moral que usan los confesores.

De conformidad con la teoría que estoy exponiendo, lo que aparece a primera vista como una violación al orden moral, cometida por quien detenta el poder político, no es otra cosa que una derogación de la ley moral efectuada en una circunstancia excepcional. En otras palabras: lo que justifica la violación es la excepcionalidad de la situación en la que el soberano ha tenido que actuar. Ya que estamos tratando de ubicar los diferentes motivos de justificación de la conducta no moral del hombre político, aquí el motivo es localizado no en la presuposición de la existencia de un sistema normativo diferente, sino dentro del único sistema normativo admitido, en el cual se considera válida la regla que prevé la derogación en casos excepcionales. Lo que, en todo caso, caracteriza la conducta del soberano es la extraordinaria frecuencia de las situaciones excepcionales que encuentra en comparación con el hombre común: esta frecuencia se debe al hecho de que él actúa en un contexto de relaciones, en especial con respecto a los otros soberanos, en el que la excepción es elevada —así parezca contradictorio— a regla (aunque no es contradictorio, porque aquí se trata de regla en el sentido de regularidad, y la regularidad de un comportamiento contrario no significa que haga venir a menos la validez de la regla establecida). Si bien puede parecer que la derogación es siempre ventajosa para el soberano (y es precisamente esta ventaja la que ha sido vista con hostilidad por parte de los moralistas), también se puede dar el caso contrario, aunque con menos frecuencia: la derogación, en efecto, puede efectuarse extensivamente en el sentido de permitir al

soberano lo que está prohibido moralmente, pero también puede llevarse a cabo restrictivamente en el sentido de prohibirle la realización de acciones que al hombre común le son permitidas: *noblesse oblige*.

Sobre la importancia histórica de este motivo de justificación no tengo necesidad de gastar muchas palabras. Los teóricos de la razón de Estado, que florecieron a lo largo del siglo XVII y a quienes se debe la más intensa y continua reflexión sobre el tema de las relaciones entre política y moral, eran en su mayoría juristas, y para ellos fue natural aplicar al problema que Maquiavelo había puesto en la orden del día una solución netamente dualista, como veremos dentro de poco, el principio bien conocido por los juristas de la derogación por circunstancias excepcionales en estado de necesidad. De esta manera, ellos se pusieron en condición de salvaguardar el principio de un código moral único y al mismo tiempo de ofrecer a los soberanos un argumento para sus acciones efectuadas violando ese código singular, que servía para cubrir esa "cara diabólica del poder" que Maquiavelo había develado escandalosamente. Jean Bodin, escritor cristiano y jurista, inicia su gran obra, *De la République,* con una invectiva contra Maquiavelo (cosa que era ritual para un escritor cristiano), pero allí donde trata la diferencia entre el buen príncipe y el tirano sostiene que "no se puede considerar tiránico el gobierno que debe valerse de medios violentos, como el asesinato, bandos o confiscaciones, u otros hechos de fuerza y armas, como sucede necesariamente cuando cambia o se restablece un régimen".[6] Cambio y restablecimiento de régimen son precisamente esas circunstancias excepcionales, ese estado de necesidad, que justifica actos que en circunstancias normales serían considerados inmorales.

LA TEORÍA DE LA ÉTICA ESPECIAL

Para ilustrar el segundo motivo de justificación de la diferencia entre moral común y conducta política empleo otra categoría jurídica: la del *ius singulare*. Soy el primero en reconocer que estas analogías entre teorías políticas y teorías jurídicas deben ser tomadas con prudencia: pero, por efecto de su larga elaboración y constante aplicación en la casuística legal, ellas brindan elementos de reflexión y sugerencias prácticas en campos afines, como el de la casuística moral y política. A diferencia de la relación entre regla y excepción, que se refiere a la especificidad de una situación, a un "estado de necesidad", la relación entre *ius commune* y *ius singulare* atañe en primer lugar a la particularidad de los sujetos, o sea, al *status* de ciertos individuos que precisamente en razón de ese *status* gozan o sufren de un régimen normativo diferente del de la gente común. También en este caso se puede hablar de derogación en referencia al derecho común, pero lo que distingue este tipo de derogación de la examinada en el apartado anterior es la referencia

no ya a un tipo de situación, sino a un tipo de sujeto, y no importa si la tipificación del sujeto deriva de la condición social, por la que el orden jurídico al que se somete el noble es diferente de aquel a que está sometido el burgués o el campesino, o por la actividad desempeñada con base en la cual, para dar un ejemplo común, se ha venido formando desde hace siglos el derecho de los comerciantes en "derogación" del derecho civil.

Aplicada al discurso moral, la categoría del *ius singulare* a mi juicio es útil como introducción al capítulo de las llamadas éticas profesionales. Se entiende por ética profesional el conjunto de reglas de conducta al que se deben considerar sometidas las personas que desempeñan una actividad específica, y que generalmente difieren del conjunto de normas de la moral común por exceso o por defecto, o sea, porque imponen a los miembros de la corporación obligaciones más rígidas o porque los exentan de obligaciones impracticables, como el imperativo de decir la verdad en el caso del médico frente al enfermo de un mal incurable. Nada impide llamar a las éticas profesionales "morales singulares" en el mismo sentido en que se habla de derechos específicos en la teoría jurídica, tanto más cuanto los mismos usuarios tienden a atribuir a ellas un nombre distintivo y particularmente comprometedor por su solemnidad: deontología.

¿Los que desempeñan una actividad política constituyen algo que puede ser asemejado a una profesión o a una corporación? Que quede claro que aquí no se trata de tomar posición frente al problema actual del "profesionalismo político". Se trata de saber si la actividad política es una actividad con características específicas que requieren un régimen normativo particular que tenga la misma razón de ser que cualquier otra ética profesional, la razón de permitir el desempeño de esa actividad determinada y de alcanzar el fin que le es propio: el fin del político es el bien común, como el del médico es la salud y el del sacerdote la salvación de las almas. El plantear la cuestión de esta manera no tiene nada de raro: la reflexión sobre la naturaleza de la actividad política se inició en la Grecia antigua al ser considerada como una técnica, como una forma de la acción constructiva (el *poiéin),* y por la comparación de este arte con otras formas de arte en las que se requiere para su buen éxito una capacidad específica. El diálogo platónico *El Político*, cuyo propósito es explicar en qué consiste la ciencia regia, es decir, el saber propio de quien debe gobernar, es una comparación erudita entre el arte del gobierno y el arte del tejedor. Por lo demás, la similitud —tan frecuente que se ha vuelto ritual— entre el arte del gobierno y el del navegante nos ha heredado la palabra "gobierno" y sus derivados, que utilizamos normalmente sin recordar su significado originario, salvo al verlo resurgir en situaciones y ambientes históricos muy diferentes, como cuando nos percatamos de que Mao era llamado el "Gran Timonel".

A lo largo de toda la historia del debate secular sobre la razón de Estado, junto a la justificación de la "inmoralidad" de la política, derivada del argumento del estado de necesidad, tuvo efecto otro debate proveniente de la naturaleza del arte político que

impone a quien lo ejerce acciones moralmente reprobables pero necesarias por la naturaleza y el fin de la propia actividad. Si hay una ética política diferente de la ética pura, eso depende, según esta argumentación, del hecho de que el político, como el médico, el comerciante o el cura, no podría realizar su oficio sin obedecer a un código que le es propio y que como tal no está dicho que deba coincidir con el código de la moral común ni con el de los otros oficios. La ética política se vuelve así la ética del político y, en cuanto tal, como ética especial, puede tener sus motivos para la aprobación de una conducta que para el vulgo puede parecer inmoral pero que al filósofo se le presenta simplemente como la necesaria conformación del individuo miembro de un grupo a la ética de ese grupo. Léase de nuevo el fragmento de Croce ya citado, y se verá cómo la consideración del arte político como un oficio entre otros no ha perdido su perenne vitalidad. Condenando la común y, a su entender, errada petición de los "imbéciles" de que el político sea honesto, Croce se permite lanzar lo siguiente:

> Allí donde nadie, cuando se trata de sanar sus propios males o someterse a una operación quirúrgica, pide un hombre honesto…, sino que todos piden, buscan y se procuran médicos y cirujanos, sean honrados o no, con tal de que sean hábiles en la medicina o en la cirugía…, en las cosas de la política se pide, en cambio, no hombres políticos [o sea, hombres que sepan hacer su enérgico oficio de políticos, agrego yo], sino hombres honestos, aprovisionados, en todo caso, de aptitudes de otro tipo… Porque es evidente que los defectos que pueda tener acaso un hombre provisto de capacidad y genio político, si atañen a otras esferas de actividad, lo hacen impropio en esas esferas, pero no en la política.[7]

Quisiera llamar la atención en ese "impropio", que hace pensar, en contraste, en una "propiedad" de la política que, evidentemente, no es la de la moral.

LA TEORÍA DE LA SUPERIORIDAD DE LA POLÍTICA

Ahora paso de concepciones de monismo atenuado o corregido —"la moralidad es una sola pero su validez viene a menos en situaciones excepcionales o en esferas de actividad especiales"— a una concepción de dualismo declarado, pero aparente. Pido un poco de comprensión por esta referencia machacona a categorías jurídicas, pero también en este caso viene en mi auxilio un muy conocido principio jurídico, según el cual cuando dos normas son colocadas una sobre otra, o bien en orden jerárquico, si son antitéticas predomina la superior.

Con respecto al problema de las relaciones entre moral y política, una de las posibles soluciones es el concebir la moral y la política como dos sistemas normativos diferentes pero no independientes por completo, si bien puestos uno sobre otro en orden jerárquico. Naturalmente, una solución de este tipo puede tener dos versiones: de los dos sistemas normativos, el moral es superior al político, o bien el político es superior al moral. La

primera versión, de la que un ejemplo característico se encuentra en la filosofía práctica de Croce, no nos interesa. Nos importa en cambio la segunda, vale decir, la teoría que, aunque admite la existencia de los dos sistemas, considera jerárquicamente superior el sistema político, y en esta superioridad del sistema político encuentra un argumento óptimo de justificación de la conducta inmoral del hombre político, en la medida que ésta se conforma a una norma superior, de la que se debe considerar abrogada y por tanto inválida una norma del sistema normativo inferior incompatible con ella. Recurro a los ejemplos que se dan habitualmente en las aulas: si en el sistema normativo de un grupo de ladrones, de piratas o de "truhanes", y, ¿por qué no?, de gitanos, para no hablar de mafia, camorra *et similia*, que pertenecen a nuestra experiencia cotidiana, existe una norma que permite el robo (se entiende de las cosas que no pertenecen a los miembros del grupo), es evidente que la norma que prohíbe el robo existente en el sistema normativo considerado inferior, sea el del Estado, el de la Iglesia o el de la moral de quienes no pertenecen al grupo, debe considerarse implícitamente abrogada, en cuanto resulta incompatible con una norma del sistema considerado superior. En el fondo, los Estados también podrían ser *magna latrocinia,* según el famoso dicho de San Agustín.

Con mayor razón, quien consideró al Estado no como un *magnum latrocinium*, sino como lo "racional en sí y por sí", como el momento mayor de la eticidad que es, a su vez, el momento último del Espíritu objetivo (de la filosofía práctica en el sentido tradicional de la palabra), tuvo que poner los imperativos últimos del Estado por encima de los imperativos de la moral individual. El sistema de Hegel es un gran ejemplo, tremendamente ilustrativo —incluso por su singularidad— del cambio radical de la relación entre la moral y la política, que tuvo en el pensamiento kantiano una de sus mayores expresiones. Desde este punto de vista, nos es de gran utilidad para ilustrar una forma de justificación de la inmoralidad de la política diferente de todas las que han sido examinadas hasta aquí: la moral en el sentido tradicional no es desechada por Hegel, sino que es considerada como un momento inferior en el desarrollo del Espíritu objetivo que encuentra su realización en la moral colectiva o eticidad (de la que el Estado es el portador).

Hegel era un admirador de Maquiavelo, a quien había elogiado ya desde su escrito de juventud sobre la Constitución de Alemania. En política era un realista que sabía el lugar que se le debía asignar a los parloteos de los predicadores cuando entran en escena los húsares con sus sables fulgurantes. ¿O es que la majestuosidad del Estado, "de esa rica composición del *ethos* que de suyo es el Estado", debe inclinarse ante los que le oponen la "papilla del corazón, de la amistad y de la inspiración"?

En el parágrafo 337 de los *Principios de filosofía del derecho,*[8] Hegel reasume breve pero sustanciosamente su pensamiento sobre la materia, por el que puede ser incluido con todas las de la ley entre los teóricos más consecuentes de la razón de Estado. El

parágrafo comienza de la siguiente manera: "Durante un tiempo se ha discutido mucho alrededor del contraste entre moral y política y sobre la pretensión de que la segunda se apegue a la primera". Sin embargo, Hegel da a entender que eso fue en un tiempo, pero que se ha vuelto anacrónica, por lo menos desde que se comenzó a comprender que el bien del Estado tiene una "justificación" completamente diferente del bien del individuo: el Estado tiene una razón de ser "concreta", y sólo esta existencia concreta puede valer como principio de su acción, no un imperativo moral abstracto que prescinda completamente de las exigencias y de los requerimientos impuestos por el movimiento histórico, del que el Estado, no los individuos singulares y menos la suma de esos individuos, es el protagonista. De aquí deriva entre otras cosas la conocida tesis de que sólo la historia universal, no una ahistórica moral impuesta (¿por quién?) por encima de ella, puede juzgar sobre el bien y el mal de los Estados, de los que depende el destino del mundo en mucho mayor medida que de la conducta, por muy moral que sea, de este o aquel individuo específico.

Desde este punto de vista, me parece correcto decir que, para Hegel, la moral individual es inferior a la del Estado por lo que se refiere a su validez, y debe cederle el paso a ésta cuando la misión histórica del Estado así lo requiera.

EL FIN JUSTIFICA LOS MEDIOS

Una solución dualista no sólo aparente, sino real, es la que ha pasado a la historia bajo el nombre de "maquiavélica", porque con razón o sin ella se le vincula con el autor de *El Príncipe*. Aquí el dualismo está basado en la distinción entre dos tipos de acciones: las finales, que tienen un valor intrínseco, y las instrumentales, que tienen un valor sólo en cuanto sirven para alcanzar un propósito considerado por sí mismo como portador de un valor intrínseco. Mientras las acciones finales, llamadas buenas en sí mismas, como la de prestar ayuda a quien sufre y en general todas las tradicionales "obras de misericordia", son juzgadas por sí mismas, en cuanto acciones "desinteresadas", porque precisamente son llevadas a cabo sin otro interés que el de efectuar una acción buena; las instrumentales, o buenas en función de otra cosa, son calificadas con base en su mayor o menor correspondencia al logro de un fin.

No hay teoría moral que no tenga en cuenta esta distinción. Para dar un ejemplo conocido, a esto corresponde la distinción weberiana entre acciones racionales de conformidad con el valor *(wert-rational)* y acciones racionales apegadas al objetivo *(zweck-rational)*. Así, no hay teoría moral que no se dé cuenta de que la misma acción puede ser juzgada de dos diferentes maneras según el contexto en el que se lleve a efecto, la intención con la que fue realizada, etc. El auxilio al pobre, una acción que por

costumbre es citada como ejemplo de acción buena en sí, se convierte en una acción buena para otro, y como tal debe ser juzgada, si es practicada con el objeto de obtener un premio de virtud: si quien la lleva a cabo no obtiene el premio, también se podrá decir que la acción fue racional respecto al valor pero no ciertamente en referencia al objetivo.

Lo que constituye el núcleo central del maquiavelismo no es tanto el reconocimiento de la distinción entre acciones buenas en sí y acciones buenas para otro, sino la distinción entre moral y política con base en la siguiente diferencia: la afirmación de que la esfera de la política es la de las acciones instrumentales que, en cuanto tales, deben ser juzgadas no en sí mismas, sino con base en el mayor apego para el logro de la meta. Esto explica el motivo por el cual se habló, a propósito de la solución maquiavélica, de amoralidad de la política, a la que correspondería, aunque la expresión no fue empleada (al no ser necesaria), la "apoliticidad de la moral": amoralidad de la política en el sentido de que la política en su conjunto, como serie de actividades reguladas por normas y evaluables con un cierto criterio de juicio, no tiene nada que ver con la moral en su conjunto como serie, también ella, de acciones moduladas por diferentes normas y evaluables con un diferente criterio de juicio. En este momento aparece con claridad la diferencia entre una solución como la que estamos discutiendo, que se apoya en la idea de la separación o de la independencia entre moral y política, y en cuanto tal se puede llamar dualista, sin atenuantes, y las soluciones anteriormente examinadas, en las que falta ya sea la separación, pues la política es englobada en el sistema normativo moral aunque con un estatuto especial, ya la independencia, al ser la moral y la política ciertamente diferentes pero estar en relación de recíproca dependencia. La solución maquiavélica o de la amoralidad de la política se presenta como aquella cuyo principio es: "El fin justifica los medios". En contraste, se podría definir la esfera no política (aquella que se gobierna con padrenuestros) como la esfera en la que es incorrecto el recurso a la distinción entre medios y fines porque toda acción debe ser considerada por sí misma, por el valor o disvalor que le es intrínseco, con independencia del fin. En una moral rigorista como la kantiana, y en general en una moral del deber, la consideración de un fin externo a la acción no sólo es inadecuada, sino también imposible, porque la acción, para ser moral, no debe tener otro fin que el cumplimiento del deber, que es precisamente el fin intrínseco de la acción misma.

Aunque la máxima "el fin justifica los medios" no se encuentra literalmente en Maquiavelo, normalmente se considera como equivalente el fragmento del capítulo XVIII de *El Príncipe*, en el que, planteándose el problema de si el príncipe está obligado a respetar los pactos (el principio *pacta sunt servanda* es un principio moral universal cualquiera que sea el fundamento, religioso, racional, utilitarista, etc.), responde que los príncipes que han hecho "cosas grandes" han tenido poca cuenta de eso. De este fragmento resulta claro que lo que cuenta en la conducta del hombre de Estado es el fin,

la "gran cosa", y el logro del fin hace válidas las acciones, como el no respetar los pactos convenidos, condenadas por ese otro código, el moral, al que están obligados los simples mortales. Lo que no es claro en ese fragmento es en qué consisten las grandes cosas. Pero una primera respuesta se encuentra al final del mismo capítulo, donde lo importante para el príncipe es "conquistar y conservar el Estado".

Una segunda respuesta, más clara y comprensible, se encuentra en un fragmento de los *Discursos,*[9] en el que se evoca con más amplitud la teoría de la separación: "Cuando hay que resolver acerca de la salvación de la patria, no cabe detenerse en consideraciones de justicia o de injusticia, de humanidad o de crueldad, de gloria o de ignominia. Ante todo y sobre todo, lo indispensable es salvar su existencia y su libertad" (III, 41). Nada nuevo bajo el sol: en este fragmento, Maquiavelo no hace otra cosa más que ilustrar con términos particularmente eficaces la máxima: *Salus rei publicae suprema lex*. La ilustración se hace contraponiendo al solo principio que debe guiar el juicio político, o sea, al principio de la "salvación de la patria", otros criterios posibles de juicio de la acción humana, basados consecutivamente en la distinción entre lo justo y lo injusto, la humanidad y la crueldad, la gloria y la ignominia, que se refieren, si bien desde diferentes puntos de vista, a criterios de juicio de la moral común.

LAS DOS ÉTICAS

De todas las teorías sobre la relación entre la moral y la política, la que llevó al extremo la tesis de la separación, y que por tanto puede ser considerada como la más consecuentemente dualista, admite la existencia de dos morales basadas en dos diferentes criterios para juzgar las acciones, que llevan a valoraciones del mismo comportamiento no por fuerza coincidentes, y en consecuencia son entre sí incompatibles y no intercambiables. Un ejemplo clásico de la teoría de las dos morales es la weberiana, que distingue la ética de la convicción de la ética de la responsabilidad. Lo que distingue estas dos morales es precisamente el diferente criterio que ellas asumen para juzgar buena o mala una acción. La primera toma en consideración algo que está antes de la acción, un principio, una norma, en general alguna proposición prescriptiva cuya función es la de influir de manera más o menos determinante en la realización de una acción y, al mismo tiempo, permitirnos juzgar positiva o negativamente una acción real con base en la observación del apego o desapego de ella a la acción abstractamente contemplada. La segunda, en cambio, para dar un juicio positivo o negativo de una acción se sirve de algo que está después, o sea, enseguida del resultado, y proporciona un juicio positivo o negativo de la acción con base en si se alcanzó o no el cometido. Comúnmente, estas dos éticas también se pueden llamar ética de los principios y ética de los resultados. En la

historia de la filosofía moral corresponden a ellas, por una parte, las morales deontológicas como la kantiana, y por otra las morales teleológicas como la utilitarista que predomina hoy.

Las dos éticas no coinciden: lo que es correcto con respecto a los principios puede ser incorrecto en referencia a los resultados, y viceversa. Con base en el principio "no matarás", la pena de muerte debe ser condenada; pero con base en el resultado, luego de una final comprobación de que la pena de muerte posee una gran capacidad de intimidación, podría ser justificada (y, en efecto, los abolicionistas se han empeñado en demostrar con datos estadísticos en mano que no tiene un gran poder disuasivo).

Esta distinción corre a lo largo de toda la historia de la filosofía moral independientemente de la conexión que pueda tener con la diferencia entre moral y política. Pero se vuelve importante en referencia a esta última distinción cuando se sostiene que la ética del político es, exclusivamente, la de la responsabilidad (o de los resultados), que la acción del político se califica con base en el éxito o el fracaso, que juzgarla con criterios de fidelidad a los principios es muestra de moralismo abstracto y, en consecuencia, de poco sentido en las cosas de este mundo.

En estos años de interés renovado por la obra de Max Weber sale sobrando insistir en la ilustración de esta diferencia, aunque debe observarse que la resolución de toda la política en ética de la responsabilidad es una indebida extensión del pensamiento de Weber, quien en materia de ética (y no de metaética), es decir, de convicción personal (y no de teoría abstracta), nunca estuvo dispuesto a efectuar esta reducción. De acuerdo con Weber, en la conducta del gran político la ética de la convicción y la de la responsabilidad no pueden caminar por separado. La primera, tomada en sí misma, llevada a sus consecuencias extremas, es propia del fanático, figura moralmente repugnante. La segunda, totalmente separada de la consideración de los principios de los que nacen las grandes acciones, e inclinada completamente al resultado (recuérdese el maquiavélico "haga un príncipe que conquistar"), caracteriza la figura no menos reprobable en términos morales del cínico.

¿EXISTE UNA RELACIÓN ENTRE LAS DIVERSAS TEORÍAS?

Lo que me parece interesante señalar, a manera de conclusión de esta reseña de las "justificaciones", precisamente a propósito de esta última que me parece la más drástica, una vez que es aceptada la distinción entre la moral como ética de la convicción y la política como ética de la responsabilidad, es que las cinco se reclaman una a otra, tanto así que pueden ser consideradas, como acaso ya lo ha captado el lector, como cinco variaciones de un mismo tema, lo que naturalmente no excluye la posibilidad ni quita la

utilidad de su distinción desde el punto de vista analítico e histórico, que es el que hemos adoptado hasta aquí. En una cadena descendente, o sea, recorriendo nuestro camino a la inversa, esta última variación, la de la ética del resultado, se vincula a la anterior, la doctrina maquiavélica, según la cual en el juicio político cuenta la adecuación del medio al logro del fin con independencia de la consideración de los principios. Ésta, que a su vez estima la "salud de la patria" como el fin último de la acción política, de la que depende el juicio sobre la bondad o maldad de las acciones específicas con base en el mayor o menor apego al fin último, reclama inmediatamente la solución que la precede, la de Hegel —que no por casualidad, como quedó dicho, es un admirador de Maquiavelo —, según la cual el Estado (la "patria" de los *Discursos* y la *res publica* del dicho legado por la moral política tradicional) tiene una razón de ser "concreta", que es la "razón de Estado" de los escritores políticos que observan y comentan el nacimiento y crecimiento del Estado moderno, y esta razón concreta es válida como principio exclusivo de la acción del soberano y, por consiguiente, del juicio positivo o negativo que es correcto dar sobre ella. Observando el asunto cuidadosamente, también la justificación basada en la especificidad de la ética profesional, nuestra segunda variación, deriva de un predominio neto del fin como criterio de evaluación: lo que caracteriza, en efecto, a la profesión específica, es el propósito común de todos los miembros del grupo, la salud del cuerpo para el médico o la salud del alma para el sacerdote. Entre estos fines profesionales específicos es perfectamente legítimo anotar una tercera forma de salud, no menos importante que las otras dos, la *salus rei publicae*, como fin propio del hombre político. En fin, también la primera variación, aquella basada en la derogación en caso necesario, que es a mi parecer la más común porque, a fin de cuentas, es la menos escandalosa o la más aceptable para quien adopta el punto de vista de la moral común, puede ser interpretada como una derivación del recto camino debido al hecho de que proseguir por tal ruta en esa circunstancia particular llevaría a una meta diferente de la deseada o incluso a ninguna meta.

Valdría la pena poner a prueba todos estos motivos de justificación (y otros posibles) frente a un caso histórico concreto, uno de esos casos límite bien representados por la figura tradicional del tirano, en el que la diferencia entre la conducta que la moral prescribe al hombre común y la conducta del señor de la política es más evidente. Uno de estos casos ejemplares es el reinado de Iván *el Terrible,* que provocó un debate intenso y apasionado, ya secular, en la historiografía rusa y soviética.

Elijo este caso, aunque se podrían tomar otros, no exclusivamente porque es verdaderamente límite, sino sobre todo porque de él se puede leer una docta y amplia síntesis en un importante libro, recientemente traducido al italiano, de un historiador muy sensible al problema que nos interesa.[10] En defensa de quien ha sido considerado el fundador del Estado ruso, aparecen todos los motivos de justificación hasta aquí

examinados, de manera más o menos explícita. Sobre todo el primero, el estado de necesidad, y el último, el resultado obtenido. Pero todas estas causas justas son reunidas por la consideración de la grandeza del fin, que son exactamente las "grandes cosas" de Maquiavelo. Uno de los escritores tomados en consideración, I. I. Smirnov, habla de "necesidad objetiva del exterminio físico de los principales representantes de las familias hostiles aristocráticas y nobiliarias".[11] Precisamente así: la necesidad no tiene ley. Un viejo dicho reza que no se puede constreñir a una persona a efectuar una acción imposible. Con la misma lógica se debe decir que no se puede prohibir a la misma persona lo que es necesario. Así como el estado de imposibilidad es incompatible con la observancia de los mandatos, así también el estado de necesidad es incompatible con la observancia de las prohibiciones. La consideración del estado de necesidad está estrechamente vinculada con la referencia a los resultados: lo que hace "objetivamente necesaria" una acción es su calificación como la única posibilidad para el logro del fin deseado y juzgado bueno. Y, en efecto, el propio Smirnov concluye inevitablemente que, a pesar de la "forma cruel" que asumió la lucha por la centralización, éste era el precio que se debía pagar por el progreso y la liberación de las "fuerzas de la reacción y el inmovilismo".[12] Se habla de Iván, pero la mente corre rápidamente a Stalin. Y, en efecto, Yanov comenta:

> Usando la misma analogía, un historiador que sostuviese que la Rusia soviética de los años treinta estaba verdaderamente saturada de traición, que todo el personal dirigente del país estaba confabulándose contra el Estado y que la dominación de los campesinos durante la colectivización y el arraigo de los obreros y empleados a su trabajo eran históricamente necesarios para la supervivencia del Estado, hubiera sido obligado a "justificar moralmente" el terror total y el Gulag.[13]

Un último señalamiento. Todas estas justificaciones tienen en común la atribución de las reglas de la conducta política a la categoría de las normas hipotéticas, sea en la forma de las normas condicionadas, del tipo "Si es A, debe ser B", como el caso de la justificación con base en la relación entre regla y excepción, sea en la forma de las normas técnicas o pragmáticas, del tipo "Si quieres A, debes B", donde A puede ser un fin solamente posible o también necesario, como en todos los demás casos. Esta exclusión de los imperativos categóricos de la esfera de la política corresponde, por lo demás, a la opinión común de acuerdo con la cual la conducta de los hombres de Estado es guiada por reglas de prudencia entendidas como aquellas de las que no deriva una obligación incondicionada que prescinda de cualquier idea sobre la situación y el fin, sino sólo una obligación para ser observada cuando se verifique esa determinada condición y para el alcance de un objetivo determinado. Para aclarar este punto esencial de las teorías morales de la política nada mejor que el siguiente pensamiento de Kant, a quien se debe la primera y más completa elaboración de la diferencia entre los imperativos categóricos

y los hipotéticos: "La política dice: 'Sean prudentes como serpientes'; la moral agrega (como condición limitativa): 'y sin malicia como las palomas'".[14]

OBSERVACIONES CRÍTICAS

Que quede claro: todas estas justificaciones (valgan lo que valieren, aunque deben valer algo si representan tan buena parte de la filosofía política de la época moderna) no tienden a eliminar la cuestión moral en política, sino sólo, partiendo de la importancia de la cuestión, a precisar sus términos y a delimitar sus fronteras. Dije que se justifica la desviación y no la regla. Pero precisamente la desviación tiene necesidad de ser justificada porque la regla, en todos los casos en los que la desviación no es justificable, continúa valiendo. A pesar de todas las justificaciones de la conducta política que se desvía de las reglas de la moral común, el tirano es el tirano, que puede ser definido como aquel cuya conducta es injustificable y que no resiste la comparación con todas las teorías aunque reconozcan una cierta autonomía normativa de la política con respecto a la moral. Si bien Maquiavelo afirma que cuando se trata de la salud de la patria no debe haber ninguna consideración de lo que es "piadoso o cruel", condena a Agatocles como tirano porque su crueldad era "mal utilizada". Bodin, ya recordado como un teórico del estado de excepción, muestra en algunas páginas famosas la diferencia entre el rey y el tirano.

Resumiendo brevemente las diversas teorías: *1.* Vale también para la teoría del estado de necesidad que la excepción confirma la regla precisamente en cuanto excepción, porque si valiese permanentemente el criterio de la excepción ya no habría excepción y tampoco regla. Si la desviación debe ser permitida sólo si es justificable, quiere decir que se da como presupuesto que hay desviaciones no justificables y, por tanto, inadmisibles. *2.* La ética política es la de quien realiza la actividad política, pero dicha actividad, en la concepción de quien desarrolla su propio argumento partiendo de la consideración de la ética profesional, no es el poder en cuanto tal, sino el poder para el logro de un fin que es el bien común, el interés colectivo o general. No es el gobierno, sino el buen gobierno. Uno de los criterios tradicionales y continuamente renovados para distinguir el buen gobierno del malo es precisamente la valoración del logro o el fracaso de este fin específico: buen gobierno es el de quien persigue el bien común, mal gobierno es el de quien pretende el beneficio propio. *3.* ¿La política es superior a la moral? Pero no toda política es tal, sino sólo la de quien realiza en una época histórica determinada el fin supremo de la realización del Espíritu objetivo, la política del héroe o del individuo de la historia universal. *4.* El fin justifica los medios. Mas, ¿quién justifica el fin? ¿O es que a su vez el fin no debe ser justificado? ¿Todo fin que se propone el hombre de Estado es

bueno? ¿No debe haber un criterio subsecuente que permita distinguir los fines buenos de los malos? ¿Y no debe preguntarse si los medios malos corrompen por derivación los fines buenos? *5.* La ética política es la de los resultados y no la de los principios. Pero, ¿de todos los resultados? Si se quiere distinguir de resultado a resultado, ¿no es preciso una vez más remontarse a los principios? ¿Puede reducirse el buen resultado al éxito inmediato? ¿Los vencidos siempre se han equivocado por el solo hecho de haber sido vencidos? ¿El vencido de hoy no puede ser el vencedor de mañana? "Victrix causa deis placuit / Sed victa Catoni". ¿Acaso Catón no pertenece a la historia? Etcétera, etcétera.

EL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD DEL FIN

Todas estas preguntas no son una respuesta, sino que hacen comprender en qué dirección se debe buscar ésta, y tal dirección no es la de la adecuación de los medios, sino la de la legitimidad del fin. Un problema no excluye otro, sino que se trata de dos problemas diferentes y conviene diferenciarlos. El problema de la idoneidad de los medios se plantea cuando se quiere emitir un juicio sobre la eficacia del gobierno, que a todas luces es un juicio técnico y no moral; pero un gobierno eficiente no es de por sí un buen gobierno. El juicio de eficiencia sirve, a lo más, para distinguir el gobierno del no-gobierno, pero no para diferenciar el buen gobierno del mal gobierno. Este juicio subsecuente no se conforma con el logro del fin, sino que se plantea la pregunta: ¿qué fin? Reconocido como propósito de la acción política la salvación de la patria, el interés general o el bien común (opuestos a la salud del gobernante, a los intereses particularistas, al bien personal), el juicio ya no sobre lo apropiado de los medios, sino sobre la bondad del fin, es un verdadero y propio juicio moral, aunque se trate, por las razones asumidas por todas las teorías justificadoras, de una moral diferente o en parte distinta de la moral común, con base en la cual son juzgadas las acciones de los individuos. Lo que quiere decir que, aun teniendo en cuenta las razones específicas de la acción política, la llamada "razón de Estado", que recuerda episodios siniestros por el mal uso que de ella se ha hecho, pero que de suyo indica únicamente los rasgos distintivos de la ética política, la acción de esta naturaleza de ninguna manera se sustrae, como cualquier otra acción libre o presuntamente libre del hombre, al juicio de lo lícito o lo ilícito, en el que consiste el juicio moral, y que no se puede confundir con el juicio de idoneidad o carencia de ella.

El mismo problema se puede plantear de otra forma: aceptado que la acción política tenga de alguna manera que ver con la conquista y la conservación del poder, del máximo poder del hombre sobre el hombre, el único poder al que se reconoce el derecho de recurrir, aunque en última instancia, a la fuerza, que es lo que distingue el poder de

Alejandro del poder del pirata (que no tiene este derecho), ninguna de las teorías justificadoras aquí mostradas considera la conquista y conservación del poder como bien en sí mismo. Ninguna considera que el propósito de la acción política sea el poder por el poder mismo. Para el propio Maquiavelo, la acción política "inmoral" (inmoral con respecto a la moral de los "padre-nuestros") es justificada sólo si tiene como propósito las "grandes cosas" o "la salud de la patria". Perseguir el poder por el poder mismo querría decir transformar un medio, que como tal debe ser juzgado en relación con el fin, en un fin en sí mismo. Aun para quien considera la acción política como una acción instrumental, ella no es un instrumento para cualquier fin que al hombre político le guste. Pero una vez mostrada la distinción entre un fin bueno y uno malo, una distinción de la que no ha escapado ninguna teoría de la relación entre la moral y la política, es inevitable distinguir la acción política buena de la mala, lo que significa someterla a un juicio moral. Valga un ejemplo: el debate sobre la cuestión moral atañe con frecuencia, y en Italia predominantemente, al tema de la corrupción, en todas sus formas, previstas por lo demás en el código penal bajo la forma de delitos de interés privado que se persiguen de oficio, de peculado, de cohecho, etc., y específicamente en referencia casi exclusiva a hombres de partido, al llamado tema de los sobornos. Basta una breve reflexión para darse cuenta de que lo que hace moralmente reprobable toda forma de corrupción política (dejando a un lado el ilícito judicial) es la muy fundada presunción de que el hombre político que se deja corromper antepuso el interés individual al colectivo, el beneficio propio al común, la salud propia y de su familia a la de la patria, y al hacer esto transgredió el deber de quien se dedica al ejercicio de la actividad política y efectuó una acción políticamente inmoral.

El discurso terminaría aquí si en un Estado de derecho, como la República italiana, por las condiciones de salud de las que brotaron estas reflexiones, más allá del juicio sobre la eficacia y del juicio moral o de moral política, como traté de explicar hasta aquí, no se diese sobre la acción política también un juicio más propiamente jurídico, es decir, de la conformidad o la disconformidad con las normas fundamentales de la Constitución, a la que el ejercicio de la acción política por parte de los órganos superiores del Estado también está sometido. Entre las diversas acepciones de Estado de derecho me refiero a la que lo define como el gobierno de las leyes opuesto al gobierno de los hombres, y que entiende el gobierno de las leyes en el sentido del constitucionalismo moderno. Incluso los Estados absolutistas podían ser considerados gobiernos de las leyes en contraste con los gobiernos tiránicos, en cuanto también el monarca absoluto, a pesar de la antigua fórmula romana *princeps legibus solutus,* estaba sometido a las leyes naturales y divinas; pero sólo con las Constituciones modernas el límite legal al poder de los soberanos (el de quienes en grado diverso y de diferente manera ejercen el poder soberano) ha sido institucionalizado, y se puede hablar con mayor razón en este caso de Estado de derecho.

El juicio sobre el mayor o el menor apego de los órganos del Estado, o de esa parte integrante del poder soberano que son los partidos, a las normas constitucionales y a los principios del Estado de derecho, puede dar lugar al juicio, que con tanta frecuencia se oye en nuestro debate político, de incorrección constitucional y de práctica antidemocrática, lo que sucede, por ejemplo, en el caso del abuso de los decretos-ley, del llamado al voto de confianza únicamente para evitar el peligro de los francotiradores que se valen del voto secreto para infringir la disciplina de partido y, por lo que se refiere a los partidos, en la práctica del gobierno oculto, que viola uno de los principios fundamentales del Estado de derecho, la visibilidad del poder y la controlabilidad de su ejercicio.

Aunque con frecuencia la polémica política no distingue los diversos juicios y los pone todos bajo la etiqueta de "cuestión moral", los tres juicios, el de eficacia, el de legitimidad y el propiamente moral (que también se podría llamar de mérito), sobre el que exclusivamente me detuve, deben ser diferenciados por razones de claridad analítica y de adjudicación de responsabilidad.

[*] "Etica e politica. Le cinque maniere di giustificare il divario fra morale comune e condotta politica. I termini e i confini della questione morale, e la sua rilevanza nell'Italia di oggi", en *MicroMega,* núm. 4, 1986, pp. 97-118.

[1] A. Sen, "Mercato e morale", en *Biblioteca della libertà,* julio-septiembre de 1986.

[2] J. Burnham, *I difensori della libertà,* Mondadori, Milán, 1947.

[3] B. Croce, *Etica e politica,* Laterza, Bari, 1945, p. 105.

[4] Erasmo de Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano,* Morano, Nápoles, 1977, p. 65.

[5] E. Kant, *Per la pace perpetua,* Riuniti, Roma, 1985, p. 28.

[6] J. Bodin, *I sei libri dello Stato,* Utet, Turín, 1964, p. 601.

[7] B. Croce, *op. cit.,* p. 160.

[8] G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto,* Laterza, Bari, 1954.

[9] N. Maquiavelo, *Discorsi,* en *Tutte le Opere,* Sansoni, Florencia, 1971.

[10] A. Yenov, *Le origini dell'autocrazia russa. Il ruolo de Ivan il Terribile nella storia russa,* Comunità, Milán, 1984.

[11] *Ibid.,* p. 312.

[12] A. Yenov, *op. cit.,* p. 371.

[13] *Ibid.,* p. 312.

[14] E. Kant, *op. cit.,* p. 28.

EN PRO Y EN CONTRA DE UNA ÉTICA LAICA*

¿QUÉ ES UNA CRISIS DE VALORES?

De entrada señalo que no me planteo el problema de si hoy existe una crisis moral ni, si la hay, de qué depende. No soy ni historiador ni sociólogo. Para dar una respuesta adecuada a una pregunta de este tipo, que muchos se plantean de manera emotiva (¿nuestra época es una época de crisis de valores?), no tengo suficientes datos. Nadie tiene datos suficientes. Una crisis de valores, ¿en dónde? ¿En Italia, en Europa, en una parte del mundo, en todo el mundo? Al presentar de esta manera la pregunta uno inmediatamente se da cuenta de que la respuesta es difícil, si no imposible. En una materia como ésta nuestros juicios son extremadamente subjetivos: hay pesimistas crónicos y optimistas a ultranza. Como el optimismo y el pesimismo son estados de ánimo, no hay argumento racional o constatación empírica, en el supuesto de que puedan darse, que logren superarlos. Están los tradicionalistas, para los cuales todo era bello en el pasado y todo es feo en la actualidad; están los progresistas, proyectados, antes que hacia el pasado, hacia el futuro, para los que a pesar de las apariencias la historia humana procede inevitablemente hacia lo mejor. Están los desconfiados y los fiados, y así por el estilo.

La misma palabra "crisis" es la expresión de un estado de ánimo más que de un juicio basado en argumentos derivados de la razón o de la experiencia. Por lo demás, no hay periodo histórico que no haya sido juzgado, por una parte o por otra, como un periodo de crisis. De crisis he oído hablar en todas la etapas de mi vida: después de la primera Guerra Mundial, durante el nazismo y el fascismo, luego en la segunda Guerra Mundial, en la posguerra y en los últimos años, que se suelen llamar *de plomo*.[1] Siempre he puesto en duda que el concepto de crisis sirva para definir una sociedad o una época. Si no tenemos datos suficientes para dar un juicio sobre el presente, tenemos todavía menos para expresar un parecer sobre el pasado y para hacer una comparación. Ahora los moralistas apuntan el dedo acusador sobre el llamado hedonismo, sobre la concepción hedonista de la vida (de la que una expresión evidente y significativa sería el consumismo). Ahora bien, por encima del hecho de que una condena de este tipo puede ser válida así sea únicamente para una pequeña parte de la humanidad (cómo se puede hablar de hedonismo en todos esos países donde se muere de hambre, o en los Estados totalitarios donde un aparente rigor moral es obtenido a costa de una dura represión), no hay época que no haya tenido sus moralistas, predicadores religiosos o laicos, lamentadores de que las costumbres se corrompan, de la carrera desenfrenada hacia los

placeres, de la búsqueda de lo efímero que procede al parejo de la indiferencia frente a lo eterno. Como se suele afirmar "el mundo es un pañuelo", no dudo en decir, de manera semejante, "toda la historia es presente".

Dudo que se pueda hablar de un progreso moral de la humanidad; pero también dudo que se pueda hablar efectivamente de un retroceso. Hoy estamos desconcertados, aterrorizados, por la proliferación de la violencia; pero lo que ha cambiado es la cantidad de la violencia debido al progreso técnico, que ha producido armas cada vez más devastadoras, más que la calidad. A esto hay que agregar las comunicaciones de masas, también efecto del progreso técnico, que nos permiten observar cada día, incluso cada hora, escenas de violencia en todo el mundo, y no sólo como antes, en nuestro vecindario. No temblamos al hablar de civilización europea y cristiana, a pesar del genocidio de los amerindios por parte de los españoles, súbditos del Rey Católico; a pesar del genocidio de los indios de Norteamérica por parte de los ingleses, que provenían por lo común de Iglesias reformadas; a pesar del tráfico de negros durante siglos, las guerras de religión que ensangrentaron a Europa a lo largo de cien años, las guerras del equilibrio europeo, capricho de los príncipes, las guerras napoleónicas y, para terminar, las dos guerras mundiales. Y qué decir de la crueldad de los delitos, de los que se habla con estupor en la crónicas de todos los tiempos, y de los castigos igualmente despiadados del poder legítimo, de los que nos ha proporcionado una descripción muy documentada, sin tapujos, Focault en *Vigilar y castigar*.

Que quede claro: no tengo intención de criticar el pasado para absolver el presente, ni de deplorar el presente para ensalzar los buenos tiempos de antes. Sólo quiero hacer entender que todo juicio demasiado terminante en este renglón corre el riesgo de parecer aventurado. Es cierto que hay épocas más turbulentas que otras; pero es extremadamente difícil decir si la mayor turbulencia depende de una crisis moral (de un venir a menos de las creencias en principios fundamentales) o de otras causas, económicas, sociales, políticas, etcétera.

LAS DOS CARAS DE LA HISTORIA

Toda época presenta dos caras, y la observación de una u otra depende de la posición en la que nos ponemos (es raro que logremos encontrar una postura en la que podamos ver las dos al mismo tiempo). De aquí la extraordinaria ambigüedad de la historia del hombre (que corresponde a la ambigüedad de la naturaleza humana), donde el bien y el mal se contraponen, se mezclan y se confunden. Personalmente, no dudo en afirmar que el mal siempre ha prevalecido sobre el bien, el dolor sobre el gozo, el sufrimiento sobre el placer, la infelicidad sobre la felicidad, la muerte sobre la vida. Naturalmente, no puedo

dar una explicación de estos acontecimientos tremendos en la historia del hombre. Suspendo el juicio sobre las explicaciones teológicas. Prefiero decir: no lo sé. No estoy en posibilidad de dar una respuesta a la angustiosa pregunta de cuál es el motivo por el que vivimos, sin haberlo pedido, en un universo en donde el pez grande, para vivir, tiene necesidad de comerse al pez chico (es el ejemplo clásico de Spinoza), y éste no parece que tenga otra razón de existir que la de dejarse comer. El mundo humano no parece seguir un curso muy diferente, más que cuando alguna vez los peces pequeños al unirse logran eliminar al pez grande, ¡pero a costa de cuántos sacrificios, sufrimientos y pérdidas! A pesar de mi incapacidad para ofrecer una explicación sensata de lo que acontece y de por qué sucede así, me siento bastante tranquilo al afirmar que la parte oscura de esta historia es mucho más grande que la clara.

Pero no podría negar que existe un rostro claro (la otra cara de la medalla). Aun hoy, cuando todo el curso de nuestra historia parece amenazado de muerte (donde hay quien ha hablado de una "segunda muerte"), hay razones de luz que no sería justo desatender: la abolición de la esclavitud, proceso que parece irreversible; la supresión en muchos países de los suplicios, y en algunos también de la pena de muerte. No olvido la emancipación femenina, la única verdadera revolución de nuestro tiempo. La mayor conquista en dirección de una sociedad no violenta es la instauración en algunos países del régimen democrático, que comprende todas las instituciones que permiten a un grupo organizado gobernarse, regular la propia convivencia, sin recurrir a la violencia, el acercamiento de una clase política a otra sin que la nueva deba suprimir materialmente a la vieja, como sucedió siempre en la historia. Precisamente en estos días tuve la oportunidad de leer un libro sobre la vida política del Occidente medieval, en cuyo capítulo "El destino de los vencidos" está escrito que

> el fin de los combates y de los saqueos, de los incendios y de las masacres no hace más que anunciar el triunfo total, insolente, del partido vencedor. Los otros, los derrotados, se vuelven entonces víctimas ya no de venganzas o de violencias espontáneas, sino de condenas, de medidas excepcionales de todo tipo que los lastiman en su persona y en sus bienes.[2]

El autor también presenta el siguiente fragmento tomado de las crónicas de Villani: "A todos los de las grandes casas nobles de Florencia les hizo sacar los ojos y luego ahogarlos en el mar, a excepción del señor Zingane… No lo hizo morir, sino lo dejó ciego, y luego en la isla de Montecristo terminó su vida como monje".

EL TEMOR DE DIOS

Así, pues, suspendo el juicio sobre la existencia o inexistencia de una crisis moral. Lo que en contraste ciertamente cambió o está destinado a cambiar cada vez más en una sociedad secularizada (y que nuestra sociedad sea una sociedad secularizada es un juicio de hecho sobre cuya validez no tendría muchas dudas) es la manera de plantear el problema moral, es decir, para ser puntuales, no tanto la moralidad como la doctrina moral. En una sociedad religiosa no hay enseñanza moral que pueda prescindir de la instrucción religiosa: ética y religión son inseparables. Uno de los argumentos principales para llevar a los hombres a obedecer a las leyes morales es el temor de Dios, no importa si este argumento es adoptado con intenciones puras por las Iglesias y a través de su acción o si, en cambio, es empleado por el Estado para sus fines, o sea, para obtener una fácil obediencia a sus mandatos, aun los injustos. Es un hecho incontrovertible el que la religión ha sido *instrumentum regni* precisamente para reforzar el vínculo del súbdito respecto al soberano. Recuerden a Maquiavelo, que siempre tuvo la virtud de hablar claro: "Jamás alguien fue creador de leyes extraordinarias en un pueblo sin que recurriese a Dios, porque de otra manera no serían aceptadas… Pero los hombres sabios que quieren plantear esta dificultad recurren a Dios".[3]

Durante siglos, incluso después del surgimiento de la época y del Estado modernos, con los que se suele hacer comenzar la era de la secularización, permaneció firme el principio del temor de Dios como necesario e ineludible fundamento de la moralidad. De aquí se sigue, en efecto, que conducta moral y práctica del ateísmo son considerados incompatibles. Se sabe, pero conviene recordarlo, que uno de los mejores partidarios de la tolerancia religiosa, Locke, sostiene que de la tolerancia deben ser excluidos los ateos. Volvamos a leer atentamente sus palabras: "De ninguna manera deben ser tolerados los que niegan la existencia de la divinidad". ¿Cuál fue la razón? La respuesta es clara: "Ciertamente para un ateo ni la palabra dada, ni los pactos, ni los juramentos, que son los vínculos de la sociedad humana, pueden ser estables o sacros: *al eliminar a Dios aun tan sólo con el pensamiento, todas estas cosas caen"*.[4]

¿Hay alguien en la actualidad que sea capaz de sostener una tesis tan restrictiva? Quiero que se me entienda: no digo que nadie la sostenga, pero es un hecho que ninguna de las Constituciones vigentes de los Estados liberales, democráticos y laicos (en el sentido de no confesionales) mantiene esa limitación: en el seno de la libertad religiosa se comprende la libertad de no tener religión. Ello quiere decir, en pocas palabras, que la tolerancia también es para los ateos. ¿Qué explicación podemos darle a esta ampliación? Un mayor laicismo, entendido como un venir a menos de las creencias en la validez de reglas morales férreas obligatorias para el hombre y para el ciudadano, o la convicción de que la moral no necesariamente depende de la religión, y de que también los ateos pueden ser personas morales. Obsérvese que la única restricción prevista, para dar un ejemplo cercano, de nuestra Constitución (Art. 19), se refiere a los ritos contrarios a las

buenas costumbres: es una limitación que en todo caso se refiere a algunas religiones o sectas, y no atañe a los que no teniendo religión alguna no suelen llevar a cabo ritos. Si se ha formado esta convicción, tanto así que ya no permite alguna separación entre creyentes y no creyentes con respecto al derecho de profesar las propias creencias (y también, por tanto, la fe en un universo sin Dios), ¿no lo es acaso porque se ha comenzado a sostener, por efecto del largo proceso de secularización, que se puede justificar la obediencia a las leyes morales sin admitir la existencia de Dios?, ¿porque existe una moral laica perfectamente fundada, coherente, racional o razonable, que se sostiene por sí misma sin otras condicionantes más que las muy humanas de la razón y de la experiencia?

CUATRO INTENTOS DE MORAL LAICA

La historia de la ética moderna, comenzando por la teoría del derecho natural, es un intento, o, mejor dicho, una serie de intentos por establecer una ética objetiva, racional o empírica, o al mismo tiempo racional y empírica, a fin de cuentas laica. Se trata de saber si estos intentos se han logrado y en qué medida, porque una cosa es cierta: el debate entre las diversas soluciones se desarrolla, todavía hoy, con la misma fiereza e incertidumbre en las conclusiones con las que se combatieron las diversas escuelas éticas desde el inicio de la filosofía occidental hasta el presente (piénsese en el contraste entre epicureísmo y estoicismo, entre ética de la virtud y ética de la felicidad, y así por el estilo).

Ciertamente, aquí no es el lugar apropiado para recorrer toda la historia de este debate secular, aun suponiendo que fuese capaz de hacerlo. No obstante, me parece que se pueden distinguir en la época moderna cuatro grandes doctrinas morales con sus correspondientes subteorías, con base en los argumentos asumidos para fundar una ética no entrelazada a una fe religiosa, laica, no confesional, que obliga también a los ateos.

La primera y más difundida de estas doctrinas es el iusnaturalismo —se entiende el iusnaturalismo moderno—, que en efecto comienza con la famosa afirmación de Grocio (en el párrafo 11 de los *Prolegómenos* al *De iure belli ac pacis)* según la cual las leyes naturales valdrían *etiamsi daremus non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana* (famosa pero no original porque, como ha sido ampliamente documentado por el recordado colega de vuestra universidad, Guido Fassò, la misma fórmula se encuentra en teólogos de siglos anteriores como Gregorio da Rimini y Gabriel Biel). Las objeciones con las que se topa el iusnaturalismo son dos: *1.* La ambigüedad misma del concepto de naturaleza humana, que recibe de los distintos autores los más diversos significados, negativo en Hobbes, para el cual los hombres son por naturaleza belicosos, positivo en

Rousseau, para quien los hombres son por naturaleza pacíficos; y son consideradas establecidas por el derecho natural, es decir, conformes a la naturaleza humana, las instituciones más diversas (la propiedad individual y la colectiva, la libertad y la esclavitud, etc.); y *2.* Incluso admitido que la naturaleza del hombre sea un libro abierto y se pueda leer con facilidad, falta demostrar el motivo por el cual se puede asumir que todo lo que es natural es bueno por el solo hecho de ser natural, una demostración que no se puede dar más que presuponiendo que la naturaleza sea la emanación de una voluntad buena, reintroduciendo así un argumento teológico y confesional (que mortifica y banaliza la presunción racionalista).

Al procedimiento deductivo de los iusnaturalistas se contrapone el procedimiento inductivo propio de la ética, cuyo argumento fundamental para dar objetividad a los juicios de valor es el *consensus humani generis,* o sea, la constatación de hecho o histórica de que una cierta regla de la conducta es común a todas las personas. Cuando Aristóteles en el Libro V de la *Ética nicomaquea* dice que el derecho natural es el que tiene vigencia *en todas partes,* imprime fuerza a un argumento de este tipo. También para esta doctrina moral (la segunda de las cuatro arriba mencionadas) las objeciones principales son dos: *1.* ¿Hay verdaderamente leyes universales, es decir, normas que valgan "en todas partes", en cualquier país, y siempre han tenido valor (universales no sólo en el espacio, sino también en el tiempo)? El ejemplo más relevante es el de la norma "no matarás", que habitualmente es válida, salvo casos excepcionales, como el de la legítima defensa, dentro del grupo, pero por lo general no prevalece en las relaciones entre grupos, donde toda conducta individual siempre queda subordinada al principio *salus rei republicae suprema lex est;* y *2.* Hay leyes que han estado en vigor durante siglos sin que por este solo hecho puedan ser aceptadas como reglas morales. Aquí el ejemplo más macroscópico es el de la esclavitud. Uno de los argumentos más débiles adoptados por los partidarios del aborto durante la campaña del referéndum fue el basado en la observación de que el aborto siempre ha sido practicado: aun si se lograse demostrar que la gran mayoría de las mujeres siempre lo hayan llevado a cabo, no es una razón para considerarlo moralmente lícito. Lo mismo vale para la pena de muerte, que no sólo ha sido practicada incluso hoy en la mayoría de los Estados, sino que ha sido defendida por grandes pensadores, de Platón a Hegel.

La tercera teoría es la kantiana, que generalmente se llama formal o formalista porque en ella lo que se debe o no se debe hacer queda establecido por un criterio puramente formal como el de la universabilidad de la acción. Kant lo formula de la siguiente manera: "Jamás debo comportarme de forma que no pueda desear que mi máxima se convierta en una ley universal"; y brinda el ejemplo de la promesa: si yo hago una promesa con la intención de no mantenerla, ¿puedo desear que el no sostener las promesas se convierta en una ley universal? Que quede claro: Kant no es un utilitarista y

por tanto no afirma la utilidad o la conveniencia de mantener las promesas, en el sentido de que si yo no mantengo la palabra empeñada, corro el riesgo de que se me pague con la misma moneda y puede causarme daño. De acuerdo con Kant, no es por prudencia que yo debo mantener las promesas porque en ciertos casos sería más prudente no mantenerlas. La razón que él adopta es otra: si yo elevo a máxima universal el no mantener las promesas, pido un mundo en el que ya no tendría sentido hacer promesas: "En cuanto mi máxima —dice Kant— se convierta en una ley universal, se destruiría por sí misma".

Con respecto al argumento kantino aduzco dos objeciones: *1*. Que yo no pueda desear un mundo en el que las promesas no sean mantenidas depende del juicio de valor negativo que yo doy de este mundo. Pero de esta manera también la ética kantiana se vuelve una ética teleológica, esto es, una ética cuya validez depende de la bondad del fin (una sociedad en la que las promesas son mantenidas). Una ética teleológica ya no es formal y pierde el carácter de universalidad que le viene de su pretendido formalismo; y *2*. ¿No se puede dar el caso de que dos acciones que obedecen al mismo criterio de universalidad sean incompatibles? En este caso, ¿cuál seleccionar? Tomemos dos normas fundamentales de la conducta en toda sociedad civil: "no emplees la violencia contra tu prójimo" e "impide que el violento elimine al no violento" (o, si se quiere, que el fuerte aniquile al débil). Ambas normas corresponden al criterio de la universalidad: en efecto, yo no puedo desear ni un mundo en el que sea lícita la mutua violencia, que desembocaría inevitablemente en la hobbesiana guerra de todos contra todos, ni un mundo en el que el prepotente triunfe; pero las dos normas difícilmente pueden ser observadas al mismo tiempo. Dígase lo mismo del mantener las promesas. No puedo querer un mundo en el que las promesas no sean cumplidas, pero, ¿es posible desear un mundo en el que un sicario sostenga la promesa de cometer el atentado convenido entre los conjurados de los que forma parte? No es diferente la norma del no mentir. Igualmente, esta prohibición no es absoluta: baste pensar en la mentira piadosa (que Kant coherentemente rechaza), y el caso todavía más notorio del revoltoso que es arrestado y callando salva a sus compañeros no detenidos (¿quién no tiene hoy un sentimiento de repugnancia moral en relación con los "arrepentidos" que denuncian a sus compañeros? Sin embargo, éstos dicen la verdad y ayudan al Estado).

El cuarto sistema ético —que hoy es el más ampliamente discutido, por lo menos en el mundo anglosajón, y por derivación entre nosotros— es el utilitarismo. El hecho objetivo en el que se basa el utilitarismo son las sensaciones de placer y dolor. De aquí deriva la tesis de que el criterio para distinguir lo que está bien de lo que está mal es, respectivamente, la cantidad de placer y dolor que una acción procura. Las dificultades que encuentra el utilitarismo como doctrina ética son muchísimas: la primera consiste en la medición del placer y del dolor, agravada por el hecho de que para Bentham se debería

calcular, además de la cantidad, la intensidad, la duración, la certeza, la proximidad, la fecundidad, la pureza, respectivamente, del placer y del dolor, características todas que no pueden dejar de ser comparadas entre sí y puestas en orden jerárquico (pero ¿qué orden es preferible: un placer intenso pero breve o uno menos intenso pero de más larga duración?). Otra dificultad está en la relación que por fuerza se debe establecer entre mi placer (o dolor) y el de los demás. Ya que el hombre vive en sociedad, no se puede aislar al individuo específico de los demás y por tanto no se puede prescindir de la consideración de los efectos que la satisfacción de mis placeres tiene sobre la satisfacción de los placeres de los demás. Pero, ¿quiénes son estos otros?, ¿mis vecinos, mis conciudadanos, todos los hombres que habitan la tierra, sólo los que ahora viven o también las generaciones futuras? La máxima benthamiana de la felicidad del "mayor número" es de una imprecisión desconcertante. ¿El exterminio de los seis millones de judíos fue necesario para la felicidad de los alemanes, que ciertamente eran un "mayor número"? Hoy es fácil decir que esta masacre no fue grata para los alemanes, que a pesar de todo perdieron la guerra; ¿y si la hubiesen ganado? En fin, una objeción particularmente difundida contra el utilitarismo es la que esgrimen los que consideran como un bien primario de la sociedad humana la justicia, es decir, una distribución equitativa de los bienes en un determinado grupo organizado. ¿Cómo se establece con base en criterios utilitaristas una equitativa distribución de la riqueza o de los servicios? Los criterios en los que generalmente se inspira la justicia distributiva, el mérito, la capacidad, la necesidad, no son criterios utilitaristas.

Es verdad que todas estas dificultades (y otras más) llevaron a una parte de los utilitaristas a sostener una nueva forma de utilitarismo, que es llamada, en contraposición al utilitarismo tradicional o del acto, utilitarismo de la regla. Según este punto de vista, el problema ya no consiste en cuál acción es más útil, sino qué norma es más útil. Una solución de este tipo intenta salvar algunas paradojas del utilitarismo del acto, ya que adoptando el punto de vista de la utilidad de la norma, por ejemplo de la norma "no mentirás", la utilidad es aparejada a los beneficios que provienen de la existencia de esta norma incluso cuando, en este caso particular, el decir la verdad pueda tener consecuencias peores, desde el punto de vista utilitarista del acto, que el no decirla. Aun así, se puede observar que el utilitarismo de la norma o no sale en última instancia del criterio de utilidad, aunque aplicado a la norma, y por tanto de las dificultades del utilitarismo en general, o se resuelve en una ética completamente diferente, es decir, en una ética deontológica para la que es un bien apegarse a la regla, independientemente de la evaluación de las consecuencias, lo que constituye el núcleo fuerte del utilitarismo, doctrina moral en contraste con todas las doctrinas para las que el juicio sobre el bien y el mal depende exclusivamente de la existencia de reglas.

Como se observa, ninguna de las teorías más comunes de la moral está a salvo de críticas, incluso bastante fáciles. En consecuencia, parecería que cualquier intento por dar un fundamento racional a los principios morales está destinado al fracaso. Hoy el debate entre los filósofos morales se ha vuelto cada vez más sutil, pero el resultado no cambia; se sirve de las técnicas más sofisticadas del razonamiento lógico, pero las escuelas que se disputan el campo para imponer una solución a la otra parte llevan a un juego complicado de pro y contra que se desvanece en un encuentro sin fin.

Frente a este contraste sin solución aparente se han vuelto a presentar en estos años con una cierta frecuencia tres posibles soluciones: *1.* El reclamo a la evidencia o intuicionismo ético; *2.* El relativismo absoluto propio de las teorías morales llamadas "no cognoscitivas", de conformidad con las cuales los juicios de valor son expresión de emociones, sentimientos, preferencias personales, opciones, de las que una vale por la otra; y *3.* La esfera de los juicios morales no es la de lo racional, sino de lo razonable, en la que valen los argumentos propios de la retórica, o arte de la persuasión, diferente de la lógica, o arte demostrativo. De estas tres soluciones, la primera va más allá de la razón: es ultrarracional. La segunda la deprime considerándola totalmente inservible: es infrarracional. La tercera limita sus posibilidades (en el sentido de que en materia moral se puede razonar pero no llegar con la razón hasta los fundamentos últimos): es cuasirracional.

De la problemática de la ética racional brota continuamente la exigencia de fundar la ética sobre la religión y retoma fuerza la afirmación de acuerdo con la cual no hay una ética independiente de la religión. Pero, ¿estamos seguros de que una ética religiosa no hallará también las mismas objeciones que encontraron las teorías clásicas de la ética en los límites de la sola razón? Los casos son dos: *a)* o la ética religiosa se limita a la doctrina del llamado voluntarismo teológico, de acuerdo con la cual es justo lo que manda Dios e injusto lo que está prohibido, que es una especie de juridificación de la ética, apegada a la máxima *auctoritas non veritas facit legem;* pero la consecuencia es que al grito de "Dios lo quiso" se puede justificar toda acción, aun la más cruel e inhumana (la historia nos enseña los tristes ejemplos que pueden derivar del fanatismo religioso); y *b)* o ella reposa en la tesis según la cual no es justo lo que Dios ordena, sino Dios manda lo que es justo (se trata del tema clásico del Eutifrón), y entonces el criterio de lo justo y de lo injusto no es la voluntad de Dios, sino su naturaleza, que siendo por esencia buena no puede más que ordenar acciones buenas. Pero esta respuesta es perfectamente circular: ¿qué otro argumento tenemos para definir a Dios esencialmente bueno sino la prueba de que las acciones que Él manda son buenas? Se sale de este círculo solamente abandonando el voluntarismo ético y abrazando el racionalismo

teológico, según el cual las acciones ordenadas por Dios son buenas no porque estén ordenadas, sino porque son intrínsecamente buenas (buenas en sí); pero el racionalismo teológico topa con las mismas objeciones y encuentra las mismas aporías que cualquier forma de racionalismo ético, comenzando con aquella por la cual no hay precepto moral que valga en cualquier circunstancia y no permita excepciones: "no debes salir, pero…"; "no debes mentir, pero…; "debes cumplir las promesas, pero…" A fin de cuentas, la decisión entre actuar de conformidad con la regla general o no hacerlo es remitida a un cálculo de las consecuencias, que, como ya se ha dicho, no puede llevar más que a soluciones probables, confiadas, de acuerdo con la ética probabilista, al juicio de la conciencia individual. Bueno, pero una solución probabilista es tal que se disuelve toda pretensión de la ética teológica de ser una ética absoluta (más segura que las éticas mundanas). En otras palabras: si es verdad que toda regla implica excepciones, si no vale en todos los casos posibles, el juicio sobre la posible excepcionalidad o se recaba de la voluntad de Dios, que en ese caso determinado indicó violar la regla, o se vuelve a caer en el voluntarismo teológico; o se quiere razonar sobre el asunto, y entonces se está obligado a recurrir a todos esos argumentos, la naturaleza, el consenso, el criterio de la universabilidad, la utilidad, que llevan, como se ha visto, a resultados siempre cuestionables, y además transforman el imperativo moral de categórico ("tú debes") en hipotético ("tú debes sólo si la situación no es tal que permita una derogación del precepto general").

EL VERDADERO PROBLEMA ES LA OBSERVANCIA

Dicho esto, no se ha resuelto todo. La razón profunda de la vinculación de la moral a una visión religiosa del mundo no radica tanto en la necesidad de fundar la moral, sino en la necesidad, en términos prácticos más importante, de favorecer su observancia. Lo que es absolutamente indispensable para toda convivencia humana no es tanto la exigencia de reglas de conducta bien fundadas, sino su observancia. Los juristas distinguen la validez de la eficacia de una norma: transportando este lenguaje a la teoría moral, podemos decir que no basta que sea demostrada la existencia de normas, o sea, su validez, sino que es necesario que las normas establecidas sean observadas efectivamente. Y entonces, observando las cosas con detenimiento, se ve que la apelación a Dios sirve normalmente, y sirve muy bien, no tanto para justificar la existencia de normas de conducta obligatorias, sino para inducir a quienes van destinadas a no violarlas. En suma, la referencia a Dios está más dirigida a Él como juez (infalible) y ejecutor severo de la transgresión que a Él como legislador. El famoso dicho "si Dios no existe, todo se permite" puede querer decir dos cosas diferentes: *a)* si Dios no existe, no hay criterios

para distinguir el bien del mal, y los interpuestos por costumbre son inciertos, débiles, falibles; y *b)* si Dios no existe, los hombres no son inducidos a observar las leyes morales. Conocer la ley moral y observarla son dos cosas completamente diferentes, y la segunda no deriva forzosamente de la primera. Si regresamos por un momento a la razón adoptada por Locke para excluir de la tolerancia a los ateos, nos daremos cuenta de que el motivo de esta exclusión no radica en el hecho de que los ateos no conozcan las leyes morales, sino en el hecho de que al no tener como palanca de su conducta el temor de Dios, ellos no ofrecen ninguna garantía de mantener su palabra, de sentirse comprometidos con el juramento, etc. Dicho de otro modo: los ateos son peligrosos para la estabilidad de las repúblicas porque no temen el castigo divino y, al no temerlo, están menos dispuestos a observar las leyes morales que imponen sacrificios, que limitan la esfera de los deseos, que obligan a anteponer el deber al placer.

Con esto quiero decir que los límites del racionalismo ético son todavía más evidentes cuando se abandona el tema del fundamento de la moral, y se aborda el más importante en términos prácticos de la ejecución de las leyes morales. Para mostrar la validez de una regla puede ser suficiente una buena razón; pero esta misma buena razón no es suficiente por lo común para hacerla observar. El tema de la fundamentación de las reglas morales es tanto más teóricamente atrayente cuanto prácticamente más irrelevante. No hay máxima moral que sea observada por el solo hecho de haber sido fundamentada. La discusión filosófica sobre la moral, en torno a la cual he llamado la atención, es un debate teórico, un admirable juego intelectual que tiene escasa o mínima incidencia en los comportamientos reales. Un razonamiento moral vale para esa exangüe minoría de individuos que se deja guiar por la razón y persuadir por los buenos argumentos. El típico argumento racional "no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti" no posee valor alguno para quien piense, por ejemplo, que si todos los demás siguen esta máxima no derivará de eso algún perjuicio para él y muy poco para la sociedad si él no la observa. Si yo robo, presuponiendo que todos los demás no lo hagan, tranquilamente puedo continuar robando. Si no mantengo las promesas, en el supuesto de que los otros las sostengan, puedo continuar sin mantenerlas para mi mayor ventaja y con un daño mínimo para la sociedad.

Para obtener el apego a los principales preceptos morales se necesita algo más que su justificación racional. La experiencia histórica demuestra que es precisa la amenaza de penas tales que no hagan ventajosa la violación de las normas establecidas. En este momento entra en escena el derecho como orden coactivo; pero entra con mayor razón el temor de Dios, que siempre ha sido considerado como una forma de intimidación no menos intensa, y en algunas épocas más intensa, que la jurídica. No se entiende la intolerancia de Locke frente a los ateos si no se está convencido de que el temor de Dios (de la justicia divina, acompañada de castigos extremadamente severos en comparación

con las cuales las sanciones humanas son un juego de niños) es una buena razón, incluso la mejor, para garantizar la obediencia de las leyes morales. Desde este punto de vista, pero sólo desde él, se puede presumir que en una sociedad secularizada las leyes morales sean menos observadas que en una sociedad religiosa y que, por tanto, haya un promedio de moralidad menor. Pero, ¿es éste un argumento válido para demostrar la existencia de Dios o la verdad del cristianismo? Considero que ningún hombre profundamente religioso, ningún cristiano estaría dispuesto a apoyar la verdad de su religión o del cristianismo únicamente en la validez y eficacia de la moral que de ella deriva. ¿No sería acaso ésta una ruta que conduciría a hacer aceptar una creencia religiosa por motivos pragmáticos? ¿No se caería una vez más en un círculo vicioso? Se terminaría por fundamentar la validez de la religión en la moral mientras que ella misma, la religión, si fuese verdadera y en el supuesto de que sea verdad, debería ser el fundamento de la moral. ¿Cómo se sale del círculo vicioso? ¿Con un auto de fe? Pero, ¿no era el auto de fe el que se quería evitar deduciendo la verdad del cristianismo de la necesidad de proporcionar una fundamentación a la moral?

LAS "ARROGANTES MUCHEDUMBRES"

Confieso que tengo muchas ganas de entrar en la gran selva de la disputa filosófica en torno a la relación entre fe y razón. No estoy tan seguro de no perderme y hacer que se pierdan mis compañeros de viaje. No obstante, creo poder deducir de lo que he dicho hasta aquí que, si hoy presenciamos un renacimiento religioso, ello se debe a un desacuerdo de naturaleza moral. El no creyente debe tener en cuenta honestamente los "límites del racionalismo ético", como reza el título de una obra de un maestro de la universidad de Turín, Erminio Juvalta, al que mucho estimé. El hombre no puede dejar de razonar, pero la razón por sí sola no basta (por motivos que no me quedan claros). Quien sigue la propia razón conoce sus límites, y está impedido de andar más allá. En todo caso, trata de vislumbrar un mundo en el que el hombre, al volverse adulto capaz de juzgar sobre el bien y el mal con su sola fuerza (mayor de edad en el sentido kantiano del iluminismo), no tenga necesidad, para saber lo que debe hacer y sobre todo para llevar a cabo lo que debe efectuar, más que de las enseñanzas de la razón y de la experiencia.

Pero no sería hombre de razón si no dudase del advenimiento de este mundo que, además de todo, en nuestra época de hierro y fuego, le parece más lejano que nunca; no sería hombre de razón si estuviese tan seguro de sí mismo, tan presuntuoso y arrogante, que anunciara a voz en cuello un mundo en el que, para repetir las palabras del poeta más desesperado de nuestra historia, "e giustizia e pietade altra radice / avranno allor che

non superbe fole" ("y entonces la justicia y la piedad tendrán otras raíces / que no las arrogantes muchedumbres").

[*] "Pro e contro un'etica laica", en *Il Mulino,* año XXXIII, núm. 2, marzo-abril de 1984, pp. 159-172. Sobre el texto de la conferencia dictada en Bolonia, para los *Martedì* del Convento de Santo Domingo, el 18 de octubre de 1983.

[1] Con esa expresión se designa en Italia a los años en los que la guerrilla urbana entró en acción, especialmente las denominadas "Brigadas Rojas". [T.]

[2] J. Heers, *Partiti e vita politica nell'Occidente medioevale,* Mondadori.

[3] N. Maquiavelo, *Discorsi sulla prima deca,* ed. de C. Vivanti, Einaudi, Turín, 1983, p. 60.

[4] J. Locke, *Lettera sulla tolleranza,* al cuidado de D. Marconi, Utet, Turín, 1977, vol. I, p. 172.

DERECHO Y JUSTICIA

LOS DERECHOS HUMANOS HOY EN DÍA*

EN UNO de mis escritos acerca de los derechos humanos recuperé la idea kantiana de la historia profética para señalar, como un *signo de los tiempos,* la importancia que el tema de los derechos humanos ha adquirido en el pensamiento actual.[1] A diferencia de la historia de los historiadores que, por medio de conjeturas y testimonios, busca conocer el pasado, y por medio de hipótesis del tipo "si…, entonces…" formula cautelosas predicciones sobre el futuro, casi siempre equivocadas, la historia profética no prevé, sino preconiza el futuro, al extraer del tiempo el evento particular, único, extraordinario, interpretándolo como una señal especialmente clarificadora de la tendencia de la humanidad hacia un fin, sin importar si éste es deseado o indeseable. En esa ocasión yo decía que el debate actual sobre los derechos humanos es cada vez más extenso, tanto, que aparece en el orden del día de los más connotados tribunales internacionales; esto puede interpretarse como una "señal profética", tal vez la única, de la tendencia de la humanidad "hacia lo mejor", según la expresión kantiana.

No conocía en aquel entonces el primer documento de la Comisión Pontificia "Iustitia et Pax", titulado *La Chiesa e i diritti dell'uomo,* que comienza como sigue:

> El dinamismo de la fe impulsa constantemente al pueblo de Dios hacia la lectura atenta y eficaz *[sic]* de los *signos de los tiempos*. En la época contemporánea, entre los diversos signos de los tiempos no debe soslayarse la creciente atención que en todas partes del mundo se ha dado a los derechos humanos, ya sea por la conciencia, cada vez más profunda y sensible, que se forma en los individuos y en las comunidades respecto a esos derechos, como por el constante y doloroso renovarse de las violaciones en su contra.[2]

El signo de los tiempos no es el "espíritu del tiempo" de Hegel, que se relaciona de diversas formas con el "espíritu del pueblo" para producir conjuntamente al "espíritu del mundo": el espíritu del tiempo sirve para interpretar el presente; el signo de los tiempos, en cambio, sirve para echar una mirada temeraria, indiscreta, incierta pero confiada hacia el futuro.

Los signos de los tiempos no son sólo faustos; también hay signos infaustos: aún más, nunca como hoy en día han proliferado los profetas del mal agüero, de la muerte atómica (la llamada segunda muerte), la destrucción progresiva e incontenible de las mismas condiciones de vida en la tierra, el nihilismo moral o la "inversión de todos los valores". El siglo que está terminando ya desde su nacimiento presentaba la idea de la decadencia, del desmoronamiento o, para utilizar una metáfora célebre, del ocaso. Cada vez más, sugestionados "de oídas" por teorías físicas, adoptamos una palabra mucho más fuerte: catástrofe; catástrofe atómica, catástrofe ecológica, catástrofe moral.

Hasta hace poco nos conformábamos con la metáfora kantiana del "árbol torcido". En uno de los ensayos más cautivadores del riguroso crítico de la razón, la "Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico", Kant se preguntaba de qué manera, de un árbol torcido como es el ser humano, puede nacer algo completamente derecho. El mismo Kant confiaba en la lenta aproximación al ideal de enderezamiento por medio de "conceptos adecuados", "gran experiencia" y sobre todo "buena voluntad".[3] Respecto a la división *(sic)* de la historia por la cual la humanidad tiende a ir hacia lo peor, la calificaba de terrorista; decía que "recaer en lo peor no puede ser un estado constante y duradero en la especie humana, porque llegando a cierto nivel de regresión, se destruiría a sí misma".[4] Es precisamente la imagen de una carrera hacia la autodestrucción la que trasluce en las visiones catastrofistas actuales: según uno de los más impávidos y melancólicos partidarios de la concepción terrorista de la historia,[5] el hombre sería un "animal equivocado"; nótese que no es culpable, porque la culpabilidad es historia vieja y bien conocida; pero si es culpable es también redimible, y tal vez, sin que lo sepa, ya esté redimido: pero siempre equivocado. Es posible enderezar un árbol torcido; en cambio, según este amargo intérprete de nuestros tiempos, el error al que se refiere es incorregible.

Sin embargo, sobre todo después de la segunda Guerra Mundial, que fue, ésa sí, una catástrofe, y nunca como hoy en día, se propaga velozmente en el mundo la idea, que no sabría si calificar de ambiciosa, sublime, solamente consoladora o ingenuamente confiada, de los derechos humanos; ésta por sí sola nos invita a borrar la imagen del árbol torcido y del animal equivocado, para representarnos, al contrario, ese ser contradictorio y ambiguo que es el hombre, no solamente desde el punto de vista de su miseria, sino también desde el de su grandeza potencial.

Inicialmente, la enorme importancia del tema de los derechos humanos depende del estar estrechamente vinculado con dos problemas fundamentales de nuestra época: la democracia y la paz. El reconocimiento y la protección de los derechos humanos se encuentran en la base de las Constituciones democráticas; al mismo tiempo, la paz es el supuesto necesario para la protección efectiva de los derechos humanos, tanto en los Estados como en el sistema internacional. Sigue siendo cierto el viejo dicho *inter arma silent leges* (ante las armas callan las leyes), de lo cual tuvimos reciente experiencia. Hoy en día nos damos cuenta cada vez más de que el ideal de la paz perpetua no puede conseguirse como no sea por medio de una democratización progresiva del sistema internacional, y que además esta democratización no puede separarse de una creciente, y cada vez más eficaz, protección de los derechos humanos por encima de los Estados. Derechos humanos, democracia y paz son tres momentos necesarios dentro del mismo movimiento histórico: sin el reconocimiento y la protección efectiva de los derechos humanos no hay democracia; sin ésta no existen las condiciones mínimas para la solución

pacífica de los conflictos entre individuos y grupos y entre esas grandes comunidades tradicionalmente rebeldes y tendencialmente autocráticas que son los Estados, aun cuando éstos sean democráticos con sus propios ciudadanos.

Es de utilidad recordar que la Declaración Universal de Derechos Humanos comienza con la afirmación: "Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana…" Con estas palabras se enlaza directamente con la Carta de las Naciones Unidas, en la que, después de manifestarse la necesidad de "preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra", sigue inmediatamente la reafirmación de "la fe en los derechos fundamentales del hombre".

Se afirma, en una obra reciente titulada *Ética y derechos humanos*, que "Es indudable que los derechos humanos son uno de los más grandes inventos de nuestra civilización".[6] La palabra "invento" puede parecer muy fuerte, y podemos sustituirla por "innovación", entendida en el sentido en que Hegel decía que la frase bíblica "Nada nuevo bajo el sol" no es válida para el sol del Espíritu, ya que su curso nunca es repetición de sí mismo, sino es la cambiante manifestación que el Espíritu da de sí mismo bajo formas cada vez diferentes: es, esencialmente, progresar.[7]

Ciertamente, la idea de lo universal de la naturaleza humana es antigua, aunque florece en la historia de Occidente con el cristianismo; sin embargo, la transformación de la idea filosófica de la universalidad de la naturaleza humana en institución política (en este sentido es como se puede hablar de "invento") se constituye en una modalidad diferente, y en cierto sentido revolucionaria, de regular las relaciones entre los gobernantes y los gobernados, y se da en la edad moderna a través del iusnaturalismo, encontrando su primera expresión políticamente relevante en las declaraciones de derechos de finales del siglo XVIII. Cuando encontramos no sólo en un texto filosófico como el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil,* de Locke, sino también en un documento político como la "Declaración de los derechos de Virginia" (1778), la siguiente afirmación: "Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres y tienen algunos derechos innatos, de los cuales, entrando al estado social, no pueden privar o despojar por convenio a sus descendientes", tenemos que admitir entonces que en ese momento ha nacido una nueva forma de régimen político, y quiero decir literalmente sin precedentes; no importa que se le llame "invento" o "innovación". El nuevo régimen político ya no es sólo el gobierno de la ley en oposición al de los hombres, celebrado por Aristóteles, sino es el gobierno conjunto de los hombres y de las leyes: de los hombres, que hacen las leyes, y de las leyes, que encuentran su límite en derechos preexistentes de los individuos, que no pueden prevaricar; en otras palabras, es el Estado liberal moderno que evoluciona sin solución de continuidad, por su mismo desarrollo interno, hacia el Estado democrático.

La innovación que, en otras ocasiones, me ha llevado a adoptar el lenguaje kantiano para hablar de una verdadera revolución copernicana en la manera de entender las relaciones políticas, es doble, ya que afirmar que el hombre goza de derechos preexistentes respecto a la institución del Estado (es decir, de un poder al que se atribuye la tarea de tomar las decisiones colectivas, que una vez tomadas deben ser obedecidas por todos los miembros de esa colectividad) significa invertir la concepción tradicional de la política desde por lo menos dos puntos de vista. En primer lugar, el hombre, los hombres, los individuos tomados en su individualidad, se contraponen a la sociedad, a la ciudad, y de especial manera a esa ciudad cabalmente organizada que es la *res publica*, el Estado, o, en síntesis, a la totalidad que tradicionalmente se considera superior a sus partes. En segundo lugar, el derecho, y no el deber, se considera como antecedente de la relación moral y jurídica, al contrario de lo que se planteaba usualmente a través de los clásicos, desde el *De officiis* de Cicerón a los *Doveri dell'uomo* de Mazzini, pasando por el *De officio hominis et civis* de Pufendorf.

Respecto a la primera inversión, cuando se considera la relación política ya no desde el punto de vista del gobernante, sino del gobernado, ya no de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba, en que lo "bajo" ya no es el pueblo como ente colectivo, sino los hombres, los ciudadanos que se agregan con otros hombres, otros ciudadanos, para dar lugar a la formación de una voluntad general, tenemos como consecuencia el definitivo abandono de la concepción organicista; ésta misma fue dominante por siglos, de tal manera que dejó huellas indelebles en nuestro lenguaje político: aún se habla de "cuerpo político" y de "órganos" del Estado. Por lo que se refiere a la segunda inversión, la primacía del derecho de ninguna manera implica la eliminación del deber, ya que derecho y deber son términos correlacionados: no se puede afirmar un derecho propio sin afirmar al mismo tiempo el deber de otra persona de respetarlo. Sin embargo, quien tenga cierta familiaridad con la historia del pensamiento político se da cuenta de que el estudio de la política siempre se orientó hacia evidenciar los deberes más que los derechos del ciudadano (baste recordar el tema fundamental de la llamada obligación política), y más los derechos y poderes del soberano que los del ciudadano: en otras palabras, a atribuir en tal relación la posición de sujeto activo más al soberano que a los súbditos.

En mi opinión, es necesario ser muy cautelosos al pregonar giros, saltos cualitativos, cambios radicales de época con facilidad; sin embargo, no dudo en afirmar que la proclamación de los derechos humanos es un parteaguas en el curso histórico de la humanidad por lo que se refiere a la concepción de las relaciones políticas. Retomando la expresión inicial, es un signo de los tiempos el que, para tornar cada vez más evidente e irreversible esta inversión, se conjuguen hasta encontrarse, y sin contradecirse, las tres grandes corrientes del pensamiento político moderno: el liberalismo, el socialismo y el cristianismo social. Estas tres corrientes convergen, pero conservan cada una su propia

identidad, ya que, al dar preferencia a ciertos derechos por encima de otros, dan origen a un sistema crecientemente complejo de derechos fundamentales, cuya integración en la práctica a menudo se torna difícil precisamente por sus distintas fuentes de inspiración doctrinaria y por la diferencia entre los fines que cada una de ellas se plantea; sigue siendo, empero, una meta que conquistar en la deseada unidad del género humano.

Anteceden cronológicamente los derechos de libertad proclamados por el pensamiento liberal, en el que se entiende la libertad en sentido negativo: es la libertad de los modernos en oposición a la de los antiguos, y también a los medievales, para quienes república libre quería decir no dependiente de un poder superior al del reino o del imperio, o también popular, es decir, gobernada por los ciudadanos mismos o por una parte de la ciudadanía, y no por un príncipe impuesto o legitimado gracias a la ley de sucesión.

Los derechos sociales, bajo su aspecto de institución de la educación pública y de las medidas a favor de las oportunidades de trabajo para los "pobres hábiles que no hayan podido conseguirlo", hacen su primera aparición en el primer título de la Constitución francesa de 1791, y se refrendan solemnemente en los artículos 21 y 22 de la Declaración de derechos, en junio de 1793. El tema del derecho al trabajo suscitó debates encarnizados pero estériles en la Asamblea constituyente de 1848 en Francia, en que dejaron un débil rastro en el Artículo VIII del Preámbulo. En su más amplia acepción, los derechos sociales ingresaron a la historia del constitucionalismo moderno con la Constitución de Weimar: la razón más firme de su contradicción aparente pero real complementariedad respecto a los derechos de libertad estriba en que son una integración de estos mismos derechos, en cuanto son la condición misma de su ejercicio efectivo: los derechos de libertad no pueden asegurarse sin garantizar a cada quien un mínimo bienestar económico que le permita vivir con dignidad.

En lo referente al cristianismo social, en el ya citado documento de la Comisión Pontificia "Iustitia et Pax" con honestidad se reconoce que "no siempre" en el curso de los siglos la afirmación de los derechos fundamentales del hombre fue "constante", y que especialmente en los dos últimos siglos se verificaron "dificultades", "reservas" y a veces "reacciones" de parte del catolicismo ante la difusión de las declaraciones de los derechos humanos, proclamadas por el laicismo y el liberalismo. De especial manera, se hace referencia a las "actitudes de precaución, negativas y a veces hostiles, de condena" que manifestaron Pío VI, Pío VII y Gregorio XVI.[8] Por otra parte, se menciona que con León XIII se verificó un viraje, y señaladamente con la encíclica *Rerum novarum* de 1891, en la cual, entre los derechos de libertad de la tradición liberal, se reafirma el derecho de asociación, y de especial manera de las asociaciones de obreros —es éste un derecho que se encuentra en la base del pluralismo de grupos en el que se funda y del que se nutre la democracia de los modernos en oposición a la de los antiguos (que llega

hasta Rousseau)—; y, entre los derechos sociales de la tradición socialista, se acentúa el derecho al trabajo, para cuya protección (en sus diversos aspectos: un salario justo, el reposo suficiente, la tutela de mujeres y niños) se invoca la ayuda del Estado. Después de diversos y muy conocidos documentos, encíclicas, mensajes navideños como los de 1942 y 1944 de Pío XII, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del II Concilio Vaticano y el famoso discurso dirigido por Pablo VI al secretario general de la ONU, llega, cien años después, el documento del primero de mayo de 1991: la encíclica *Centesimus annus*, que afirma rotundamente la importancia que la Iglesia atribuye al reconocimiento de los derechos humanos: como ya se ha observado, el párrafo 47 contiene una esclarecedora "carta de los derechos humanos", a la que anteceden estas palabras: "Es necesario que los pueblos que están reformando su orden den a la democracia un fundamento auténtico y sólido, mediante el reconocimiento explícito de los derechos humanos". El primero de estos derechos es el derecho a la vida, seguido inmediatamente por el derecho a crecer en una familia unida, el derecho a desarrollar la propia inteligencia y libertad, en la búsqueda y el conocimiento de la verdad, el derecho a participar en el trabajo, el de formar libremente una familia y, por último —pero base de todos los derechos antecedentes—, el derecho a la libertad religiosa.

Se ve con claridad que la lista de estos derechos es muy diferente de aquella de los derechos enumerados en las Cartas de la Revolución francesa. El derecho a la vida, que en este texto aparece como el primero que proteger, en las Cartas francesas nunca aparece. En las Cartas americanas casi siempre aparece en la forma de "derecho a disfrutar y defender la vida", al lado de los derechos de libertad. Con el objeto de no ofuscar la deseable convergencia hacia el fin común de la protección universal de los derechos humanos, con frecuencia esta diferencia se soslaya; sin embargo, existe, y también tiene relieve filosófico: por un lado, se otorga primacía al derecho de libertad en sus diversas manifestaciones; por el otro, se antepone el derecho a la vida desde el momento en que se inicia —en contra del aborto— hasta aquel en que termina —en contra de la eutanasia—. En la tradición iusnaturalista el derecho a la vida se reconocía en la forma rudimentaria que aparece en Hobbes: el derecho a no morir en la guerra de todos contra todos dentro del estado de naturaleza, y por lo tanto como derecho, en última instancia, a la paz. En la Declaración del 1789 se pueden encontrar, cuando mucho, algunas referencias en los artículos 7, 8 y 9, que sientan los principios fundamentales del *habeas corpus*.

Hoy en día el derecho a la vida adquiere una importancia mucho mayor, sobre todo si se empieza a tener en cuenta que se extiende cada vez más hacia la calidad de vida, como se pone de manifiesto en los más recientes documentos internacionales y de la Iglesia. No debemos olvidar, empero, que la conjunción entre el derecho a la vida y el de libertad ya tuvo lugar en la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuyo Artículo

3 reza: "Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona"; asimismo, en la Convención europea de los derechos humanos (Artículo I) se reconoce el derecho a la vida, aunque aquí el objetivo principal es la defensa del individuo contra el homicidio intencional, es decir, la protección de la vida en su plenitud, sin hacer referencia a casos extremos, como la vida que está por comenzar o aquella que está por terminar.

Aunque se consideraron desde el principio como derechos naturales, los derechos humanos no fueron sentados de una vez por todas: es suficiente recordar las vicisitudes para la ampliación de los derechos políticos, en los que durante siglos se pensó que el voto de las mujeres no era natural. Podemos decir, en la actualidad, que los derechos humanos no se han dado en forma conjunta ni en una sola ocasión; sin embargo, no hay duda de que las diversas tradiciones se están acercando y en su conjunto están formando un gran panorama global para la defensa del hombre, que contempla los tres bienes máximos: la vida, la libertad y la seguridad social.

¿Contra qué es la defensa? La respuesta nos llega de la observación histórica, y es muy simple y neta: defensa contra el poder, contra cualquier forma de poder. La relación política por excelencia es la que se da entre poder y libertad: la correlación entre ambos es estrecha, y cuanto más se extiende el poder de uno de los dos sujetos de la relación, tanto más disminuye la libertad del otro, y viceversa.

Ahora bien, lo que distingue al momento actual respecto de las épocas anteriores y fortalece la demanda de nuevos derechos es aquella forma de poder que tiene primacía sobre todas las demás: la lucha por los derechos tuvo como adversarios primero el poder religioso, después el poder político y por último el poder económico. Hoy en día, las amenazas contra la vida, la libertad y la seguridad pueden ser producto del creciente poder de las personas que están en condiciones de hacer uso de la ciencia y sus aplicaciones. Entramos a la época posmoderna, que se caracteriza por el progreso enorme, abrumador e irreversible de las transformaciones tecnológicas —y en consecuencia tecnocráticas también— experimentadas por el mundo. Desde el día en que Bacon dijo que la ciencia es poder, el hombre ha recorrido un largo trecho: el aumento de los conocimientos sólo ha acrecentado la posibilidad del hombre de dominar la naturaleza y a los demás hombres.

Los derechos de las nuevas generaciones, como se les ha llamado, posteriores a los que fueron fruto de la convergencia de las tres corrientes de pensamiento de nuestra época, nacen, todos ellos, de las amenazas del progreso tecnológico contra la vida, la libertad y la seguridad. Será suficiente citar tres ejemplos que se encuentran en el núcleo del debate actual: el derecho a vivir en un medio sin contaminación, de donde surgen los movimientos ecologistas que han sacudido la vida política tanto de los Estados como del sistema internacional; el derecho a la privacía, que es puesto en entredicho por la

posibilidad al alcance de los poderes públicos de memorizar todos los datos relacionados con la vida de un individuo, y con ello controlar su comportamiento sin el conocimiento de la persona; y por último, el tema que se está discutiendo entre las organizaciones internacionales y que pronto estará en el centro de fuertes debates entre dos visiones opuestas de la naturaleza humana: el derecho a la conservación del propio patrimonio genético, lo cual sobrepasa con creces el derecho a la integridad física, ya asentado en los artículos 2 y 3 de la Convención europea de derechos humanos.

En el discurso "Le fondement théologique des droits de l'homme", de noviembre de 1988, Walter Kasper, obispo de Roltenburg-Stuttgart, escribió la que puede ser la conclusión de mi reflexión: "Los derechos del hombre constituyen, hoy en día, un nuevo *ethos* mundial".[9] Evidentemente, no se debe olvidar que el *ethos* pertenece al ámbito del deber ser: el ámbito del ser ofrece, desafortunadamente, un panorama muy diferente. En efecto, a la clarividente conciencia acerca de lo central de una política tendiente a una mejor formulación y protección de los derechos humanos corresponde su violación sistemática en casi todos los países del mundo, en las relaciones entre países, entre razas, entre poderosos y débiles, entre ricos y pobres, entre mayorías y minorías, entre violentos y resignados. El *ethos* de los derechos humanos resplandece en rimbombantes declaraciones que casi siempre y casi en todas partes se quedan en el papel. La voluntad de poder dominó y sigue dominando el curso de la historia, y el único motivo de esperanza es que en la historia existen tiempos largos y tiempos cortos; mas es mejor no ilusionarse, pues la historia de los derechos humanos es del primer tipo de tiempo. Por otra parte, desde siempre los profetas del mal agüero anuncian desastres próximos e invitan a ser vigilantes, mientras que los profetas de tiempos mejores miran a lo lejos.

En este sentido, un ilustre historiador contemporáneo comparó dos tipos de sensación de acortamiento del tiempo: el primero se propaga en las épocas de grandes cambios, sean éstos reales o sólo imaginarios, y bien lo describe una frase de la sibila tiburtina: "Así, los años parecerán meses, los meses como semanas, las semanas como días, y los días como horas";[10] el segundo es el sentimiento de aceleración de los tiempos, que pertenece en cambio a la generación nacida en la era tecnológica, gracias a la cual el tránsito de una fase a otra del progreso técnico, que antes necesitaba siglos, requirió después décadas y hoy sólo años. Ambos fenómenos se alternan, pero la intención es la misma: cuando se quiere llegar más aprisa existen dos medios: acortar el camino o apurar el paso.

El tiempo que se vive no es el tiempo real: a veces puede parecer más rápido, a veces más lento. Las transformaciones del mundo que vivimos en los últimos años, tanto por la precipitación de la crisis de un sistema de poder que parecía de lo más sólido, y aún más, tenía la ambición de representar el futuro del planeta entero, así como por la rapidez del progreso tecnológico, suscitan en nosotros este doble estado de ánimo, de acortamiento y

de aceleración de los tiempos. Así, nos sentimos a veces en la orilla del abismo, al borde de la catástrofe: ¿nos salvaremos? ¿Cómo nos salvaremos? ¿Quién nos salvará? De manera extraña, la sensación de ser apremiados por el futuro contrasta con un sentido opuesto, el de alargamiento y lentitud del tiempo pasado, respecto al cual el origen del hombre se hace remontar cada vez más atrás. Nuestra memoria se hunde en un tiempo cada vez más lejano y sigue alargándose; nuestra imaginación se enciende ante la idea de una carrera cada vez más rápida hacia el final: es un estado de ánimo que personalmente conozco bien, el del viejo para quien el pasado lo es todo y el futuro es nada. Todo lo anterior nos causaría muy poca alegría si no fuera por un gran ideal, como el de los derechos humanos, que invierte completamente el sentido del tiempo, ya que se proyecta en un largo plazo, lo cual es característico de todo ideal, cuyo advenimiento no puede ser objeto de una previsión, sino, como se mencionaba al principio, sólo de un presagio.

Según una visión histórica mediante la cual se podría decir que "la racionalidad ya no vive aquí" —¡qué lejos están los días en que Hegel decía a sus alumnos de Berlín que la razón gobierna al mundo!—, en el presente sólo podemos hacer apuestas, ya que el que la historia conduzca hacia el dominio de los derechos humanos, y no hacia el del Gran Hermano, sólo puede determinarse gracias al compromiso que en este sentido se asuma.

Ciertamente, apostar es muy diferente que ganar; sin embargo, quien acepta la apuesta lo hace porque tiene fe en su victoria. Es cierto también que, para ganar, la fe no es suficiente, pero si no se la tiene, se pierde aún antes de comenzar. Si además se me pregunta qué es necesario para tener fe, retomaría las palabras de Kant que cité al comienzo: conceptos adecuados, gran experiencia y sobre todo muy buena voluntad.

[*] "I diritti dell'uomo, oggi", en N. Bobbio, *L'età dei diritti*, col. Einaudi Contemporanea, núm. 12, Einaudi, Turín, 1992, pp. 255-270.

[1] En el discurso "Kant e la rivoluzione francese", que pronuncié en ocasión del otorgamiento del doctorado *ad honorem* de la Universidad de Bolonia (en N. Bobbio, *L'età dei diritti,* Einaudi, Turín, 1992).

[2] *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, documento de trabajo núm. I, Ciudad del Vaticano, Roma, 1975, p. 1. Lo citado se encuentra al comienzo del prefacio, cuyo autor es el cardenal Maurice Roy, presidente de la Comisión Pontificia "Iustitia et Pax".

[3] E. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Turín, 1956, p. 130.

[4] E. Kant, "Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio", en *Scritti politici*, *op. cit.,* p. 215.

[5] Me refiero al moralista E. M. Cioran, de origen rumano pero de lengua francesa, del cual *Squartamento* y *La tentazione di esistere* fueron publicados y muchas veces reeditados por la editoral Adelphi de Milán.

[6] C. S. Nino, *Ética y derechos humanos,* Paidós Studio, Buenos Aires, 1984, p. 13.

[7] En las *Lezioni di filosofia della storia*, en el parágrafo "Il processo dello spirito nel mondo".

[8] *Op. cit.*, p. 12. Uno de los más recientes números de *Concilium, rivista internazionale di teologia,* XXVI, núm. 2, estuvo dedicado por completo al tema de los derechos humanos. En un artículo de Leonard Swidler, titulado "Diritti umani: una panoramica storica", se lee: "Aunque sólo en la época moderna se ha desarrollado nuestra idea de los derechos humanos, ésta tiene sus raíces en los dos pilares de la civilización occidental: la religión judeo-cristiana y la cultura greco-romana" (p. 31). En el artículo de Knut Walf, "Vangelo, diritto canonico e diritti umani", se concede que "las Iglesias cristianas en su conjunto han tenido dificultades para reconocer los derechos humanos, hasta mediados del siglo XX" (p. 58).

[9] En *Les droit de l'homme et l'Église*, publicado por la Comisión Pontificia "Iustitia et Pax", Ciudad del Vaticano, 1990, p. 49.

[10] Reinhart Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Nápoles, 1989, p. 9.

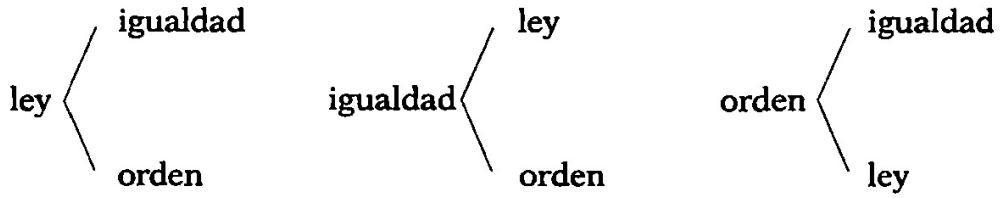
EN TORNO A LA NOCIÓN DE JUSTICIA*

LOS CLÁSICOS Y NOSOTROS

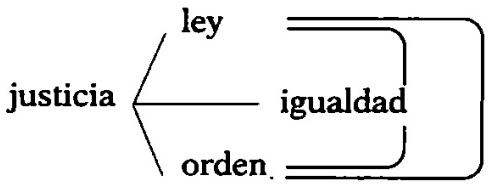
Un análisis del concepto de justicia presupone una referencia a la literatura clásica sobre el tema, comenzando por los griegos. Acerca de esta literatura, de la que el más amplio repertorio, todavía hoy de consulta obligada, se encuentra en el libro, erróneamente olvidado, de Giorgio Del Vecchio,[1] se pueden formular algunas consideraciones generales. El texto canónico, que ha sido legado y repetido sin grandes avances analíticos durante siglos, ha sido el Libro V de la *Ética nicomaquea*, con la distinción del concepto de justicia como legalidad y como igualdad, con la discriminación entre diversas formas de justicia, de las que las más importantes son la correctiva (conmutativa) y la distributiva, y con la diferenciación entre justicia en sentido restringido y equidad. Este estudio, como por lo demás el de las formas de gobierno realizado en los libros III y IV de la *Política*, ha sido asumido como si hubiese sido dicho de una vez y para siempre todo lo que se podía decir sobre el asunto, como un patrimonio inagotable que podía ser acrecentado aunque el núcleo esencial permaneciera inmutable. De aquí derivó una desanimadora monotonía de los análisis sobre la justicia en los clásicos de la filosofía medieval y en parte moderna, que dan la impresión de ser una serie de variaciones sobre un mismo tema o sobre unos cuantos temas fijos, de un valor analítico limitado. En la época moderna, la mayoría de los clásicos de la filosofía política y jurídica cuya referencia es obligatoria en el debate actual, a excepción de Hobbes, no han dedicado grandes espacios al estudio del concepto de justicia. Me refiero a Locke, Kant, Hegel y Marx. El conocido examen de Hume en el Libro III del *Ensayo sobre la naturaleza humana* tiene que ver más con el origen de la justicia que con su naturaleza. La propuesta de Bodin de una tercera forma de justicia, la armónica —acaso la más atrevida innovación en referencia a la teoría tradicional— no ha tenido ninguna consecuencia y tampoco encontró simpatizantes o críticos más que en autores secundarios. En fin, por encima del análisis aristotélico, las definiciones tradicionales de la justicia no son analíticas, sino exhortativas: como *constans voluntas suum cuique tribuere* de los juristas romanos, *caritas sapientis* de Leibniz.

Considero que no se puede asumir de manera frontal, o directa, el análisis de la noción de justicia. Si la lectura de los clásicos nos puede ser de utilidad también en este caso, ella nos muestra que dicha noción pertenece a una familia de otros conceptos que se reclaman continuamente uno a otro y de los que se puede decir, en el mejor de los casos, que el de justicia es el que encabeza la lista. Se trata de nociones que normalmente

son definidas en forma interdependiente, la justicia en función de todas o por lo menos siempre de una de las otras. De este reconocimiento inicial deriva una consecuencia metodológica o estratégica de investigación: es oportuno y prudente acercarnos al concepto de justicia girando a su alrededor, con una maniobra que en el lenguaje militar se llamaría envolvente. Las categorías que me propongo utilizar en este acercamiento o aproximación (espero que no distorsión) son las siguientes: ley, orden e igualdad.



El concepto principal está en relación con los tres:



Del vínculo e integración recíproca de estas cuatro nociones se sigue que el discurso sobre la justicia puede articularse oportunamente en el análisis de tres parejas principales, de las que uno de los dos términos es la justicia, a saber, justicia-ley, justicia-igualdad y justicia-orden, y de tres parejas secundarias, en las que ninguno de los dos términos es la justicia, esto es, ley-igualdad, igualdad-orden y orden-ley. Cada uno de los dos términos secundarios está en relación con los otros dos:

LA JUSTICIA Y LA LEY

El vínculo entre la justicia y la ley fue reconocido por Aristóteles en el célebre fragmento de la *Ética nicomaquea* (1129a8) en el que está escrito que "justo" tiene dos sentidos y uno de éstos es "conforme a derecho" o legal, en tanto que, respectivamente, injusto significa no apegado a la ley o ilegal. Ha sido observado en diversas ocasiones que este significado de justo vale sobre todo y concretamente cuando es atribuido a una acción, de manera particular a una acción humana, aunque sin excluir los actos de entes personificados, como Dios, los dioses, los animales en una concepción animista de la

naturaleza. El sentido predominante de acción justa efectivamente es el de acción realizada con apego a una ley.

El significado de justo es menos unívoco cuando es un atributo del hombre: un hombre justo puede ser tanto un individuo respetuoso de la ley como un hombre ecuánime que señala imparcialmente lo que es correcto e incorrecto, y en este caso la noción de justicia evoca más bien la igualdad. La misma ambigüedad se puede apreciar cuando "justo" se refiere a comportamientos de sujetos dotados particularmente de autoridad: "sentencia justa" puede ser tanto el dictamen del juez con estricto apego a la ley como la decisión equitativa que respetó la regla general del trato igual a los iguales. Y, ¿qué decir de una "ley justa"? Esta pregunta es inevitable desde el momento mismo en que, definida la "acción justa" como la acción conforme a la ley, no se puede dejar a un lado el problema de si debe considerarse justa una acción que se cumple con base en una ley injusta. Pero entonces, ¿qué significa ley justa y, en correspondencia, injusta? La respuesta es doble: puede ser llamada justa tanto una ley (inferior) conforme a una norma (superior) —y en este caso es respetado el significado de justicia como legalidad, como sucede, por ejemplo, en la relación entre derecho positivo y derecho natural de conformidad con la predominante doctrina iusnaturalista— como una ley igualitaria que elimina una discriminación, suprime un privilegio o, en correspondencia, un trato odioso. En cambio, en la tradicional doctrina política es predominante, incluso exclusivo, el segundo significado cuando el atributo se refiere a los que detentan el poder supremo, los gobernantes: el gobierno *sub lege* es una de las posibles realizaciones de lo que ha sido llamado el "buen gobierno", contrapuesto al gobierno en el que el poder es ejercido arbitrariamente, por capricho, "sin leyes ni frenos" (Montesquieu), mientras que son llamados gobernantes justos los que ejercen el poder inspirándose en el principio de la distribución equitativa de los honores y de los beneficios, de lo correcto y lo incorrecto, entre los ciudadanos.[2]

La relación entre justicia y ley se puede contemplar desde muchas otras perspectivas. Se llama poder legítimo al poder que es ejercido por un justo título, donde por "justo título" se entiende que ese poder fue atribuido al titular por una ley superior, sea ella una ley natural, como lo es la norma que prevé la adquisición de derecho por prescripción (aquí entra una de las tres formas de poder legítimo de acuerdo con Max Weber, el poder tradicional), sea una ley fundamental del Estado, como la ley sálica en una monarquía hereditaria, o como uno o más artículos de una Constitución escrita con respecto al poder de este o aquel órgano en un Estado constitucional. No es diferente el significado de legítimo propietario, legítimo representante o legítimo sucesor.

Más en general, en la filosofía política y jurídica el proceso de justificación y el de legitimación tienden a coincidir, lo cual no se puede decir con respecto al discurso ético y mucho menos del discurso científico, en los que se usa el término "justificación" para el

conjunto de argumentos adoptados para sostener con validez una tesis. Se dice que un despido se efectuó por una motivo justo, y por tanto es correcto, cuando fue dispuesto con base en una ley que prevé cuáles son las causas por las que un empleado puede ser separado de su trabajo y da al patrón la capacidad de llevar a efecto el acto. Se puede ver que en un caso como éste sale sobrando decir que el acto está justificado o es legítimo. De esta manera, para dar un ejemplo más relevante en términos históricos, el problema de la guerra justa se resuelve en el problema de si hay causas justas de guerra y cuáles son. Toda teoría de la guerra justa es una teoría que tiende a presentar argumentos para sostener que algunas guerras están justificadas y otras no; pero como se trata de guerras justificadas, como las que obedecen a alguna regla general de derecho como *vim vi repellere licet*, su justificación coincide con su legitimación. Decir que hay guerras que pueden ser llevadas a cabo a justo título significa que en el derecho internacional hay normas que permiten a los Estados en determinadas circunstancias realizar una guerra, la que se vuelve, en cuanto tal, legítima.

De la reducción del asunto de la justicia a problema de legalidad (o legitimidad) deriva la concepción legalista de la justicia, de acuerdo con la cual es justo lo que se manda por el solo hecho de ser mandado (y, se entiende, por una autoridad superior que tiene el poder legítimo de emitir leyes) y es injusto lo que está prohibido por el solo hecho de estar prohibido. En este sentido puede ser interpretada la teoría hobbesiana, de conformidad con la cual en el estado de naturaleza, precisamente por la falta de leyes válidas y eficaces, no hay ningún criterio para distinguir una acción justa de una injusta. Únicamente en el estado civil tendría sentido hablar de justicia e injusticia, ya que una vez instaurado con base en el acuerdo de los ciudadanos un poder legítimo al que se le atribuye el poder de mando y de prohibición, la justicia consiste en observar la ley, la injusticia en violarla.[3]

LEY E IGUALDAD

El vínculo entre ley y justicia pasa a través de la segunda noción de nuestra retícula: la igualdad. Hasta aquí he hablado de ley ateniéndome al lenguaje tradicional, clásico, de acuerdo con el cual la ley es una regla de conducta, o, como se dice en la terminología jurídica desde fines del siglo pasado, una norma, que tiene las características de la generalidad y de la abstracción, donde por "generalidad" se entiende que la orientación de la norma está dirigida a una categoría de sujetos o de *status* (el padre, el hijo, el cónyuge, el propietario, el vendedor, el mandatario, etc.), aun en el caso de que la categoría esté compuesta por una sola persona (el rey, la reina, el presidente de la república, el presidente del consejo), y jamás a un sujeto específico (Juan, Pedro o quien

fuere); y por "abstracción" se entiende que el objeto de la reglamentación es una clase de acto (el robo, el homicidio, el peculado, el contubernio), y muy raramente un acto específico. Para las disposiciones generales y concretas, individuales y abstractas e individuales y concretas habitualmente se usan otros términos, como orden, bando, decreto (por ejemplo, la disposición de nombrar a una persona en un cargo determinado).[4]

Aunque se pueda dar en el derecho positivo una ley en sentido formal dirigida a una persona específica, y es por esto que los juristas tienen cuidado al distinguir la ley en sentido formal de la ley en sentido sustancial, el derecho natural no conoce otras leyes (precisamente las leyes naturales) más que las generales y abstractas. Dígase lo mismo de todos los tipos de leyes de las que se ocupa la teoría del derecho: consuetudinarias, fundamentales, constitucionales, civiles, penales, etc. Los grandes tratados sobre las leyes, desde los *Nomoi* de Platón hasta *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, pasando por los tratados *De legibus* de Cicerón y de Suárez, consideran sobre todo, si no exclusivamente, disposiciones que tienen por destinatarios a una generalidad de sujetos y por objeto una clase de acciones. Mediante las conocidas características de la generalidad y de la abstracción, una ley, cualquiera que sea, asegura una primera forma de igualdad, la formal, entendida como tratamiento equitativo de quienes pertenecen al mismo rango. No por casualidad el principio general que prescribe el trato igual para los iguales (y el desigual para los desiguales) se llama regla de justicia. La norma que establece un castigo específico para un delito determinado, que impone una obligación concreta a quien estipula un contrato, que atribuye un derecho específico a quien goza de un cierto *status*, fija un criterio de juicio unívoco, ya sea bueno o malo, para todos los sujetos que se encuentran en la misma situación prevista, y de tal manera consiente su trato equitativo.

A falta de una ley, o sea, en el sentido técnico tradicional de la palabra, de una norma general y abstracta, el juez se vería obligado a juzgar caso por caso. Y al hacer esto podría ser llevado, por descuido, por error o incluso por declarada voluntad a juzgar el mismo caso de dos diferentes maneras, o dos casos diversos del mismo modo. Aun la llamada justicia del cadí no es arbitraria, porque tiene en cuenta normas preestablecidas, sean éstas de carácter religioso o moral, transmitidas por costumbre o sugeridas por precedentes de jueces o por jurisprudencia. Incluso cuando el juez se encuentra frente a un caso nuevo, antes de romper totalmente con la tradición se vale del razonamiento por analogía, cuyo presupuesto es que hasta el límite de lo razonable el caso nuevo debe ser resuelto como han sido desahogados casos similares por la ley, y cuyo propósito es, una vez más, la no disparidad de trato de asuntos que pueden ser enlistados en una categoría general única.

En la aplicación de la regla de justicia al caso concreto se pueden presentar dos situaciones anómalas: la equidad, entendida como adaptación de la norma al caso

específico que no permite una clara equiparación con los eventos previstos, y el privilegio, entendido como exención de una obligación general o atribución de un derecho particular a una persona o categoría singular. La primera permite corregir una posible desigualdad que vendría de la aplicación rígida de la norma general, y por tanto no viola la regla de justicia. El segundo introduce una desigualdad no prevista, y en consecuencia viola la regla de justicia. En el primer caso la desigualdad de trato corresponde a una desigualdad de situación reconocida; en el segundo, a la igualdad de situación no corresponde la desigualdad de trato.

De este enlace entre ley e igualdad deriva la concepción, también tradicional, de la superioridad del gobierno de las leyes sobre el gobierno de los hombres. Esta superioridad consiste precisamente en el hecho de que la ley asegura la igualdad de trato a diferencia del gobierno de los hombres, que favorece el juicio arbitrario. Valga una cita entre muchas que se pueden dar. En *Las Suplicantes,* Eurípides hace decir a Teseo, el buen rey, las siguientes palabras:

> En una ciudad no hay peor enemigo que un tirano cuando no hay leyes generales, y un solo hombre tiene el poder, al hacer la ley él mismo; y no hay en manera alguna igualdad. Cuando en cambio hay leyes escritas, el pobre y el rico tienen iguales derechos, es posible que los más débiles repliquen al poderoso, cuando éste los insulta, y el pequeño, si tiene razón, puede vencer al grande [vv. 429-437].

LA IGUALDAD ANTE LA LEY

Diferente de la igualdad de trato inherente a la propia naturaleza de la ley en cuanto norma general y abstracta es la igualdad ante la ley, principio que se encuentra en la mayoría de las Constituciones escritas de los Estados contemporáneos, comenzando por la Constitución francesa de 1791. Ciertamente, tal principio no quiere decir que todos los ciudadanos sean iguales (toda igualdad siempre es una igualdad *secundum quid),* pero tampoco, en sentido estricto, que los iguales deban ser tratados de manera igual. Se puede entender de dos diferentes maneras según si, en cuanto precepto, se le considere dirigido a los jueces o al legislador.

Orientado a los jueces puede ser traducido de la siguiente manera: "La ley debe ser igual para todos", lo que significa que la ley debe ser aplicada imparcialmente, y debe serlo porque sólo de esa manera asegura el trato igual para los iguales. La ley, en cuanto norma general y abstracta, establece la categoría a la que debe ser otorgado un determinado tratamiento. Queda al juez establecer quién debe ser incluido en la categoría y quién excluido. El requisito de la imparcialidad es necesario, porque la aplicación de una norma a un caso concreto jamás es mecánica, y requiere una interpretación en la que

interviene, en mayor o menor medida, según los diversos tipos de ley, el juicio personal del juez.

Dirigido al legislador, el principio es una verdadera y propia norma constitucional y puede ser reformulado del modo siguiente: "Todos deben contar con una ley igual". La diferencia entre los dos significados se hace evidente por las respectivas negaciones: una cosa es decir que "la ley no es igual para todos" y otra que "no todos cuentan con una ley igual". La primera expresión pone en evidencia la violación por parte de los jueces de la obligación de ser imparciales; la segunda deja entender que la sociedad todavía está dividida en estamentos, estratos o clases y que cada uno de ellos tiene su propio orden jurídico que establece derechos y deberes diferentes. Para entender este segundo significado es preciso remitirse al Preámbulo de la Constitución francesa de 1791: "La asamblea nacional… disuelve de manera irrevocable las instituciones que atropellan la libertad y la *igualdad de derechos*". La siguiente es la lista de las reivindicaciones manifestadas en términos negativos que se encuentra inmediatamente después: "Ya no hay nobleza, ni pares, ni distinciones hereditarias, ni distinciones de órdenes, ni régimen feudal, etc.". Este elenco permite dar un contenido a la, de otra manera, vaga expresión "igualdad de derechos". En efecto, leyendo todo el artículo se da uno cuenta de que los derechos a partir de los cuales se afirma la igualdad no son todos los derechos (¿qué sentido tendría hablar de "todos los derechos"?), sino sólo aquellos explícitamente reivindicados y que se refieren en especial a la negación de la discriminación entre los ciudadanos basada en el nacimiento (que es la discriminación propia de una sociedad aristocrática). Luego entonces, en su origen el principio de la igualdad ante la ley, entendido como el principio de acuerdo con el cual todos deben gozar de los beneficios de la misma ley, representa el rechazo de uno de los criterios convencionales de la justicia, el de la justicia según el rango.

Como la discriminación según el rango es una de las muchas y diversas discriminaciones que existen en las diversas sociedades y también en una misma sociedad (motivos de discriminación son el sexo, la raza, la etnia, la clase social, la religión, etc.), el principio de la igualdad ante la ley no tiene un sentido unívoco, y es llenado de distintos contenidos de acuerdo con la mayor o menor amplitud de las discriminaciones conservadas o eliminadas. La discriminación de acuerdo con el rango es la más antigua, la más estratificada, y también, como lo demuestra la larga lucha contra la sociedad dividida en estamentos u órdenes, es la que resistió durante siglos el cambio. Esto explica por qué la abolición de la discriminación según el rango, de la que nació el principio de la igualdad ante la ley, tanto en la Grecia antigua —que la expresaba en el concepto *isonomía,* del que se puede encontrar una clara exposición en las palabras de Solón: "Y prescribió leyes iguales para el noble y el plebeyo aplicando a cada cual la recta justicia" (Diehl, fr. 24)— como en la época moderna después de la Revolución francesa, puede

haber dado la impresión de que, al ser abolidas las diferencias de rango, los hombres se hubiesen vuelto o convertido de nuevo en iguales y se pudiese proclamar que, de ahí en adelante, los hombres hubiesen sido iguales ante la ley. Sin embargo, hay otras discriminaciones que se resisten al cambio, como la referente al sexo. Si no se quiere reducir el significado del principio al simple respeto a la legalidad, el único significado innovador que se le puede atribuir es que el orden no tolera discriminaciones injustas, donde por injusta se entiende una discriminación no prevista por el propio orden (en relación con el derecho impuesto), quedando abierto a la eliminación de discriminaciones todavía existentes conforme las diferencias sobre las que ellas se basan sean percibidas y concebidas, ahora, como no relevantes.

LOS CRITERIOS DE JUSTICIA

El discurso sobre las diferencias relevantes o irrelevantes que permiten juzgar si una desigualdad está o no justificada, en otras palabras, si esa diferencia fundamenta o legitima una discriminación, constituye el puente que permite el paso del concepto puramente formal de igualdad, del que he hablado hasta aquí, en su carácter sea de regla del igual tratamiento, sea del deber de los juristas de ser imparciales, a las diversas maneras de concebir la igualdad de acuerdo con los diversos criterios adoptados para distinguir los iguales de los desiguales. Se trata del paso de la regla de justicia a los criterios de justicia.

La ley establece una categoría en la cual los sujetos y las acciones deben ser tratados de manera semejante por parte de un juez imparcial. Pero, ¿quiénes son los iguales y quiénes los desiguales? ¿Cómo se define, establece y delimita una categoría a la que se le atribuyen ciertos derechos o deberes en relación con otra? Para dar los ejemplos acostumbrados con respecto a los derechos políticos, ¿por qué éstos les son reconocidos a los hombres y no a las mujeres, o bien, sean hombres o mujeres, por qué a los 21 años y no a los 18? ¿Por qué todos, hombres y mujeres, están obligados a ir a la escuela, y no sólo los hombres o sólo los hijos de padres que tienen un cierto ingreso? Una cosa es afirmar que es justo que sean tratados equitativamente los iguales, y otra distinta decir que los iguales dignos de tratamiento semejante son los hombres en referencia al derecho al voto, o a la obligación militar. Es justo en el sentido legal o formal de la palabra que sólo voten los hombres si la ley atribuye exclusivamente a ellos este derecho, y que sólo los varones sean obligados a prestar servicio militar si así lo establece la ley. Pero, ¿es justo en un sentido diferente del legal que sólo los hombres voten o sean llamados a prestar el servicio militar? No existe mejor prueba del distinto significado que le

atribuimos en dos contextos diferentes al término "justo". Pero si el primer significado es claro, ¿lo es también el segundo?

El problema se simplificaría sensiblemente en el caso de que todos los hombres fueran iguales en todo, como se dice que lo son, aunque en un sentido metafórico, dos bolas de billar o dos gotas de agua. En este caso sería suficiente un solo criterio: "A todos la misma cosa". No sería necesario dividirlos en rangos de acuerdo con su diversidad y todos pertenecerían a una sola categoría. En un universo en el que todos los elementos pertenecen a la misma categoría, la regla de justicia "es preciso tratar a los iguales de la misma manera" agota el problema de la justicia. Basta resolver el problema, y no es necesario que intervengan criterios de diferenciación, que son la manzana de la discordia y que han dado pie a las disputas seculares sobre la manera de distribuir premios y castigos: cada uno de estos criterios, en efecto, distingue a los hombres de diferente manera, y la adopción de uno u otro se debe a juicios de valor difícilmente comparables entre sí y en torno a los cuales es difícil ponerse de acuerdo. Pero los hombres no son iguales por completo, son iguales y desiguales, y no todos son correspondientemente iguales o desiguales. Los que son iguales con base en un criterio pueden ser diferentes con base en otro.

Se echa mano de las similitudes (y respectivamente de las diferencias) relevantes para aplicar un criterio determinado. Pero, ¿cuáles son las similitudes o las diferencias relevantes? Hay casos de solución fácil: la estatura no es importante para tener derecho al voto (pero lo es la edad); aun así, es importante para el servicio militar y también para el ejercicio de alguna otra actividad. Mas, ¿es significativa para obtener algún empleo público, como lo muestra el caso reciente resaltado en Italia?, ¿y juzgado según un criterio de equidad a pesar de lo que dice la ley? El mérito es significativo para la asignación de calificaciones en un examen o en un concurso, de donde se aprecia lo absurdo del requerimiento del siglo XVIII "a todos la misma calificación", en tanto que la necesidad (y no el mérito) es importante en la distribución de bienes necesarios en situaciones de escasez. No obstante, hay casos difíciles en los que no es inmediatamente aplicable un solo criterio, sino diversos al mismo tiempo o uno por exclusión de otro. En la selección de un criterio en lugar de otro entran juicios de valor que, además de ser indemostrables y sustentables sólo mediante argumentos en pro o en contra, también son históricamente mutables, tanto así que al enunciarlos se dividen los que en general están en contra del cambio (los conservadores) y los que lo aceptan (los progresistas). ¿Qué fue lo que sucedió para que el sexo, de significativo para excluir de los derechos políticos, se haya vuelto irrelevante? ¿O para la atribución del derecho familiar de la patria potestad también a la mujer? ¿Cómo se explica que el ser negro en una sociedad de blancos ya no sea en ciertos países significativo para disfrutar de los derechos civiles y políticos, y en otros todavía sí?

Todos saben que la norma más controvertida de nuestra Constitución es el primer inciso del Artículo 3, por el que todos los ciudadanos poseen igual dignidad social (que es una fórmula retórica, vaga, que puede ser llenada de los más diversos contenidos) y son iguales ante la ley sin distinción de sexo, raza, lengua, religión, opiniones políticas o condiciones personales y sociales. ¿Qué significa esta enunciación sino que el sexo, la raza, la religión, etc., que en otros tiempos representaron motivos suficientes para discriminar a ciertos sectores de ciudadanos y, por tanto, para tratarlos de manera diferente con respecto a otros, ya no son tales?; ¿y qué quiere decir la finalización de una discriminación sino que se vuelve injusto un comportamiento que antes de esa enunciación podía ser considerado justo? De hecho, las diferencias de sexo o de raza no fueron canceladas: los sexos y las razas continúan siendo diferentes. Lo que cambió es la valoración que se le atribuye a esta diferencia con respecto a ciertos efectos jurídicos. No se debe extraer la conclusión de que, al ser abolidas ciertas diferencias que implicaban una discriminación o un tratamiento diferente, hayan sido hechas a un lado todas las posibles diferencias relevantes entre los hombres y éstos se hayan vuelto finalmente iguales en todo. Por una parte, hay ciertas diferencias, por ejemplo, la edad, la inteligencia, la destreza en el trabajo, que constituyen razones suficientes para un tratamiento diferente en situaciones específicas; por otra, respecto a las mismas discriminaciones abolidas, como la del sexo, pueden existir razones suficientes para su mantenimiento en situaciones en las que un trato igual derivaría en una desventaja. En efecto, para que los que pertenecen a sexos o razas diferentes sean iguales en todo no basta enunciar el principio de que de ahora en adelante ya no habrá más diferencia entre los sexos o entre las razas, como lo hace el Artículo 3 de la Constitución. Una cosa es decir quiénes son los iguales, y otra distinta decir con respecto a qué cosa son iguales. La disposición del artículo citado no lo declara expresamente, pero deja entender que las diferencias canceladas son las relativas al goce de los derechos civiles, sociales y políticos, los derechos que pueden ser comprendidos en la expresión “dignidad social” y le dan un sentido.

En rigor, el discurso sobre las desigualdades que luego de un cambio de las costumbres, de las ideologías, de las condiciones históricas, ya no permiten justificar un trato diferente, vale para lo contrario, es decir, para ciertas igualdades que por las mismas razones ya no permiten justificar un trato igual. El siguiente caso es de hecho más raro, pero no menos adecuado al tema de la justicia como igualdad: la diversificación de los desiguales, vale decir, de aquellos cuya igualdad ya no está justificada, no es obra menor de justicia que la equiparación de los iguales. Un ejemplo significativo de esta posible mutación es el debate que se lleva a cabo en Italia sobre la posible introducción de una cláusula para regular la admisión de los partidos en la distribución de los escaños parlamentarios. En el caso de que la propuesta fuese aprobada, los partidos que eran

iguales con respecto al derecho de enviar representantes al Parlamento se volverían desiguales.

JUSTICIA Y ORDEN

De Platón en adelante, la virtud de la justicia es la que preside la constitución de una totalidad compuesta de partes y, en cuanto tal, permite a las partes estar juntas, compartir, no disolverse y no regresar al caos primigenio y, en consecuencia, constituir un orden. La virtud de la justicia está estrechamente relacionada con la virtud de la concordia. La idea de la justicia, sea como reguladora de la distinta manera en que las partes se relacionan con el todo (justicia distributiva), sea como equilibradora de las partes en las relaciones entre sí (justicia conmutativa), es inherente a toda posible representación del orden. De cualquier orden: tanto del cósmico ("la justicia mueve a mi gran Hacedor") como del social, con frecuencia representados uno por medio del otro: el cuerpo social reconstruido a imagen y semejanza del cuerpo físico (de acuerdo con la concepción organicista de la sociedad), el orden del mundo reconstruido a imagen y semejanza del gobierno de la sociedad (de conformidad con la concepción sociomorfa de la naturaleza). Y de cualquier orden social, tanto de la sociedad total y perfecta como el Estado como de las sociedades parciales o imperfectas constituidas para fines particulares; tanto de las sociedades de los honestos como de las sociedades de los malhechores, o de los "facinerosos" (para usar la dura expresión de Romagnosi), según una sentencia que se transmite de autor a autor sin solución de continuidad.

Los dos aspectos de la justicia como virtud ordenadora están representados a la perfección por dos máximas que se determinan mutuamente: "A cada quien lo suyo" *(suum cuique tribuere)* y "Que cada cual haga lo que le corresponde" *(suum agere)*. Hay una concordancia perfecta entre una y otra: la primera enuncia el deber del ordenante, la segunda el del ordenado. Quien ordena puede pretender que cada uno haga lo que debe si él le da a cada cual lo que le corresponde; quien recibe la orden tiene el deber de hacer lo que le toca si recibe lo que le es debido. Estas dos máximas son dos caras de la misma moneda: la justicia contemplada desde el punto de vista del conjunto por encima de las partes y desde la perspectiva de cada una de las partes. El que haya sido puesta en evidencia ora una, ora otra en las diversas concepciones de la justicia, depende del diferente enfoque que asuma el autor: desde la óptica de quien construye el orden y lo debe hacer respetar o desde la de quien padece el orden y está llamado a conservarlo. Pero su correspondencia con respecto a la idea de la justicia-orden es perfecta.

De la misma manera, la idea de la justicia-orden implica e ilumina las ideas de la justicia-ley y la justicia-igualdad. El orden es instaurado y conservado a través de la

promulgación de leyes (quien ordena es el legislador), cuya función es la de instituir y reconstituir permanentemente relaciones de igualdad entre las partes y entre éstas y el conjunto.

La inmanencia de la noción de justicia en la de orden y su indisolubilidad mueven a una reflexión final sobre el conocido binomio (o hircocervo) de la justicia y de la libertad. La justicia es un valor (¿el valor supremo?) para la sociedad en referencia a los individuos que la forman (la justicia es la virtud social de los antiguos). La libertad es un valor (¿el valor supremo?) para el individuo en referencia a la sociedad o a las sociedades de las que forma parte. La justicia es un fin deseable para quien se pone en el mirador de la buena sociedad *(iustitia fundamentum regnorum);* la libertad es un fin deseable desde la posición del individuo.

Así y todo, precisamente porque son valores atribuibles a dos sujetos diferentes, son a la vez complementarios pero, en lo que cabe, incompatibles. El ideal de un conjunto de individuos libres en una sociedad justa o, al revés, de una sociedad justa compuesta por individuos libres es un ideal límite, que en términos históricos ha dado origen a la escisión entre las doctrinas liberales, recuperadas hoy por las tesis neoliberales, que exaltan la libertad de cada individuo, al que no le fijan otro límite más que la igual libertad de los demás (se trata del ideal de la igualdad en su nivel más elemental), y le quitan a la sociedad en su conjunto el derecho de fijarse la misión de la justicia distributiva o redistributiva, y las doctrinas socialistas o comunistas, que se interesan por la manera de emparejar a los individuos con respecto no sólo a las oportunidades iniciales, sino también a las condiciones finales, si bien a costa de sacrificar los derechos individuales de libertad. Las diversas formas de socialismo liberal o de liberalismo social son ambiguas, teóricamente hablando, lo que no quita que el problema de conciliar el propósito de la libertad de los individuos con el de la sociedad justa sea un problema real. Sin embargo, precisamente porque es un problema que puede ser resuelto sólo en términos prácticos, cualquier solución nunca es óptima y menos aún definitiva.

[*] "Sulla nozione di giustizia", en *Teoria politica,* año I, núm. 1, 1985, pp. 7-19.

[1] G. Del Vecchio, *La giustizia*, Casa Editrice Stadium, Roma, 6ª ed., 1959. Esta obra, surgida de un discurso inagural leído en Roma el 19 de noviembre de 1922, editada como libro por vez primera por la casa Studium de Roma en 1946, y cada vez aumentada en sucesivas ediciones, merecería ser reeditada por un estudioso valiente dispuesto a actualizar sus numerosas notas.

[2] Le dediqué más espacio a este tema en dos artículos: "Il buongoverno", en *Belfagor,* XXXVII, 1982, pp. 1-12; y "Governo degli uomini o governo delle leggi?", en *Nuova antologia,* núm. 2145, enero-marzo de 1983, pp. 135-152.

[3] T. Hobbes, *De cive*, III, 3-5.

[4] Ciertamente, Kelsen introdujo la expresión "normas individuales" para señalar, por ejemplo, la sentencia de un juez; pero esta innovación terminológica no tuvo éxito, tanto más cuanto que se le escapa la distinción entre la especificidad de los sujetos y la singularidad de la acción.

PARA LA TOLERANCIA*

I

ES NECESARIO anteponer una consideración acerca del concepto de tolerancia y sobre los diversos usos que de él se pueden hacer en contextos distintos. Esta premisa se torna necesaria porque la tolerancia de la cual pretendo analizar las "razones" sólo corresponde a uno de los significados, aunque éste es el significado histórico más frecuente: al hablar de tolerancia en estos términos —en su significado histórico común— se hace referencia al problema de la coexistencia de creencias diversas, tanto religiosas como políticas. En la actualidad, el concepto de tolerancia se extiende también al problema de la convivencia de las minorías étnicas, lingüísticas, raciales y, en general, de aquellos que llamamos "diferentes", por ejemplo, los homosexuales, los dementes o los minusválidos.

Los problemas a los que refieren estas dos maneras de ver, practicar y justificar la tolerancia no son los mismos: por una parte, existe el problema de la tolerancia hacia las creencias o las opiniones diferentes, el cual implica una reflexión sobre la verdad y la compatibilidad teórica o práctica de "verdades", aun opuestas; por la otra, existe el problema de la tolerancia hacia aquel que es diferente por razones físicas o sociales: éste es un asunto que pone de relieve el tema de los prejuicios y, en consecuencia, de la discriminación. Igualmente, las razones que se pueden esgrimir a favor de la tolerancia en la primera acepción —y que se esgrimieron efectivamente durante los siglos en que el debate religioso estaba en su punto más encendido— no son las mismas que se aducen para la defensa de la tolerancia en la segunda. Del mismo modo, las dos formas de intolerancia son diferentes: la primera deriva del convencimiento de poseer la verdad, y la segunda de un prejuicio, entendido como una opinión o un conjunto de opiniones que la tradición, el hábito o una autoridad indiscutida adoptan pasiva y acríticamente. Queda entendido que también la convicción de poseer la verdad puede ser falsa y tomar la forma de prejuicio; es, sin embargo, un prejuicio que se combate de muy otra manera: no es posible equiparar los argumentos con los que se convence al feligrés de una Iglesia o al miembro de un partido de admitir la presencia de otras confesiones u otros partidos, con aquellos que se aportan para convencer a un blanco de convivir pacíficamente con un negro, un turinés con un sureño, a no discriminar a los homosexuales, tanto en la sociedad como legalmente, etcétera.

La pregunta fundamental que en todo momento se plantearon los partidarios de la tolerancia religiosa o política es de este tipo: ¿cómo pueden ser teórica y prácticamente compatibles dos verdades opuestas? En cambio, la pregunta fundamental que debe

plantearse el partidario de la tolerancia hacia los "diferentes" es otra: ¿cómo demostrar que ciertas intolerancias hacia una minoría, o sea, hacia lo anormal, lo que está fuera de las reglas, hacia precisamente aquel que es "diferente", deriva de rancios prejuicios, de formas irracionales y meramente emotivas, de evaluar a los hombres y los acontecimientos? La mejor de las pruebas a favor de lo anterior estriba en que, en el segundo caso, la expresión habitual con la que se designan estas tendencias, y que también aparece en los documentos oficiales internacionales, no es "intolerancia", sino "discriminación", que puede ser racial, sexual, étnica, etcétera.

El problema histórico de la tolerancia, en la forma en que fue planteado en Europa durante la época de las guerras religiosas, y más adelante por los movimientos heréticos y por filósofos tales como Locke y Voltaire, que es el problema abordado en las historias de la tolerancia, como la de Joseph Lecler (en dos volúmenes, de 1954), se refiere exclusivamente a la posibilidad de coexistencia de confesiones religiosas distintas, que nació en la época de ruptura del universo religioso cristiano. Todo esto motiva el que este escrito se ocupe de las razones de la tolerancia en el primer sentido.

II

El tolerante acusa al intolerante de ser fanático, y éste se defiende a su vez acusando al primero de ser escéptico o por lo menos indiferente, de carecer de convicciones firmes y de no hallar verdad alguna por la cual valga la pena luchar. En este sentido, es conocida la controversia de principios de siglo entre Luigi Luzzatti, autor de un libro que ensalzaba la tolerancia en su calidad de principio inspirador del Estado liberal *(La libertà di coscienza e di scienza,* de 1909), y Benedetto Croce, quien, después de afirmar que la tolerancia es una "fórmula práctica y contingente, mas no un principio universal, y no puede utilizarse como criterio para juzgar la historia, la que necesita criterios que le sean intrínsecos", replicó además que los tolerantes "no siempre han sido los espíritus más nobles y heroicos. A menudo ha habido entre ellos demagogos e indiferentes. Los espíritus vigorosos mataban e iban hacia la muerte". La acusación de Croce es muy clara: los tolerantes pueden ser, además de "demagogos" (aquí la expresión es genérica y probablemente dirigida personalmente contra su adversario de aquel entonces), también "indiferentes"; a aquellos que le señalaban que con esas expresiones mostraba ser intolerante él mismo, respondió tranquilamente que él era tan poco intolerante que, entre historiadores, se mostraba tolerante inclusive con los intolerantes.[1]

En otras palabras, de parte del intolerante o de aquel que se sitúa por encima de la antítesis tolerancia-intolerancia, al contemplarla históricamente y no desde el punto de vista práctico y político, aquel que fuese tolerante lo sería a menudo no por razones

buenas, sino malas. Es decir, el tolerante no lo sería por su compromiso de defender el derecho de cada quien para profesar su propia verdad (suponiendo que cuente con ella), sino porque la verdad no le importa.

No obstante, al lado de las malas razones también hay buenas; al exponerlas tendré buen cuidado en no devolver la acusación, distorsionándola al afirmar que no se puede ser intolerante sin ser fanático. En mi opinión, la antítesis indiferencia-fanatismo no se refleja con exactitud en la otra antítesis, esencialmente práctica, de tolerancia-intolerancia.

III

Comenzaremos por la razón más burda, meramente práctica, de prudencia política, y que sin embargo fue la que acabó por propiciar la admisión, en el ámbito de la práctica política, del respeto de todas las creencias religiosas, inclusive de parte de aquellos que en principio serían intolerantes (aquellos convencidos de poseer la verdad y que consideran equivocados a todos los que piensan de otra manera): se trata de la tolerancia como un mal menor o un mal necesario. Esta manera de ver la tolerancia no implica la renuncia a las propias y firmes convicciones, sino pura y simplemente la opinión de que la verdad puede ganar mucho soportando el error de los demás, y que la persecución, como fue demostrado a menudo por la experiencia histórica, en lugar de truncarlo, fortalece el error; además, es una opinión que puede modificarse libremente, de acuerdo con las circunstancias y las situaciones. La intolerancia, en cambio, no obtiene los resultados que persigue. Aun en este nivel básico, se puede apreciar la diferencia entre el tolerante y el escéptico: este último es aquel a quien no importa cuál creencia triunfe, y el tolerante por razones prácticas, en cambio, es aquel a quien le importa mucho que la verdad —su verdad— triunfe, pero piensa que no es a través de la intolerancia, sino de la tolerancia, como podrá alcanzar su fin, o sea, combatir al error o impedir que prolifere.

Esta razón, al ser esencialmente de tipo práctico, asume diversas características según la naturaleza de las relaciones de fuerza entre una doctrina o una escuela que detenta la verdad y las demás, que viven inmersas en el error. En caso de que uno sea el más fuerte, el aceptar el error ajeno puede ser un acto de astucia: le persecución provoca escándalos, y éstos agrandan una mancha que, en cambio, sería oportuno mantener oculta lo más posible. El error podría propagarse más fácilmente con la persecución que con la benévola, indulgente y permisiva tolerancia (permisiva, claro, pero con cautela). En cambio, en caso de que uno sea el más débil, el soportar el error ajeno es una necesidad: la rebeldía sería aplastada, y se perdería toda esperanza de que esa pequeña semilla pueda fructificar después. Por último, si las fuerzas se igualan, se plantea el

principio de la reciprocidad, en el cual se basan todas las concertaciones, todos los compromisos, todos los acuerdos que son el telón de fondo de toda convivencia pacífica (ya que cualquier convivencia se basa en el compromiso o en la imposición); en este caso, la tolerancia es el efecto de un intercambio, de un *modus vivendi,* de un *do ut des* (te doy para que me des) bajo la bandera de "si tú me toleras, yo te tolero". Es en cambio evidente que, si yo me atribuyo el derecho de perseguir a los demás, les atribuyo a su vez el mismo derecho en mi contra: hoy por mí, mañana por ti. En todos estos casos, la tolerancia es explícita consciente y utilitariamente, el resultado de un cálculo, y como tal no guarda relación alguna con el problema de la verdad.

IV

Un poco más arriba en la escala de las buenas razones, pasamos de la razón dictada por la mera prudencia política a la elección de un método universal propiamente dicho, o que debería ser universalmente válido, de coexistencia civil. En este sentido, la tolerancia puede representar el elegir el método de la persuasión frente a la posibilidad de la fuerza o de la coacción. En esta acepción, detrás de la tolerancia no sólo está el soportar resignada y pasivamente el error, sino también una actitud activa de fe en la razón, o en lo razonable, de la otra parte; está una visión del hombre no sólo capaz de perseguir los propios intereses, sino también de contemplarlos a la luz del interés de todos los demás, así como el rechazo consciente del uso de la violencia como único medio para llevar al triunfo las ideas propias.

Mientras la tolerancia entendida como el aguantar el mal y el error es una doctrina teológica, la tolerancia que implica el método de la persuasión ha sido uno de los grandes temas en los ensayos más ilustrados, que, al concluir las sangrientas guerras religiosas, contribuyeron al triunfo del principio de tolerancia en Europa. En la isla de Utopía se practica la tolerancia religiosa, y Utopo explica las razones de ello de la siguiente forma:

> Sería temerario e insensato *[insolens et ineptum]* pretender, con la violencia y las amenazas, que lo que tú crees verdadero aparezca como tal para todos. Sobre todo si la religión verdadera sólo es una y las demás son falsas, [Utopo] previó que en el futuro la verdad saldría a la luz, imponiéndose por su propia virtud, sólo si se procedía con cordura y moderación. En cambio, si las contiendas derivan en armas y pleitos, teniendo en cuenta que precisamente los peores son los más obstinados, la mejor religión y la más santa sería vencida en el zafarrancho entre las más vanas supersticiones, como el trigo entre las espinas y las malas hierbas.[2]

John Locke, el más grande teórico de la tolerancia, escribió:

> Tendríamos que desear que algún día se le permitiese a la verdad defenderse sola. Poca ayuda ha recibido del poder de los grandes, quienes no siempre la conocen, y no siempre la tienen a su favor… La verdad no necesita de la violencia para encontrar audiencia en el espíritu de los hombres, y no puede enseñarse por

> medio de la ley. Son los errores los que reinan por medio de ayudas extrínsecas, prestadas del exterior. Mas la verdad, cuando no puede atrapar al entendimiento mediante su propia luz, no puede lograrlo tampoco mediante la fuerza de terceros.[3]

Aunque son muy conocidos, quise reproducir por completo estos textos ya que la idea que expresan, al extenderla del ámbito religioso al político, representa una de las inspiraciones del gobierno democrático, así como una de sus características distintivas respecto a toda modalidad despótica.

Una más entre las posibles definiciones de democracia es la que resalta la sustitución de las técnicas que usan de la fuerza por las que adoptan la persuasión como método de resolver los conflictos. Ciertamente, no es éste el momento para abundar sobre las características de la persuasión y sobre la *nouvelle rhéthorique;* es muy conocida, empero, la medida en que la escuela de la nueva retórica ha contribuido a esclarecer la relación entre la argumentación retórica en el discurso y el método democrático en la práctica.

V

Dando un paso adelante, observamos que más allá de las razones relacionadas con los métodos podemos argüir a favor de la tolerancia una razón de tipo moral: el respeto hacia los demás. También en este sentido, la tolerancia no se basa en la renuncia a la propia verdad o en la indiferencia ante cualquier forma de verdad. Al contrario, aun creyendo firmemente en la propia verdad, se estima el tener que obedecer un principio moral absoluto, que precisamente es el respeto por el prójimo. Aparentemente, encontramos aquí un caso de conflicto entre la razón teórica y la razón práctica, es decir, entre lo que se debería creer y lo que se debería hacer; sin embargo, se trata en realidad de un conflicto entre dos principios morales: la moralidad de la coherencia, que induciría a poner la verdad propia por encima de cualquier otra cosa, y la del respeto o la benevolencia hacia los demás.

De la misma manera en que el método de la persuasión guarda relación con la forma democrática de gobierno, el reconocer el derecho de todo hombre a tener creencias conformes con la conciencia propia se encuentra estrechamente vinculado con el afirmar los derechos de libertad, el primero entre los cuales es el derecho de libertad religiosa, seguido por el de la libre opinión y los llamados derechos naturales o inviolables, que son el fundamento del Estado liberal. Además, aunque no siempre en términos históricos, ciertamente desde el punto de vista teórico el Estado liberal y el Estado democrático son interdependientes, ya que el segundo es la secuela necesaria del primero, y en donde nacieron juntos, también juntos se derrumban.

Si el otro llega a la verdad, debe hacerlo por convicción íntima y no por imposición. Desde este punto de vista, la tolerancia ya no sólo es un mal menor, no sólo la adopción de un método de coexistencia por encima de otro, sino la única respuesta posible ante la afirmación imperativa de que la libertad interior es un bien muy alto, que no puede dejar de reconocerse e inclusive de demandarse. En este caso la tolerancia no es deseable por su utilidad social o su eficacia política, sino porque es un deber ético. También en este caso, entonces, el tolerante no es escéptico, porque cree en su verdad propia. Tampoco es indiferente, ya que inspira su actuar en un deber absoluto, a saber, el respeto de la libertad ajena.

VI

A un lado de las doctrinas que contemplan la tolerancia desde el punto de vista de la razón práctica hay otras que lo hacen desde el enfoque teórico, es decir, desde la óptica de la naturaleza misma de la verdad. Éstas son las doctrinas de acuerdo con las cuales la verdad puede alcanzarse únicamente por medio de la comparación, o inclusive de la síntesis, de verdades parciales. Según ellas, la verdad no es sólo una: tiene muchas caras; no vivimos en un universo, sino en un multiverso en que la tolerancia no sólo es un mal menor, no sólo es un deber moral, sino es además una necesidad inherente a la naturaleza misma de la verdad.

Hay al menos tres posturas filosóficas que representan esta exigencia: el sincretismo, del cual el humanismo cristiano se hizo vocero en la época de las grandes controversias teológicas, y que actualmente abanderan los varios intentos de conjugación de cristianismo y marxismo; el eclecticismo, o filosofía del "justo medio", que tuvo su momento de celebridad en calidad de filosofía de la Restauración, y por tanto también en un enfoque pacificador, después del periodo del violento choque entre revolución y reacción, y que actualmente revive bajo la forma de las diversas propuestas de una "tercera vía" entre el liberalismo y el socialismo, entre el mundo occidental y el oriental, entre capitalismo y colectivismo; y el historicismo relativista, según el cual, retomando una expresión famosa de Max Weber, en una época de politeísmo de los valores, el único templo abierto debería ser el *Pantheon,* es decir, un templo en el cual cada persona pueda adorar a su propio dios.

VII

Las razones a favor de la tolerancia no deben provocar que olvidemos que también la intolerancia puede tener sus propias razones: seguramente, todos estallamos a menudo en exclamaciones tales como "Es intolerable que…", "¿Cómo podemos admitir que…?", "La tolerancia está muy bien, pero tiene sus límites", etcétera.

Cabe aclarar ahora que el mismo vocablo "tolerancia" tiene dos significados, uno positivo y otro negativo; por tanto, también el término opuesto —intolerancia— cuenta con dos connotaciones, la positiva y la negativa. En su sentido positivo, la tolerancia se opone a la intolerancia en sentido negativo; a su vez, al sentido negativo de tolerancia se opone el positivo de intolerancia. La intolerancia, en el sentido positivo, alude a la severidad, el rigor, la firmeza, todos ellos atributos que se cuentan entre las virtudes. En cambio, la tolerancia en el sentido negativo es sinónimo de indulgencia excesiva, de condescendencia hacia el mal y al error que se da por falta de principios, por amor a la tranquilidad o por ceguera ante los valores. Evidentemente, cuando se elogia la tolerancia, pues reconocemos en ella uno de los principios en que se basa la coexistencia libre y pacífica, hacemos alusión la tolerancia en sentido positivo. Sin embargo, no se debe olvidar que los defensores de la intolerancia hacen uso del sentido negativo para denigrar la tolerancia: si Dios no existe, todo está permitido. Ésta fue precisamente la razón, como es sabido, por la que Locke rechazaba la tolerancia hacia los ateos, los que, de acuerdo con una difundida doctrina de la época, no hubieran tenido razones para cumplir una promesa o de observar un juramento, y que por lo tanto hubieran sido, en todos los casos, ciudadanos en los que no se podía confiar. Citando textualmente: "Para un ateo ni la palabra dada, ni los pactos, ni los juramentos, que son los vínculos de la sociedad humana, pueden ser estables o sacros: al eliminar a Dios, aun sólo con el pensamiento, todas estas cosas se derrumban".[4]

En el sentido positivo, la tolerancia se contrapone a la intolerancia religiosa, política o racial, vale decir, a la exclusión injusta de quien es diferente. En cambio, la tolerancia en sentido negativo se contrapone a la firmeza en los principios, o sea, a la exclusión justa o lícita de todo lo que puede dañar al individuo o a la sociedad. Si por un lado las sociedades despóticas de todos los tiempos, incluido el presente, adolecen de una falta de tolerancia en sentido positivo, por otro nuestras sociedades democráticas y permisivas sufren de un exceso de tolerancia en el sentido negativo: dejan pasar las cosas y ya nada provoca escándalo ni indignación. (Precisamente en estos días recibí una encuesta en la que se pide apoyo a la demanda de "derecho de pornografía".)

Mas tampoco la tolerancia positiva es absoluta: sería una mera abstracción; al contrario, la tolerancia histórica, real y concreta siempre es relativa. Lo anterior no significa que la distinción entre tolerancia e intolerancia deba desvanecerse; sin embargo, es un hecho que entre conceptos extremos, de los cuales uno es el opuesto del otro, existe una unión, una zona gris, el "ni lo uno, ni lo otro", cuya amplitud es variable; es

precisamente esta posibilidad de variación la que permite evaluar cuál sociedad es más o menos tolerante, y cuál más o menos intolerante.

VIII

No es fácil establecer los linderos de la zona gris más allá de la cual una sociedad tolerante se transforma en intolerante. A este respecto, desecharía la solución propuesta por Marcuse en su conocido ensayo acerca de la tolerancia represiva, en el cual considera represiva la tolerancia tal y como se ejerce en los Estados Unidos, en donde no se admiten las ideas de la izquierda radical, y en cambio se favorecen las de la derecha reaccionaria. La expresión "tolerancia represiva" es propiamente una contradicción de términos. La tolerancia positiva consiste en la eliminación de las formas tradicionales de represión; la tolerancia negativa llega a ser la exaltación de una sociedad antirrepresiva y permisiva en grado máximo. Marcuse puede darse el lujo de utilizar esa expresión contradictoria debido a que distingue entre ideas buenas (las progresistas) y malas (las reaccionarias), y afirma que la buena tolerancia es la que sólo tolera buenas ideas. De esta forma, no establece la diferencia entre tolerancia e intolerancia, sino entre la tolerancia hacia algunas ideas y la tolerancia hacia otras, llamando buena a la primera y mala a la segunda. Con base en esta distinción, afirma que una sociedad tolerante, en cuyo interior la tolerancia vuelve a adquirir su sentido originario de práctica liberadora y no represiva, como aconteció en la sociedad burguesa en sus orígenes, debería simplemente invertir el rumbo: tolerar sólo las ideas progresistas y rechazar las reaccionarias:

> Retirar la tolerancia hacia los movimientos regresivos *antes* de que puedan tornarse activos; la intolerancia también hacia el pensamiento, las opiniones, las palabras, y por último también la intolerancia en el sentido opuesto, es decir, hacia los conservadores que se autoproclaman tales, hacia la derecha política. Estas ideas son quizás antidemocráticas, pero coinciden con el actual desarollo de la sociedad democrática, que destruyó las bases de la tolerancia universal.[5]

Un planteamiento como éste es inaceptable: ¿quién distingue las ideas buenas de las malas? La tolerancia es tal sólo si también tolera las ideas malas. Contraponer una tolerancia represiva, que se rechaza, a una tolerancia emancipadora, que se alaba, significa pasar simplemente de una forma de intolerancia a otra.

IX

No es cierto, sin embargo, que la tolerancia sea o deba ser ilimitada: ninguna forma de tolerancia es lo bastante amplia como para incluir todas las ideas posibles. Así, la tolerancia en todos los casos significa admitir una cosa con exclusión de alguna otra. Lo que no convence del planteamiento de Marcuse es precisamente el criterio de exclusión, pues se trata de un criterio vago en ciertos aspectos y excesivamente restrictivo en otros. Se trata de un criterio vago porque la evaluación de lo que es progresista y lo que es reaccionario hace referencia a situaciones históricas cambiantes; y es restrictivo porque, si la tolerancia está dirigida únicamente al reconocimiento de algunas doctrinas con exclusión de otras, su función se desvirtúa completamente.

El planteamiento central de la idea de tolerancia se encuentra en reconocer iguales derechos de coexistencia a doctrinas opuestas, así como en reconocer, por parte de quien se cree depositario de la verdad, el derecho a equivocarse, o por lo menos el derecho a equivocarse de buena fe. La exigencia de la tolerancia nace en el momento en que se toma conciencia de lo irreductible de las opiniones y de la necesidad de encontrar un *modus vivendi* (o sea, una regla meramente formal, una "regla del juego") que permita la expresión de todas las opiniones.

Tolerancia o persecución: *tertium non datur* (una tercera opción no puede darse). Si es persecutoria la tolerancia que Marcuse rechaza, llamándola represiva, también lo es por igual y por las mismas razones la tolerancia que él aprueba. Daría lo mismo que la idea de tolerancia, que nació en un determinado contexto histórico, se considerase un concepto obsoleto, y que, ante una situación de conflicto antagónico entre visiones del mundo contrapuestas, irreductibles e incompatibles, perdiera toda razón de ser.

X

Hay diferencia entre afirmar que la tolerancia nunca es ilimitada (sólo lo es la tolerancia negativa, pero, por ese mismo hecho, acaba por desacreditar la idea misma de tolerancia) y sostener que, si debe tener límites, éstos han de establecerse mediante los criterios propuestos por Marcuse.

El único criterio razonable es el que deriva de la propia idea de tolerancia, y que puede formularse como sigue: la tolerancia debe extenderse a todo el mundo, exceptuados aquellos que rechazan el principio de tolerancia; o, más brevemente, debemos tolerar a todos, menos a los intolerantes. Ésta fue la razón por la cual Locke sostenía que no se debía extender la práctica de la tolerancia a los católicos, así como actualmente en el ámbito político algunos países niegan la ciudadanía a los comunistas y a los fascistas. Se trata del mismo principio gracias al cual se afirma que la regla de

mayoría no es válida para las minorías prevaricadoras, es decir, para las personas que, de llegar a ser mayoría, suprimirían el principio de la misma.

Naturalmente, también este criterio de distinción, que en lo abstracto parece muy claro, en la práctica no puede realizarse con la misma aparente facilidad, ni puede aceptarse sin reservas.

Los motivos por lo cuales tal criterio no parece tan claro como cuando simplemente es enunciado estriban en el hecho de que existen diversos grados de intolerancia, así como son distintos los ámbitos en que puede tener lugar. Además, no puede aceptarse sin reservas por razones de importancia: se cree en los beneficios de la tolerancia no sólo porque se constata lo irreductible de los credos y de las opiniones, y en consecuencia la necesidad de evitar empobrecer por medio de prohibiciones la variedad de las manifestaciones del pensamiento humano, sino también se cree en su fecundidad, y en que la única manera de impulsar al intolerante a aceptar la tolerancia no es la persecución, sino el reconocimiento de su derecho a expresarse. Responder con intolerancia ante el intolerante tal vez sea formalmente impecable, mas ciertamente es éticamente pobre y quizá políticamente inoportuno también. No es evidente que el intolerante al que se acoge dentro del ámbito de la tolerancia entienda el valor ético del respeto a las ideas de los demás; pero también es cierto que el intolerante perseguido y marginado nunca se volverá liberal. Puede valer la pena arriesgar la libertad al ofrecer sus beneficios también a un enemigo en caso de que la única otra opción posible sea restringirla hasta casi asfixiarla, o por lo menos impedirle dar todos sus frutos: es mejor una libertad en peligro, pero expansiva, que una libertad protegida pero incapaz de desarrollarse. En este sentido, sólo la libertad que peligra puede renovarse; sin la renovación, la libertad se torna, tarde o temprano, en esclavitud.

La elección entre las dos actitudes es una elección final, y precisamente en ese carácter no puede sustentarse con facilidad con base en argumentaciones racionales. Además, existen circunstancias históricas que pueden favorecer a una u otra alternadamente: nadie, hoy en día, pensaría en renovar la interdicción contra los católicos que propuso Locke, ya que, al menos en Europa, las guerras religiosas terminaron, y es improbable su reaparición. En cambio, en muchos países europeos hay una interdicción en contra del partido comunista, debido a que aún subsiste la gran división entre los países democráticos y aquellos sometidos a regímenes de dictadura, guiados por el movimiento comunista internacional que aún opera en el mundo y en la sociedad europea, dividida entre el Occidente capitalista y democrático y el Oriente socialista y no democrático.

Debemos entonces conformarnos con decir que la elección de una u otra solución permite distinguir entre una concepción restrictiva de la tolerancia, propia del liberalismo

conservador, y una concepción extensiva, propia del liberalismo radical o progresista, o de cualquier otra manera que se le quiera llamar.

Aportaré dos ejemplos esclarecedores: el conservador Gaetano Mosca rechazaba la doctrina según la cual la violencia nada puede contra la verdad y la libertad, tildándola de ingenua y poco cuerda, ya que observamos que la historia —desafortunadamente— ha dado la razón más a menudo a los intolerantes que a los tolerantes. En su opinión, la idea de que la verdad terminase siempre por triunfar y de que la libertad fuese el remedio de sí misma, como la lanza de Aquiles, que sanaba las heridas que ella misma infligía (una doctrina de los liberales avanzados), provocaría que la posteridad se riera de nosotros.[6] Al contrario, Luigi Einaudi, en un famoso texto de 1945 que he citado otras veces y que el autor escribió en la época en que nuestro país estaba por restablecer las instituciones de la libertad, afirmó:

> Los que creen en la idea de libertad… afirman que un partido tiene derecho de participar plenamente en la vida política aun cuando sea explícitamente enemigo de la libertad. Los hombres libres, con el objeto de sobrevivir, no deberán renunciar a sus razones de vida ni a la misma libertad de la cual se profesan partidarios.[7]

Como suele suceder, la lección de la historia es ambigua (por ello es difícil aceptar la idea de que la historia es maestra de la vida): en la historia de nuestro país, si recordamos el advenimiento del fascismo, tenderíamos a dar la razón a Mosca; en cambio, si se piensa en el proceso gradual de democratización del Partido Comunista (y en el residuo del fascismo, permanentemente minoritario), tenderíamos a dar la razón a Einaudi.

XI

En cambio, la historia de los últimos siglos no parece ambigua al mostrar la interdependencia entre la teoría y la práctica de la tolerancia, por una parte, y el espíritu laico en su carácter de formación de una mentalidad que confía el destino del *regnum hominis* (mundo del hombre) más a las "razones de la razón", comunes a todos los hombres, que a los ímpetus de la fe. Esto dio origen, por una parte, a los Estados no confesionales, es decir, neutrales en materia religiosa, y liberales, es decir, neutrales en materia política; y por otra parte, a la llamada sociedad abierta, en la cual la superación de los contrastes entre fes, creencias, doctrinas y opiniones se da gracias al dominio de la regla de oro según la cual la libertad de uno se extiende hasta donde invade la de otro, o, citando a Kant, "la libertad del arbitrio de uno puede coexistir con la libertad de cada uno de los demás de acuerdo con una ley universal" (que es la ley de la razón).

[*] "Le ragioni della tolleranza", en N. Bobbio, *L'età dei diritti,* col. Einaudi Contemporanea, núm. 12, Einaudi, Turín, 1992, pp. 235-252.

[1] La primera cita es de *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1926 (2), p. 100; la segunda, de *Pagine sparse*, Ricciardi, Nápoles, 1943, vol. I, p. 247. Para la historia de esta controversia, y en general acerca del debate a favor y en contra de la tolerancia durante los primeros años de este siglo, véase el ampliamente documentado libro de V. Mura, *Cattolici e liberali nell'età giolittiana. Il dibattito sulla tolleranza*, De Donato, Bari, 1976.

[2] T. Moro, *Utopia*, edición al cuidado de L. Firpo, Guida, Nápoles, p. 287.

[3] J. Locke, "Prima lettera sulla tolleranza", en *Scritti sulla tolleranza,* edición al cuidado de D. Marconi, Utet, Turín, 1977, vol. I, p. 165.

[4] J. Locke, *op. cit.,* p. 172.

[5] H. Marcuse, "La tolleranza repressiva", en *Critica della tolleranza*, Einaudi, Turín, 1965, p. 100.

[6] G. Mosca, *Elementi di scienza politica,* Laterza, Bari, 1923, vol. I, p. 381.

[7] L. Einaudi, "Maior et sanior pars", en *Il Buongoverno*, Laterza, Bari, 1954, p. 106.

DEMOCRACIA

DEMOCRACIA*

ETIMOLÓGICAMENTE, *democracia* significa "poder" *(krátos)* del "pueblo" *(dêmos)*. Los griegos, de cuya lengua derivó el vocablo, la distinguían de otras formas de gobierno: aquella en la que el poder pertenece a uno solo, "monarquía" en sentido positivo, "tiranía" en sentido negativo, y aquella en la que el poder pertenece a pocos, "aristocracia" en sentido positivo, "oligarquía" en sentido negativo. El significado general ha permanecido sin cambios durante siglos, si bien entre nuestros escritores políticos de los siglos XV y XVI se usaba fundamentalmente la expresión latina "gobierno popular", diferente del "principado" y del "gobierno de los notables". También hoy se entiende por democracia la forma de gobierno en la que el pueblo es soberano. El Artículo 1 de la Constitución de la República italiana señala: "La soberanía pertenece al pueblo".

La democracia de los modernos se distingue de la de los antiguos por la manera en que el pueblo ejerce el poder: directamente, en la plaza o *ágora* entre los griegos, en los *comitia* de los romanos, en el *arengo* de las antiguas ciudades medievales, o indirectamente, a través de representantes, en los Estados modernos. Todavía Montesquieu, a mediados del siglo XVIII, en las páginas dedicadas a la democracia, citando a Atenas y Roma como ejemplo de esa forma de gobierno, escribe que el pueblo que goza del poder supremo debe hacer por sí solo todo lo que pueda efectuar bien y confiar a sus ministros únicamente lo que no pueda realizar por sí mismo. Algunos años después, Rousseau, al exaltar la democracia de los antiguos, rechazaba el gobierno representativo prevaleciente en Inglaterra, sosteniendo que los ingleses eran un pueblo libre sólo el día en que votaban. Hoy, en cambio, los Estados democráticos están, si bien en diferente medida y matiz, gobernados bajo la forma de la democracia representativa, sólo en algunos casos combinada con elementos de democracia directa, como el referéndum. El instituto de la representación es a tal punto connatural a la democracia moderna que, cuando se dice que los Estados Unidos o Italia son países democráticos, se sobreentiende que la democracia que hay en ellos es representativa.

La democracia directa, es decir, el sistema en el que los ciudadanos tienen el derecho de tomar las decisiones que les atañen, y no sólo el de elegir a las personas que decidirán por ellos, ha quedado como un ideal límite, cuya fuerza propulsiva no ha decaído, en especial desde que la cada vez más rápida difusión de las computadoras permite que un gran número de personas voten a distancia sin que sea necesario que se reúnan en una plaza pública o en una asamblea, eliminando de golpe el límite, del que estaban conscientes los partidarios de la democracia directa como el propio Rousseau, para el que esta forma de democracia era posible sólo en los Estados pequeños. Se ha dicho, aunque

de manera paradójica, indicando más una inclinación que una verdadera propuesta institucional, que la democracia del futuro podría asemejarse a la democracia del pasado más que a la del presente.

Así y todo, la democracia directa y la representativa tienen en común el principio de legitimidad o, en otras palabras, el fundamento de la obligación política, esto es, el principio según el cual un poder es aceptado como legítimo y como tal debe ser obedecido. Son dos los principios fundamentales de legitimidad del poder: aquel por el cual es legítimo el poder que descansa en última instancia en el consenso de quienes son sus destinatarios, y aquel por el cual es legítimo el poder que deriva de la superioridad —que puede ser, según las diversas teorías, natural o sobrenatural— de quien lo detenta. En el primer caso tenemos un poder ascendente, o sea, que procede de abajo hacia arriba; en el segundo un poder descendente, es decir, que se mueve de arriba hacia abajo. Al imaginar el sistema de poder como una pirámide, se puede pensar que fluye de la base al vértice o viceversa. Tanto la democracia directa como la indirecta reconocen su principio de legitimidad en la forma de poder ascendente. La diferencia está en el hecho de que en la primera el consenso se expresa sin mediaciones, y en la segunda lo hace a través de intermediarios que actúan en diferentes niveles a nombre y por cuenta de quienes están en la base de la pirámide.

A partir de esta diferencia entre dos principios opuestos de legitimidad, la tradicional distinción de las formas de gobierno, proveniente de un criterio meramente cuantitativo y como tal extrínseco —uno, pocos, muchos—, es sustituida por otra, que se ha vuelto predominante, entre democracia y autocracia, en la que la forma de gobierno democrática, sea directa o indirecta, se opone a todas las demás en cuanto precisamente es la única en la que el poder se transmite de abajo hacia arriba. Teniendo en cuenta la separación entre democracia y autocracia hay quien ha hecho, con conocimiento de causa, corresponder la distinción, bastante conocida en la filosofía moral, entre normas autónomas, en las que el que fija la norma y quien la recibe son la misma persona, y normas heterónomas, en las que quien pone la norma es diferente del que la recibe. Se puede decir, si bien idealmente y en última instancia, que la democracia es el sistema de la autonomía y la autocracia el de la heteronomía.

Lo que en el paso de la democracia directa a la representativa cambia o, mejor dicho, debe ser subsecuentemente especificado, es el concepto mismo de pueblo. "Pueblo" designa un ente colectivo, y la palabra corresponde al conjunto de personas que se reúnen en una plaza o en una asamblea. En la democracia representativa de los grandes Estados, los que gozan de los derechos políticos, esto es, del derecho a participar aunque indirectamente en la definición de las decisiones colectivas, jamás se congregan al mismo tiempo en una plaza o en una asamblea para deliberar. Valiéndose del derecho de reunión, se pueden juntar en una plaza o en una asamblea sólo parcialmente y, de

cualquier manera, no para deliberar. En una democracia representativa el individuo generalmente no es el que decide; casi siempre es tan sólo un elector. En cuanto tal realiza su tarea normalmente solo, *uti singulus*, en una casilla separado de los demás sujetos. El día de la elección, es decir, del evento constitutivo de la forma de gobierno representativo, no existe pueblo alguno como ente colectivo: sólo hay muchos individuos cuyas determinaciones son contadas, una por una, y sumadas. Una democracia de electores como lo es la representativa no recibe su legitimidad del pueblo, que, como entidad colectiva, no existe fuera de una plaza o asamblea, sino de la suma de individuos a quienes le ha sido atribuida la capacidad electoral. De hecho, en los cimientos de la democracia representativa, a diferencia de lo que sucede con la directa, no está la soberanía del pueblo, sino la de los ciudadanos.

Además de la titularidad del poder y la manera en que se ejerce, las formas de gobierno también han sido distinguidas a lo largo de la historia con base en los principios éticos en los que se han inspirado y a partir de los cuales han sido justificadas o juzgadas. La historia del pensamiento político conoce, junto a las tipologías de las formas de gobierno, el debate sobre cuál es la mejor forma de gobierno. Este debate toma en consideración los diversos principios éticos que cualquier forma de gobierno representa. Desde la Antigüedad, la democracia ha sido contrapuesta a los otros regímenes con base en el principio de la igualdad. No por casualidad en sus orígenes el sinónimo de democracia es "isonomía", que significa igualdad ante la ley. En un famoso capítulo de los *Discursos* (I, 55), Maquiavelo sostiene como condición para la existencia y supervivencia de una república la "equidad"; en cambio, donde hay desigualdad entre nobles y plebeyos no es posible otra forma de gobierno más que el principado. Montesquieu distinguió las formas de gobierno no sólo con base en los criterios tradicionales del número de gobernantes y su manera de gobernar, sino también con base en los principios que las orientan. Consideró como principio inspirador de la democracia la virtud que definió como "amor a la igualdad" (IV, 3). El advenimiento al mismo tiempo irresistible y temido de la democracia significa para Tocqueville la llegada de una sociedad igualitaria. Uno de los grandes contrastes que recorren la historia del pensamiento político es el que pone frente a frente a quienes piensan que los hombres nacen iguales y, en consecuencia, la mejor forma de gobierno es la que restablece la igualdad de condiciones, y a quienes estiman que los hombres nacen desiguales y que la pretensión de hacerlos semejantes es absurda y perniciosa. Los escritores democráticos son igualitarios; los antidemocráticos, no igualitarios. Más aún, una de las razones por las que a lo largo del tiempo la democracia ha sido con frecuencia calificada como la peor forma de gobierno es precisamente su tendencia a la igualdad. En el siglo pasado, después de la Revolución francesa, en el país galo y por reflejo en Italia el partido liberal y el democrático se contraponen, por lo menos hasta la aparición de los socialistas, como

el partido de la libertad y el de la igualdad. Al confrontar la escuela democrática y la liberal, Francesco De Sanctis definió la primera como "basada en la justicia distributiva, en la igualdad de derecho, la que, en los países más avanzados, también es igualdad de hecho".

Conforme avanza la época contemporánea, la contraposición entre liberalismo y democracia tiende a desaparecer, y los regímenes democráticos se vuelven, o son cada vez más interpretados, como la continuación de los Estados liberales, tanto así que de hecho en el mundo actual no existen Estados democráticos que no sean al mismo tiempo liberales. La famosa contraposición entre libertad de los antiguos, entendida como autogobierno, y libertad de los modernos, como goce de las libertades civiles, viene a menos toda vez que la primera es insertada en un sistema político que comenzó a garantizar la segunda. Mientras en el mundo de las ideas el liberalismo y la democracia se muestran todavía durante un buen lapso como doctrinas opuestas, en la realidad sobreviene el paso del reconocimiento de los derechos de libertad a la admisión de los derechos políticos mediante los cuales el Estado liberal se transforma paulatinamente —con la progresiva ampliación del voto hasta llegar al sufragio universal masculino y femenino— en Estado democrático entendido como aquel en el cual los individuos gozan no sólo de las llamadas libertades negativas, sino también de las positivas, de participar, directa e indirectamente, en los asuntos públicos. Hoy la interdependencia entre la libertad liberal y la democrática es tal que hay buenas razones históricas para considerar que: *a)* la participación democrática es necesaria para salvaguardar las libertades civiles; y *b)* la protección de los derechos de libertad es necesaria para una correcta y eficaz participación.

Ideales liberales y democráticos se han entrelazado a tal punto que si es verdad que el reconocimiento de los derechos de libertad fue en un principio el presupuesto necesario para un ejercicio correcto de la participación popular, también es cierto que, a la inversa, el ensanchamiento de la participación se ha vuelto el principal remedio contra la subversión de los principios del Estado liberal. Hoy sabemos que sólo los Estados que brotaron de la revolución liberal se transformaron en democráticos, y que sólo los Estados democráticos son capaces de proteger los derechos civiles. Prueba de ello es que todos los Estados autocráticos que existen —y forman la mayoría— son antiliberales y antidemocráticos. Comenzando por el surgimiento de los regímenes fascistas en la primera posguerra hasta llegar a las dictaduras militares, la historia nos ha enseñado que la libertad y la democracia caminan de la mano y, cuando caen, caen juntas.

La idea de la igualdad sustancial, por encima de la puramente formal o jurídica, fue asumida por los movimientos socialistas que se opusieron tanto al liberalismo como a la democracia o dieron vida a una nueva concepción de la democracia, la democracia social, propuesta y guiada en la práctica por los partidos socialdemócratas o laboristas

desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días. Así sucedió que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el contraste entre el liberalismo y la democracia, que paulatinamente fue amainando, fue superado por la contraposición entre los defensores de la democracia liberal, por una parte, y los socialistas, por otra; democráticos y no democráticos. Estos últimos se dividieron no tanto por la oposición al liberalismo, común a todos ellos, sino por el diferente juicio que debía emitirse sobre la validez y eficacia del método democrático o gradualista como medio de conquista, primero, y luego del ejercicio del poder.

Entre tanto, la controversia sobre el método, en torno a la cual discreparon los simpatizantes del tránsito pacífico de una condición social a otra, cuyas formas institucionales son las ofrecidas por la democracia, y los partidarios de la subversión violenta, terminó por acentuar el valor instrumental de la democracia sobre el finalista y lo hizo paulatinamente predominar. En el contraste entre la democracia y la autocracia deben tomarse en consideración elementos sustanciales como la idea de igualdad, asumida por unos y rechazada por otros; en cambio, en la contraposición entre las vías democrática y revolucionaria se plantean en primer lugar elementos de procedimiento. Es preciso remontarse a este contexto histórico, o sea, al surgimiento, dentro de los Estados democráticos, de movimientos revolucionarios y contrarrevolucionarios que se fijan propósitos de transformación radical —no alcanzables mediante los mecanismos con los que son tomadas las decisiones colectivas en una democracia—, para darse cuenta del rotundo cambio de significado de la democracia que tuvo efecto, no por casualidad, después de la primera Guerra Mundial y la aparición de esos movimientos que derivaron de ella. Esta mutación de significado ha dado origen a la llamada concepción procedimental de la democracia, que hoy es abrazada por la mayoría de los estudiosos de política y puede echar mano de la autoridad de Schumpeter, Kelsen, Popper y Hayek, aunque pertenezcan a diferentes tendencias políticas. Schumpeter definió la democracia como un *modus procedendi* a partir del cual individuos específicos obtienen el poder mediante una competencia que tiene por objeto el voto popular. De acuerdo con Kelsen, la democracia es esencialmente un método para seleccionar a los jefes, y su instituto fundamental es la elección. Es más que conocida la definición que Popper dio de la democracia como la forma de gobierno caracterizada por un conjunto de reglas que permiten el cambio de los gobernantes sin necesidad de usar la violencia. Finalmente, Hayek escribió que el mayor abuso que se puede hacer de la definición de democracia es el no referirla a un procedimiento para alcanzar el acuerdo sobre una acción común, y a cambio llenarla de un contenido sustancial que prescriba cuáles deben ser los fines de esta acción.

Todo grupo social, por grande o pequeño que sea, requiere tomar decisiones colectivas, vale decir, determinaciones que atañen a toda la colectividad,

independientemente del número de las personas que las toman. Para que una decisión sea considerada colectiva, y como tal válida y obligatoria para todos, se precisa de reglas que establezcan quién está autorizado a tomarlas y de qué modo. Las diversas formas de gobierno pueden ser distinguidas precisamente con base en las diferentes reglas que establecen quién decide y de qué manera. Con arreglo a este criterio, entre todas las definiciones que se pueden dar y han sido dadas de la democracia la más simple es la siguiente: es la forma de gobierno en la que rigen normas generales, las llamadas leyes fundamentales, que permiten a los miembros de una sociedad, por numerosos que sean, resolver los conflictos que inevitablemente nacen entre los grupos que enarbolan valores e intereses contrastantes sin necesidad de recurrir a la violencia recíproca. Estas reglas son primeramente las que atribuyen a los representantes de los diferentes valores e intereses el derecho de expresar libremente sus opiniones, incluso las opuestas a los gobernantes en turno, sin correr el riesgo de ser arrestados, exiliados o condenados a muerte, y el poder de participar directa o indirectamente, mediante delegados o representantes, en la formación de las decisiones colectivas, con un voto calculado de conformidad con el principio de mayoría. Que este principio derive de un acuerdo, el cual no asegura que la decisión sea la mejor solución, no cambia en nada el hecho de que tal cosa permite a personas que tienen valores e intereses diferentes llegar a una deliberación colectiva sin que haya necesidad de aniquilar al adversario. En esta competencia incruenta, los oponentes son vencidos en el cómputo de votos: consecuencia muy diferente de la que surge de la derrota en un duelo o en una guerra. Al margen de las llamadas reglas del juego democrático, los conflictos sociales por el predominio, o sea, para señalar quién tiene el poder de decidir por todos, no pueden ser resueltos más que con la preponderancia de una parte sobre la otra. El orden democrático es aquel sistema de convivencia entre quienes son diferentes que, más allá del plano moral (válido en pequeños grupos como el familiar o en asociaciones voluntarias de tamaño reducido), permite a esos que son diferentes vivir juntos sin (o con un mínimo de) violencia y transmitir el poder último, que es el de tomar las decisiones colectivas obligatorias, de manera pacífica.

Con base en la reconstrucción clásica de la manera en que brota un gobierno, efectuada por las doctrinas contractualistas, que constituyen un punto de referencia permanente para los simpatizantes de la democracia, un régimen así nace, en primera instancia, de un pacto de no agresión puramente negativo entre individuos y grupos en conflicto, consistente en el compromiso recíproco de excluir el uso de la fuerza en sus relaciones, y de un segundo pacto positivo a partir del cual los mismos contrayentes concuerdan en establecer reglas para la solución pacífica de las controversias futuras. En fin, con el propósito de que este pacto sea garantizado contra posibles violaciones se requiere un contrato subsecuente por el que, siempre los mismos contrayentes, coinciden

en atribuir a un tercero por encima de las partes la capacidad de hacer respetar, respaldado por la fuerza, los convenios anteriores. Este poder común es el que caracteriza al gobierno democrático cuando el pacto que lo origina prevé que sea limitado por los derechos inviolables de la persona y se ejerza con el máximo de participación y, por consiguiente, de consenso de los involucrados. No existe Estado sin monopolio de la fuerza legítima; pero a diferencia de lo que ocurre en los Estados autocráticos, el ejercicio exclusivo de la fuerza por parte del Estado democrático debe servir para garantizar el uso pacífico de las libertades civiles y políticas, y, a través de ellas, la definición de las decisiones colectivas mediante el debate libre y el conteo de los votos. En rigor, el derecho de reunión está garantizado con tal de que los convocados no porten armas. El derecho de asociación está reconocido con excepción de las sociedades militares y paramilitares. La libertad de expresión y la libertad de prensa son reconocidas a condición de que no sean usadas para instigar a la violencia. La principal forma de oposición de masas, que es la huelga, es una típica forma de oposición no violenta. La misma desobediencia civil en casos extremos puede ser tolerada si se lleva a efecto por medio de manifestaciones pacíficas o como resistencia pasiva.

El haber subrayado los aspectos de procedimiento del gobierno democrático, de suyo suficientes para caracterizarlo y diferenciarlo de la autocracia, no excluye la referencia a valores, implícitos en la selección misma de un procedimiento en lugar de otro. Se trata de que estos valores se hagan explícitos: en la insistencia de que en la definición mínima de democracia se ponga en primer lugar el tema de la no violencia aparece el valor fundamental del derecho a la vida, y estrechamente ligado a éste el valor de la paz contrapuesto al antivalor de la guerra; en uno de sus institutos fundamentales, el sufragio universal, la democracia incluso solamente formal se inspira en el valor de la igualdad y por tanto en la exclusión de discriminaciones tradicionales entre los miembros de una misma sociedad con respecto al censo, la cultura, el sexo o las opiniones políticas y religiosas; el régimen democrático, como condición del ejercicio mismo de los derechos políticos, debe asegurar, como se ha dicho, algunas libertades fundamentales, como las de opinión, reunión y asociación, sin las cuales falta la dialéctica de las ideas que permite alcanzar la decisión a la que se debe someter toda la colectividad mediante el control recíproco de las opiniones. En los cimientos de la democracia moderna está una concepción individualista de la sociedad. Según esa concepción, la sociedad se instituye para bien del individuo, y no a la inversa. Tal idea recibe su fuerza de un presupuesto ético que, como todos los presupuestos éticos, puede ser justificado con argumentos más que demostrado racionalmente. Se trata del presupuesto de acuerdo con el cual el ser humano es una persona moral que tiene un fin propio y no puede ser tratado como un medio; tiene una dignidad y no un precio. A la persona en cuanto tal le son inherentes ciertos derechos que sin recurrir a postulados metafísicos pueden ser interpretados y

justificados como pretensiones, que emergen progresivamente en el curso de la historia, de los hombres y de las mujeres de ser tratados de forma que no sean sometidos a sufrimientos inútiles, humillaciones, sumisiones prolongadas o marginaciones, y a gozar de un mínimo de bienestar.

Mientras los procedimientos universales y los valores que portan consigo, o que presuponen, permiten diferenciar a los gobiernos democráticos de los autocráticos, se pueden distinguir varias formas de democracia tanto con base en criterios procedimentales como teniendo en cuenta la mayor o menor aproximación a la realización de los valores fundamentales.

En referencia a la primera distinción, son dos los principales criterios según si se tiene en cuenta el nivel institucional más alto o el más bajo. En el primero de ellos se ubica la diferencia entre las formas de gobierno presidencial y parlamentaria. La distancia entre las dos radica en la distinta relación entre el legislativo y el ejecutivo. Mientras en el régimen parlamentario el grado de democracia del ejecutivo depende de ser una emanación del legislativo, el que a su vez descansa en el voto popular, en el segundo el jefe del ejecutivo es electo directa y periódicamente por el pueblo, y por tanto responde de su actos de gobierno no ante el parlamento, sino frente a los electores. En el nivel institucional más bajo se plantea la distinción entre la democracia mayoritaria y la consensual, que se apoya principalmente en la distinta formación de los grupos políticos luego de la adopción de dos diferentes sistemas electorales, el de colegio uninominal y el proporcional. En la democracia mayoritaria existe la posibilidad de alternancia en el gobierno entre los dos grupos políticos principales, y la mayoría está constituida por un solo partido o por la alianza del partido que obtuvo más votos con un partido minoritario; en la democracia consensual, donde la fragmentación de los grupos políticos generada por el sistema electoral de representación proporcional sólo permite gobiernos de coalición, la formación de un gobierno siempre es producto de compromisos entre distintos partidos, es menos fácil la alternancia total y los gobiernos tienden a ser menos estables.

Por lo que atañe a los principios inspiradores, las democracias se distinguen a partir del mayor o menor éxito en la tendencia a eliminar toda forma, incluso esporádica, de violencia política (terrorismo de derecha o izquierda, intentos recurrentes de golpes militares); con base en la mayor o menor amplitud del espectro en el que se colocan los derechos de libertad y la mayor o menor protección por parte del Estado de las libertades personales; con base en la mayor o menor dimensión del igualitarismo que se extiende de la igualdad formal o ante la ley a las varias formas de igualdad sustancial, propias del llamado Estado social. Se pasa de formas de democracia imperfecta o cuasidemocráticas como son aquellas en que el recurso a la violencia política nunca es eliminado del todo, a

través de las democracias más o menos liberales, a las formas más avanzadas de la democracia social, que es la que realiza con más amplitud el ideal ético de la democracia.

El diferente grado de democracia depende de varias razones vinculadas a la historia y a la sociedad de cualquier país. El orden político es una parte del sistema social en su conjunto y está condicionado por éste. Entre esas razones se encuentran las: *a)* históricas, referentes a la mayor o menor continuidad de una tradición democrática (hay países en los que el gobierno democrático no ha sufrido interrupciones, y otros en los que los regímenes democráticos se han alternado con gobiernos autocráticos); *b)* sociales, que dependen de la mayor o menor heterogeneidad de la composición de los grupos étnicos, raciales, de donde proviene el diferente grado de integración; *c)* económicas, concernientes a la mayor o menor desigualdad de riqueza, de lo que proviene la marginación también política de las masas más pobres y la no correspondencia entre los derechos formalmente reconocidos y los que realmente se ejercen; y *d)* políticas, relativas a la mayor o menor amplitud de las clases dirigentes, por una parte, y a la mayor o menor dificultad de los estratos más débiles de la población, en cuanto más numerosos, de organizarse políticamente y de poder influir en las decisiones que les interesan.

En el nivel más alto encontramos las democracias que poseen raíces históricas profundas, tienen una población socialmente más homogénea, son capaces de adoptar progresivamente disposiciones para corregir las desigualdades económicas mediante diversas medidas redistributivas, tienen una clase política extensa, diferenciada y competitiva, y favorecen la organización de todos los intereses mediante la formación estable de grupos de presión, sindicatos según el oficio y partidos. En el nivel más bajo se ubican las democracias en las que están presentes sólo algunos de estos requisitos. Donde ninguno de ellos existe, cualquier intento por instituir un gobierno democrático encuentra graves dificultades y la construcción que deriva de ese esfuerzo no está destinada a durar.

BIBLIOGRAFÍA

Aron, R., *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, París, 1965.

Burdeau, G., *La démocratie*, 1965, trad. it. en Comunità, Milán, 1964.

Dahl, R. A., *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1956.

———, *Poliarchy*, 1971, trad. it. en F. Angeli, Milán, 1981.

———, *Democracy versus Guardianship*, 1985, trad. it. en Il Mulino, Bolonia, 1987.

Finley, M. I., *Democracy Ancient and Modern*, 1972, trad. it. en Laterza, Bari, 1973.

Friedrich, C. J., *Constitutional Government and Democracy*, 1950, trad. it. en Neri Pozza, Vicenza, 1960 (hay versión en español del FCE: *Teoría y realidad de la organización constitucional democrática en Europa y América,* trad. de V. Herrero, 1ª ed., México, 1946.

Hermens, F. A., *The Representative Republic*, 1959, trad. it. en Vallecchi, Florencia, 1968.

Kelsen, H., *La democrazia*, Il Mulino, Bolonia, 1981.

Lijphart, A., *Democracies*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1984.
Ruffini, E., *La ragione dei piú*, Il Mulino, Bolonia, 1977.
Sartori, G., *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bolonia, 1957.
———, *The Theory of Democracy Revisited*, 2 vols., Chatam House, Nueva Jersey, 1987.
Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1954, trad. it. en Comunità, Milán, 1955.
Simon, Y. R., *Philosophy of Democratic Government*, 1951, trad. it. en Massimo, Roma, 1983.

[*] "Democrazia", en Giuseppe Zaccaria (comp.), *Lessico della politica*, Lavoro, Roma, 1987, pp. 160-170. Su traducción y publicación en español se hace con el permiso del autor.

LA DEMOCRACIA DE LOS MODERNOS COMPARADA CON LA DE LOS ANTIGUOS (Y CON LA DE LOS POSTREROS)*

LA DIFERENCIA entre la democracia de los antiguos y la de los modernos se ha vuelto un tema obligado, no menos famoso que el de Benjamin Constant sobre la libertad. Y, al igual que éste, se refiere tanto al uso descriptivo como al valorativo de la palabra. Entre la democracia de los antiguos y la de los modernos efectivamente resaltan dos diferencias, una analítica y otra axiológica.[1]

En su uso descriptivo, por democracia los antiguos entendían la democracia directa; los modernos, la representativa. Cuando nosotros hablamos de democracia, la primera imagen que nos viene a la cabeza es el día de las elecciones, largas filas de ciudadanos que aguardan su turno para depositar su voto en las urnas. Al caer una dictadura, ¿se instauró un régimen democrático? ¿Qué es lo que nos muestran las televisiones de todo el mundo? Una mesa electoral y un hombre cualquiera, o el primer ciudadano, que ejerce su derecho o cumple su deber de elegir a quien lo representará.

En suma, el sufragio con el que se suele hacer coincidir el hecho sobresaliente de una democracia de hoy es el voto no para decidir, sino para elegir a quien deberá decidir. Cuando describimos el proceso de democratización que tuvo lugar en el siglo pasado en los diversos países que hoy se llaman democráticos, se hace referencia a la progresiva ampliación, más rápida o más lenta según el país, del derecho de elegir representantes, o a la expansión del procedimiento electoral en partes del Estado como la cámara alta, cuyos miembros habitualmente eran nombrados por el soberano. Ni más ni menos. Uno de los mayores teóricos de la democracia moderna, Hans Kelsen, considera que el elemento esencial de la democracia real (no de la ideal, que no existe en ningún lugar) es el método de la selección de los dirigentes, o sea, las elecciones. Al respecto es ilustrativa, tanto así que parece inventada, la afirmación de un juez de la Suprema Corte de los Estados Unidos con motivo de una elección en 1902: "La casilla electoral es el templo de las instituciones norteamericanas, donde cada uno de nosotros es un sacerdote, a quien se le confía el cuidado del arca de la alianza y cada cual oficia desde su propio altar". Que luego los que entran en él no siempre sean la mayoría, es algo que sucede en todas las iglesias.

Para los antiguos, la imagen de la democracia era por completo diferente: al mencionarse la democracia pensaban en una plaza o en una asamblea en la que los ciudadanos eran llamados a tomar las decisiones que les correspondían. "Democracia"

significaba lo que la palabra quiere decir literalmente: poder del *demos,* y no, como hoy, poder de los representantes del *demos*. Que luego el término *demos,* entendido genéricamente como la "comunidad de los ciudadanos", fuese definido de las más diversas maneras, como la mayoría, los muchos, la masa, los pobres contrapuestos a los ricos, y, por tanto, la democracia fuese calificada como poder de la mayoría, como poder del pueblo y de la masa o de los pobres, no cambia en nada el hecho de que ese poder del pueblo, de la mayoría, de los muchos, de la masa o de los pobres no era el de elegir quién habría debido decidir por ellos, sino el de decidir ellos mismos, como escribe Moses Finley, "sobre la guerra y la paz, las finanzas, los tratados, la legislación, las obras públicas, en pocas palabras, sobre toda la gama de actividades gubernamentales".[2] En el famoso epitafio de Pericles se exalta a las personas que no sólo se ocupan de sus intereses privados, sino también de los asuntos públicos, y se tacha de ciudadanos inútiles a los que no se ocupan de esos menesteres.

En la primera defensa del gobierno democrático que registra la historia, la del príncipe persa Otanes en la discusión sobre la mejor forma de gobierno, narrada por Herodoto, el mecanismo propuesto para la nominación de los magistrados no es la elección, sino el sorteo.

Durante siglos, los conceptos de democracia y elecciones no confluyen en una idea unitaria como sucede hoy, porque la democracia para los antiguos no se resuelve en los procedimientos electorales, si bien no los excluye, y, a la inversa, los mecanismos electorales son perfectamente conciliables con las otras dos formas clásicas de gobierno, la monarquía y la aristocracia. Durante siglos se discutió si era mejor la monarquía hereditaria o la electiva: nadie jamás pensó que una monarquía por el hecho de ser electiva dejase de ser monarquía. Kelsen escribe: "No es tan grande la diferencia entre la autocracia de un monarca hereditario legitimada por la fórmula de la representación, y la seudodemocracia de un emperador elegido".[3] Menesenos, al aludir a las antiguas instituciones de Atenas, usa la palabra "aristocracia", de la cual dice: "Hay quien la llama democracia, hay quien la usa de otro modo a su placer; pero ciertamente es una aristocracia con la aprobación del pueblo" (238 d). Isócrates llama régimen mixto entre la democracia y la aristocracia a aquel en el cual la asignación de los cargos se presenta no por sorteo, sino por elección entre candidatos previamente designados.[4] Un admirador de las instituciones antiguas como Rousseau distingue tres formas de aristocracia:[5] la natural, la hereditaria y la electiva, y declara que la mejor es esta última. La aristocracia de Rousseau, la forma de gobierno en la que una "minoría", hoy diríamos una elite, forma el cuerpo de los magistrados por elección, corresponde a lo que hoy llamaríamos "elitismo democrático", donde por "democracia" se entiende ni más ni menos el procedimiento de nominación mediante elecciones. Las palabras cambian mucho más rápido que las cosas, aunque el cambio de las palabras haga creer que han cambiado las

cosas. No era diferente el concepto de ciudadano que tenían los romanos que el de los griegos: el *ius suffragii* no era el derecho de elegir un candidato, como se entiende hoy cuando se habla de ampliación del sufragio, del voto femenil, del voto universal, sino era el derecho de votar en los comicios. Los que quedaban excluidos del voto, los semilibres, eran llamados *cives sine suffragio*.

Quien ahora quiera defender la democracia directa frente a la representativa, ¿en dónde puede encontrar el mejor argumento, la motivación más fuerte, irresistible, la razón de las razones? La encontrará en la famosa apología de Protágoras, contenida en el diálogo platónico del mismo nombre: Mercurio, encargado de revelar a los hombres el arte de la política, pregunta a Júpiter cómo debe ser distribuido éste, si debe ser repartido como las otras partes, entre los componentes. Júpiter dispone que el arte de la política sea distribuido a todos. Y, de hecho,

> los atenienses, como los demás, donde se trata de competencia en las construcciones y en las artes, estiman que pocos son capaces de dar consejos, y si uno que está fuera de esos pocos toma la palabra no lo soportan; y, a mi parecer, hacen bien. Pero cuando se trata de una deliberación política que debe proceder por la vía de la justicia y de la moderación, admiten que hable quienquiera, siendo natural que sobre ésta todos sean partícipes, de otra manera no existiría la ciudad [323 A].

La diferencia entre el arte de la política y las otras artes es que no se enseña, y no se enseña porque es patrimonio de todos. Eso explica el motivo por el cual todos tienen derecho a participar en el gobierno de la ciudad.

Con esto no se quiere decir que los gobiernos populares jamás hayan conocido el instituto de la elección de los magistrados. Pero la elección era considerada una corrección útil y necesaria del poder directo del pueblo, no como sucede hoy en las democracias modernas, para las cuales la elección constituye una verdadera y propia alternativa con respecto a la participación directa, con la salvedad de la introducción, en casos específicos expresamente declarados, del referéndum popular. En las dos formas de democracia la relación entre participación y elección se invierte. Mientras hoy la elección es la regla y la participación directa la excepción, tiempo atrás la regla era la participación directa en tanto que la elección era la excepción. Se podría decir lo mismo de otra manera: la democracia de hoy es representativa, a veces complementada por formas de participación popular directa; la de los antiguos era una democracia directa, a veces reforzada por la elección de algunas magistraturas. Todavía pocas décadas antes de la primera gran construcción de una democracia representativa como fue la de los Estados Unidos, al exponer los principios de la democracia Montesquieu escribía: "El pueblo que goza del poder supremo debe hacer por sí solo todo lo que pueda hacer bien; y lo que no pueda hacer bien debe confiarlo a sus ministros". Incluso agregaba, con una fe en la sabiduría del pueblo que desafía nuestra actual incredulidad: "El pueblo designa de manera admirable a quienes debe confiar parte de su propia autoridad".[6] Un

respetable comentarista del *Esprit des lois* escribe: "Montesquieu no sospecha lo que serán las democracias de nuestros días; su concepción deriva del estudio de las democracias antiguas. Ello explica el motivo por el cual en este capítulo no hay la más mínima alusión al sistema moderno, según el cual el pueblo ejerce su soberanía por la intermediación de sus representantes".[7]

Precisamente porque la democracia siempre fue concebida únicamente como gobierno dirigido por el pueblo y no mediante representantes del pueblo, el juicio predominante sobre esta forma de gobierno ha sido, comenzando por la Antigüedad, negativo. Las dos características que distinguen la democracia de los antiguos y de los modernos, la analítica y la axiológica, están estrechamente vinculadas entre sí. El modo de evaluarla, negativa o positivamente, depende de la manera de entenderla.

Hoy en día "democracia" es un término con una connotación fuertemente positiva. No hay régimen, incluso el más autoritario, que no quiera llamarse democrático. A juzgar por la manera como cada sistema se autodefine, se diría que hoy ya no existen en el mundo regímenes que no sean democráticos. Si las dictaduras existen, sirven, a decir de los autócratas, sólo para restaurar en el más breve lapso posible la "verdadera" democracia, que naturalmente deberá ser mejor que la suprimida por la violencia. En contraste, en la tradicional disputa sobre la mejor forma de gobierno, la democracia casi siempre fue colocada en el último lugar, precisamente en razón de su naturaleza de poder directo de la masa o del pueblo, al que generalmente se le atribuyeron los peores vicios de la frivolidad, la inconsecuencia, la ignorancia, la incompetencia, la insensatez, la agresividad, la intolerancia. La democracia nace, según el dicho clásico, de la violencia y no puede conservarse más que por la violencia.

Baste recordar la descripción que hace Platón en el Libro VIII de la *República* sobre la disgregación social de la que es responsable el gobierno popular: un modelo para los tiranos de todas las épocas, cuya misión es la de restablecer el orden no importa si es a hierro y fuego. Aristóteles no se queda atrás: en la distinción entre formas buenas y malas de gobierno, el término "democracia" se emplea para designar al gobierno popular malo. Allí donde describe al pueblo presa de los demagogos, de los aduladores y corruptores, la democracia aparece como un gobierno que no es mejor que el tiránico. El pueblo corrompido por los demagogos es un tema clásico de la polémica antidemocrática, un tema sobre el que Hobbes escribió páginas vigorosas, un verdadero y propio modelo del pensamiento racional para todos los tiempos.

En sus *Discursos sobre Cornelio Tácito*, Scipione Ammirato, retomando la lección de los antiguos, escribe: "Platón asemeja el vulgo a una bestia enorme… Es preciso tener a freno a esta bestia". El fragmento concluye con esta enumeración: el vulgo es "un monstruo terrible, frívolo, perezoso, miedoso, desmedido, ávido de cosas nuevas, ingrato, en suma, una mezcla de defectos no acompañados de alguna virtud". Una vez

definida la democracia como el gobierno de los pobres, esta definición dará motivo para sostener que los pobres, precisamente porque no tienen nada, carecen del derecho de gobernar; y cuando logran arrebatar el poder producen desastres. Tratando *Sobre la república florentina,* Donato Giannotti repite: "Los pobres, aunque deseen la libertad, como viven en la vileza y la abyección por la miseria, son proclives a servir, y por ello, cuando fuesen magistrados encontrarían dificultad para ejercer la administración".[8] La pobreza se tomará hasta el siglo pasado como un motivo de exclusión del goce de los derechos políticos. Maquiavelo lo dijo en forma lapidaria, según su estilo:

> Los hombres que en las repúblicas se emplean en las artes mecánicas no pueden saber mandar como príncipes cuando son propuestos como magistrados, porque siempre estuvieron acostumbrados a servir. Para mandar se requiere de aquellos que jamás obedecieron más que a los reyes y a las leyes, como lo son los que viven de su propio pecunio.[9]

De las dos diferencias entre la democracia moderna y la antigua, la primera fue producto natural de condiciones históricas cambiantes; la segunda, por su parte, fue resultado de una diferente concepción moral del mundo. El cambio de la democracia directa a la representativa se debió a una cuestión *de facto;* la modificación del juicio sobre la democracia como forma de gobierno implica un asunto de principio. La mutación histórica consistió en el paso de la ciudad-Estado a los grandes Estados territoriales. El propio Rousseau, que si bien había elogiado la democracia directa, reconoció que una de las razones por las que una verdadera democracia nunca había existido, y jamás existirá, radicaba en que exigía un Estado muy pequeño "en el que el pueblo pueda reunirse con facilidad y cada ciudadano pueda reconocer sin dificultad a todos los demás".[10]

Para que se pudiese dar un juicio positivo sobre la democracia era preciso desbrozar definitivamente el campo de referencias a un cuerpo colectivo como el *demos,* que se presta a ser interpretado en sentido peyorativo cuando se le relaciona, como sucedió durante largo tiempo, con la "masa", el "vulgo", la "plebe" y cosas semejantes. La monarquía está en la persona del jerarca, la aristocracia está compuesta por los *áristoi,* y, en el lenguaje de nuestros escritores políticos del siglo XVI, por los optimates, que no son un nombre colectivo, sino el plural de un nombre que designa un ente singular, el *áristos* o notable *[ottimate]*. Sólo la democracia, entre las formas de gobierno, nació como término que indica el poder (el *cratos)* de un cuerpo colectivo. Hasta se puede sospechar que la palabra "democracia" haya surgido con un significado polémico, contrapuesto a "aristocracia" como gobierno de los mejores. Ciertamente, es polémico el significado de gobierno de los pobres en oposición al gobierno de los ricos, para el cual los antiguos ya conocían un término más apropiado, "plutocracia" (en Jenofonte), que con un sentido también polémico es empleado igualmente en nuestro tiempo. En el famoso libelo antidemocrático, alguna vez atribuido a Jenofonte, sobre la Constitución de

Atenas, la *penia,* la pobreza, es considerada un vicio que empuja a los que están infectados de ella a la ignominia.[11]

La idea del *demos* como cuerpo colectivo deriva de la imagen de la plaza o de la asamblea cuando se le observa desde lo alto. Pero si uno se acerca, se percata de que la plaza o la asamblea están compuestas por muchos individuos que, cuando ejercen su derecho, aprobando o reprobando las propuestas de los oradores, cuentan singularmente, o sea, por uno. Por tanto, también la democracia, de manera no diferente de la monarquía y la aristocracia, está compuesta por individuos. Pero el nombre colectivo oculta la realidad y termina por hacer creer que, mientras en los dos primeros tipos de gobierno el poder reside precisamente en los sujetos indicados por el nombre, en el tercero se asienta en un cuerpo único, el *demos*. De hecho, el *demos* en cuanto tal no decide nada, porque las decisiones son tomadas singularmente por los individuos que lo componen. La distinción entre aristocracia y democracia no radica en la diferencia entre pocos (individuos) y la masa (un ente colectivo), sino entre pocos (individuos) y muchos (individuos). Que en una democracia sean muchos los que deciden no transforma a estos muchos en una masa que pueda ser considerada globalmente, porque la masa, en cuanto tal, no decide nada. El único caso en el que se puede hablar de decisión masiva es el de la aclamación, que es exactamente lo opuesto de una decisión democrática. Una asamblea popular está compuesta por individuos ni más ni menos que una asamblea aristocrática.

A pesar de esta tradición contraria a la democracia, no falta en el pensamiento griego la idea de que el punto de partida de la mejor forma de gobierno es la igualdad natural y de nacimiento, la isogénesis, que hizo a todos los hombres semejantes e igualmente dignos de gobernar. En el *Menesenos* platónico hay un famoso fragmento en el que Sócrates evoca la vieja Constitución ateniense, contraponiéndola a las otras Constituciones que, al presuponer la desigualdad de los hombres por la que algunos son siervos y otros amos, han dado origen a tiranías u oligarquías: "Nosotros y los nuestros —concluye—, al nacer de una misma madre, no pretendemos ser entre nosotros siervos y amos, sino la igualdad de nacimiento nos constriñe a buscar también la igualdad legal y a no creer en nada más, con excepción del valor de la virtud y la inteligencia" (239 a).

Que esta idea de la igualdad natural, la isogénesis, se encuentre en los cimientos de la democracia moderna y sea el fundamento ideal del gobierno democrático, en cuanto régimen basado en la concepción muy enraizada de una naturaleza humana (aunque continuamente criticada) que ha hecho a los hombres originariamente iguales, no tiene necesidad de comentarios. A su subsecuente enraizamiento en el pensamiento político occidental contribuyó la idea cristiana de que los hombres son hermanos en cuanto son hijos de Dios: tal idea, la de la fraternidad de los hombres, al secularizarse mediante la doctrina de la común naturaleza humana, persistió hasta constituir uno de los tres

principios de la Revolución francesa. No por casualidad estas ideas encontraron su expresión racional y racionalizada en la doctrina iusnaturalista, cuyas reflexiones se iniciaron considerando al individuo como una persona moral, dotada de derechos que le pertenecen por naturaleza y como tales son inalienables e inviolables.

En cambio, merece, si no un comentario, una puesta de relieve el hecho de que el juicio positivo sobre la democracia de los modernos depende esencialmente del reconocimiento de estos derechos humanos. La filosofía política de los antiguos no es predominantemente una filosofía individualista, y mucho menos atomizante. Su inspiración fundamental es la bien expresada en la tesis aristotélica de que el hombre en su origen es un animal social que vive desde su nacimiento en una sociedad natural como la familia. Esta idea estará en los cimientos de la teoría organicista, que tuvo una larga existencia en el pensamiento político occidental y contribuyó a mantener con vida el concepto de pueblo como un conjunto por encima de las partes, hasta la filosofía romántica alemana. De esta filosofía, que es exactamente lo opuesto de la teoría utilitarista surgida en los mismos años en Inglaterra, nacieron tanto el *Volksgeist* de la escuela historicista alemana, como la "totalidad ética" de Hegel, hasta la *Volksgemeinschaft* de triste recuerdo, no tan lejana que pueda ser olvidada, que representó el desafío extremo a toda idea de gobierno libre basado en el principio de la dignidad y de la responsabilidad individual.[12]

Independientemente del pensamiento romántico y neorromántico, la idea de la soberanía popular tuvo su origen, y fue mantenida en alto, por la contraposición con la soberanía del príncipe. Hoy que esa contraposición ya no tiene razón de ser, ya que se tiende a reconocer sólo el principio de legitimidad que proviene de abajo, con excepción de algunos regímenes teocráticos —que la conciencia civil contemporánea considera residuos del pasado—, también el concepto de soberanía popular podría ser tranquilamente abandonado.

Si todavía se quiere hablar, en referencia a la democracia moderna, basada en el principio del poder ascendente, de soberanía, entendida como poder originario, principio, fuente, medida de cualquier otra forma de poder, la soberanía no es del pueblo, sino de los individuos en cuanto ciudadanos. "Pueblo" no es sólo un concepto ambiguo, precisamente porque no existe sino como metáfora de un conjunto llamado "pueblo" diferente de los individuos que lo componen, sino también es un concepto engañoso: siempre se ha hablado de "pueblo", comenzando por el *populus* romano para pasar al pueblo de las ciudades medievales y llegar a los gobiernos populares de la época moderna, aun cuando los derechos políticos pertenecían a una minoría de la población. En la doctrina del derecho público moderno se llama "pueblo" a uno de los elementos constitutivos del Estado, tengan o no tengan los individuos que lo componen el derecho *activae civitatis*. El pueblo ha sido considerado soberano incluso cuando los que

participaban en el poder político en primera persona o por interpósita persona del representante eran una minoría de la población. Se podría hablar apropiadamente de soberanía popular sólo desde el momento en que fue instituido el sufragio universal; pero de soberanía popular se ha hablado también en siglos anteriores: a propósito del *demos* griego y del *populus romanus;* en referencia a las comunidades políticas en las que inclusive existían esclavos, que carecían ya no tan sólo de derechos políticos, sino incluso de derechos civiles; en relación con los gobiernos populares de las ciudades italianas, donde por pueblo sólo se entendía al pueblo llano diferente del pueblo *minuto;* a propósito del pueblo de los Estados representativos mucho antes de que los derechos políticos fuesen atribuidos a todos los ciudadanos de ambos sexos mayores de edad. Como escribió un estudioso norteamericano hace algunos años, en un libro dedicado al pueblo semisoberano: "La definición clásica de democracia como gobierno popular es predemocrática en sus orígenes, basada en las nociones de democracia desarrolladas por filósofos que no habían tenido la posibilidad de contemplar un sistema democrático en acción".[13]

Para justificar la no correspondencia entre el nombre y la cosa, en muchas ocasiones se ha recurrido al expediente de distinguir al pueblo verdadero del pueblo falso, al *demos* del *oclos*, al *populus* de la *plebs,* al *peuple* del *populace,* reintroduciendo una mayor distinción, aquella entre una parte buena y una parte mala de la sociedad, sobre la que siempre ha descansado la legitimidad de los gobiernos aristocráticos. En las *Historias florentinas,* Maquiavelo escribe: "En Florencia primeramente se distinguen los nobles entre sí, luego los nobles y el pueblo, y por último el pueblo y la plebe".[14]

En la democracia moderna el soberano no es el pueblo, sino todos los ciudadanos. El pueblo es una abstracción, cómoda pero al mismo tiempo, como he dicho, falaz; los individuos, con sus defectos e intereses, son una realidad. No por casualidad en la base de las democracias modernas están las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano, desconocidas para la democracia de los antiguos. La democracia moderna reposa sobre una concepción individualista de la sociedad. Que luego este individualismo sea propuesto y reivindicado en nombre de la teoría utilitarista de la felicidad para el mayor número o de la teoría de los derechos del hombre, para mencionar rápidamente la disputa suscitada en estos años entre quien ha asumido y defendido los principios del utilitarismo y quien protesta poniendo por delante los derechos "tomados en serio", es un tema que aquí puede dejarse de lado, porque lo que me interesa subrayar es el lugar central que ocupa el individualismo en el debate contemporáneo, cualquiera que sea su fundamento.

Vale recordar, en todo caso, que en los orígenes del individualismo se encuentra ya sea una ontología, ya una ética: una ontología, en cuanto se monta sobre una concepción atomista de la sociedad, como aparece tanto en la reconstrucción del estado de naturaleza

que antecede al estado civil en la filosofía política de Hobbes a Kant, como en la fundación de la nueva ciencia, la economía política, cuyo actor principal es el *homo oeconomicus* del que se mofó Marx, quien ciertamente no era individualista; una ética, preciso, en cuanto al ser humano, a diferencia de todos los demás seres del mundo natural, le es atribuida una personalidad moral que, para utilizar el lenguaje kantiano, tiene una dignidad y no un precio.

Ahora bien, colocados a un lado estos presupuestos fuertes para una concepción laica de la sociedad, la idea individualista se ha puesto las vestimentas más humildes del individualismo metodológico, o sea, de la doctrina según la cual la predominante concepción pragmática de la ciencia asume como punto de partida para analizar la sociedad las acciones de los individuos más que el comportamiento de la sociedad considerada como un todo superior a las partes. En este sentido son individualistas dos de los más complejos sistemas sociológicos de nuestro siglo, el de Pareto y el de Weber. Hoy el individualismo está en los cimientos del estudio de las decisiones colectivas: las preferencias de este o aquel grupo son analizadas partiendo de las preferencias de las decisiones particulares. De cualquier modo, convendría no olvidar, para prevenir toda indebida absolutización de un método, que el individualismo metodológico nació en el seno de los estudios económicos, que es aquí donde tiene su fuerza operativa (no por casualidad Pareto y Weber eran dos sociólogos economistas) y que no puede ser trasplantado a otros campos donde los fenómenos colectivos, como el lenguaje y en parte también el derecho, no pueden ser explicados a partir del individuo y de sus preferencias, y en cuanto tales siempre han alimentado y legitimado, bajo una absolutización en sentido contrario e igualmente incorrecta, teorías organicistas.

Entiéndase bien: la concepción individualista de la que estamos hablando en las tres diferentes dimensiones, ontológica, ética y metodológica, no desecha la consideración de que el hombre también es un ser social, ni considera al individuo aislado como micro y macrocosmos al mismo tiempo, a la manera de Stirner y en general del anarquismo filosófico. Hay de individualismos a individualismos. Existe el individualismo de la tradición liberal-libertaria y el de la tradición democrática. El primero arranca al individuo del cuerpo orgánico de la sociedad y lo hace vivir fuera del seno materno metiéndolo en el mundo desconocido y lleno de peligros de la lucha por la supervivencia, donde cada cual debe velar por sí mismo, en una lucha perpetua, ejemplificada por el hobbesiano *bellum omnium contra omnes.* El segundo lo reintegra a sus semejantes para que de su unión la sociedad sea considerada ya no como un todo orgánico del que brotó, sino como una asociación de individuos libres. El primero reivindica la libertad del individuo frente a la sociedad; el segundo lo reconcilia con la sociedad haciendo de ésta el resultado de un acuerdo libre entre individuos inteligentes. El primero hace del individuo un protagonista absoluto, fuera de cualquier vínculo social; el segundo lo hace protagonista de una nueva

sociedad que emerge de las cenizas de la antigua, en la que las decisiones colectivas son tomadas por los mismos individuos o por sus representantes.

Sobre cuál será la democracia del futuro, un historiador y en general un científico social que no sólo no pretenda, sino que tampoco desee correr el riesgo de hacer profecías, tan sólo puede aventurar alguna tímida previsión. La profecía es categórica, la previsión es hipotética. A diferencia de la historia, que no se puede hacer con los "si", la previsión se puede efectuar con los "si". La única afirmación permisible para el estudioso de los fenómenos sociales (siempre dudo al hablar de "científico" social porque las llamadas ciencias sociales todavía están inmersas en el universo de la incertidumbre) es que, si se perfilan ciertas condiciones, es probable que de ellas deriven ciertas consecuencias. Pero sobre la viabilidad de las condiciones, que depende de la continuidad, de la constancia, de lo lineal de una tendencia específica que se ha creído descubrir y se logró determinar con cierta precisión, la ciencia social debe proceder, si no quiere toparse con estrepitosos fracasos, con pies de plomo. Para dar un ejemplo de actualidad: se puede establecer un vínculo entre crecimiento demográfico y aumento del consumo de los recursos necesarios para la supervivencia, y pronunciarse sobre las consecuencias que podrían derivar de un desarrollo desigual de los dos procesos; pero sería riesgoso asegurar la inevitabilidad de las dos tendencias. De hecho, las previsiones efectuadas en años recientes sobre los límites del desarrollo no han tenido una plena confirmación. Más que previsiones, se han mostrado como profecías (equivocadas).

Con respecto a las dos diferencias fundamentales entre la democracia de los antiguos y la de los modernos, sobre las que he tratado hasta ahora, tímidamente se puede prever que la democracia del futuro gozará del mismo juicio de valor positivo que la segunda, si bien regresando en parte, mediante la ampliación de los espacios de la democracia directa hecha posible por la difusión de las computadoras, a la primera.[15]

No obstante, en su último escrito antes de morir Gino Germani se había planteado la pregunta: "¿Puede sobrevivir la democracia?"[16] Respondía poniendo en evidencia cuatro razones por las que es lícito afirmar que los regímenes democráticos están en peligro. De estas razones tres son internas y una externa. Las tres internas son, según Germani, el exceso de cambio, la vulnerabilidad del sistema y la paradoja tecnocrática. Por exceso de cambio entendía la contradicción entre la mutación continua de las reglas de comportamiento, propia de las sociedades secularizadas (las únicas en las que se impusieron regímenes democráticos durables) en oposición a las sociedades tradicionales, y la necesidad en la que toda sociedad se encuentra de mantener un núcleo de principios fijos a través de los cuales pueda darse ese tanto de integración social sin la que ninguna sociedad puede sobrevivir. La vulnerabilidad de la democracia dependería de la fragmentación del poder que permite a pequeños grupos organizados dar golpes mortales a la sociedad, que se ve obligada a autonegarse para defenderse. Al hablar de la paradoja

tecnocrática, Germani se refería a la contradicción creciente entre la necesidad de control popular, sobre el que se erige un régimen democrático, y la necesidad que toda sociedad avanzada tiene de tomar decisiones en materias que requieren conocimientos cada vez más especializados, inaccesibles para las masas.

Todos los peligros enunciados son reales, ¿quién podría negarlo? Sin embargo, es un hecho que desde que Germani escribió el ensayo, no sólo las democracias existentes no cayeron, ni siquiera las más frágiles como la italiana, sino que se ha dado en muchos países de Europa, y está en curso en América Latina, el paso de regímenes autoritarios a regímenes democráticos. ¿Qué es lo que representan las revueltas que han sacudido y continúan sacudiendo el Imperio soviético sino requerimientos de renovación democrática?

¿Por qué esta distancia entre previsiones y acontecimientos reales? Nuestras observaciones, que parecen razonables bajo forma de hipótesis, de "si…, entonces", o no tienen en cuenta todas las condiciones, es decir, todos los "si", porque seleccionamos los que nos permiten derivar las conclusiones preferidas emotivamente (la conclusión catastrofista antes que la de un buen fin o viceversa), o sucede que entre las hipótesis y las conclusiones intervienen procesos de autorregulación o de adaptación que no fueron previstos.

Por lo que hace al factor externo, dependiente del sistema internacional, Germani consideraba que la cada vez más extensa e inevitable internacionalización de la política exterior favorece más las soluciones autoritarias que las democráticas. Probablemente éste sea el mayor de los peligros con los que se topa la democracia. Hoy más que nunca, la política interna está determinada por la política internacional y por la constelación de intereses de las potencias hegemónicas en el ámbito de las cuales los Estados no hegemónicos están obligados a vivir: digo "obligados" porque la colocación de un Estado no hegemónico en una cierta esfera de influencia casi nunca es objeto de una libre preferencia del gobierno de ese Estado y mucho menos de su pueblo o de sus ciudadanos. Todos los argumentos que se quieran aducir para subrayar la ingobernabilidad de las democracias se muestran casi irrelevantes frente a la ingobernabilidad del sistema internacional, que inevitablemente tiene repercusión en la estructura del sistema interno.

Es cosa de todos los días el que el sector de las decisiones políticas que se sustrae más fácilmente al debate público, que es lo que distingue a la democracia, es el relacionado con los asuntos internacionales. La política exterior ha quedado como una esfera reservada, de hecho si no de derecho, para el ejecutivo, y es en la que tienen mayor libertad de movimiento los servicios secretos que están vinculados, a hurtadillas, como es natural, a los servicios secretos de otras naciones en una red de canales subterráneos cuyo acceso está impedido para el ciudadano de a pie, que en esta situación

cae de soberano a súbdito. De todo lo que se decide, o se trama, en este subsuelo, el pueblo soberano no sabe absolutamente nada, y lo que llega a saber está casi siempre equivocado. Hay dos vías para no dar a conocer a los demás las propias intenciones: no manifestarlas o mentir. Está disminuyendo la confianza en la eficacia de la opinión pública, que debería ser el baluarte de la democracia. Con mayor razón hay que dudar de la eficacia de la opinión pública en los asuntos internacionales. Cuando alcanza a descubrir un escándalo llega con retardo, como lo muestra lo sucedido en los Estados Unidos a lo largo de 1986.

El verdadero desafío para la democracia del siglo XX es el que viene del exterior. No tanto por las razones aducidas en un libro provocador como el de François Revel, según el cual las democracias no saben defenderse[17] (frente al fascismo y el nazismo se defendieron muy bien y los derrotaron), sino por una razón mucho más sustancial. Mientras un Estado democrático viva en una comunidad a la que pertenecen Estados no democráticos y esa misma comunidad sea no democrática, aun el régimen de los Estados democráticos será sólo una democracia incompleta.

El fundamento de una sociedad democrática es el pacto de no agresión de cada cual con todos los demás y la obligación de obedecer las decisiones colectivas tomadas con base en las reglas del juego preestablecidas de común acuerdo, de las cuales la principal es la que permite resolver los conflictos que de vez en vez surgen sin recurrir a la violencia recíproca. Pero tanto el pacto negativo de no agresión como el positivo de obediencia, para ser, además de válidos, también eficaces, deben estar garantizados por un poder común. Con el pacto de no agresión recíproca los individuos abandonan el estado de naturaleza; con el pacto de obediencia a las reglas establecidas de común acuerdo constituyen una sociedad civil. Pero sólo instituyendo un poder común dan vida a un Estado (que no es necesariamente democrático).

En el sistema internacional bien se puede decir que en la base de la Carta de las Naciones Unidas hay un pacto de no agresión, en un primer momento entre las potencias victoriosas, que luego poco a poco se extendió a todos los Estados de la tierra, incluidos los vencidos, a lo cual se agrega que en el momento en el que cada Estado entra a formar parte de la ONU se compromete a obedecer las decisiones que serán tomadas por los órganos estatutarios para ello delegados. Así y todo, no ha tenido éxito alguno la institución de un poder común por encima de las partes contrayentes. Allí donde está reunida la comunidad, la Asamblea, en la que todos los Estados tienen el mismo derecho de voto, no está el poder. Allí donde podría localizarse el poder, el Consejo de Seguridad, no está la comunidad (la comunidad excluye el derecho de veto). Sin poder común no hay ninguna garantía de que el pacto de no agresión sea respetado y la obediencia a las decisiones esté asegurada.

Una sociedad tendencialmente anárquica, como la internacional, que todavía se apoya en el principio de la autodefensa en última instancia, favorece el despotismo interno de sus miembros, o, por lo menos, obstaculiza el proceso de democratización. Mientras el principio en el que se inspira o debería inspirarse el Estado democrático es el de la garantía de la máxima libertad de cada uno de sus ciudadanos compatible con la máxima libertad de cualquier otro, el principio al que está obligado a conformar la propia conducta un Estado en una sociedad de Estados no democráticos es *salus reipublicae suprema lex,* un principio con base en el cual la libertad del conjunto (léase "interdependencia") tiene la primacía sobre la libertad de todos. Que luego una gran potencia aduzca sus "intereses vitales" en lugar de la salvación del Estado no cambia el asunto. Cuando Maquiavelo escribe que allí donde está en juego la salud de la patria "no debe haber consideración alguna sobre lo justo o lo injusto", porque lo que cuenta, "puesta a un lado cualquier otra consideración", es "seguir en todo al partido que le salve la vida y la mantenga libre", se refiere a la libertad del Estado, no a la de los ciudadanos; antes bien, "puesta a un lado cualquier otra consideración" significa también "posponer el respeto" de la libertad de los ciudadanos.

Si se acepta esta hipótesis, según la cual la amenaza a uno u otro Estado actualmente democrático depende de que cada uno de éstos es parte de un universo que en su conjunto es no democrático, el desafío al final del segundo milenio no puede ser vencido sino en estas dos direcciones: la ampliación de la esfera de los Estados democráticos y la democratización del sistema internacional en su conjunto: dos procesos interdependientes, ya sea en el sentido de que deberían fortalecerse mutuamente, ya en el sentido de que lo incompleto de uno determina lo incompleto del otro.

La idea del viejo Kant (viejo de edad cuando escribió su famoso opúsculo sobre la paz perpetua, pero no de ideas), según la cual la condición preliminar de una paz perpetua diferente de la de los cementerios era que todos los Estados tuviesen una forma de gobierno semejante y que ésta fuese la "república" —la forma de gobierno en la que para decidir la guerra es preciso contar con la anuencia de los ciudadanos—, no era el sueño de un visionario. Era una previsión hecha a manera de hipótesis: "si…, entonces". La piedra de toque es ese "si". Si todos los Estados fuesen republicanos… Desafortunadamente aquí está una de las paradojas de nuestro tiempo (de todos los tiempos) o, si se quiere, el "meollo". Todos los Estados podrán volverse democráticos sólo en una sociedad internacional democratizada. Pero una sociedad internacional democratizada presupone que todos los Estados que la componen sean democráticos.

Al llegar a este punto termina la previsión y comienza la profecía, para la que, al no tener espíritu profético como el abad Joaquín, declaro mi total incompetencia.

[*] "La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)", en *Teoria politica,* año III, núm. 3, 1987, pp. 3-17. Reelaboración del trabajo presentado al congreso "La democracia a comienzos del tercer milenio", organizado por *Quaderni del circolo Rosselli* y *Teoria politica,* Florencia, 12 de diciembre de 1986.

[1] Sobre este punto y en general sobre la historia de la palabra democracia con la correspondiente bibliografía, hay indicaciones precisas en G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited,* Chatam House Publishers, Chatam, Nueva Jersey, 1987, en dos volúmenes, en particular las pp. 278*ss.* Sartori hace resaltar a tal grado la diferencia entre la democracia de los modernos y la de los antiguos, que llega a afirmar que el concepto actual de democracia tiene "only a very slight resemblance" ("sólo un ligerísimo parecido") con el desarrollado en el siglo V a. C. Me parece que el famoso discurso de Pericles, que cito más adelante, permite atenuar una afirmación tan drástica.

[2] M. I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni,* trad. it. en Laterza, Bari, 1973, p. 19.

[3] H. Kelsen, *La democrazia*, trad. it. en Il Mulino, Bolonia, 1981, p. 123.

[4] A. Tedeschi, "Lessico politico, 'Αριστοκρατία", en *Quaderni di storia,* núm. 15, enero-junio de 1982, p. 222.

[5] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, III, 5.

[6] Montesquieu, *De l'Esprit des lois,* II, 2.

[7] Robert Derathé, en el comentario al *Esprit des lois*, Garnier, París, 1973, I, p. 427.

[8] Tomo estas citas, pero podría presentar otras muchas, de R. De Mattei, "L'istanza democratica nel pensiero politico italiano del Cinque e del Seicento", en *Studi in onore di C. Esposito,* Cedam, Padua, 1973, pp. 2339-2357.

[9] *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli,* al cuidado de F. Flora y C. Cordié, Mondadori, Milán, 1950, II, p. 555.

[10] J.-J. Rousseau, *op. cit.,* III, 4.

[11] Que cito de la traducción y presentación de L. Canfora, *Anónimo Ateniense, La democrazia come violenza*, Sellerio, Palermo, 1982 (el título con el cual el escrito se transmitió es *La costituzione ateniese)*. Para dar una idea del tono del libelo basten los primeros renglones: "No me gusta que los atenienses hayan seleccionado un sistema político que permite a la canalla estar mejor que la gente decente".

[12] Sobre el significado de "pueblo" en la historia, hay indicaciones y sugerencias en G. Sartori, *op. cit.,* pp. 21*ss.* A propósito de la concepción orgánica o general de pueblo, observa justamente que "no conduce de manera alguna a la democracia" (p. 23).

[13] E. E. Shattschneider, *The Semisovereign People,* Nueva York, 1968, que cito de P. Rossi, "Il problema della rappresentanza nella scienza politica americana", en *Transizione,* núm. 7, 1986, p. 110.

[14] N. Maquiavelo, *Istorie fiorentine,* Prólogo (ed. cit., II, p. 6).

[15] Pero éste también es un tema en el que no me aventuro, aunque la literatura sobre él se haya venido extendiendo en estos últimos años. Queda siempre la pregunta: en el supuesto de que la democracia directa sea posible incluso en los grandes Estados, gracias al perfeccionamiento de los medios técnicos de transmisión de la opinión, ¿es deseable?

[16] G. Germani, "Autoritarismo e democrazia nella società moderna", en *I limiti della democrazia,* al cuidado de R. Scartezzini, L. Germani, R. Gritti, Liguori, Nápoles, 1985, pp. 1-40, seguido por un comentario mío: "Può sopravvivere la democrazia?", pp. 41-49.

[17] N. Maquiavelo, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, III, 41.

LA REGLA DE MAYORÍA: LÍMITES Y APORÍAS*

I

EN LOS sistemas políticos que se suelen definir democráticos, o más frecuentemente de democracia occidental, se aplica la regla de mayoría, tanto para la elección de los que detentarán el poder de tomar decisiones que involucran a toda la comunidad, como para la formulación de las determinaciones de los órganos colegiados supremos. Sin embargo, esto no implica: *a)* que la regla de mayoría sea exclusiva de los sistemas democráticos, y *b)* que las decisiones colegiadas, en esos sistemas, se tomen exclusivamente mediante esa regla. En otras palabras, pese a la difundida opinión según la cual un sistema democrático se caracteriza, frente a los sistemas autocráticos, por la presencia de la regla de mayoría, de tal manera que democracia y principio de mayoría casi parecen conceptos de la misma extensión, y por tanto susceptibles de superponerse, no es cierto que: *a) sólo* en los sistemas democráticos se use la regla de mayoría, ni que *b)* las decisiones colegiadas *sólo* se tomen por medio de esta misma regla.

De lo anterior deriva que la democracia y la regla de mayoría, lejos de ser conceptos de extensión semejante, sólo tienen en común una parte de la misma; ésta puede ser superpuesta, ya que, por un lado, pueden existir sistemas políticos no democráticos que aplican la regla de mayoría tanto en la elección del órgano decisional supremo como en la toma de decisiones de gran importancia; y por otro, hay determinaciones colectivas en los sistemas democráticos que no se toman con base en la regla de mayoría, sin que por ello estos sistemas dejen de ser democráticos.

Esta errónea identificación —que se ha vuelto muy común— deriva de una interpretación equivocada de la definición clásica de democracia como gobierno de la mayoría. Debe considerarse que, en la tripartición clásica de la formas de gobierno, la democracia es definida como gobierno de la mayoría en contraposición a la oligarquía y a la anarquía, lo cual señala que el poder político se encuentra en manos de "los más" o de "muchos", en oposición al poder de uno solo o de pocos. Así y todo, esto no quiere decir que el poder político se ejerza en esos regímenes mediante la aplicación de la regla de mayoría. Para Aristóteles, la democracia es el gobierno de muchos, ya que es el gobierno de los pobres, que son por lo general la mayoría de la población; la oligarquía en cambio es el gobierno de pocos, ya que es el gobierno de los ricos, que normalmente son una minoría.[1] En semejante contexto, se puede hablar de gobierno de la mayoría como de gobierno democrático siempre y cuando quede claro que por "mayoría" se entiende el sujeto colectivo del poder político, en contraposición con otros sujetos, tales como el

monarca, los ricos, los nobles, etc.; no debemos definir tal gobierno por medio de una determinada regla procesal para el ejercicio del poder, ya que la mayoría indica *cuántos* gobiernan y no *cómo* gobiernan.[2]

La connotación axiológicamente negativa dada al gobierno de la mayoría a lo largo de la historia de la democracia, de la Antigüedad hasta nuestros días, no deriva de algún tipo de reprobación de la regla en sí, sino del desprecio por las masas, que son consideradas incapaces de gobernar: inclusive los autores antidemocráticos no tienen dificultades en aceptar la regla de mayoría cuando ésta se aplique en la toma de decisiones de un órgano aristocrático, como el Senado romano, el Consejo Mayor de la República de Venecia o el Cónclave para la elección de un pontífice. Por ejemplo, Mussolini fue derrotado por un voto de desconfianza expresado dentro de la regla de mayoría por el Gran Consejo del Fascismo, que no fue un organismo propio de un régimen democrático: al contrario, se trataba del ente constitucional fundamental dentro de un sistema que hizo de la lucha contra la democracia uno de los motivos principales de su existencia y de su éxito. En todo caso, se puede decir que los autores antidemocráticos rechazan la regla formal de mayoría cuando ésta permite a la mayoría sustancial tomar el mando: no se trata, sin embargo, de una reprobación de la regla de mayoría en sí.

Para que la regla de mayoría se torne en el principio fundamental, por cuyo medio la mayoría sustantiva asume el poder, son necesarias circunstancias históricas específicas, que generalmente no nacen de una determinación tomada con base en el principio mayoritario. Por ende, no es posible imputar a esa pauta los inconvenientes que derivan del gobierno de la mayoría, el que, como ya se ha mencionado, siempre fue entendido como una forma mala de gobierno, no porque impere en él la regla de mayoría, sino porque son "los muchos" los que gobiernan *también* a través del recurso técnico que es la regla de mayoría, el cual es igualmente utilizado —según convenga— por los gobiernos de las minorías.

II

La historia del principio de mayoría no coincide con la historia de la democracia en tanto forma de gobierno: esta historia ha sido relatada en muchas ocasiones, y no es necesario aquí repetir hechos ya conocidos o fácilmente cognoscibles. Empero, conviene recordar algunas nociones. En términos generales, podemos decir que del derecho romano en adelante (el derecho romano fue considerado durante siglos, y aún hoy en día por los juristas continentales, el punto de partida de toda reflexión sobre el tema) la regla de mayoría fue concebida como el procedimiento necesario, o el más idóneo, para la

formulación de una decisión colectiva en las *universitates*, es decir, en asociaciones de personas en que la unión de los individuos produce una entidad diferente de sus partes y superior a ellas. En consecuencia, sus componentes, al ser llamados a expresar su consenso no *uti singuli,* sino *uti universi* (no como individualidades, sino como conjunto), deben hacerlo *collegialiter*, y no *separatim* (como totalidad, no por separado).

No se profundizará aquí —ya que no es relevante para los fines de nuestro examen— sobre el que la regla de mayoría se aplicase sólo en las colectividades de derecho público, con base en el principio *refertur ad universos quod publice fit per maiorem partem* (se atribuirá a la totalidad lo que públicamente haga la mayoría) (D. 50, 17, 169, 1), mientras que esto no se realizaba en las de derecho privado, en donde regía el principio de la autonomía del individuo, para dar paso a la máxima *quod omnes similiter tangitab ominibus comprobetur* (lo que concierne a todos de manera similar, sea por todos reconocido) (C. 5, 59, 5); o, de otra manera, que en el derecho germánico prevaleciese la regla *quod maior pars facit totum facere videtur* (lo que hace la mayoría deberá parecer hecho por la totalidad), según la conocida interpretación de Gierke, únicamente en las *Körperschaften* (corporaciones) y no en las *Genossenschaften* (cooperativas); y, aún más, que en el derecho moderno se continúe discutiendo sobre si la regla de mayoría, en tanto contrapuesta a la de unanimidad, que atribuye a cada individuo el *ius prohibendi,* debe atribuirse solamente a las comunidades reconocidas como personas jurídicas, o también a las demás.[3]

No debemos dejar de considerar, empero, que todas estas discusiones demuestran que el añejo debate sobre la naturaleza, funciones y modalidades de la regla de mayoría se desarrolla de manera del todo independiente del debate acerca de la democracia y las formas de gobierno, y que su ámbito de aplicación es única y exclusivamente el de la naturaleza, funciones y modalidades de funcionamiento de los organismos colegiados, cuya existencia no está vinculada con alguna forma del régimen político y es, al contrario, perfectamente compatible con sistemas no democráticos. Los organismos colegiados de la antigua Roma, incluyendo el Senado, en donde las decisiones colectivas eran tomadas por mayoría, siguen sobreviviendo durante los principados; el desarrollo de las *Körperschaften* durante el medievo alemán tiene lugar en un contexto histórico general en el que la democracia, concebida como forma de gobierno diferente de la monarquía y de la aristocracia, ni siquiera se plantea. Del mismo modo, en las elecciones del emperador del Sacro Imperio romano paulatinamente se verificó el tránsito de la elección unánime que se basaba en el *liberum veto* a la elección con base en el voto de la mayoría de los príncipes y obispos electores, ratificada definitivemente por la Bula de Oro (1356). Sin embargo, esto no atestigua que el sistema político del Imperio en su totalidad se tornara más democrático (en el sentido en que, desde Aristóteles, se entiende por

democracia el gobierno de una mayoría, y no sólo el gobierno de algunos organismos que son elegidos por mayoría y gobiernan por esta misma regla). Otro tanto se debe decir del paso de la elección unánime (por aclamación) a la elección indirecta del dux en la República de Venecia.

III

Como prueba de estas afirmaciones consideremos los argumentos aportados para dar una justificación racional a una regla que, como la de mayoría, es aparentemente irracional, pues confía a un criterio cuantitativo una elección o una decisión que es eminentemente cualitativa. Estos argumentos pueden distinguirse entre axiológicos y técnicos, es decir, adoptando una conocida definición weberiana, con algunos de ellos se busca demostrar que la regla es racional según los valores, y con otros, que es racional por su objetivo.[4] Entre los primeros se cuentan los argumentos con base en los cuales la regla se justifica porque permite, mejor que cualquier otra, el cumplimiento de algunos valores fundamentales, como la libertad y la igualdad. Entre los segundos, en cambio, están los argumentos que destacan el fin que se desea lograr por medio de esta regla: se trata sobre todo de permitir alcanzar una decisión conjunta entre personas de opiniones diferentes. Para los que apoyan la primera forma, la validez de la regla deriva del valor o los valores a los que se sujeta, mientras que para aquellos que apoyan la segunda, tiene validez como un expediente técnico de utilidad.

Ante esta diversa naturaleza de las bases de justificación, se observa en primer lugar que ambas tienen validez en contextos distintos, ya que también tienen objetivos polémicos diferentes. Aquellos que argumentan a favor de la regla de mayoría apelando a los valores de libertad e igualdad, la defienden sobre todo como un remedio contra la elección o decisión de un autócrata, que no respeta la libertad de elección de los individuos ni los reconoce como iguales. Aquellos que argumentan a favor de esa regla por considerarla como un expediente técnico útil, hasta imprescindible, para todo cuerpo colegiado, la defienden principalmente como un remedio contra la unanimidad. Podemos demostrar que los ámbitos de aplicación de los dos tipos de argumentos son distintos por medio de esta observación: no nos alejaríamos mucho de la verdad al sostener que, si bien la regla de mayoría parece más racional que el principio autocrático desde el punto de vista de los valores, el segundo parece más racional que la primera si se tiene en cuenta el objetivo; por otra parte, si bien parece más racional desde la óptica de los objetivos la regla de la mayoría respecto a la de unanimidad, en referencia al valor la segunda parece más racional que la primera. Si se visualiza el problema únicamente desde el punto de vista del objetivo, de la relación entre los medios y los fines, o sea, de

la manera más rápida para llegar a una decisión colectiva, no cabe duda de que el principio autocrático es más funcional que el principio mayoritario; en cambio, desde la óptica de los valores (de la libertad y de la igualdad), no cabe duda de que la regla de unanimidad garantiza estos últimos de mucho mejor manera que la de mayoría.

IV

La segunda observación es que los argumentos axiológicos son adoptados de preferencia por los escritores democráticos, o sea, por los que establecen una vinculación de lo más estrecha entre el sistema político democrático y la regla de mayoría, y consideran esta última como una característica esencial, cuando no exclusiva, de la democracia como forma de gobierno. Bien miradas, éstas son las argumentaciones más débiles, y en su conjunto menos convincentes que los argumentos técnicos o de técnica organizativa; éstos sirven para justificar la regla de mayoría no tanto como regla fundamental de la democracia, sino como la mejor regla para la formación de una voluntad colectiva dentro de cualquier grupo organizado.

Las tesis de Kelsen son ejemplares en este sentido, tanto por la autoridad de su autor como porque retoman los valores democráticos por excelencia. Kelsen afirma, como conclusión de su reflexión, que "el principio de mayoría, y por tanto la idea de democracia [podemos ver que aquí la idea de democracia se encuentra dependiente del principio de mayoría], es una síntesis de las ideas de libertad e igualdad".[5]

Afrontemos ahora el segundo tema, a saber, la relación entre el principio de mayoría y el valor democrático de la igualdad: entre el principio según el cual todos los individuos guardan entre sí "igual valor político", como dice Kelsen, y el principio de mayoría, no hay una relación de necesidad. Claro que hay un vínculo, pero éste sólo se da en los Estados democráticos en los cuales se ejerce el sufragio universal de hombres y mujeres (sin embargo, aun donde hay sufragio universal hay excepciones); en un Estado donde hubiera sufragio universal sólo masculino, el principio de mayoría bien podría ser un principio fundamental para las elecciones políticas y las principales decisiones colectivas, sin que por ello se realizara el principio de igual valor político para todos los individuos. Podemos mostrar infinitos ejemplos más en que el principio de mayoría y el de igualdad no coinciden: son todos los casos en que se tiene en cuenta la mayoría de los votos, pero en que no todos los votos son iguales. En la asamblea de una gran empresa como en una modesta asamblea de condóminos, cada quien tiene derecho a un voto en proporción a su cuota o porcentaje: esto trae como consecuencia que la mayoría se forme a partir de votos desiguales. Del mismo modo, una hipotética votación política por medio de votos plurales o ponderados (es frecuente, sin embargo, la regla según la cual en caso de

empate el voto del presidente vale por dos) no contradice el principio de mayoría, aunque no respeta el principio democrático de igual valor de los individuos. Lo anterior no quiere decir que no existe un nexo entre la idea democrática de igualdad y el principio de mayoría, sino que este nexo existe porque, una vez adoptada la idea, el principio de mayoría es necesario; esto no es cierto en cambio en el sentido opuesto, o sea, cuando se quiere que el principio de mayoría implique la idea de igualdad. Es precisamente lo que se quería demostrar: no es posible asumir la idea de igualdad como justificación del principio mayoritario.

V

Respecto a la relación entre la regla de mayoría y la idea de libertad, nuestro análisis es de muy otra naturaleza, aunque conduce a resultados similares. Brevemente, el argumento de Kelsen es formulado como sigue: al entender la libertad como autodeterminación, ningún orden social podría subsistir cuando se dé el más alto grado de autodeterminación, es decir, cuando todos y cada uno de los individuos se autodeterminaran sin tener en cuenta las autodeterminaciones de los otros. Para hacer posible cualquier forma de sociedad, es por tanto necesario limitar esta autodeterminación. El principio de mayoría es el que permite esta limitación asegurando el más alto grado posible de libertad, ya que la libertad política se entiende como "el acuerdo entre la voluntad individual y la voluntad colectiva, expresada en el orden social".[6] Por medio de una expresión del lenguaje económico (que Kelsen no adopta) hoy en día podríamos decir, a favor del principio de mayoría, que éste es un criterio cuya aplicación permite la "maximización de la libertad", o, con una expresión análoga, "la maximización del consenso" (en efecto, si se entiende la libertad como autodeterminación, entonces "ser libres" significa obedecer leyes a las cuales se dio el propio consentimiento).

Puede aceptarse que el principio de mayoría maximiza la libertad (en tanto autodeterminación) o el consenso, y que como tal puede por tanto esgrimirse contra el principio autocrático; es posible aceptarlo como argumento axiológico, el que, como se ha mencionado arriba, fundamenta el principio como racional desde el punto de vista de los valores. Pese a lo anterior, no se logra vislumbrar en qué se relaciona este argumento con la democracia como sistema político. Por lo menos, tiene que ver porque un sistema democrático no puede prescindir del principio de mayoría, mientras que en general un sistema político autocrático sí lo hace. Pero no hay relación inmediata, porque lo que caracteriza a la democracia es la autodeterminación o el consenso *del mayor número:* una vez más, debe ser el gobierno de la mayoría, antes que ser el gobierno mediante el

principio de mayoría. Dicho de otro modo: para poder definir un sistema como democrático no es suficiente saber que el principio de mayoría maximiza la autodeterminación, y por ende el consenso, sino es necesario saber también cuántos son los que se benefician de las ventajas (admitiendo que efectivamente sean ventajas) de este principio, y cuántos son los que tienen la posibilidad de autodeterminarse o expresar su consenso mediante él. En pocas palabras, lo que caracteriza a un sistema político democrático no es el principio de mayoría, sino el sufragio universal, o, en el mejor de los casos, el principio de mayoría aplicado a votaciones con sufragio universal.[7] Evidentemente, sobre la base del sufragio universal es inevitable que los votos se cuenten, y es oportuno que se aplique la regla de mayoría para darles sentido. Sin embargo, de esta forma la regla de mayoría revela su calidad de expediente técnico al que se recurre habitualmente al contar los votos, sean éstos muchos o pocos, decenas de millones como en las elecciones políticas de un gran Estado, o sólo siete como los electores del emperador en el Sacro Imperio romano.

Mas, ¿es cierto que la regla de mayoría asegura la libertad en tanto autodeterminación, entendida como "el acuerdo entre la voluntad individual y la voluntad colectiva, expresada en el orden social"? La respuesta sería afirmativa si la voluntad individual que se expresa con el voto y que concurre con otras más a formar la mayoría se pudiera determinar libremente. Sin embargo, la libre determinación de la voluntad individual (se entiende por "libre determinación" aquella que se toma frente a diversas alternativas, a través de la ponderación de los argumentos a favor y en contra, y no en situaciones sin alternativa, y en todo caso no por miedo a consecuencias graves para la persona o sus bienes) requiere como supuestos una serie de condiciones preliminares favorables (reconocimiento y garantía de los derechos de libertad, pluralidad de tendencias políticas, libre competencia entre ellas, libertad de propaganda, voto secreto, etc.) que anteceden a la emisión del voto, y también, en consecuencia, el funcionamiento de la regla de mayoría, que es pura y simplemente una regla para el recuento de votos. En su calidad de expediente técnico, la regla de mayoría es indiferente ante el hecho de que los votos se hayan emitido más o menos libremente, por convicción o por miedo, por fuerza o por pasión. Así, el que una decisión colegiada se tome por mayoría, y el que esa determinada decisión conjunta efectivamente sea la decisión de la mayoría, no aportan pruebas de ninguna clase sobre la libertad relativa con que esa decisión fue tomada. Por ende, atribuir a la regla de mayoría la capacidad de maximizar la libertad o el consenso es otorgarle una virtud que no le pertenece: lo que la regla de mayoría maximiza es sólo el número de aquellos que votan en una dirección, prefiriéndola a otra distinta. Desafortunadamente, con demasiada frecuencia las mayorías no se componen de los más libres, sino de los más conformistas. Aún más: por lo general, cuanto más amplias son las mayorías y cuanto más se acercan a la unanimidad, tanto más surge la sospecha de que

la expresión del voto no haya sido libre: en este caso la regla de mayoría prestó todos los servicios que se le pueden pedir, pero la sociedad de la que es espejo no es una sociedad libre.

VI

En este momento podría ser superfluo aseverar que entre los argumentos que justifican al principio de la democracia los técnicos son más probatorios que los axiológicos. Sin embargo, podemos hacer algunas consideraciones adicionales. La regla de mayoría nació con el fin de permitir la formación de una voluntad colectiva dentro de una asamblea, con base en la máxima, derivada de la experiencia, *universi facile consentire non possunt* (las totalidades no pueden llegar fácilmente a un acuerdo); o también con base en la experiencia opuesta, según la cual la única regla que queda como opción, la de unanimidad, obstaculiza e inclusive llega a impedir la formación de una voluntad colectiva, o sólo la permite en casos excepcionales, como cuando se vota por aclamación o por consenso tácito ("Si nadie se opone, la deliberación se da por aprobada unánimemente"); en estos casos, empero, como se observa a menudo, no hay posibilidad de ejercer plenamente la libertad de disentir (efectivamente, no cabe duda de que, tanto en el caso de la aclamación como en el del consenso tácito, aquel cuya opinión difiere no cuenta con las condiciones para expresar su divergencia con la misma facilidad con que expresan su voluntad los que consienten).

Puesto que el ideal del consenso unánime no se puede realizar en la práctica (insisto en esto último) o puede realizarse sólo en casos excepcionales, en los que la objeción casi siempre es sofocada, se asume la regla de mayoría como regla técnica o instrumental; a saber, una regla del tipo "si se quiere *x*, entonces *y*", cuya validez depende exclusivamente del hecho de ser un medio idóneo —el único— para lograr un fin deseado o, aún más, un fin objetivamente necesario. Cuando no es posible el consenso total, sino sólo uno parcial, la regla de mayoría impone considerar como total el consenso parcial de la *maior pars*, con base en la constatación simple y evidente de que si se requiriera el consenso total una decisión colegiada no se tomaría nunca, y ésta es el resultado necesario para fines de la existencia de cualquier cuerpo comunitario; si se requiriera un consenso parcial inferior al demandado por la regla de mayoría, la decisión no podría considerarse emanada de la colectividad en la misma medida que cuando es aprobada por mayoría. Como prueba de lo anterior, consideremos que el tránsito de la regla de unanimidad a la de mayoría siempre tiene lugar cuando se constituye un órgano colectivo: en el caso de la unanimidad basada en el *liberum veto* se trata de la renuncia, por parte de los que tienen derecho de voto, al derecho de votar *uti singuli* (lo que se

conserva aún entre las cinco grandes potencias del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas), y el reconocer la necesidad de votar *uti universi*, como parte de una totalidad; en el caso de la unanimidad por aclamación, se trata de la transformación de un grupo informal en un grupo institucionalizado, cuyo poder decisional pertenece a la asamblea cuando ésta sea, como decían los antiguos juristas, *legitime congregata et convocata* (convocada y reunida legítimamente). En ambos casos se puede ver en qué medida la regla de mayoría está estrechamente vinculada al funcionamiento de un organismo colegiado.

A las anteriores observaciones puede objetarse que no tienen en cuenta las dos caras de la regla de mayoría, una que se vuelve contra la regla de unanimidad, la otra contra el poder monocrático, y que considerar la regla de mayoría como expediente técnico es válido sobre todo en el primer caso, mientras que no lo es en el segundo, en el cual el argumento axiológico sigue teniendo peso. Esta objeción es correcta, mas sólo si se recuerda que lo preferible del poder ascendente sobre el descendente es, en efecto, el ideal fundamental en que se basa un sistema democrático, pero que, para que este ideal pueda realizarse, es necesario que el poder ascendente se extienda al mayor número posible; o, en otras palabras, que, también de parte de aquellos que consideran un valor la maximización del consenso, lo que distingue y caracteriza a un sistema democrático frente a uno oligárquico es el número de personas llamadas a expresar su consenso (o su oposición).

VII

El segundo punto a tratar es la no coincidencia entre la regla de mayoría y la democracia, esta vez no considerándola desde el punto de vista de la validez de la regla en sistemas distintos del democrático, sino desde la óptica de la existencia de otras modalidades de formación de la voluntad colectiva, diferentes de la regla de mayoría, en el interior de sistemas democráticos.

Hago referencia en especial a la solución de los conflictos sociales mediante el acuerdo (o negociación), que concluye (cuando esto se logra, claro está) con un compromiso.[8] La regla de mayoría desarrolla su función en el interior de un cuerpo colegiado, en el que la voluntad colectiva es el resultado de la suma de las partes que integran un todo orgánico, y como tales, por ende, son dependientes de la totalidad; en cambio, el tipo de acuerdo arriba mencionado tiene lugar entre elementos (sean éstos individuos o grupos) relativamente independientes, los que llegan a la formación de una voluntad colectiva a través de concesiones mutuas con base en el principio *do ut des* (te doy para que me des); esto se revela así como una manera de solución de conflictos

externos entre grupos. En el Estado democrático contemporáneo, dentro de una sociedad industrial avanzada que se caracteriza por la presencia de grandes grupos organizados en conflicto entre sí, el contrato, en su estricto sentido de acuerdo bilateral entre socios formalmente iguales, en nada ha perdido su eficacia como instrumento para la solución de conflictos. Esto se contrapone a la idea de la supremacía de la ley, que fue dominante entre los autores políticos que acompañaron con sus teorías la formación del Estado moderno, de Hobbes a Locke, de Rousseau a Hegel, y posteriormente aun entre los pensadores del derecho público de la edad del positivismo jurídico, de Jellinek a Kelsen; es decir, de la supremacía de la expresión de la voluntad colectiva a la que se llega (cuando la asamblea parlamentaria se torna órgano decisional supremo) por medio de la aplicación de la regla de mayoría. La contraposición tradicional entre el contrato como instituto del derecho privado y como tal fuente de las reglas *inter partes* (entre las partes), y la ley como una institución de derecho público y como tal fuente de normas con validez *super partes* (por encima de las partes), es esquemática y tiende a confundir: recordemos que en una sociedad plural los grandes grupos organizados se comportan como entes cuasisoberanos, y para resolver sus conflictos no reconocen otra manera más que la negociación mutua, frente a la cual el gobierno se limita a realizar una función de mediador o de árbitro y, cuando la negociación ha concluido, de garante (a menudo impotente) de su cumplimiento.

La idea de la supremacía de la ley fue la conclusión necesaria de una concepción unicéntrica del Estado, que encontró su formulación más acabada en el *Leviatán* de Hobbes. Esta concepción a su vez derivaba de la convicción de que el Estado se hallaba destinado a dominar, e inclusive a suprimir los sistemas inferiores (Hobbes), las sociedades parciales (Rousseau) y los órganos intermedios. Sin embargo, el desarrollo político se ha dado en sentido opuesto: las sociedades parciales no sólo no fueron englobadas, sino crecieron en número y potencia; cuanto más desarrollados económica y socialmente son los Estados contemporáneos, tanto más se han tornado policéntricos (hasta podríamos decir policráticos). Forzando un poco el análisis, es posible decir que en un Estado monocrático la voluntad colectiva se expresa en la ley, sin importar si ésta es declarada y promulgada por el príncipe o por el pueblo (ambos, por cierto, ficciones jurídicas); en un Estado policéntrico, en cambio, se expresa en el contrato.

VIII

Después de exponer su teoría de la mayoría, Kelsen introduce, como es sabido, el tema del compromiso como *modus vivendi* esencial en la vida de la democracia: "La libre confrontación entre mayoría y minoría es esencial para la democracia, porque es el modo

de crear una atmósfera favorable al compromiso entre las dos. El compromiso forma parte de la naturaleza misma de la democracia".[9] Debemos agregar que, si debe haber un compromiso, éste se verifica, antes que entre mayoría y minoría, en el interior mismo de la mayoría, cuando la formación de esta última no tiene lugar espontáneamente (y es muy difícil que se forme así), o cuando es por imposición, por ejemplo por conducto de la disciplina partidaria (lo que es contrario a la "esencia" de la democracia).

Nada hay que objetar a esta yuxtaposición entre el principio mayoritario y el compromiso entre las partes, siempre y cuando se reconozca que se trata de dos procedimientos distintos para la formación de una voluntad colectiva. Cuando Kelsen asevera que el compromiso significa una solución para un conflicto mediante una norma que "no está totalmente de acuerdo con los intereses de una parte, ni es del todo contraria a los intereses de la otra", sugiere, sin precisarla, la respuesta para los que se preguntan por la diferencia entre la voluntad colectiva formada a partir de la regla de mayoría y aquella formada a partir de un compromiso. Una respuesta es proporcionada también por la teoría de juegos, que hace una distinción entre los juegos cuyo resultado es "suma cero" y aquellos cuyo resultado da una suma diferente de cero, que puede ser positiva o negativa. La decisión por mayoría es una típica decisión de suma cero, en la que hay quien gana y quien pierde (como en los dados): de esta forma, respecto a la apuesta gana la mayoría y pierde la minoría; esta última pierde lo que la mayoría gana. Si, como en un referéndum, la apuesta es la monarquía o la república, la conclusión que se confía a la regla de mayoría es esta misma —monarquía o república—, pero no puede ser ni una república monárquica ni una monarquía republicana. Al contrario, el resultado de un compromiso, cuya forma jurídica típica es el contrato, generalmente es un resultado de suma positiva, a saber, un resultado en el cual ambos socios ganan algo, como sucede en todo contrato de intercambio, que se cierra precisamente porque ambos contrayentes encuentran conveniencia en él (decimos "generalmente" porque también podría tener resultado negativo, cuando los dos contrayentes se engañen mutuamente).[10] Para dar un ejemplo histórico banal: en caso de que la elección de la forma de gobierno no se confíe al funcionamiento del principio de mayoría, sino a un compromiso entre las partes, como entre un monarca absoluto y las clases emergentes que demandan una participación en el gobierno, nada impide que el resultado sea una monarquía republicana (la monarquía constitucional) o una república monárquica (la república presidencialista).

Volviendo una vez más a Kelsen, para quien "el compromiso forma parte de la naturaleza de la democracia", podemos además preguntarnos si es más "democrático" el principio de la libre negociación o el principio mayoritario. Ya se han expuesto las razones por las que creemos que el principio de mayoría es necesario, pero no suficiente, para la democracia: lo mismo podemos decir del principio de libre negociación: así como el principio de mayoría es democrático a condición de que se aplique al mayor número, del

mismo modo el principio de la negociación es democrático a condición (se trata de una condición límite, y por tanto difícilmente realizable) de que los dos socios tengan igual poder (entendido como la cantidad de medios adecuados para influenciar a la contraparte). Todo lo anterior no resta importancia a esta modalidad de formación de la voluntad colectiva, que no puede circunscribirse al principio de mayoría, y que al mismo tiempo es perfectamente compatible con el conjunto de valores que se asocian habitualmente con el concepto de democracia. Aún más: el ideal de la democracia no puede disociarse del principio del contrato social, es decir, de la idea del acuerdo de cada uno con todos los demás sobre algunas de las reglas fundamentales de la convivencia, aunque se trate de una sola regla, la de mayoría.

En ocasiones anteriores se ha subrayado la importancia de la persistencia del ideal contractualista en el pensamiento político contemporáneo (no es casual que hoy se hagan referencias al neocontractualismo), pese a las críticas que recibió en el siglo XIX y su difuminación debida al ataque conjunto de los autores conservadores y revolucionarios. Las razones de esta persistencia se encuentran en que es difícil, si no imposible, disociar el ideal de una sociedad libre de la práctica —más allá del principio de mayoría extendido al mayor número— de la negociación entre individuos o grupos formalmente libres e iguales.

IX

Las observaciones hechas hasta aquí no tienen como propósito discutir la relevancia del principio de mayoría para el buen funcionamiento de un sistema político democrático, sino simplemente desean llamar la atención sobre el hecho de que el principio de mayoría sólo es uno de los elementos que permiten el buen funcionamiento del sistema; es decir, se ha querido poner el acento en lo que podemos llamar los límites de relevancia del principio. Ahora es necesario dar un paso más, analizando otras clases de límite con los que este principio se encuentra, además de los que se relacionan con su relevancia. Es posible distinguir tres tipos, que llamamos respectivamente de validez, de aplicación y de eficacia.

Por límite de validez se entiende el que deriva de una respuesta negativa ante la pregunta: ¿pueden ser admitidos a participar en una toma de decisiones colectiva basada en el principio de mayoría también aquellos que lo rechazan, es decir, aquellos que, si lograran ganar la mayoría, se servirían de ella para abolir el principio? Llamaremos aquí límite de validez a este tipo de límite porque el problema se plantea por lo general mediante la siguiente pregunta: ¿el principio de mayoría tiene validez absoluta? (por "validez absoluta" se entiende que el principio de mayoría es válido en cualquier caso, o

sea, incluso cuando la decisión colectiva tomada por mayoría es abolir el principio de mayoría), o, por el contrario, ¿la regla de mayoría misma está sometida a otra que le es superior, que impide que se tome (por mayoría) la decisión de abolir el principio de mayoría, y por tanto su validez no es absoluta? A este tipo de pregunta se han dado respuestas contrastantes, y, como suele suceder, también la diferencia en las respuestas depende del punto de vista. Puede plantearse el problema como de oportunidad política; es muy diferente, en cambio, plantearlo como problema de principio, aunque es cierto que a menudo los argumentos de tipo práctico se emplean para reforzar el planteamiento de quien lo asume desde los principios, y viceversa. De esta manera, se sostiene que es oportuno que la regla de mayoría sea válida también para los antimayoritarios, ya que sólo de esta forma se respeta el principio de libertad que se encuentra en la base de la adopción de esta misma regla; pero también se sostiene que, en principio, la pauta debe valer solamente para los mayoritarios, ya que si se admitiera su validez también para los contrarios las consecuencias prácticas podrían ser desastrosas.

En realidad, tanto por medio de los argumentos prácticos como de los teóricos se defienden los dos planteamientos opuestos, lo que demuestra, una vez más, que el ámbito de las argumentaciones sobre los principios y los valores siempre está sujeto a la opinión. Por lo que se refiere a los argumentos prácticos, debemos reflexionar sobre la diversidad de soluciones adoptadas por un régimen de democracia liberal y por uno de democracia protegida: en una Constitución liberal, como la de Italia, no se pone ningún límite explícito al ejercicio de los derechos políticos de los ciudadanos ante su adhesión a la regla de mayoría; en cambio, en la Constitución de la República Federal de Alemania, el Artículo 18 contempla la pérdida de los derechos fundamentales para quienes abusan de ellos con el fin de "combatir los principios del libre orden democrático", entre los cuales se cuenta el principio mayoritario. La diversidad de soluciones se relaciona con una distinta evaluación de las condiciones históricas, del peligro subversivo, de las fuerzas existentes, etc.: se trata, efectivamente, de sopesar por un lado los inconvenientes derivados de excluir de los beneficios del principio de mayoría a los ciudadanos de quienes se sospecha que no lo respetarán en caso de ganar, y por otro lado los inconvenientes para la libertad que pueden derivar de una libertad sin límites. Por lo que se refiere a las argumentaciones teóricas, algunos sostienen que la regla de mayoría no puede tener validez absoluta, ya que "la verdadera naturaleza de un principio es prohibir su propia negación"; otros sostienen que, cuando se ha adoptado la regla, la mayoría es la autoridad absoluta y no puede ser limitada sin incurrir en una contradicción.[11]

Ante lo variado y contradictorio de las opiniones, creo que el único planteamiento que cuenta con cierta fuerza persuasiva es aquel que no se basa en el contenido de la regla misma, sino en su *status* de regla del juego o metarregla. Las reglas del juego, a diferencia de todas las demás, deben aceptarse por unanimidad por la simple razón de

que su rechazo, aun de parte de un solo participante, imposibilita jugar. Esto significa que aceptar intervenir en una decisión o en una elección que se realiza con base en la regla de mayoría implica la aceptación de esta misma como forma de llegar a la decisión o a la elección. En otras palabras: aquel que acepta decidir o elegir según la regla mayoritaria, no acepta una decisión específica sobre un determinado problema (que podría rechazar, inclusive), ni tampoco la representación de cierta persona, de la cual puede ser enemigo, sino bajo un procedimiento determinado para la decisión o la elección. Podemos añadir que la fuerza vinculante es mayor en las reglas del juego que en todas las demás, ya que estriba en la consideración, por parte de cada uno de los jugadores, de que el interés general tiende a mantener las reglas del juego por encima del interés particular (que sería procurar la victoria de la facción propia en una decisión específica).

X

Al hablar de los límites de aplicación de la regla de mayoría, se entiende los límites que derivan de la existencia de materias a las cuales por lo general esta regla no se aplica, y también en este caso por razones de oportunidad o de principio: son éstas las materias en que la toma de decisiones confiada a la regla del mayor número aparecería como inoportuna (no adecuada para su fin) o inclusive injusta. El ámbito de aplicación de estos límites es de lo más amplio, por lo que sólo es posible aquí indicar algunos de los más relevantes.

Todas las Constituciones liberales se caracterizan por la afirmación de los derechos del hombre y del ciudadano, calificados de "inviolables". Ahora bien, lo inviolable reside precisamente en que esos derechos no pueden limitarse, y mucho menos suprimirse, por medio de una decisión colectiva, aunque ésta sea mayoritaria. Por su carácter de inalienables frente a cualquier decisión mayoritaria estos derechos fueron llamados *contra* la mayoría,[12] y en algunas Constituciones se garantizan jurídicamente por medio del control constitucional de las leyes (es decir, de decisiones tomadas por mayoría), declarando ilegítimas las leyes que no respetan tales derechos.

La amplia esfera de los derechos de libertad puede interpretarse como una especie de territorio fronterizo ante el cual se detiene la fuerza del principio mayoritario. Así, buscando derivar un principio general de esta realidad, podemos sostener que uno de los criterios para distinguir entre lo que puede y lo que no puede ser sometido a la regla de mayoría es la distinción entre lo que está sujeto a opinión y lo que no lo está. Esto a su vez implica una distinción más, a saber, entre lo negociable y lo que no lo es: los valores, los principios, los postulados éticos y naturalmente también los derechos fundamentales no están sujetos a opinión, y por ende tampoco son negociables. En esta calidad, la regla

del mayor número, que sólo se relaciona con lo que está sujeto a opinión, no es competente para juzgarlos.

Al lado de los postulados éticos, que por definición no están sujetos a opinión (de no ser así dejarían de ser postulados), y de los derechos fundamentales, a los que de costumbre se atribuye el *status* de postulados éticos, hay otras materias sobre las que no es posible tomar decisiones adoptando el criterio de mayoría, tanto por razones objetivas como subjetivas: por razones objetivas no se pueden tomar decisiones sobre los temas que se debaten entre científicos o técnicos, ya que —aunque también sean sujetos de opinión— la decisión a favor de una u otra hipótesis se formula a través de procedimientos diferentes y mucho más complejos que el conteo de las personas que comparten la misma opinión. Así, ningún congreso científico estaría dispuesto a dirimir por mayoría un planteamiento controvertido; en cambio, está dispuesto a someterse a la regla de mayoría para decidir la elección del presidente y las modalidades para organizar el siguiente congreso. Lo mismo se aplica a las decisiones técnicas tales como, en un Estado contemporáneo, las que se relacionan con la política económica y financiera, que precisamente los expertos en la materia reclaman para sí. El creciente contraste entre poder tecnocrático y poder democrático deriva precisamente de reconocer que muchas decisiones importantes para la regulación de los conflictos políticos son de naturaleza técnica y, como tales, se adaptan poco a la determinación de la mayoría; así, el triunfo de la tecnocracia podría llegar a ser la derrota total de la democracia. La validez del criterio de la opinión como criterio de justificación de una decisión a partir del número de personas que la tomó, se encontraría en la justificación del gobierno de una minoría iluminada: ésta se funda en general en la afirmación de que la materia de las decisiones políticas en ningún caso es sujeto de opinión, ya que existen leyes naturales para el gobierno de una sociedad: al descubrirlas, permitirían soluciones mucho más válidas y certeras que las que se tomen por medio del conteo de votos. Hay dos ejemplos históricos de esta ideología: la doctrina fisiocrática, según la cual la mejor forma de gobierno es el despotismo ilustrado, porque la tarea del gobernante es conocer el orden natural y seguirlo, y el comunismo popular, en cuya defensa se ha llegado a afirmar que "puesto que el socialismo científico es la verdad misma, la minoría que posee esta verdad tiene el deber de imponerla a la masa" (para no mencionar el *rêve mathématique* [sueño matemático] de Bujarin).[13]

En segundo lugar, no son sujetas a decisión por mayoría las cuestiones de conciencia, en que por "conciencia" se entiende lo que antaño se llamaba "fuero interno", el tribunal interior, en donde el único juez es el propio sujeto como vocero de una ley superior, sea ésta la de Dios o la ley moral kantiana, que no pueden ser abolidas por ninguna otra ley. Un ejemplo sencillo pero significativo: podemos someter a referéndum la elección entre monarquía y república, pero no entre cristianismo y ateísmo, entre la obligación de

adorar a un dios o a otro, o de no adorar a ninguno; tal vez se pueda —pues el poder en ciertas circunstancias históricas todo lo puede— imponer una religión o una doctrina, pero no se podría pretender que las personas crean que no fue impuesta, sino que se les dejó decidir, haciendo que se apruebe una determinada religión o doctrina por decisión mayoritaria.

El motivo principal por el cual el principio de mayoría se detiene ante una cuestión de conciencia no difiere del motivo por el que lo hace frente a la verdad científica: en ambos casos se trata de una decisión que no pertenece al ámbito de lo que está sujeto a opinión, y en consecuencia, como ya se ha mencionado, no es negociable; no obstante, las razones de la ausencia de opinión son distintas: en el segundo caso dependen de la naturaleza del procedimiento considerado adecuado para alcanzar soluciones compartidas, más que del procedimiento que se dedica a contar las opiniones; en el primero depende de la naturaleza de la autoridad a la que se apela, y que en este sentido es la autoridad primera, frente a la cual toda otra tiene que ceder el lugar, aunque se trate de la autoridad de la mayoría. Por otra parte, los dos casos citados se asemejan porque las consecuencias prácticas pueden ser idénticas: el descrédito de la regla de mayoría e inclusive su completa supresión. De esto nacieron dos formas clásicas de despotismo, que podríamos llamar despotismo de los antiguos y despotismo de los modernos: el primero se funda en la infalible autoridad de Dios, el segundo en la autoridad —igualmente infalible— de la ciencia: ambos se basan, por ende, en una autoridad cuya credibilidad no está sujeta a votación.

Por último, entre los límites subjetivos en la aplicación de la regla de mayoría se cuenta el que deriva de la existencia de lo que —en términos hegelianos— puede llamarse el *ethos* de un pueblo: hábitos, costumbres, lengua y tradiciones. Esto se evidencia en el caso de las minorías étnicas que, precisamente en su calidad de minoría, serían las eternas perdedoras si el principio de mayoría se adoptara rígidamente. Un ejemplo muy común es la imposición de la lengua de la mayoría sobre una minoría lingüística, que en todos los casos es considerada una imposición para la minoría sin importar que se trate de una determinación tomada mayoritariamente. Claro está, debemos diferenciar la tutela para la minoría de parte de un órgano colectivo que adopta como regla la de mayoría, de la tutela para una minoría religiosa o étnica: tutelar a la primera consiste en evitar cerrarle la posibilidad de volverse una mayoría, mientras que en el segundo caso —una minoría que por razones evidentes nunca podrá convertirse en mayoría— consiste en cambio en impedir que la mayoría tenga facultad de intervenir en algunos ámbitos reservados, como son, precisamente, los relacionados con el *ethos*. Este tipo de límite para la aplicación de la regla de mayoría es, *grosso modo*, de la misma naturaleza que el derivado del reconocimiento de los derechos fundamentales: se trata de

un límite que indica la indisponibilidad de algunos ámbitos más que lo inadecuado del principio.

XI

Dentro de la categoría general de los límites de la eficacia de la regla de mayoría se incluyen todos aquellos puestos de relieve por quienes sostienen que la aplicación de la regla no cumple ni puede cumplir con todo lo ofrecido, en primer lugar con la promesa de la que nacieron todos los regímenes democráticos más desarrollados, es decir, transformar radicalmente las relaciones entre clases sociales: por tanto, la acusan de ser un procedimiento ciertamente útil pero insuficiente. Éste es un tema frecuente dentro de la propaganda política, sobre todo de la izquierda, y cuya difusión nos permite no detenernos excesivamente en él, como no sea para observar que, pese a todo, la regla mayoritaria resiste todas las críticas simplemente porque no se ha encontrado otra mejor.

Nos circunscribiremos a comentar uno solo de esos límites: lo irreversible de algunas decisiones después de haber sido tomadas y ejecutadas. ¿En qué sentido puede interpretarse como límite para la eficacia de la regla mayoritaria lo irreversible de los efectos de alguna de sus decisiones? Uno de los lugares comunes más socorridos en cuanto a los beneficios de la regla de mayoría es que su aplicación coherente y rigurosa, sin poner obstáculos ante la posibilidad de que la minoría se vuelva mayoría, favorece la alternancia en el gobierno, y en consecuencia los cambios de dirección política. También en este caso podemos continuar citando a Kelsen: "Cuando el número de aquellos en desacuerdo con el orden imperante es mayor que el número de aquellos que están a favor, es posible un *cambio*…"[14] Evidentemente, el hecho mismo de considerar como un beneficio de la regla de mayoría el de poder cambiar supone un juicio axiológicamente positivo sobre el cambio en sí mismo, lo cual no siempre es cierto. Aun atribuyendo al cambio esta connotación positiva, sigue vigente la pregunta sobre la medida en que la nueva mayoría está en condiciones de transformar la situación que se creó a partir del dominio de la mayoría precedente. A este respecto, Kelsen menciona el cambio en el orden vigente o en una de sus normas: empero, no se trata aquí únicamente de transformar estas cosas, sino de modificar situaciones reales creadas por el orden anterior o por una de sus normas que, después de su aprobación, no pueden transformarse y se vuelven irreversibles.

No sé de ningún criterio para diferenciar los actos reversibles de los irreversibles, pero algunos ejemplos muestran que efectivamente existe una diferencia: son reversibles muchas medidas del orden de la política económica, social y fiscal, tales como facilidades de crédito, gravación o desgravación de las obligaciones fiscales, ampliación o restricción

de la seguridad social. En cambio, son difícilmente reversibles las condiciones originadas por grandes reformas, como la fragmentación del latifundio o la nacionalización de alguna industria, así como son irreversibles algunas transformaciones del territorio generadas por una política favorecedora de la especulación inmobiliaria (en Italia ninguna nueva mayoría, ni la más ilustrada, podrá devolver la belleza al paisaje donde fue irremediablemente estropeado). Se podría objetar que cualquier clase dirigente en el poder, y no solamente la que gobierna en nombre de la mayoría, crea situaciones irreversibles. Esto es correcto, pero ningún sistema de gobierno, con excepción de aquel que se basa en la regla de mayoría, tiene la pretensión de asegurar transformaciones paulatinas y pacíficas: sólo a este tipo de gobierno se atribuye tal capacidad. En consecuencia, mientras que la existencia de situaciones irreversibles no es incongruente para un gobierno basado en —digamos— la conquista, ya que éste no tiene entre sus premisas la de evitar crear situaciones irreversibles (al contrario, su premisa es la opuesta), para un gobierno fundado en una regla entre cuyas ventajas se cuenta la de posibilitar el cambio, esto constituye una incongruencia o, como la hemos llamado, una aporía.

XII

Un análisis completo de los problemas relacionados con la regla de mayoría debe tener en cuenta no solamente los límites de la misma, que se han examinado hasta aquí, sino también las dificultades inherentes a la aplicación de la regla considerada únicamente como expediente técnico, y que aquí llamamos "aporías", con el fin de subrayar sus diferencias de los límites de los que hablamos hasta ahora. Los "límites" se refieren esencialmente a la dimensión axiológica del problema, y las aporías en cambio hacen referencia al ámbito técnico. Éstas son tales y tan numerosas que no se pretende enlistarlas todas, sino sólo algunas, sobre todo con el objeto de evidenciar la vastedad del problema y la necesidad de un análisis aún más exhaustivo del que propongo en seguida.

a) Los votantes. La regla de mayoría establece únicamente que se adopte como una decisión colectiva aquella que tomen la mayoría de los votantes, pero no especifica nada respecto a la composición del conjunto de personas cuyo voto se pide. No hay respuesta a la pregunta: "¿cuántos y quiénes son los votantes?" En la primera parte de este texto ya se ha mencionado que lo que le da a la regla de mayoría su carácter de institución democrática es el sufragio universal, es decir, el número de aquellos que participan en las decisiones basado en el cálculo del mayor número. Pero, ¿el mayor número comparado con qué? El mayor número de ciudadanos en las ciudades griegas, en que los ciudadanos libres eran una minoría, no es el mismo que en un Estado moderno, donde, como dice

Hegel, "todos son libres". La mayoría en un Estado colonial en que los indígenas no tienen derecho al voto, o en un régimen de dictadura del proletariado, en que no hay derecho al voto para los que no son proletarios, no es la misma que en un Estado metropolitano, donde no hay discriminación racial, o en un Estado de democracia formal, en que, por lo menos respecto al derecho de voto, no hay discriminación de clases. En un sistema de democracia formal donde existe el sufragio universal para hombres y mujeres, el problema de la coincidencia de la regla de mayoría con el principio democrático parece estar resuelto. Pero, ¿es esto cierto? Claro está, el problema se resuelve para el mayor número de ciudadanos de ese Estado, pero cuando las decisiones colectivas de los ciudadanos interfieren con los derechos o los intereses de otros Estados, ¿por qué razón el conjunto de personas que decide no debería formarse también con los ciudadanos de ese otro Estado? También en este caso se trata de una discriminación, en nada distinta de la que excluye a los indígenas en un Estado colonial, a los no proletarios en un Estado proletario y a los pobres en un Estado burgués. Recordemos que el argumento principal para otorgar los derechos políticos sólo a los propietarios y excluir de ello a los desposeídos siempre fue que estos últimos no tienen interés por la administración de los asuntos públicos. ¿Cómo podemos sostener que los ciudadanos de otro Estado no tienen interés en la decisión de invadir su territorio, tomada por mayoría por los ciudadanos agresores? Me doy cuenta de que estoy forzando los términos del problema, pero esto tiene el fin de evidenciar que la relación entre mayoría y minoría cambiará sólo cuando se transforme la composición de los órganos colegiados o, dicho más llanamente, quiero subrayar que el problema de quién vota no tiene menos importancia que el problema de cómo se vota.

Dejando por un momento el ámbito de las hipótesis, pongamos un ejemplo histórico que nos atañe de cerca: el debate en Italia después de la Liberación en 1944, sobre dejar que la Asamblea constituyente decidiese entre la república y la monarquía, o si esto debiese en cambio confiarse a un referéndum popular. Lo que se discutía no era la regla de mayoría, sino quién debía responder al llamado a tomar la decisión mayoritaria. El debate fue encarnizado porque, si el órgano electoral hubiese estado conformado por miembros de la Asamblea constituyente, el resultado a favor de la república hubiera sido seguro; en cambio, de haber sido conformado por electores, hubiera sido incierto (efectivamente, el resultado a favor de la república ganó por muy escaso margen).

La regla de mayoría es un instrumento maleable: puede dar resultados opuestos según esté más abierta o más cerrada la puerta de acceso para los usuarios; sin embargo, abrir en mayor o menor medida esa puerta puede dejar de ser una decisión dependiente de la aplicación de la regla de mayoría, y ser con frecuencia una decisión tomada en lo alto o la consecuencia de un compromiso entre las fuerzas sociales en conflicto (volvemos aquí

al problema ineludible de la negociación como un medio alternativo de toma de decisiones colectivas).

b) Los no votantes. Hasta aquí hemos hablado de mayoría como si esta idea fuese clara y definida. No es así: aun dejando a un lado todas las distintas formas de mayoría (relativa, absoluta, calificada, etc.), y considerando únicamente la mayoría absoluta, que es la forma habitual, el cómputo de una mayoría dentro de cualquier órgano colectivo no es tan simple como puede parecer, y genera muchas dificultades para los compiladores y comentaristas de los reglamentos de las asambleas. Todo esto sería sencillo, hasta sencillísimo, si en todos los casos se cumplieran las dos siguientes condiciones: *a)* que voten todos los derechohabientes, y *b)* que el problema sometido a votación se plantee de manera de no poder contestar más que "sí" o "no", o que los votantes se obliguen a contestar solamente con "sí" o "no". En la realidad estas dos condiciones casi nunca se realizan: en general, los problemas no se plantean de forma que se pueda contestar con un "sí" o un "no", y está permitido a los votantes expresar su voluntad bajo la forma de abstención, presentando el voto en blanco.

Comencemos por la primera cuestión: así como cambia el resultado de la votación al cambiar al organismo electoral, de la misma manera, aunque sea idéntico el organismo electoral, ésta varía dependiendo de la mayor o menor participación: de esto deriva que todo cálculo de la mayoría supone un acuerdo previo sobre las reglas preliminares que regirán las modalidades del cómputo. Es mucha la diferencia de resultados, según si el cómputo de la mayoría se efectúe teniendo en cuenta a los derechohabientes (y por tanto también a los que, aun teniendo el derecho de voto, no lo ejercen) o a los votantes.

En el segundo caso, se hace necesaria una regla preliminar adicional para que el cómputo sea posible: la que establece cuál debe ser el número de votantes para poder considerar válida una elección. Si se establece que la decisión o la elección es válida cuando se haya obtenido el voto de la mayoría de los derechohabientes, se está aplicando la regla de mayoría para decidir sobre la validez de la votación por mayoría. Un caso extremo es el estatuto de algunas asociaciones según el cual la asamblea de socios en segunda convocatoria es válida sin importar el número de los asistentes; se trata de un caso límite porque demuestra que el principio de mayoría puede ser cumplido formalmente hasta en los momentos en que se inutiliza completamente su función, que es asegurar que la decisión colectiva corresponda en todo lo posible a la voluntad de los miembros del cuerpo colegiado.

El fenómeno de falta de ejercicio del derecho de voto es uno de los más llamativos entre las democracias más antiguas y consolidadas. Así, para evitar llegar a la conclusión de que la democracia, como gobierno fundado en la participación popular, está en crisis o ha fallado en su cometido, se justifica esta gran ausencia de ejercicio del voto mediante la suposición de que la persona que no acude a votar no es la que rechaza el método

democrático en general, sino la que, en el caso específico, es indiferente ante las alternativas que se están planteando, en el sentido que, sin importar cuál de las opciones resulte ganadora, la persona quedará satisfecha. En otras palabras, el no votante sería aquel a quien "esto o lo otro" le "dan lo mismo": deja de elegir no por falta de ganas, sino porque no sabe qué elegir, y ambas opciones le resultan "buenas" y "malas" a la vez y por igual.

c) La abstención. Por "abstinentes" no se entiende aquí las personas que no votan, de las que se hizo mención más arriba, sino aquellas que emiten su voto pero se abstienen de expresar su voluntad a favor de una de las opciones (son aquellas que emiten el voto en blanco).[15] Se trata de situaciones distintas, aunque con frecuencia se emplea el vocablo "abstención" para ambas.

Retomando lo dicho al final del apartado anterior, podemos decir que, mientras la abstención del no votante se puede interpretar como un estado de indiferencia ante cualquiera de las alternativas planteadas, la abstención de quien vota en blanco debe interpretarse, en cambio, como un estado de hostilidad ante esas opciones. Por así decirlo, el no votante dice "sí" tanto al presidente X como al presidente Y, pues ninguno de los dos significa diferencia alguna (de ahí su in-diferencia); el que vota en blanco manifiesta claramente su juicio negativo para ambos: su lógica es la de "ni lo uno ni lo otro", no la de "lo uno o lo otro"; esta última es la lógica de dos mayorías potenciales que tienden a excluirse mutuamente. En las encuestas cualquiera se percata de la diferencia que hay entre no expresar la propia opinión, al declinar contestar el cuestionario, y expresar una respuesta distinta de "sí" o "no" marcando el cuadro correspondiente a "no sé". Sobra mencionar que la clara distinción entre no votantes y abstinentes tiene consecuencias prácticas relevantes en caso de que la mayoría se calcule a partir del número de votantes, incluidos los que optaron por la abstención, o a partir del número de los que tienen derecho a votar. El debate sobre la manera de resolver el problema del cómputo de las boletas en blanco provocó riesgos para el nacimiento de la República italiana: después de conocer el resultado del referéndum, los partidarios de la monarquía plantearon el problema siguiente: para el conteo de la mayoría favorable a la república, ¿el total de los votos debía incluir la suma de los votos a favor y en contra, o también los votos en blanco (además de los nulos)? Evidentemente, al aumentar el total, también aumentaba el límite de mayoría necesario, hasta el punto de tornar incierto el éxito de los republicanos. En ese caso, y contrariamente a la *communis opinio* de los juristas, que en más de una ocasión se pronunciaron por distinguir al no votante del que se abstiene, el Tribunal de Casación que se dedicó al problema de inmediato rechazó esta distinción, igualando como no votantes a todos los que votaron pero sin expresar su voluntad a favor de una u otra opción; de esta manera se aminoró el total de los votos computables en el conteo de la mayoría y, por consiguiente, también el límite de mayoría

necesario. Su argumentación principal fue: "Las boletas en blanco representan formas de abstención de votar; jurídicamente es manifiesta la equivalencia entre la inercia de quien se abstiene completamente de acudir a votar y la posición de quien no ejerce este derecho, al dejar de manifestar su voluntad en la boleta emitida".[16]

Pese al juicio histórico dictado por el Tribunal de Casación, es obvio que no es posible equiparar el comportamiento de quien se abstiene en el voto con el de quien se abstiene de votar. En cambio, no es tan evidente que, si se considera válido el voto en blanco, éste deba contabilizarse entre los votos negativos y no entre los positivos: se trataría de establecer si, dadas las dos posiciones opuestas de consenso y disenso, debemos considerar la abstención como no consenso o no disenso. Claro está, cuando se le cuenta entre los votos negativos se subraya su naturaleza de no consenso. Sin embargo, pueden darse casos en que se deba evidenciar la naturaleza de no disenso: ¿por qué no contar el voto de los abstinentes entre los positivos? Esta misma pregunta puede también plantearse como sigue: para que una decisión colegiada pueda admitirse como expresión de la voluntad colectiva, ¿es necesaria la mayoría de los consentimientos, o es suficiente la mayoría de los que no disienten? Esta pregunta no es ociosa: el Artículo 94 de la Constitución italiana asevera: "El Gobierno debe depositar su confianza en las dos Cámaras". Recientemente, este problema se ha planteado en la práctica del Parlamento: con el fin de que el gobierno pueda llevar a cabo sus funciones, ¿es necesario el voto de confianza de las dos cámaras, o es suficiente la "no desconfianza"? Las diferentes respuestas a esta pregunta implican una valoración distinta de los votos de quienes se abstuvieron: si el objeto de la votación es la confianza, los votos de abstención son negativos; si en cambio es la "no desconfianza", son positivos. Puesto que el que se abstiene manifiesta al mismo tiempo su consenso y su disenso, si la que prevalece es la demanda de consenso, se le considera excluido, si es la de disenso, se le considera incluido. Para contar con la confianza, el gobierno debe tener la mayoría absoluta de los votos favorables, y los abstencionistas no se incluyen entre éstos; para obtener la "no desconfianza" es suficiente que no haya mayoría de votos contrarios, y los votos de los abstinentes no se calculan entre los del disenso. Como se ha visto, el que se abstiene es al mismo tiempo parte del no consenso y del no disenso: en el primer caso se le toma como voto de "no consenso"; en el otro, como voto de "no disenso".

d) ¿Siempre es posible la mayoría? Entre todas la aporías de la regla mayoritaria, ésta es sin duda la más evidente, de manera que no es necesario extenderse mucho para ilustrarla. Si por mayoría se entiende (y se sobreentiende) la mayoría absoluta, ésta es segura únicamente cuando las soluciones propuestas o los candidatos a un cargo sólo son dos. En otros casos, cuando las opciones son más numerosas, puede haber mayoría absoluta, pero también no haberla: en estos casos la formación de una mayoría absoluta es producto de un acuerdo. Sin embargo, una mayoría negociada supone de antemano el

método de concertación entre partes en conflicto, el cual aparece como un procedimiento para la conformación de una voluntad colectiva distinto del procedimiento de mayoría en sí (aunque se considere a este último un mero expediente técnico). Sólo podemos decir que la regla de mayoría es una etapa en la formación de la voluntad colectiva, aunque pueda ser la etapa final.

XIII

Debemos distinguir los límites y las aporías de la regla de mayoría de las críticas que le fueron hechas por las diversas teorías minoritarias, desde la teoría medieval de la *sanior pars* (la "parte más sana" o más calificada) hasta las modernas teoría de las elites. Las observaciones en este texto no tienen el objeto de discutir la importancia del principio mayoritario para un buen funcionamiento democrático, ya que no pertenecen al género crítico; por el contrario, pretenden simplemente atraer la atención sobre el hecho de que este principio es sólo uno de los elementos que contribuyen al buen funcionamiento del sistema democrático: es un procedimiento que no siempre funciona (límites) y, cuando funciona, no siempre es fácil ponerlo en marcha (aporías).

Ciertamente, las dificultades señaladas constituyen un obstáculo para el correcto funcionamiento de un sistema democrático, pero ellas solas no son de tal naturaleza como para provocar su crisis. Las razones de la crisis de la democracia son más numerosas, y no todas ellas dependen de las objeciones contra el principio de mayoría. Sin embargo, afortunadamente, hay infinitas razones más para preferir un gobierno democrático, no obstante sus límites y aporías, que uno autocrático.

[*] "La regola di maggioranza: limiti e aporie", en *Fenomenologia e società*, año IV, enero de 1981, núms. 13-14, Comunità di Ricerca, Istituto di Studi e Ricerche Socio-culturali, Milán, pp. 3-21.

[1] Las tres formas de gobierno son definidas por Aristóteles como el gobierno de uno, el de pocos y el de *muchos (Política,* 1279a). Las confusiones nacen con frecuencia de las traducciones: "muchos" se traduce "la mayoría de los ciudadanos" en la versión de Laterza (p. 87), y en la traducción de Utet (p. 144) es "los más". Todo esto no excluye que en los gobiernos democráticos las deliberaciones se realicen por mayoría, como puede verse en la *Política* 1317b: no se excluye, mas tampoco se implica. El término πλῆθος significa al mismo tiempo *a)* número, gran número, cantidad; *b)* pueblo, masa popular; y *c)* régimen democrático; véase R. Roncali y C. Zagaria, *Lessico politico*, πλῆθος, en *Quaderni di Storia,* núm. 12, julio-diciembre de 1980, pp. 213-221.

[2] Esto ya era perfectamente claro para Aristóteles, como se aprecia en un conocido texto en que, después de hablar de la aristocracia, de la oligarquía y de la democracia, agrega: "La mayoría como regla de gobierno se encuentra en todos los tipos de Constitución, porque en la aristocracia, en la oligarquía y en la democracia lo que aprueba la mayoría de los que forman parte del gobierno es ratificado por la autoridad" *(Política,* 1294a). Para estas referencias históricas he utilizado las fundamentales contribuciones de E. Ruffini, *Il principio maggioritario* (1927), nueva ed., Adelphi, Milán, 1976, y *La ragione dei più*, antología de ensayos escritos entre 1925 y 1927, que fueron reeditados con una nueva introducción, Il Mulino, Bolonia, 1977, así como la amplia bibliografía allí citada.

[3] Para estas anotaciones, echo mano también de la obra de F. Galgano, *Il principio di maggioranza nelle società personali,* Cedam, Padua, 1960.

[4] Para un análisis y una crítica de las argumentaciones a favor de la regla de mayoría en algunos autores contemporáneos, véase W. Fach, "Demokratie und Mehrheitsprinzip", en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie,* XVI, 1975, pp. 201-222. Véase también B. Leoni, "Decisioni politiche e regola di maggioranza", en *Il politico,* núm. 4, 1960, pp. 711-722.

[5] H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato,* Comunità, Milán, 1952, p. 292.

[6] H. Kelsen, *op. cit.,* p. 292.

[7] Lo que torna por lo menos formalmente a la República italiana un Estado democrático es el Art. 48 de la Constitución: "Son electores todos los ciudadanos, hombres y mujeres, que hayan alcanzado la mayoría de edad".

[8] Sobre este tema me he extendido mayormente en el artículo "Le contrat social aujourd'hui", en *Le public et le privé*, Istituto di studi filosofici, Roma, 1979, pp. 62-68.

[9] H. Kelsen, *op. cit.,* p. 293.

[10] A este respecto, véase G. Sartori, "Tecniche decisionali e sistemi di comitati", en *Rivista italiana di scienza politica,* IV, 1974, pp. 22*ss.*

[11] Me refiero especialmente a los artículos de H. McClosky, "The fallacy of absolute majority rule", en *The Journal of Politics*, XI, 1949, pp. 637-654, y de W. Kendall, "Prolegomena to any Future Work on Majority Rule", en *The Journal of Politics,* XII, 1951, pp. 694-713, en los que el primer autor sustenta la primera tesis y el segundo está a favor de la contraria.

[12] "The Constitution and particularly the Bill of Rights is designed to protect individual citizens and groups against certain decision that a majority of citizens might want to make even when the majority acts in what it takes to be the general or common interest" ("La Constitución y más especialmente la Carta de Derechos fueron concebidas para proteger a los ciudadanos como individuos y grupos en contra de algunas decisiones que una mayoría de ciudadanos intente tomar, aun cuando la mayoría actúe en lo que le parece ser el interés común o general), dice R. Dworkin en *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 1977, p. 133.

[13] Esto es de Charles Naine y fue citado por J. Martov, *Bolscevismo mondiale*, Einaudi, Turín, 1980, p. 37.

[14] H. Kelsen, *op. cit.*, p. 291.

[15] El tema de la abstención es uno de los que de costumbre desatan entre los juristas la pasión por las controversias sutiles, que a menudo parecen ser un fin en sí mismas, y tienen al contrario efectos prácticos

relevantes. Algunas indicaciones bibliográficas se encuentran en varios autores, *Il regolamento della Camera dei Deputati*, Cámara de Diputados, Roma, 1968, pp. 779*ss*.

[16] El planteamiento opuesto fue sostenido en ese entonces, con argumentos fuertes y fundados, por C. Esposito: "La maggioranza nel referendum", en *Giurisprudenza italiana,* Parte I, secc.1, Dispensa 11, 1946, en que se comenta el ordenamiento del Tribunal de Casación emanado el 18 de junio de 1946.

REPRESENTACIÓN E INTERESES*

ACTUALIDAD DEL PROBLEMA

En la actualidad, la llamada representación política prevalece en los sistemas de democracia representativa; sin embargo, la representación de intereses no ha desaparecido. Este tema ha vuelto a ser de actualidad por las siguientes razones:

1. El éxito cosechado en los últimos años, especialmente en la cultura política norteamericana, por la interpretación económica de la democracia, según la cual ésta se caracteriza por la existencia de un mercado político al lado del económico, y en el que se da, en la relación entre electores y elegidos —que es propia de la democracia representativa—, un continuo intercambio de dos mercancías: el apoyo, en su forma de voto de parte de los electores, y diversos beneficios, patrimoniales o de *status*, de parte de los elegidos.

2. La buena acogida, por lo menos en Italia, que recibió la teoría del intercambio político, que hace algunos años propuso Pizzorno y que fue retomada e ilustrada más recientemente por Rusconi. Ésta sostiene que muchos de los conflictos de relieve en una sociedad industrial avanzada no se resuelven a través de los mecanismos de la representación política, sino por medio de concertaciones entre las grandes organizaciones, especialmente por lo que se refiere a los problemas laborales: en éstos se aprecia claramente que el intercambio es político, pero no para los sujetos, sino para el objeto del intercambio, ya que éste no es un bien económico, sino el poder (la capacidad de determinar el comportamiento de terceros); en el sistema democrático el poder necesita legitimación, que obtiene a través del consenso, en contraposición con lo que sucede en otros regímenes no democráticos, en los que el poder puede derivar del mero ejercicio de la fuerza, del peso de la tradición o también (retomando la tipología weberiana del poder legítimo) del carisma del jefe.

3. El acutal debate sobre el neocorporativismo, hacia el cual se orientan los Estados fuertemente influidos por partidos inspirados en la idea del Estado social o de bienestar, debate que pone finalmente en evidencia la importancia de la negociación entre los representantes de intereses contrarios, que como tales muestran todas las características de la representación de los intereses distinta de la representación política.

Esta interpretación de las relaciones de poder como relaciones de intercambio (y por tanto como relaciones entre iguales) más que como relaciones de dominio (es decir, como relaciones entre un superior y un inferior) en el interior de una sociedad de democracia plural, en la que los principales actores políticos no son especialmente los individuos, sino

más bien los grupos organizados, deriva de la reflexión que se ha venido desarrollando en los últimos veinte o treinta años acerca de la profunda transformación del poder estatal.

En las teorías políticas que surgieron junto con la formación de los grandes Estados territoriales, de Maquiavelo a Bodino, de Hobbes a Hegel, desde los grandes teóricos alemanes del derecho público y a lo largo de la línea que va de Jellinek a Kelsen y hasta Max Weber, la característica fundamental del Estado, que así se diferencia de todos los demás entes territoriales, es el dominio; éste se manifiesta esencialmente a través de la titularidad y del ejercicio del poder legislativo, a saber, el poder de tomar decisiones colectivas que sean vinculantes para toda la sociedad, y de imponerlas por medio de la fuerza.

Esta visión del Estado y del poder soberano que lo caracteriza se funda esencialmente en la contraposición entre la ley y el contrato, en que la primera es representante de un poder de tipo vertical, de arriba hacia abajo, mientras que el segundo lo es de un poder de tipo horizontal, entre iguales; se afirma así la indiscutida primacía de la ley sobre el contrato, vale decir, del derecho público sobre el privado; esta primacía en el sistema tradicional de los orígenes del derecho significa que la ley se encuentra en la base de la legitimidad del contrato (sólo es válido un contrato *secundum legem* [de acuerdo con la ley]); el contrato, en cambio, que es válido como fuente de derecho entre particulares, no puede derogar la ley.

A lo anterior se podría objetar que la doctrina contractualista, parte integrante de la teoría moderna del Estado, planteó como fundamento del poder político un pacto entre iguales, ya sea que se concibiera como un pacto entre los individuos o como un acuerdo entre individuos aglomerados en un cuerpo común y el soberano: este pacto sería propiamente un "intercambio político", en el sentido actual de la expresión.

Sin embargo, debemos observar que, una vez constituido el poder soberano, la voluntad del mismo sólo se plasma a través de la ley, la que habitualmente se define como "voluntad superior", y sólo de esta voluntad deriva la fuerza coercitiva de los contratos (y también de las costumbres). Es necesario recordar que en Hegel, el autor en que culmina la teoría del Estado moderno, la concepción de la soberanía del poder estatal procede paralelamente a la crítica radical contra las teorías del contrato social aduciendo la argumentación clásica, según la cual una institución de derecho privado en ningún caso cuenta con la fuerza suficiente para vincular al poder público.

En cambio, la gran transformación del Estado ante nuestros ojos consiste en una creciente extensión y expansión de la producción jurídica, en la forma de acuerdos entre los grandes grupos de interés en el interior del Estado; estos grupos, que crecieron en la sociedad civil pero que ya se ramifican inclusive fuera del propio Estado, lo consideran como un socio. Es una constatación común la pérdida de poder de la soberanía estatal (en su antigua acepción de *summa potestas* [poder supremo]), tanto si se contraponen

una concepción monocrática y una policrática del poder, si se da relieve a la creación de gobiernos parciales que debilitan al gobierno central, tanto como si se llega a mencionar un "doble Estado", o sea, la presencia simultánea de dos sistemas paralelos para la formación de la voluntad colectiva (el viejo sistema en que predomina la imposición, y el nuevo —que en realidad es más viejo que el anterior—, en el que parte de la voluntad colectiva se forma mediante acuerdos que el primer sistema sólo ratifica, del mismo modo en que se ratifican los tratados internacionales y los concordatos), y también si, finalmente, se representa esta transformación como una revancha de la sociedad civil sobre el Estado, o inclusive como el final del ámbito de lo político en tanto coincidente con el del Estado.

Por otra parte, sería un error interpretar esta transformación como una señal de la reducción de la esfera política frente a la social o, peor aún, como se llega a leer en algunos análisis apresurados, del final de la política: al contrario, este ámbito se ha ensanchado, pues una de las características de las formas de gobierno democráticas es el aumento de los individuos que actúan en política, vale decir, que colaboran directa o indirectamente en la formación de las decisiones colectivas; esto ha tornado más amplio, aunque más fluido o menos definido, y con límites más diluidos, el "espacio político".

Volviendo a nuestro tema, debemos señalar que es parte de la mencionada transformación del espacio político el fenómeno, que se ha señalado desde el principio, del nuevo auge de la representación de intereses. En el reciente debate sobre el fenómeno del neocorporativismo (en que hay que distinguir entre corporativismo democrático y corporativismo estatalista de tipo fascista) acertadamente se considera la relación de tipo corporativo como una forma de representación de intereses —aunque no institucionalizada—: la misma forma de representación que se pensó superada para siempre al surgir el Estado representativo, después de la disolución del Estado de estamentos (cuando la soberanía, en su calidad de elemento constitutivo del Estado, no era tema de discusión y se pensaba que el ámbito político coincidía, o debía coincidir, en todos sus aspectos, con el ámbito estatal).

PROBLEMA DE PALABRAS

Pese a lo actual de este debate, el concepto de representación de intereses merece algunas aclaraciones adicionales, ya sea por la conocida ambigüedad del tema como por lo genérico del concepto que nos ocupa. "Representar" significa, en el sentido técnico-jurídico, "actuar en nombre y por cuenta de otro", y también, en el lenguaje común y en el filosófico, "reproducir" o "reflejar" mentalmente, y también "reflejar" en el sentido simbólico, metafórico y en muchos otros sentidos, una realidad objetiva, sin importar si

ésta sólo puede ser "representada" o si también posee una existencia propia. A estos dos significados de "representar" corresponden dos términos: "representación" y "representatividad";[1] en cambio, desafortunadamente, en inglés (el idioma de origen del lenguaje político) sólo existe una, *"representation",* y también en francés, *"représentation"*.

No obstante la posibilidad de usar en italiano dos palabras (aunque sólo un verbo y un solo adjetivo, "representativo"), los dos significados se superponen y confunden de manera continua, aunque inconscientemente; de allí que se diga que el Parlamento representa al país, tanto en el sentido de que todos sus miembros actúan en nombre y por cuenta de los electores, como en el sentido de que lo reproduce, lo retrata, lo refleja (es frecuente la metáfora de que el Parlamento es "el espejo" del país).

En su significado inicial, "Estado representativo" indica un Estado en el cual existe un organismo para la toma de decisiones colectivas compuesto por los "representantes"; sin embargo, paulatinamente también asume el otro significado: un Estado en el cual existe un órgano decisional, el cual, por medio de sus integrantes, refleja las diversas tendencias ideales y los diversos grupos de interés en el país considerado en su conjunto. El tránsito de uno a otro de los dos significados se aprecia cuando, hacia mediados del siglo XVIII, se plantea en Inglaterra el problema de sustituir el sistema electoral de colegios uninominales por el sistema proporcional, con base en el criterio de que este último es más "representativo": en este caso, el adjetivo no deriva de "representación", sino de "representatividad". En la locución "democracia representativa" el vocablo ya adquirió de manera estable ambos sentidos: una democracia es representativa porque, por una parte, cuenta con un órgano cuyas decisiones colegiadas son tomadas por los representantes, y también, por la otra, porque refleja mediante esos mismos representantes los diversos grupos de opinión o de interés que se forman en el interior de la sociedad. Los dos significados se hacen evidentes cuando se compara la democracia representativa con la democracia directa: respecto al primer significado, la democracia directa es aquella en que las decisiones colectivas son tomadas por los ciudadanos en primera persona; en el segundo significado, en cambio, es aquella que, al plantear a los ciudadanos unas preguntas en términos alternativos,[2] torna imposible (o improbable) la representación de la sociedad. Paradójicamente, en términos de "representatividad", la democracia directa es menos representativa que la democracia indirecta.

En la contraposición entre representar intereses y representar políticamente, ambas acepciones adquieren especial relevancia: la representación en la diferencia entre el mandato vinculado y el mandato libre, y la representatividad en la diferencia entre representar únicamente los intereses organizados o todos los intereses, incluidos los no organizados.

En la misma medida en que es ambiguo el concepto de representación, el concepto de interés es genérico: es de uso común en diversas disciplinas y, en consecuencia, se le puede encontrar en universos lingüísticos también diversos (economía, derecho, política) y difíciles de definir (Bentham llegó a sostener que no era definible, al no poder subsumirse en una categoría superior). De esto nos provee una prueba el amplísimo repertorio de fragmentos compilado por Lorenzo Ornaghi,[3] que es una verdadera mina de materiales valiosos para cualquier investigación adicional sobre este tema. Considerando que los libros buenos nunca nacen por casualidad, el que se haya presentado la necesidad de compilar una obra de este tipo, acompañada de una abundante bibliografía, es la mejor prueba de la actualidad del problema, que despierta el interés no sólo de los politólogos, sino también de sociólogos, economistas, juristas, psicólogos y otros más. Los textos elegidos fueron de escritores políticos (Botero), teólogos (Bossuet), filósofos (Hume), economistas (Pareto), juristas (Jellinek), sociólogos (Bentley); de todos los textos y de cincuenta autores, desde Botero hasta los contemporáneos, destaca con claridad lo genérico del concepto de interés y lo mucho que el vocablo se usa en el lenguaje común sin el menor intento de definirlo (en términos lexicológicos o de contenido) para precisar y delimitar su significado. Esto suele suceder precisamente con las palabras de uso común, para las que son frecuentes (y muy socorridas) las seudodefiniciones o definiciones persuasivas (como "el interés es el monarca más grande en la tierra" [Montesquieu] o "el principio del movimiento en las sociedades es dado por el interés" [Von Stein]), gracias a las cuales se puede inferir, cuando mucho, sólo la función de ese objeto misterioso llamado interés, y además en una expresión retórica.

Al igual que con muchos otros vocablos que se refieren el mundo cultural humano, también "interés" puede significar una situación objetiva, a saber, una circunstancia, un acto, un evento del cual se tienen motivos para creer que se puede obtener alguna ventaja o beneficio (por ejemplo, la satisfacción de una necesidad, como en la expresión "ver por el interés propio"); asimismo puede significar un estado subjetivo, a saber, una disposición positiva ante un acto o evento (como en la expresión "tener interés en…").

Lo que ayuda a especificar este concepto vago, genérico, difícil de definir e indefinido, son los adjetivos que se le atribuyen, por ejemplo, "privado" o "público", "particular" o "general", "local" o "nacional", "individual" o "colectivo", "parcial" o "global", "inmediato" o "mediato", "presente" o "futuro", etc. La historia completa del concepto de interés, así como se relata en la obra de Ornaghi, es en realidad la historia del contraste entre un tipo determinado de interés y otro diferente, de la preferencia de un autor por uno o por otro, de las diferentes maneras de superar ese contraste, buscando identificar el uno y el otro, etc. En otras palabras, esta historia no es la del concepto de interés, sino de la contraposición entre diversos intereses, al punto que en la

mayoría de los contextos la palabra interés, en su uso genérico, podría sustituirse por otras semejantes, como "bien" (el propio bien o el bien común), "ventaja" (ventaja mediata o inmediata, presente o próxima) o "utilidad" (individual o colectiva).

Es necesario hacer todas estas observaciones porque, al hablar de "representación de los intereses", el término "intereses" no se toma en su sentido genérico, ya que sin una especificación no designaría nada preciso, sino en el sentido definido de intereses parciales, locales, corporativos o particulares en contraposición con los intereses generales, nacionales, colectivos o comunes, sin que esto quiera decir que la representación política deje de ser representación de intereses. La representación política también es representación de intereses: la diferencia estriba en que se entiende implícitamente la referencia a los intereses generales, así como en la expresión "representación de intereses" es manifiesta la referencia a intereses particulares o grupales. La expresión "representación de intereses" en el uso común indica, en el presente, lo que antaño se conocía como "representación orgánica" o "funcional". Debe quedar claro, sin embargo, que no se opone a una representación distinta de la de intereses: en el momento en que el adjetivo "particular" se da por sobreentendido, se contrapone a una representación de intereses diversos; éstos también son intereses en el sentido genérico de la palabra.

En conclusión, ambas formas de representación son formas de representación de intereses: la diferencia estriba en la contraposición entre intereses particulares y generales, entre los intereses de grupos determinados y el interés de la nación en su conjunto, como fue llamado el interés general en las Cartas de los Estados representativos, de la Revolución en adelante. Sin embargo, ¿podemos decir que el interés general puede ser representado en el sentido propio de la expresión, o sea, en su sentido técnico-jurídico? Si así fuera, la diferencia entre la representación de intereses y la representación política no se encontraría en que la primera se refiere a los intereses y la segunda a "algo más", diferente de los intereses, sino en el hecho de que una es representación propiamente dicha, y la otra no lo es.

¿MANDATO LIBRE O VINCULADO?

La característica distintiva de ambos tipos de representación radica en que la primera se constituye con un mandato vinculado, y la segunda con mandato libre. Sin embargo, aquel que actúa por cuenta de otro sin estar ligado por la voluntad de este último, ¿puede ser llamado propiamente su representante? Como es sabido, Kelsen llamó una "grosera ficción" la de la teoría desarrollada en la Asamblea Nacional francesa en 1789, "según la

cual el Parlamento, en su esencia, sólo sería un representante del pueblo, cuya voluntad se expresaría únicamente en los actos parlamentarios".[4]

Entre otras cosas, Kelsen observa que el haber atribuido al Parlamento un poder representativo que éste, con base en la prohibición de mandato imperativo, no detenta, tuvo la nefasta consecuencia de provocar la crítica contra el parlamentarismo; éste fue considerado, tanto por las corrientes antiparlamentarias de derecha como de izquierda que se aliaron contra este enemigo común, como falsa y engañosamente representativo para la voluntad del pueblo: la representación sería en cambio únicamente un expediente técnico-insititucional que permite la toma de decisiones colectivas cuando no podría ser posible ni deseable la democracia directa. Podemos apreciar que, si la representación con mandato libre es una "grosera ficción", ésta se remonta mucho más atrás: es ahora obligado citar un pasaje famosos del discurso de Burke dirigido a sus electores del colegio de Bristol (1774), en el que se menciona muy claramente que "el Parlamento es una asamblea de una sola nación, con un solo interés, que es el del conjunto"; por lo cual el miembro del Parlamento no puede recibir instrucciones que esté obligado a cumplir. Una afirmación de principio semejante se encuentra en un texto que tiene un siglo de anterioridad: el *Patriarcha* de Filmer, en que se dice:

> No me consta que el pueblo, que mediante su voto eligió a los representantes de los Condados y las villas, le pida cuentas a sus electos. Si el pueblo tuviera este poder sobre sus propios representantes, bien podríamos decir que la libertad del pueblo es un mal… Éste debe limitarse a elegir y a remitirse a sus electos para que actúen a su albedrío [III, 14].

Una de las más cumplidas exposiciones de esta teoría se encuentra en la *Filosofía del derecho* de Hegel: puesto que la diputación tiene lugar para la deliberación a propósito de los asuntos *generales,* tiene sentido por la confianza en que se destinarán a ello individuos expertos en la materia en mucho mayor medida que sus electores, y también en que no defenderán el interés particular de una comunidad o una corporación en contra del interés general, sino precisamente a este último (*§* 309). Después explica que, precisamente porque su relación con los electores se basa en la confianza *(Zutrauen),* ellos no son mandatarios *(Mandatarien).* Aunque provienen de autores que vivieron en tres siglos diferentes y fueron enunciados en contextos históricos y sociales distintos, los tres textos coinciden en afirmar que el representante, una vez elegido, rescinde la relación de mandato (en sentido técnico) con el elector, y debe dedicarse a los asuntos generales del país; en consecuencia, no se le puede destituir por no haber cumplido las "instrucciones" de aquellos que lo eligieron. Con mayor o menor hicapié los tres autores apuntan que la razón principal de la representación reside en el hecho de que el pueblo, por falta de conocimientos específicos y por incompetencia, no está capacitado para atender los asuntos generales, o también que por inclinación natural tiende a anteponer

sus intereses propios y los de su clase a los intereses generales. En cualquiera de los casos, el pueblo no tiene derecho alguno para controlar la obra de aquel que eligió, a diferencia de lo que sucede en la relación de mandato en el derecho privado, en que se da por supuesto que el otorgante conoce sus intereses, cuya gestión confía a su mandatario.

En la diferenciación entre la relación privada y la pública no debemos dejar de considerar además (como sucede frecuentemente) que la designación del representante público se da con base en el procedimiento de elección, a saber, una selección de la persona digna de confianza realizada contemporáneamente por varios individuos, pero de forma independiente entre ellos por medio del principio de mayoría, al menos en las elecciones por colegios uninominales, a los que se refieren generalmente los autores no contemporáneos. Así, en la mayoría pueden influir intereses diversos, todos ellos individuales, entre los cuales el interés que deberá prevalecer sólo puede ser seleccionado por la persona electa, con base en su talento y asumiendo de ello la plena responsabilidad.

Más allá de las razones sociales y técnicas que pudieron conducir a afirmar el principio de representación política en calidad de representación sin vínculos de mandato, existe una razón sustancial que se refiere al problema fundamental en política: el de quién detenta el poder último, o soberano, en un determinado grupo social organizado. Precisamente, una de las definiciones de soberano es ésta: aquel que, sin importar la forma de gobierno (sea monarquía o república, autocrática o democrática), está capacitado para tomar las decisiones colectivas, válidas para todos los miembros de ese grupo organizado y sin vínculo de mandato. Me refiero a esta definición, entre las muchas posibles, porque en ella confluyen la definición tradicional, *summa potestas superiores non recognoscens* (el poder supremo no reconoce superiores), así como la de Schmitt, según la cual es soberano aquel que decide sobre el estado de excepción, ya que éste sólo puede ser determinado por quien, en la escala jerárquica del poder, de abajo hacia arriba, puede finalmente tomar una decisión sin necesidad de la autorización de alguien más por encima de él. El proceso de concentración del poder soberano en el Estado moderno termina en el momento del tránsito entre el Estado estamentario a la monarquía absoluta, por medio de la paulatina conquista, de parte del poder central, del derecho de decidir sin vínculo de mandato. En este sentido, cuando Luis XVI convocó a los Estados Generales exigió que los delegados no estuviesen vinculados por un mandato de los electores, de manera que ante la necesidad de tomar decisiones las asambleas no se vieran bloqueadas por esos *pouvoirs restrictifs* (poderes restrictivos). El Rey pidió a los Estados, en todas las ocasiones, *pleins pouvoirs, pouvoirs suffisants*, es decir, que renunciaran a comprometer su conciencia. Así, la hipótesis de que al Parlamento se confían exclusivamente la protección y la satisfacción de los intereses generales, sin

miramientos para los intereses de grupo (o corporativos), es la que se plantea en el célebre texto de Sieyès, *Que est-ce que le Tiers État?*, y también en el discurso dirigido a la Asamblea del 17 de junio:

> La Asamblea declara que la Nación francesa, al estar legítimamente representada por la pluralidad de sus diputados, no puede ser detenida en sus actividades, ni puede ser suavizada la fuerza de sus decisiones, ni por algún mandato imperativo, ni por la ausencia voluntaria de alguno de los miembros, ni por las protestas de la minoría…

Este planteamiento es recogido en el Artículo 7 (tit. III, cap. II, secc. 3) de la Constitución de 1791: "Los representantes elegidos en los Departamentos no son representantes de un Departamento específico, sino de la Nación entera, y no podrán recibir mandato alguno".[5]

Así, esta idea de un Parlamento que representa los intereses generales, no corporativos, se añade al ostracismo de los órganos intermedios, que se consideraron residuos del antiguo Estado, y a la afirmación de que no deben existir más "vacíos políticos" entre los ciudadanos y el soberano: la soberanía se traslada del rey al Parlamento, ante el cual los ciudadanos son, pura y simplemente, remitentes.

Desde entonces, la prohibición de mandato imperativo se ha vuelto un principio constante en el Estado representativo, y además se ha denunciado, como una violación del principio mismo, el intento de parte de los órganos intermedios y de las sociedades parciales de retomar sus antiguos poderes en las asambleas estamentarias, ya que deteriorarían así la soberanía del Parlamento, en el que se había vertido ya el antiguo poder del rey.

Es suficiente citar unas palabras del discurso pronunciado por Tocqueville ante la Cámara de Diputados el 27 de enero de 1848, en el que se expresa claramente la tendencia a hacer a un lado los intereses particulares:

> Me atrevería a preguntar si… en los últimos cinco, diez o quince años, no creció incesantemente el número de aquellos que votan por intereses personales o particulares, y si el número de aquellos que votan sobre la base de un opinión política no decrece de manera igualmente incesante.[6]

Con esto, Tocqueville parece culpar de la degeneración del sistema parlamentario más a los electores que a los elegidos, como se puede observar más claramente en lo que sigue del texto; hoy en día, en cambio, nos inclinaríamos más a culpar a los elegidos. En realidad, la escasa eficacia de la prohibición de mandato imperativo, que es objeto de lamentaciones constantes por parte de los observadores políticos, se debe en todos los casos al mutuo interés en violarlo, tanto de parte de los electores como de los elegidos.

La defensa de la soberanía del Parlamento, la doctrina de la democracia representativa, y más generalmente del Estado representativo aún no democrático, ha sostenido en todo momento la representación política en oposición a la de intereses, y ha contestado polémicamente a todos aquellos que intentar rescatar y proponer nuevamente, bajo distintas acepciones, la segunda. Entre las razones aportadas en defensa de la representación política, Kelsen aduce también una razón técnica insuperable para quien desee una interpretación correcta de la democracia parlamentaria, como aquella en que rige el principio de mayoría para las decisiones colectivas: ¿cómo sería posible aplicar —pregunta Kelsen— el principio de mayoría, que supone la igualdad de los votantes (un voto por cabeza), a los representantes de intereses particulares? Existe un supuesto ético (casi se podría decir que ontológico) en la consideración de que todos los individuos son iguales (con excepción de los menores de edad) ante el derecho de participar, aunque sea indirectamente, en la toma de decisiones colectivas. ¿Hay alguna razón para considerar iguales en el peso relativo de su voto a todas la categorías involucradas?, y en caso de que una categoría sea diferente de las otras, y se necesitara adoptar un voto ponderado, ¿quién determinaría la importancia de cada grupo de interés? ¿Cuál sería el criterio?

Es conocido que, pese a la solicitud de voto ponderado en la Asamblea de las Naciones Unidas por parte de los grandes Estados, una de las mayores dificultades para acceder a la petición consiste precisamente en la multiplicidad de criterios que se pueden adoptar para establecer el "peso" de cada miembro en la Asamblea. Así, la conclusión de Kelsen es clara y definida:

> Si en la Asamblea representativa la mayoría decide por sobre la minoría, es mucho más sensato sentar las bases de ese Parlamento sobre un sistema nominal, que tenga en cuenta a cada elector no simplemente como miembro de una profesión determinada, sino como miembro del Estado en su conjunto, y que dé por supuesto que está interesado no sólo en cuestiones profesionales, sino también, por principio, en todas aquellas que pueden convertirse en objeto de reglamentación por parte del Estado.[7]

Entre los representantes de intereses particulares, en que cada quien es delegado de un grupo de interés y por lo tanto está vinculado al mandato recibido, no se puede resolver un conflicto sino por medio de una negociación; ésta termina —si es que termina — en un acuerdo: por lo tanto, se trata de unanimidad y no de mayoría, pues la decisión colectiva, al tener que obligar a dos o más contrayentes, debe ser aceptada por todos ellos. Por ejemplo, en los conflictos laborales, que son los más característicos conflictos de intereses en las sociedades contemporáneas, la solución se da mediante acuerdo; es decir, no con base en el principio mayoritario, sino en la unanimidad. El poder público puede intervenir sólo en caso de que las partes no logren llegar a un acuerdo, situándose por encima —por lo menos teóricamente— de ellas, y decidiendo por mayoría: esto

sucedió en la cuestión de los cortes de cinco puntos en la escala móvil:[8] una decisión mayoritaria permite zanjar —en principio— la cuestión y ya no se considera como de intereses particulares, sino de pertinencia general. Así, sólo un asunto que adquiera carácter de interés general, y no de categorías en conflicto, legitima el voto por mayoría; claro está, haciendo referencia a la mayoría de aquellos que recibieron de los ciudadanos la tarea de tomar las decisiones relacionadas con el interés general.

Max Weber captó con claridad la diferencia entre el método del acuerdo, adecuado para resolver conflictos entre intereses opuestos, y el principio mayoritario, que sólo puede aplicarse a la solución de conflictos en que se involucran los intereses generales. A propósito de la diferencia entre el Estado estamentario, anterior a la formación del Estado absolutista, y el Estado parlamentario que le sucede, Weber dijo: "El voto no puede tener lugar alguno en estos cuerpos (los estamentos): encontramos en cambio el compromiso por pacto entre los involucrados o el compromiso impuesto por el señor, después de escuchar la posición de las partes involucradas".[9]

Enseguida, al observar que la cuestión de la representación de los estamentos profesionales se ha vuelto a poner de moda, afirma que "a menudo olvidamos tener en cuenta que en este caso el único medio adecuado es el compromiso, y no la decisión por mayoría". La razón técnica que se aporta no difiere de la de Kelsen: "No es posible encontrar una expresión numérica de la importancia de una profesión… y una votación final para la homologación de elementos tan heterogéneos, por clase o por estamento, constituye un absurdo mecánico".[10]

En defensa de la representación de intereses se han presentado diversas corrientes, con excepción de la liberal-demócrata, dominante en los Estados de democracia representativa: es suficiente con recordar el cristianismo social, que sostiene una concepción orgánica de la sociedad, o el socialismo de los guildistas, en nombre de los derechos de los grupos organizados de trabajadores. Del mismo modo, el fascismo también retomó y revaloró la concepción orgánica de la sociedad, en contraposición a la concepción individualista, atomista en sentido peyorativo, propia del liberalismo clásico. Sin embargo, el sistema corporativo ideado por el fascismo perdió todo carácter representativo, ya que las corporaciones fueron convertidas en organismos estatales, y sus representantes eran nombrados desde arriba.

Por otra parte, si se considera al mandato libre como a una institución característica de la democracia representativa, será necesario conceder que su crítica más radical vino del movimiento obrero de inspiración marxista, que siguió la reivindicación de una representación propiamente dicha, y por tanto con la posibilidad de retirar el mandato, hecha por Marx en sus comentarios sobre la Comuna de París. La posibilidad de revocar el mandato se incluyó en las sucesivas Constituciones soviéticas, ya que fue proclamada, en el momento del derrocamiento del anterior poder, la única institución que podría ser

permitida por la democracia representativa obrera, ya que se acercaba a la democracia directa. De esta forma, el movimiento obrero revolucionario volvió a poner en auge una institución que la democracia "burguesa" suprimió por considerarla anacrónica.

Sin embargo, respecto a la sociedad de estamentos, la sociedad industrial era, o así la concebían aquellos que tenían interés en transformarla, una sociedad de clases, contraria a la que había permitió el nacimiento de la clase universal, cuyos intereses ya no eran particulares, como los de las corporaciones o los estamentos, sino los de la sociedad entera en su conjunto, y lo serían cada vez más. En efecto, en una sociedad de estamentos, así como en una sociedad plural compuesta por grupos de interés organizados como la actual en los países industrializados, la representación de intereses es —y no puede dejar de ser— una representación de intereses particulares; en cambio, en una sociedad —sea ésta real o hipotética— en que el interés de la sociedad en su conjunto coincide con el interés de una sola clase social, que se define a sí misma como la clase universal, la representación de intereses es, en realidad, representación del único interés que cuenta, y es por tanto representación general.

En las dos situaciones —la vieja sociedad arrasada por la revolución burguesa y la nueva sociedad que hubiera debido a su vez acabar con la sociedad burguesa— la institución del mandato vinculado es la misma, pero su función es antitética: en la primera impide la unidad del poder soberano, en la otra acentuaría el poder soberano del pueblo, una vez que éste se identificara con la clase de los productores. De esta forma, la representación sin vínculo de mandato, que eliminó los cuerpos intermedios en nombre de un supuesto interés general, en realidad favoreció, según la interpretación de la izquierda revolucionaria, la representación de la clase que sustituyó en el poder al monarca: regresar a la representación con mandato vinculado no constituiría un retorno a la situación predemocrática, sino, al contrario, sustituiría la democracia directa por la indirecta, en la única forma en que ésta es aún posible en los grandes Estados.

Pese a los ataques recibidos por las más diversas facciones del sistema representativo, el pensamiento liberal-demócrata no ha querido abandonar la representación política, y la ha defendido —con mayor o menor convicción— hasta nuestros días. A este respecto, recordemos la confrontación que tuvo lugar, cuando el fascismo estaba por triunfar, entre dos eminentes autores liberales: en el libro acerca de los *Diritti di libertà* (Derechos de libertad), que escribió por invitación de Piero Gobetti en 1926, Francesco Ruffini auspiciaba la reforma del Senado, para transformarlo en una cámara de representación orgánica aún más de lo establecido en sus estatutos (en los que el Art. 33 enlistaba las categorías de altos funcionarios y notables dentro de las cuales el rey estaba facultado para nombrar a los senadores). El autor, elogiando el sistema proporcional porque impidió la fractura de Italia entre el Norte socialista y el Sur conservador, observa que esto acentuó el carácter crecientemente atomista, por una

parte, y político, por la otra, del sufragio. En su opinión, no podía haber más remedio que "crear una representación ya no sólo atomista de la sociedad, sino orgánica", o "diferenciada", ya no sólo de las ideas y de las fuerza políticas, sino de todas las otras ideas y todas las otras fuerzas existentes en la nación.[11]

En el otro polo, la representación política tuvo su defensor en Luigi Einaudi, en un ensayo en el cual encontramos resumidos y claramente definidos todos los argumentos clásicos en contra de la representación de intereses: en primer lugar, ésta en ningún caso representa la generalidad de los intereses presentes, ya que es una representación de los intereses únicamente de los grupos organizados; en segundo lugar, no representa intereses futuros; por último, no defiende los intereses generales. La conclusión parece repetir la cita de Burke, tan a menudo socorrida: "Se debe consultar a todos los interesados y todos los intereses, pero el Parlamento es el que delibera". Se juzga la representación de intereses como "una espantosa regresión hacia formas medievales, esas formas a partir de las cuales evolucionaron, perfeccionándose, los Parlamentos modernos".[12]

REPRESENTADOS Y PARTIDOS

No obstante los reiterados ataques de todas partes, tanto de los críticos de la representación política como de los críticos de la democracia *tout court*, el principio del mandato no vinculado ha resistido exitosamente. En este sentido, una autoridad en materia de historia de las instituciones afirmó recientemente, una vez más, que la prohibición de mandato imperativo debe considerarse como un elemento estructural de la democracia representativa, ya que es una condición necesaria "para posibilitar la actividad representativa, entendida como actos para el pueblo en su totalidad".[13] Sin embargo, el real desarrollo de los hechos es muy diferente de las afirmaciones de principios. Es claro que el principio del libre mandato ha resistido formalmente, pero, ¿también resistió sustancialmente?

La concepción originaria de la democracia no tuvo en cuenta la existencia de los partidos; al contrario, en una de las más apasionadas defensas de la democracia representativa, como la del *Federalist,* uno de los beneficios de la democracia representativa respecto de la democracia directa estriba en la eliminación de las facciones, porque el ciudadano, o sea, el átomo social, en su independencia e individualidad, es puesto en contacto directamente y sin intermediarios con el órgano que detenta el sumo poder de tomar decisiones colectivas obligatorias para toda la sociedad. No obstante, en realidad la democracia representativa, que no podía avanzar sin el progresivo aumento de la participación electoral hasta el límite del sufragio universal masculino y femenino, no solamente no eliminó a los partidos, sino los hizo necesarios:

son ellos quienes reciben de los electores una "autorización" para actuar, en la que Hobbes veía la esencia de la representación política; esto sucede especialmente en el sistema electoral plurinominal, pero no solamente en él, como creen o pretenden creer los nuevos partidarios de los colegios uninominales.

La formación y el constante crecimiento de los partidos los ha llevado a interponerse —por inercia, y no por la mala intención de uno u otro grupo ávido de poder— entre el cuerpo electoral y el Parlamento y, más en general, entre el titular de la soberanía y aquellos que de hecho deberían ejercer la soberanía misma. Esto terminó por truncar la relación directa entre electores y elegidos, creando dos relaciones distintas: la primera entre los electores y el partido, la segunda entre el partido y los elegidos, lo que torna cada vez más volátil la relación originaria y característica del Estado representativo entre el que emite el mandato y el mandatario o, hobbesianamente, entre el autor y el actor. La presencia de estas dos relaciones, de las cuales el partido es el término medio o el término común en ambas, y es pasivo en la primera y activo en la segunda, tiene como consecuencia que el elector sólo es autor, el elegido es sólo actor, pero el partido es actor respecto al elector y autor respecto al elegido.

Esta doble función ilustra con claridad el papel central que el partido ha venido asumiendo en los sistemas representativos tal y como se conformaron después del sufragio universal; este último, al multiplicar la cantidad de los electores sin poder multiplicar proporcionalmente el número de los electos, hizo necesaria la formación de grupos intermedios que agregan y simplifican: los partidos. Al contrario de lo que se puede imaginar y de las consabidas críticas sin fundamento al Estado de partidos, la intermediación de éstos entre los electores y los elegidos, y por tanto la creación de dos relaciones en lugar de una, no ha complicado el sistema de representación, sino que lo ha simplificado, y de esta forma lo ha hecho nuevamente posible.

Debemos tener en cuenta que, al simplificarlo, también lo ha alterado, tanto por lo que se refiere a la contraposición entre representación de intereses y representación política, como por lo que toca a la contraposición entre el mandato vinculado y el libre; esto sucede también por lo que se refiere a la convicción heredada acerca de la rígida relación entre representación de intereses y mandato vinculado, por una parte, y representación política y libre mandato, por la otra.

De las dos relaciones que debemos tener en cuenta, la segunda —entre el partido y los elegidos— se caracteriza en medida cada vez menor por el mandato libre, conforme se ha venido reforzando la disciplina partidaria y conforme se exige cada vez más la abolición del voto secreto, ya que se le considera el último refugio de la libertad del representante. En la primera relación, en cambio —entre partido y electores—, el libre mandato perdió gran parte de su eficacia a causa de la irrupción de los intereses particulares dentro de todo partido, en un sistema de mercado político competitivo y cada

vez más fragmentario; así, el partido se ve obligado a tenerlos en cuenta con el fin de conservar y finalmente acrecentar su poder, que depende del mayor o menor número de votos.

Si, como ya se ha mencionado, se asume como una de las características del poder soberano la capacidad de decidir sin vínculo de mandato, entonces en la relación entre el partido y los elegidos los diputados no son soberanos, sino lo son los partidos, cuya dirección política guía, dirige y vincula al grupo parlamentario. El término "partidocracia" refleja esta situación —nos guste o no—: son circunstancias en que quienes toman las decisiones no son, en última instancia, los representantes en su calidad de libres mandatarios de los electores, sino los partidos, en calidad de mandantes imperativos sobre los llamados representantes, a los que giran "instrucciones", en el sentido peyorativo que esta palabra siempre ha tenido en boca de los que sostienen la representación política en contraposición a la representación de intereses. Se dice aquí "partidocracia" sin malicia alguna, ya que en esta palabra, pese a la habitual connotación negativa, se encuentra una realidad fáctica indiscutible: la soberanía de los partidos es el producto de la sociedad de masas, en que "masa" significa simplemente producto del sufragio universal. La democracia de masas no es propiamente la "cracia" *[sic]* de las masas, sino es la "cracia" de los grupos más o menos organizados en que la masa, debido a su naturaleza informe, se articula, y al articularse expresa intereses particulares.

Los partidos son los soberanos; sin embargo, como todos los soberanos de todos los tiempos (en los Estados que cuentan con una Constitución), tampoco los partidos son soberanos absolutos: su soberanía se encuentra limitada porque está condicionada por las preferencias de los electores, que los partidos tienen el deber de saber interpretar. En última instancia, y aunque no estén conscientes de ello, los soberanos son los ciudadanos, pero *uti singuli* (como individuos), y por lo tanto poseen un poder minúsculo a causa de su fragmentación. Se debe precisamente al hecho de que el poder del ciudadano esté fraccionado su necesidad de encontrar lugares más grandes de agregación: éstos son los partidos, que así se tornan el lugar en que se concentra el mayor poder decisional, tanto respecto a los electores como respecto a los elegidos.

Desde cualquier punto de vista que se considere al Estado de partidos, resulta evidente la revancha de la representación de intereses sobre la representación política, tanto por lo que se refiere a la decadencia de la institución típica de representación política, que es el mandato sin vinculación, como en relación, en una democracia altamente competitiva, con la presión de los intereses particulares a través de los partidos. Esto puede explicar los motivos por los que el debate tradicional sobre las instituciones de representación de intereses (particulares) que debería yuxtaponerse con las instituciones de representación política, ha perdido pujanza hasta parecer hoy en día anacrónico: la diferencia entre la representación de intereses particulares y la representación política,

que por siglos se consideró decisiva, se ha vuelto cada vez más evanescente y menos visible. De la misma manera, cada vez se ha vuelto menos efectiva la independencia de los electores frente a los partidos y de los partidos frente a los electores, en un complejo juego entre las partes, que replantea al menos dos conceptos clásicos de la teoría del Estado representativo: el de la independencia de los elegidos y los electores, aunque sea a través de los partidos, y el del interés general en contraposición al interés particular.

[*] "Rappresentanza e interessi", en varios autores, *Rappresentanza e democrazia*, al cuidado de G. Pasquino, Laterza, Bari, 1988, pp. 1-27.

[1] "Rappresentanza" y "rappresentazione"en el original. Surge aquí un verdadero problema lingüístico para una traducción lo más respetuosa posible del pensamiento del autor y cercana al texto original, ya que en español, al igual que en otros idiomas (como lo señala inmediatamente el mismo Bobbio), sólo disponemos del término "representación". Se adoptará aquí el término "representatividad" para señalar el sentido más amplio del vocablo, y "representación" cuando se haga referencia al ámbito más estrictamente político (siguiendo en esto a N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México, 1982, pp. 1425*ss.)*. [T.]

[2] Es decir, dándoles sólo la posibilidad de contestar a la pregunta con un "sí" o un "no", o eligiendo entre dos opciones preestablecidas. [T.]

[3] L. Ornaghi, *Il concetto di "interessi",* Giuffrè, Milán, 1984.

[4] H. Kelsen, *La democrazia,* Il Mulino, Bolonia, 1981, p. 71.

[5] P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza,* I, *Francia, 1788-1789,* Mazzone, Palermo, 1981, *passim.*

[6] A. de Tocqueville, *Scritti politici,* al cuidado de N. Matteucci, Utet, Turín, 1969.

[7] H. Kelsen, *op. cit.,* p. 91.

[8] En Italia, política de revisiones y aumentos salariales programados. [T.]

[9] M. Weber, *Economia e società,* Comunità, Milán, 1961, I, p. 273.

[10] *Ibid.,* p. 296.

[11] F. Ruffini, *Diritti di libertà,* Gobetti editori, Turín, 1926, p. 12.

[12] L. Einaudi, "Parlamento e Rappresentanza di interessi", en *Il buongoverno,* al cuidado de E. Rossi, Laterza, Bari, 1954, pp. 28-29.

[13] E. W. Böckenförde, "Democrazia e rappresentanza", en *Quaderni costituzionali,* V, núm. 2, agosto de 1985, p. 247.

DEMOCRACIA Y SECRETO*

EL SECRETO ES LA ESENCIA DEL PODER

El recurso del secreto ha sido considerado a lo largo de la historia la esencia del arte de gobernar. Uno de los capítulos que no podían faltar en los tratados de política en un periodo de tiempo que dura largos siglos (de Maquiavelo a Hegel), que se suele llamar de la razón de Estado, versaba sobre las formas, las circunstancias y las razones del ocultamiento. La expresión *arcana imperii* (secretos del poder), que hoy suena siniestra, se remonta a Tácito, que narró al inicio de sus *Historias* un acontecimiento "abundante en ejemplos de desventura, atroz por los conflictos, dramático por las sediciones, cruel también en la paz". A finales del siglo XVI este autor se había vuelto, en política, el nuevo "maestro de los que saben". Posteriormente Vico lo consideraría uno de sus "cuatro autores". Quien quisiese recopilar en las obras políticas de cualquier época máximas sobre la necesidad del secreto de Estado no tendría más que la molestia de seleccionar.

En ese libro admirable que es *Masa y poder,* Elias Canetti escribió un capítulo sobre "El secreto", que comienza con esta afirmación contundente: "El secreto está en el núcleo más interno del poder". Y describe algunas técnicas:

> El poderoso que se sirve del propio secreto lo conoce con precisión y sabe apreciar su importancia en las diversas circunstancias. Él entiende lo que debe hacer cuando desea obtener una cosa, y sabe a cuál de sus colaboradores utilizar en el lance. Tiene multitud de secretos porque su codicia es mucha, y los combina en un sistema en el que se preservan recíprocamente: a esta persona le confía un secreto, a aquélla otro, y busca la manera de que los depositarios de algún misterio no puedan cavilar entre ellos. Quienquiera que sepa algo es vigilado por otro, el que, a su vez, ignora en realidad el secreto del individuo al que custodia. [Por consiguiente, sólo el poderoso] tiene las llaves de todo el conjunto de secretos y se siente en peligro cuando debe compartir eso, por completo, con alguien más.

Una similitud impresionante de esta forma de emplear el secreto, descrita por Canetti ahistóricamente, se puede encontrar en la obra del disidente soviético Alexander Zinoviev *Cimas abismales,* que está situada en una realidad histórica más cercana a la nuestra: en la república de Ibania, alegoría de la Unión Soviética, el espionaje es elevado a principio general de gobierno, a regla suprema no sólo de las relaciones entre gobernantes y gobernados, sino de éstos entre sí, de manera que el poder autocrático se basa en su capacidad de espiar a los súbditos, pero también en el servicio que le prestan los súbditos aterrorizados que se espían mutuamente. Canetti prosigue: "Una característica del poder es la distribución desigual del mirar a fondo. El que ostenta el poder conoce las intenciones ajenas pero no deja ver las suyas". Da el ejemplo de Felipe María Visconti, a

quien, según las crónicas de su época, nadie le fue a la par en la habilidad de ocultar sus intenciones.

El poder en su forma más auténtica siempre ha sido concebido a imagen y semejanza del de Dios, que es omnipotente precisamente porque es el omnividente invisible. Viene inmediatamente a la cabeza el panóptico de Bentham, que Foucault definió como una máquina para disociar la pareja "ver-ser visto": "En la periferia uno es visto por completo, sin poder ver; en la torre central uno contempla todo sin jamás ser observado". El propio Bentham consideraba que este modelo arquitectónico, ideado para las cárceles, podría se extendido a otras instituciones.

Ampliado, como jamás pensó Bentham —escritor demócrata—, a la institución global, vale decir, al Estado, el modelo del panóptico sería llevado a su plena actuación en el imperio del Gran Hermano, descrito por Orwell, donde los súbditos están permanentemente bajo la mirada de un personaje del que no saben nada, ni siquiera si existe. Pero hoy, luego de que se amplió la capacidad de "ver" el comportamiento de los ciudadanos mediante la información pública de centros cada vez más sofisticados y eficientes, mucho más allá de lo que Orwell pudo haber previsto (la distancia entre la ciencia ficción y la ciencia es, por el avance vertiginoso de nuestros conocimientos, cada vez más corto), el modelo del panóptico se vuelve terriblemente contemporáneo.

A la pregunta clásica: *quis custodiet custodes?* (¿quién cuida al cuidador?), Bentham, como buen demócrata, respondió: el edificio deberá ser sometido a inspección continua no sólo por personal especializado, sino también por el público. Con esta contestación anticipaba de alguna manera el problema de gran actualidad del derecho de los ciudadanos a tener acceso a la información, que es una de las muchas formas del derecho que un Estado democrático reconoce sólo para los ciudadanos —sea que los considere singularmente o en conjunto como "pueblo"— de vigilar a los vigilantes.

Mas precisamente por esto, quien considera que el secreto es connatural al ejercicio del poder siempre ha sido partidario de los gobiernos autocráticos. Vale un ejemplo: una de las razones por las que Hobbes estima que la monarquía es superior a la democracia es precisamente la mayor garantía de seguridad: "Las deliberaciones de las grandes asambleas tienen el inconveniente de que las decisiones del gobierno, que casi siempre importa muchísimo guardar secretas, son conocidas por los enemigos antes de haber podido ejecutarse" (*De cive*, X, 14).

Teniendo en cuenta el poder soberano en sus dos facetas tradicionales, la externa y la interna, el propósito principal del secreto en referencia a la primera es, como dice a las claras Hobbes, no mostrar al enemigo los propios movimientos, con la convicción de que cualquier maniobra es más eficaz en la medida en que mayor sorpresa es para el adversario; por lo que atañe a la segunda, en cambio, es motivado por la desconfianza en la capacidad del pueblo de entender el interés colectivo, el *bonum commune,* por la

convicción de que el vulgo persigue sus intereses particulares y no puede ver móviles del Estado, la "razón de Estado". En cierto sentido los dos argumentos se oponen: en el primer caso, el no hacer saber depende de que el otro es capaz de saber demasiado; en el segundo, el no hacer saber está en relación con el hecho de que el otro entiende muy poco, y podría malinterpretar las diversas razones de una deliberación y oponerse a ella con poco criterio. Guicciardini, en una de sus *Advertencias civiles,* indica: "Es increíble cuánto le gusta a quien tiene que ver con la administración que las cosas permanezcan en secreto". En el *Breviario de políticos* del cardenal Mazzarino, la clave de salvación —como dice Giovanni Macchia en el prefacio—, que permite al hombre evitar el naufragio, es el "culto al secreto".

Así y todo, hay un argumento subsecuente: sólo el poder secreto logra derrotar al poder secreto de otro, la conspiración, la conjura, el complot. Junto a los *arcana dominationis* están los *arcana seditionis*. En la *Teoría del combatiente,* Carl Schmitt habla de un espacio de profundidad típico de la lucha guerrillera, hecha de emboscadas más que de enfrentamientos abiertos, y la compara con la guerra en el mar con los submarinos, que, cuando se mostró con toda su peligrosidad en la guerra alemana contra Inglaterra, pareció hacer venir a menos la idea de la guerra como confrontación realizada en un gran escenario (piénsese en la metáfora del "escenario de guerra").

Además, el poder autocrático no sólo pretende develar el secreto ajeno mejor que el poder democrático, sino, cuando es necesario, lo inventa para poder reforzarse, para justificar su propia existencia. El poder invisible se vuelve un pretexto, una amenaza intolerable que debe ser combatida por cualquier medio. Donde existe un tirano, hay un complot, y si no lo hay, se inventa. El conjurado es la necesaria contrafigura del tirano. Cómo estaría feliz y contento el tirano si el poder sombrío que lo amenaza no se escondiese en cualquier rincón del palacio, hasta dentro de la sala del trono, tras sus espaldas. En una de sus últimas narraciones, Calvino describe al "rey escuchando", sentado en su poltrona, inmóvil, a donde le llegan todos los rumores, hasta los más insignificantes, de la regencia, y cada murmuración es una advertencia, un signo de peligro, el indicio de quién sabe qué subversión:

> Los espías están apostados detrás de los telones, las cortinas, los tapices. Tus espías, los agentes de tu servicio secreto, que tienen el encargo de compilar informes minuciosos sobre las conjuras de palacio. La corte está llena de enemigos, tanto, que cada vez es más difícil distinguirlos de los amigos: se da por un hecho que el complot que te desbancará estará formado por tus ministros y dignatarios. Y sabes que no hay servicio secreto que no esté infiltrado por los adversarios. Quizá todos los agentes a los que les pagas trabajan para los otros; ello te obliga a seguirles pagando para tenerlos en calma el mayor tiempo posible.

Pero hasta el silencio amenaza: "¿Desde cuándo no oyes el cambio de guardia? ¿Y si el piquete de soldados que te son fieles hubiese sido capturado por los alzados?"

El estalinismo puede ser interpretado como el descubrimiento que el tirano hace, y sólo él, del universo como inmenso complot, como la realidad profunda del mundo, que domina la apariencia de la que únicamente el tirano desenmascara la inconsistencia liberando a los simples mortales del miedo al reino de las tinieblas. Un ejemplo típico de cacería de brujas. Pero cuando la cacería de brujas hace su aparición en una sociedad democrática, la libertad corre peligro, y el gobierno popular se arriesga a transformarse en su opuesto.

No sé si haya una obra dedicada a la técnica del poder secreto. Estoy obligado a ceñirme a una somera indicación. Son inherentes a la acción política, tanto la que corresponde al poder dominante como a la del contrapoder, dos técnicas específicas que se complementan entre sí: sustraerse a la vista del público en el momento en el que se realizan deliberaciones de interés político, y ponerse la máscara cuando se está obligado a presentarse en público.

En los Estados autocráticos la sede de las decisiones más altas es el gabinete secreto, la estancia oculta, el consejo secreto. Por lo que hace al enmascaramiento, puede entenderse tanto en sentido real como en el metafórico. En sentido real el ponerse la máscara transforma al agente en un actor, el teatro en un escenario, la acción política en una representación. La idea de la política como espectáculo no es nueva. Cuando Hobbes introduce el discurso sobre el tema de la *rappresentanza*[1] establece una analogía entre ésta y la representación. Más aún, el tema de la persona que representa a otra, y que Hobbes llama "actor", fue transferido del teatro a la política "para indicar a cualquiera que represente palabras y acciones, tanto en los tribunales como en las carpas". Como dice Canetti, la máscara transfigura el rostro humano porque lo vuelve rígido:

> Ella convierte un juego de expresiones que jamás se está quieto, constantemente móvil, en su opuesto, es decir, en rigidez perfecta e inmutable. Bajo la máscara comienza el misterio... No se debe saber qué está detrás... En cuanto no es posible leer en ella el cambio de estado de ánimo como en un rostro, se sospecha y se teme lo que está detrás, lo desconocido.

Una de las muchas analogías que emplearon los escritores políticos para configurar una de las formas del poder es Proteo o el camaleón que se vuelve irreconocible cambiando continuamente de aspecto. Pero el hombre puede cambiar máscaras infinitamente y por eso aparentar ser diferente de lo que es. Nada puede confundir más al adversario que el no poder reconocer la verdadera faz de quien tiene frente a sí.

En sentido metafórico, el enmascaramiento sucede sobre todo mediante el lenguaje, que permite, usado con oportunidad, ocultar el pensamiento. El encubrimiento puede darse de dos maneras: usando un lenguaje para iniciados, esotérico, sólo comprensible

para los del círculo, o recurriendo a la terminología común para decir lo opuesto de lo que se piensa o para dar información equivocada o justificaciones distorsionadas.

Es aquí donde se abre el vastísimo campo, que también es el más explorado, de la legitimidad de la "mentira", que se remonta a la "mentira piadosa" de Platón, y de la disimulación, que no hace mucho recuperó Rosario Villari en el libro *Elogio de la disimulación*, dedicado a escritores políticos de la época barroca, del cual tomo el siguiente fragmento de la *Política* de Justo Lipsio: "Aunque desagrade esto a esa bella alma, gritará: 'sean echadas de la vida humana simulaciones y disimulaciones'. Bueno, de la vida privada es cierto, pero de la vida pública no tanto, y no puede hacer otra cosa quien tenga en mente la república".

La "prudencia" siempre ha sido considerada la virtud política por excelencia, la *fronesis* aristotélica, aunque ha sido interpretada de diferentes maneras. Parece un tema que recobra actualidad a juzgar por el fascículo que le dedicó la nueva revista *Filosofia politica,* con artículos que muestran su historia mediante el análisis de textos de diversas épocas. Pertenecen a la regla de la prudencia el decir y el callar, el no decir todo, sino sólo una parte, el guardar silencio, el hablar en voz baja, la reticencia. Se trata de una serie de comportamientos que se ubican entre la prudencia y la astucia, representadas por dos animales simbólicos del discurso político, la serpiente y el zorro. Uno de los personajes de *El Criticón* (1651) de Baltasar Gracián dice: "Las serpientes son maestras de toda sagacidad. Ellas nos muestran el camino de la prudencia". En cuanto al zorro, baste recordar el célebre capítulo XVIII de *El Príncipe,* en el que Maquiavelo dice que el jerarca debe usar al zorro y al león, y que un señor "prudente" no está obligado a mantener su palabra cuando "tal observancia vaya en su contra". Otro personaje de *El Criticón* aconseja a sus interlocutores que buscan una guía en el "laberinto cortesano": "Sepan cuán peligroso es ese mar de engaños y mentiras que es la Corte".

EL DESAFÍO DEMOCRÁTICO

En un artículo de 1981, intitulado "Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento prohibido en los siglos XVI y XVII", Carlos Ginzburg parte del fragmento de San Pablo *(Rm,* 11:20) que dice "Noli autem sapere, sed time", interpretado cada vez más como una invitación a la renuncia a la arrogancia intelectual y por tanto como una llamada de atención contra la curiosidad excesiva del sapiente, para luego hacer una reflexión sobre los límites fijados a nuestro conocimiento por la presencia de tres esferas insalvables: los *arcana Dei,* los *arcana naturae* y los *arcana imperii,* estrechamente vinculados entre sí. Quien se atrevió a violar esos límites fue castigado: Prometeo e Ícaro son los ejemplos clásicos. Pero podríamos agregar quizás el más familiar —por lo menos en la tradición cultural

italiana— Ulises de Dante. Los grandes descubrimientos astronómicos del siglo XVI significaron una primera transgresión a la prohibición de penetrar los *arcana naturae*. ¿Qué repercusiones tuvo esta primera transgresión de la orden de detenerse frente a una de las tres tierras prohibidas con respecto al señalamiento equivalente que se hizo para las otras dos? A mediados del siglo XVII, cuenta Ginzburg, el cardenal Sforza Pallavicino tuvo que reconocer que era válido escudriñar los secretos de la naturaleza porque las leyes naturales eran pocas, simples e inviolables; pero no admitió que lo que valía para los secretos de la naturaleza valiese igualmente para los secretos de Dios y del poder, considerando que era un acto temerario quebrantar lo inescrutable de la voluntad del soberano a semejanza de la de Dios. En esa misma época Virgilio Malvezzi presentó un argumento análogo diciendo: "Quien para descubrir los acontecimientos físicos se reclama a Dios por razón es poco filósofo, y quien no lo aduce para descubrir a los políticos es poco cristiano".

En contraste, el pensamiento iluminista adoptó el dicho de Horacio: *sapere aude*. Hace algunos años tuvo lugar en la *Revista storica italiana* un debate muy erudito sobre el origen de ese dicho (del que yo encontré otro ejemplo en el ensayo en defensa de la codificación escrito por Thibaut en 1814) entre Luigi Firpo y Franco Venturi. Firpo se apoyó en Gassendi, citado por Sorbière en su *Diario*.

Como se sabe, el dicho campea en el escrito de Kant sobre el iluminismo, en donde se le traduce de la siguiente manera: "Ten el coraje de pensar con tu propia cabeza". En este ensayo Kant afirma que el iluminismo consiste en la salida del hombre de la minoría de edad, que debe atribuir a sí mismo, y que en los cimientos del iluminismo encontramos la más simple de todas las libertades, la de hacer uso público de la razón. "El uso público de la razón debe ser libre, eso es lo único que puede poner en práctica el iluminismo entre los hombres." Llevando esta afirmación a sus lógicas consecuencias, se descubre que caen las prohibiciones tradicionales para custodiar los *arcana imperii*. Para el hombre que sale de la minoría de edad, el poder no tiene —no debe tener— secretos; para que el hombre que ha adquirido la mayoría de edad pueda hacer uso de la razón es preciso que tenga un conocimiento pleno de los asuntos de Estado; para que esto suceda es necesario que el poder actúe en público. Cae una de las razones del secreto de Estado: la ignorancia del vulgo que hacía decir a Taso conversando con Torresmundo: "No conviene decir los secretos del Estado a la masa vulgar". Le corresponde a Kant el honor de haber puesto con la mayor claridad el problema de la publicidad del poder y de haberle otorgado una justificación ética.

Teniendo en cuenta el contexto, es interesante observar que Kant desarrolló el tema a propósito del derecho internacional. En un apéndice al ensayo *La paz perpetua* plantea el problema de la posible convergencia entre la política y la moral, asunto al que era especialmente sensible. Sostiene que la única manera de garantizar que ello suceda es la

condena del secreto de los actos de gobierno y la institucionalización de su publicidad, o sea, una serie de reglas que obliguen a los Estados a rendir cuentas de sus decisiones al público y de esta manera se haga imposible la práctica de los *arcana imperii,* que caracteriza a los Estados despóticos. La solución es formulada de la siguiente manera: "Todas las acciones referentes al derecho de otros hombres, cuya máxima no es compatible con la publicidad, son injustas". ¿Qué significa esta afirmación? Kant lo explica así:

> Una máxima que yo no pueda hacer pública sin que con ello dé al traste con su propósito, que debe ser mantenido en secreto para que se logre, que yo no pueda confesar públicamente sin provocar la resistencia inmediata de todos contra mi propósito, una máxima tal no puede explicar esta reacción necesaria y universal de todos contra mí... como no sea por la injusticia con la que amenaza a cada cual.

Como si se dijera que en las relaciones humanas, sea entre los individuos, sea entre los Estados, el mantener en el misterio un propósito y el tenerlo guardado en cuanto no se puede declarar en público, es de suyo la prueba de fuego de su inmoralidad.

Para aclarar este principio, Kant da algunos ejemplos tomados del derecho público interno y del derecho público externo, esto es, del derecho internacional. En referencia a este último los casos son los siguientes:

1. ¿Puede un Estado que prometió algo a otro dejar de mantener su palabra porque así lo requiera la salvación del Estado? ¿No sucedería que al Estado que hiciese pública esta máxima los demás Estados lo evitarían o harían alianzas con otros para resistir a sus intenciones? Concluye Kant: ¿ello no prueba acaso que esa máxima, una vez hecha pública, perdería su efecto y, por tanto, debe considerarse injusta?

2. ¿Puede admitirse un derecho de potencias menores de unirse entre ellas para atacar a la potencia vecina crecida a tal grado que se ha vuelto enorme? Pero un Estado que dejase ver semejante máxima, ¿no se atraería más probablemente y con más rapidez el mal del que trata de alejarse? Una vez más concluye Kant: "Esta máxima de prudencia política, cuando haya sido publicitada, destruiría su cometido y, en consecuencia, es injusta".

3. Si un Estado pequeño, por su posición, afecta la continuidad de otro mayor, ¿no tendrá éste el derecho de someter al menor y unirlo a su territorio? Pero, ¿podría el Estado mayor hacer pública esta máxima? No, porque los Estados menores se asociarían o quizás otras potencias le ganarían la presa, con la consecuencia de que tal máxima no podría llevarse a efecto precisamente por su publicidad. El presupuesto de este discurso es claro: el mantener en secreto un propósito, o un pacto, o si fuese posible cualquier disposición pública, es ya de por sí una muestra de su ilegalidad.

En todo caso, debe advertirse que Kant no deriva todas las consecuencias políticas de esta premisa. Para que este principio de la publicidad no sólo pueda ser aclarado por el

filósofo, sino realizado por el político, de manera que, para decirlo una vez más con Kant, no se le conceda razón al dicho común "esto puede ser válido en teoría pero no en la práctica", es preciso que el poder público sea controlable. Pero, en qué otra forma de gobierno puede darse este control sino en aquella en que el pueblo tiene el derecho de tomar parte activa en la vida política? Ciertamente, Kant no es un autor demócrata en el sentido de que por "pueblo" entiende no a todos los ciudadanos, sino sólo a los ciudadanos independientes; pero el valor que le atribuye al control popular sobre el gobierno se recaba una vez más del derecho internacional allí donde, al afirmar que la paz perpetua puede ser asegurada sólo por una confederación de Estados que tengan la misma forma de gobierno republicana, justifica la democracia con el famoso argumento de que sólo con el control popular la guerra deja de ser un capricho de príncipes o, con la expresión kantiana, un "juego de placer".

Mientras el poder del rey fue considerado como un derivado del de Dios, los *arcana imperii* fueron una consecuencia de los *arcana Dei*. En uno de sus discursos, Jacobo I, príncipe y teórico del absolutismo, definió la prerrogativa, es decir, el poder real no sometido al Parlamento, como un "misterio de Estado" comprensible sólo para los señores, los reyes-sacerdotes que, como dioses terrenales, administran el misterio de gobierno. Un lenguaje como éste, en el que la apelación al misterio desempeña una función esencial y se sustrae a todo requisito de explicación racional sobre la fundamentación del poder y de la consecuente obligación de obedecer, está destinado a desaparecer conforme el discurso oficial se desplaza de arriba hacia abajo y, para abundar en el caso de Inglaterra, de la prerrogativa real a los derechos del Parlamento.

El lenguaje esotérico y misterioso no se adecua a la asamblea de representantes que son elegidos periódicamente por el pueblo, y por ello responsables ante los electores, ya sean pocos o muchos, pero tampoco se adapta a la democracia de los antiguos, en la que el pueblo se reunía en la plaza para escuchar a los oradores y, por consiguiente, para deliberar. El Parlamento es el lugar en el que el poder es representado en la doble acepción de la sede donde se reúnen los representantes y aquella en donde, al mismo tiempo, acontece una verdadera y propia representación que en cuanto tal tiene necesidad del público y, en consecuencia, debe llevarse a cabo en público. Carl Schmitt captó bien este nexo entre una y otra representación cuando escribió:

> La representación *[rappresentanza]* puede tener lugar en el ámbito de la publicidad. No hay representación *[rappresentanza]* alguna si tiene efecto a escondidas y entre pocos... Un parlamento tiene carácter representativo sólo en cuanto considera que su actividad es pública. Reuniones secretas, acuerdos y decisiones tomados a escondidas por cualquier comité pueden ser muy significativos e importantes, pero no pueden tener un carácter representativo.

Con esto no se quiere decir que toda forma de secreto deba ser excluida: el voto secreto en algunos casos puede ser conveniente; la publicidad de las comisiones

parlamentarias no está reconocida. Hay quien, como Giovanni Sartori en las nuevas ediciones actualizadas y aumentadas de su teoría de la democracia, condena la exigencia de una política cada vez más visible como poco consciente de las consecuencias que la mayor visibilidad implica. Pero no se puede dejar de reconocer con Schmitt que "representar" significa también "hacer visible y hacer presente un ser invisible mediante un ente públicamente presente".

Podemos concluir esta reflexión con Richard Sennett, quien en su pequeño libro sobre la autoridad, aparecido en 1980 (y traducido al italiano en 1981), afirma: "Todas las ideas de democracia que hemos heredado del siglo XVIII se basan en la noción de autoridad visible". Y cita el dicho de Jefferson: "El dirigente debe actuar con discreción, pero no se le debe permitir tener para sí sus intenciones".

¿QUIÉN GANARÁ EL DESAFÍO?

Entre las promesas incumplidas de la democracia, de las que hablé en un escrito de hace algunos años, la más grave y tremenda y, por lo que parece, la más irremediable es precisamente la de la transparencia del poder. Creo que los ejemplos salen sobrando. Tanto más cuanto no faltan escritos sobre los *arcana dominationis* de nuestra democracia, a los que corresponden los *arcana seditionis*.

Comentando la sentencia sobre la masacre de la estación de Bolonia, escribí que la tendencia del poder a esconderse es irresistible. Repito una vez más con Canetti: "El secreto está en el núcleo más interno del poder". Pero no quisiera olvidar las observaciones de Max Weber sobre el uso del secreto oficial que hace la burocracia para incrementar su poder. Según este autor, el concepto de "secreto oficial" es un descubrimiento específico del poder burocrático. "Si la burocracia entra en conflicto con el Parlamento, lucha con seguro instinto de poder contra cualquier intento de éste de procurarse por sus medios información específica de los interesados: un Parlamento mal informado y por ello impotente es naturalmente del agrado de la burocracia." Y, ¿qué decir del secreto comercial? El secreto siempre es un instrumento de poder. La analogía entre el secreto oficial y el comercial fue hecha por el mismo Weber: "Aquél es equiparable, en su relación con el saber especializado, con los secretos comerciales de la empresa en su relación con los secretos técnicos". En referencia con el saber técnico, además, la razón del secreto radica no sólo en mantener la superioridad que proporciona un conocimiento específico que el competidor no tiene, sino también en la incapacidad del público de captar su naturaleza y dimensiones. El saber técnico, cada vez más especializado, se vuelve progresivamente un conocimiento de elite, al que no tiene acceso la masa. También la tecnocracia tiene sus *arcana*, y para la masa es igualmente un saber

esotérico, que es incompatible con la soberanía popular por los mismos motivos por los que en un régimen autocrático se considera al vulgo incompetente e incapaz de entender los asuntos de Estado. El contraste entre democracia y tecnocracia desde este punto de vista es el tema de un conocido libro de Robert Dahl aparecido recientemente en italiano.

Hay quien, a propósito de los Estados Unidos, el *princeps* en el sentido de heraldo de los Estados democráticos, ha hablado de un "doble Estado": el visible, que se rige por la reglas de la democracia que prescriben la transparencia, y el invisible. Lo que no quiere decir que se confunda una democracia con una autocracia, en la que el verdadero Estado es uno solo, el invisible, y en la que es tan sentida y solicitada la transparencia como es deseada y pedida en un Estado democrático la denuncia de falta de transparencia. Metafóricamente, en los dos sistemas la relación entre la luz y las tinieblas está invertida: allá el reino de las tinieblas amenaza el área luminosa; acá la luz fatigosamente avanza para comenzar a alumbrar por lo menos una parte del área oscura.

La resistencia y la persistencia del poder invisible son tanto más fuertes, incluso en los Estados democráticos, cuanto más se tienen en consideración las relaciones internacionales. Cualquiera que conozca la literatura sobre la razón de Estado sabe que ella ha encontrado el terreno más fértil en la política exterior, allí donde se plantea de manera relevante el problema de la seguridad del Estado, de la *salus rei publicae,* que impulsaba a Maquiavelo a decir que cuando está en juego la "salud de la patria" no debe mediar ninguna consideración "de lo justo ni de lo injusto, piadoso ni cruel". Para un autor como Kant, que condena la razón de Estado, o sea, la subordinación de la moral a los requerimientos de la política, el apelar a los principios morales es válido en primer lugar para las relaciones internacionales, donde la violación es más frecuente y evidente. Entre las estratagemas a las que el Estado en guerra no debería recurrir porque imposibilitan la confianza recíproca en la paz futura enlista el reclutamiento de sicarios, envenenadores y espías, el recurrir a fuerzas ocultas: "artes infernales", dice, "que no se mantendrían por largo tiempo en los límites de la guerra, como la utilización de espías, sino que se extenderían a la condición de paz, cuyos propósitos, en consecuencia, serían completamente anulados".

Sin necesidad de remontarnos muy atrás en la historia, lo que sucedió el año pasado en los Estados Unidos (que no se puede negar que pertenezca al grupo de países democráticos), donde se descubrió que el presidente condujo durante largo tiempo una política exterior secreta que contrastaba con la política exterior pública, es una muestra bastante ilustrativa de que la capacidad de atracción del secreto, especialmente en las relaciones internacionales, es irresistible. Que una vez descubierta, la violación de la publicidad sea, en un sistema democrático, condenada por la opinión pública y sea objeto de sanciones políticas, demuestra que el control democrático puede tener una cierta eficacia; pero también deja ver que la esfera más expuesta al abuso es la de las relaciones

internacionales, porque es en la que más fácilmente se esgrimen pretextos haciéndolos aceptar invocando el estado de necesidad, los intereses vitales del país, las exigencias de defensa, el principio de reciprocidad, en suma, todos los argumentos tradicionales de la razón de Estado que se orientan a justificar la derogación de principios morales y jurídicos.

Los motivos de este venir a menos de la transparencia democrática incluso en los Estados democráticos y sobre todo, repito, en las relaciones internacionales, no son fáciles de descubrir. Pero podemos ubicar esencialmente dos: *a)* la presencia en el sistema internacional de Estados no democráticos en los que el secreto es la regla y no la excepción; y *b)* el hecho de que el sistema internacional en su conjunto es un sistema no democrático, o por lo menos democrático tan sólo en potencia con base en la Carta de las Naciones Unidas, pero no en los hechos, porque en última instancia el orden internacional todavía descansa en el tradicional sistema del equilibrio. Mientras un Estado democrático viva en una comunidad a la que pertenecen con pleno derecho Estados autocráticos, que son la mayoría, y mientras el sistema internacional sea no democrático, aun el régimen de los Estados democráticos será una democracia imperfecta. Una sociedad tendencialmente anárquica como la internacional, que se rige por el principio de autodefensa aunque fuere en última instancia, favorece el despotismo interno de sus miembros o por lo menos obstaculiza su democratización. No se puede combatir el poder invisible más que con otro poder invisible igual y contrario, los espías ajenos con los propios, los servicios secretos de los otros Estados con los del nuestro.

Puedo agregar, aduciendo otro argumento en favor de la diferencia entre política exterior e interior, que, mientras los servicios secretos son tolerados por una opinión pública democrática cuando el ámbito de sus operaciones es la esfera internacional, los son mucho menos cuando se descubre que desempeñan su actividad también entre sus ciudadanos. En sustancia, la diplomacia cerrada no se puede combatir más que con otra diplomacia igualmente hermética. Admito mi total desconocimiento de la materia relativa al espionaje, y por ello me pliego a la autoridad de un conocedor profundo como Walter Laqueur, quien en una obra muy documentada, *Un mundo de secretos*, subtitulada en la edición italiana (1986) *Usos y límites del espionaje*, luego de haber observado que una democracia como la norteamericana no puede desarrollar una diplomacia abierta, tanto, que de la CIA se sabe más que lo que se sabe de cualquier otro servicio secreto en todo el mundo, se plantea "si un servicio secreto puede funcionar eficazmente en estas condiciones", vale decir, con respecto a los Estados que han logrado conservar en el mayor de los misterios sus servicios secretos.

Entre los *arcana imperii* más profundos, o quizás imperecederos, de un Estado democrático, se encuentra el tratado secreto. Un tema en el que no entro, sea porque no es mi cometido, sea porque no me considero particularmente versado en él. Dado que he

abordado el tema del poder oculto sobre todo con indicaciones históricas, permítaseme, al acercarme a las conclusiones, traer a colación a uno de los mayores adversarios de los tratados secretos, que es uno de los autores en los que me he apoyado, uno de los mayores escritores políticos demócratas del siglo pasado, cuya producción está muy lejos de haber sido explorada a plenitud.

En el cuarto ensayo de los *Principios de derecho internacional*, intitulado "Proyecto de paz universal y perpetua", Bentham, partiendo del presupuesto de que la guerra es un mal y la paz un bien, en contraste con la política exterior practicada generalmente por su país, en la que la guerra es la "manía nacional", una manía para la cual la paz siempre llega pronto y la guerra demasiado tarde, señala algunas condiciones que estima esenciales para establecer una paz duradera. Una de estas condiciones es formulada de la siguiente manera:

> Es oportuno y necesario no tolerar más el secreto en el proceder del Ministerio del Exterior de Inglaterra; tal secreto es tan inútil como repugnante a los intereses de la libertad y la paz… No se puede ni se debe permitir que en algunas negociaciones, así como en algunas fases de ellas, el Gabinete de este país lleve a cabo transacciones manteniendo en la ignorancia al público. Mucho menos se puede ni se debe permitir que de ello sea dejado sin saber al Parlamento, especialmente después de una interrogación parlamentaria… Pese a cualquier cosa que puedan afirmar las negociaciones preliminares, no se puede ni se debe admitir que un secreto de ese tipo se mantenga en tratados efectivamente concluidos.

El sustento de estas cláusulas debe buscarse, según Bentham, en la consideración de que el secreto de los tratados es a un tiempo nocivo e inútil. Nocivo, porque en un sistema democrático basado en el control del poder por parte del público es evidente que no se puede aplicar ningún control sobre medidas de las cuales no se sabe nada, con la consecuencia de que una nación puede encontrarse en guerra sin haberlo sabido ni querido. Inútil, porque la posición de Inglaterra la preserva de cualquier sorpresa. Comenta al final: "Sorpresa y secreto son recursos de la deshonestidad y del miedo, de la ambición injustificable asociada con la debilidad". Refiriéndose a una situación diferente, a la de las monarquías en las que el rey goza de una prerrogativa en el ramo de la política exterior (de la que también gozaba el rey en las monarquías constitucionales, como se puede ver en el Artículo 5 del Estatuto albertino), explota con la siguiente censura: "En caso de que se llegue a considerar el interés del primer servidor del Estado [alusión a Federico II] como diferente y opuesto al de la nación, la clandestinidad puede mostrarse favorable a los proyectos de los ladrones y los rufianes coronados".

Una vez señalado el mal del secreto en los asuntos de Estado, es preciso decir al mismo tiempo que existen casos en los que el secreto puede ser considerado legítimo. No hay regla sin excepción. En los terrenos de la ética y, por tanto, del derecho en cuanto constituye una esfera particular de la ética, la única regla sin excepción es que no hay reglas sin excepción. Naturalmente, la excepción, en cuanto derogación de un principio

tomado por verdadero, debe ser justificada con base en otros principios también dados por verdaderos, o derivando un argumento de las consecuencias de su aplicación en un caso específico. En el primer caso nos encontramos ante un contraste entre principios, ante una incoherencia del sistema normativo; en el segundo, en cambio, se trata de la situación a la que se da el nombre de *summum ius summa iniuria*, es decir, de la situación en la que la aplicación de la regla a un caso específico lleva a consecuencias contrarias a las previstas.

En términos generales, se puede decir que el secreto es admisible cuando garantiza un interés protegido por la Constitución sin afectar otros intereses igualmente garantizados (o por lo menos es necesario hacer una comparación de los intereses). Naturalmente, lo que vale en los asuntos públicos de un régimen democrático, en los que la publicidad es la regla y el secreto la excepción, no vale en los asuntos privados, o sea, cuando está en juego un interés privado. Antes bien, en las relaciones privadas es válido exactamente lo contrario: el secreto es la regla, contra la intromisión de lo público en lo privado, y la publicidad es la excepción. Precisamente porque la democracia presupone la máxima libertad de las personas individualmente consideradas, éstas deben ser protegidas, en su esfera privada, de un control excesivo por parte de los poderes públicos; y precisamente porque la propia democracia es el régimen que prevé el máximo control de los poderes públicos por parte de los individuos, este control es posible sólo si dichos poderes actúan con la mayor transparencia. En suma, está en la lógica misma de la democracia el que la relación entre regla y excepción esté invertida en la esfera pública respecto de la privada.

Como estamos tratando acerca del secreto en la esfera pública, el debate no podrá desarrollarse más que en la vertiente de la excepción y no en la de la regla. Y probablemente se encontrará ante dos casos paradójicos de cualquier discurso moral que hacen a éste ambiguo: *a)* la paradoja de la incompatibilidad o de la antinomia de los principios, específicamente de la contraposición entre el principio de la seguridad del Estado y de la libertad de los individuos; y *b)* el de la excepción de la regla, que está permitida porque hace posible salvar la regla misma, como lo es la legítima defensa, que viola la regla que prohíbe el uso de la violencia pero al mismo tiempo es la única manera, en determinadas circunstancias, de obtener respeto.

Un caso verdaderamente ejemplar de esta paradoja viene de un sistema como el democrático nuestro, en el terreno que precisamente atañe a la discusión: hemos visto que la democracia excluye en principio el secreto de Estado, pero su utilización, mediante la institución de los servicios de seguridad, que actúan en silencio, es justificada como un instrumento necesario para defender, en última instancia, la democracia. La propia ley que dicta normas para regular la conducta de estos servicios "habla de política informativa y de seguridad en bien y para la defensa del Estado democrático". La serpiente se muerde la cola; pero la serpiente, como hemos visto, siempre fue

considerada como la imagen de la prudencia, virtud política por excelencia, y, por qué no, también de los juristas, cuya ciencia, no por casualidad, ha sido llamada *iurisprudentia*.

A vuestra "*prudentia*" me remito.

[*] "Democrazia e segreto", en varios autores, *Il trattato segreto. Profile storico-diplomatici e regime giuridico,* Cedam-A. Milani, Padua, 1990, pp. 16-31. Trabajo presentado al congreso "El tratado secreto: perfiles histórico-diplomáticos y régimen jurídico", organizado por el Departamento de Economía, Instituciones y Sociedad de la Universidad de Sassari, 24-26 de marzo de 1988.

[1] En español no existe un término para el concepto italiano *rappresentanza*. En cambio sí hay equivalente para *rappresentazione:* "representación". En tal virtud, aquí usamos "representación" así para uno como para otro, señalando directamente en el texto cuando se trate de *rappresentanza*.

RELACIONES INTERNACIONALES

PAZ*

EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN

El concepto de paz está tan vinculado al de guerra que los dos términos, 'paz' y 'guerra', constituyen un ejemplo típico de antítesis, como los análogos 'orden-desorden', 'concordia-discordia', 'asonancia-disonancia'. Dos términos antitéticos pueden estar en relación de contradicción, por la que uno excluye al otro y ambos excluyen a un tercero, o de contrariedad, por la que uno excluye a otro pero ambos no excluyen a un tercero intermedio. Mientras los términos de las tres parejas análogas son contradictorios, y de ello es una prueba la misma forma lingüística, no autónoma, del segundo término, los dos conceptos de la antítesis paz-guerra pueden ser, de acuerdo con los diversos contextos, a veces contradictorios, cuando por paz se entiende la situación de ausencia de guerra y por guerra la condición carente de paz, o a veces contrarios, cuando la condición de paz y la situación de guerra son consideradas como dos polos extremos, entre los que son posibles y configurables estados intermedios, como de parte de la paz la tregua, que ya no es guerra pero tampoco paz, y de parte de la guerra el estado de guerra no beligerante, de la que un típico ejemplo es la llamada guerra fría, que todavía no es paz pero tampoco guerra. En el lenguaje tradicional, por lo demás, sea culto o corriente, predomina el uso de la pareja donde los dos términos son, uno con respecto al otro, contradictorios: donde hay guerra no hay paz, y viceversa. De esta manera se explican títulos como *Derecho de guerra y de paz,* de Hugo Grocio (1625), *La guerra y la paz,* de Tolstoi (1869), y *Guerra y paz entre las naciones,* de Raymond Aron (1962).

En cada una de estas parejas, y por tanto también en la de guerra y paz, es preciso distinguir el uso clasificatorio, según el cual los dos términos son empleados en sentido descriptivo, del uso axiológico o prescriptivo, de conformidad con el cual los dos términos son tomados en consideración en sus sentido emotivo y valorativo. El uso descriptivo es el propio, en general, del lenguaje jurídico, histórico y de las relaciones internacionales; el uso axiológico es el distintivo de la teología o de la filosofía moral, del moralista, del escritor político. El jurista, el historiador, el estudioso de las relaciones internacionales emplean los términos 'guerra' y 'paz' para mostrar un cierto estado de cosas; el teólogo, el filósofo moral, el moralista, el escritor político, para aprobar o condenar, para promover o desanimar, según el sistema de valores en el que se inspiran, este o aquel estado de cosas representado por los dos términos.

En el uso descriptivo, los dos términos de una antítesis pueden ser definidos uno independientemente del otro o, con más frecuencia, uno por medio del otro,

circularmente, como cuando se define el movimiento como ausencia de quietud y ésta como ausencia de movimiento. En este caso, los dos términos no toman su significado por ser singularmente definidos, sino por el solo hecho de presentarse en pareja. También existe el caso en el que uno de los dos términos siempre es definido por medio del otro; así se dice que, de los dos términos, el que es definido es el fuerte; el otro, el que es definido únicamente como la negación del primero, es el débil. En la pareja guerra-paz el concepto fuerte es el primero, el débil el segundo, sea en el lenguaje culto, sea en el corriente, lo que tiene por consecuencia que la noción de paz presupone la de guerra, o, más en general, todo discurso sobre la paz presupone el discurso sobre la guerra. También se puede decir con otra expresión que en la pareja guerra-paz el primero es el término independiente, el segundo el dependiente. Prueba de ello es que en la milenaria literatura sobre el tema de la guerra y la paz se pueden encontrar una infinidad de definiciones sobre la guerra, mientras que generalmente sólo se encuentra una definición de paz, como fin, cese, conclusión, ausencia o negación de la guerra, cualquiera que sea la definición de ésta.

Si de los dos términos de una pareja uno de ellos siempre es el fuerte o independiente, y el otro el débil o dependiente, ello radica en el hecho de que las dos situaciones señaladas por los dos términos no son existencialmente relevantes de la misma manera. El término fuerte es el que denota la situación existencialmente más relevante. Piénsese, por ejemplo, en la pareja dolor-placer: el hombre comienza a reflexionar sobre el placer partiendo de la condición de dolor, y esto hace que el placer sea habitualmente entendido y, por consecuencia, definido como ausencia de dolor, y no, al contrario, el dolor como ausencia de placer. (En el lenguaje común, el término ‘sufrimiento’ no está en pareja con un concepto que indique la situación contraria, lo que es definido como no sufrimiento, que es otra cosa que el gozo, estado efímero de breve duración, incomparable con los estados de dolor o sufrimiento, que pueden ser de larga duración, como, por lo demás, la condición de no sufrimiento.) Es así como el hombre comenzó a reflexionar sobre la paz partiendo del estado de guerra, de ese estado en el que es puesta en peligro su vida, amenazada la posesión de bienes, vueltas precarias las condiciones de existencia propias y las de los vecinos. El ser humano ha comenzado a aspirar a los beneficios de la paz partiendo de los horrores de la guerra.

El hecho de que la historiografía, comenzando por Tucídides, haya sido hasta hoy predominantemente un relato de guerras no es un capricho de los historiadores. Una historia sin narraciones de guerras, como la que los enseñantes de la paz quisieran que fuese impartida en las escuelas, no sería la historia de la humanidad. Aunque la guerra en todas sus formas generalmente provoque horror, no podemos borrarla de la historia porque el cambio histórico, el paso de una etapa a otra del desarrollo histórico, es en gran parte producto de las guerras, de las varias formas de guerra, las guerras externas entre

grupos relativamente independientes y las guerras internas entre partes en conflicto de un mismo grupo por la conquista del poder. Nos guste o no, seamos conscientes o no de ello, nuestra civilización, o lo que nosotros consideramos tal, no sería lo que es sin todas las guerras que han contribuido a formarla. Los humanistas se enorgullecían de ser los herederos de la civilización de Roma, que había sido fundada por una serie interminable de guerras atroces. Nuestros padres liberales se reputaban herederos de la Reforma, que había desencadenado guerras sangrientas durante más de un siglo, y de la Revolución francesa, aunque hubiese instaurado un régimen de terror y dado lugar a las guerras napoleónicas. Hoy, ante las sublevaciones de los países del Tercer Mundo, nos golpeamos el pecho en señal de contrición; no obstante, ¿podemos imaginar una historia diferente de la que ha tenido lugar, una historia en la que los grandes imperios de América Central, o los viejos Estados de Asia, o los todavía más viejos grupos tribales de África, no hubiesen sido sometidos a hierro y fuego por lo pueblos europeos? Un ejemplo que nos toca de cerca: la Constitución republicana que nos rige desde hace más de cuarenta años, y que incluso contiene en uno de sus artículos (el 11) la afirmación de que la guerra es repudiada "como medio para solucionar las controversias internacionales", ¿no vino acaso después de uno de los periodos más trágicos de la historia europea, caracterizado por la guerra más amplia y cruenta de toda la historia de la humanidad? Comparemos los efectos de la guerra con los de los periodos más o menos largos de paz, y ya no podremos tener dudas sobre el motivo por el cual, de los dos términos de la pareja guerra-paz, el término fuerte es el primero: él es, precisamente, el concepto que indica, como el dolor con respecto al placer, el sufrimiento en relación con el no sufrimiento, el estado de cosas existencialmente más relevante en cuanto suscita emociones más profundas.

Un argumento semejante se puede extraer de la historia de la filosofía. En diversas ocasiones se ha señalado que siempre ha existido una filosofía de la guerra, en tanto que es mucho más reciente la filosofía de la paz, de la que el primer gran ejemplo es Kant. Gran parte de la filosofía política ha sido una continua reflexión en torno al problema de la guerra (y de la revolución, como guerra civil): cuáles son sus causas, sus remedios, sus consecuencias sobre la evolución o la involución de las sociedades humanas. El tema de la paz o, lo que es lo mismo, del orden (interno) siempre ha sido tratado por derivación con respecto al tema de la guerra o del desorden: la paz como desembocadura, una de las posibles desembocaduras, de la guerra (el orden, como derivación de la revolución). La gran filosofía de la historia de la edad moderna, que se mueve del iluminismo al positivismo, del historicismo al marxismo, y llega a nuestro siglo con Spengler y Toynbee, y a nuestros días con una de las últimas obras de Jaspers *(Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, de 1949), nace de la pregunta sobre "cuál es el significado de la guerra en el movimiento histórico general", ya que es el fenómeno de la guerra, de una

guerra cada vez más destructiva y siempre menos comprensible en sus fines y efectos (la guerra por capricho de los príncipes, desde la *Querela pacis* de Erasmo al concepto *Guerre* del *Dictionnaire philosophique* de Voltaire), el que exige una explicación y una justificación: la guerra, no la paz. Es un principio muy conocido y no controvertido de la teoría de la argumentación el que el comportamiento que tiene necesidad de ser justificado es el que contrasta con las reglas de la moral común, el comportamiento distorsionado, no el regular (apegado a la regla): no tiene necesidad de ser justificado el respeto al principio de no matar, pero sí la transgresión de este principio, por ejemplo en el caso de legítima defensa o de estado de necesidad; no tiene necesidad de ser justificado el príncipe que mantiene los pactos establecidos, sino el que no lo hace, en ayuda del cual Maquiavelo sostuvo que sólo han hecho "grandes cosas" los príncipes que no tuvieron mucho en cuenta la palabra empeñada. Frente a la guerra entendida cada vez más como suceso trágico y, no obstante, inmanente a la historia humana, nacen los diversos intentos por dar una respuesta a la pregunta: ¿por qué la guerra y no la paz? De las diferentes respuestas a esta interrogante se halla constituida en gran parte la filosofía de la historia, que puede ser considerada, en sus diversas versiones y en las diferentes soluciones que da al problema, como la transposición a la esfera de las vicisitudes humanas de las grandes interrogantes sobre las razones o sinrazones del mal en el mundo: la guerra como mal menor, como mal necesario, como mal aparente, para no hablar, en una concepción teológica y fideísta persistente —aun dentro del gran periodo de la filosofía racionalista— de la guerra como castigo divino. A estas concepciones globales que tienden a proporcionar una justificación de la guerra en cuanto tal se enlazan los intentos, de los que se han ocupado durante siglos los teólogos y los juristas, de distinguir las guerras justas de las injustas.

PAZ NEGATIVA Y POSITIVA

Partiendo de la constatación de que de los dos términos de la pareja el fuerte es la guerra y el débil la paz, la condición de paz puede ser definida sólo definiendo preliminarmente la situación de guerra. Se puede decir que existe un estado de guerra cuando dos o más grupos políticos se encuentra entre sí en una relación de conflicto cuya solución es dejada al uso de la violencia. Empleo en el sentido weberiano la expresión 'grupo político', que es más amplia que 'Estado', para abarcar también a los grupos independientes, dotados, de cualquier manera, de fuerza propia, que no pueden ser incluidos en la noción técnico-jurídica de Estado, con la que se tiende a comprender al ente territorial nacido de la disolución de la sociedad medieval, distinguido no sólo por el monopolio de la fuerza, sino también por un aparato administrativo estable. Se tiene una

situación de conflicto cada vez que las necesidades o los intereses de un individuo o un grupo son incompatibles con los de otro individuo o grupo y por tanto no pueden ser satisfechos sino en perjuicio de uno o de otro. El caso más típico es el de la competencia de muchos individuos o grupos por la posesión de un bien escaso que se encuentra en el territorio del otro. Este motivo de conflicto está tan difundido que también ha sido ampliamente analizado por estudiosos del comportamiento animal, quienes han observado que todo animal tiene su propio territorio, más o menos amplio, y lo defiende de los ataques de los otros animales: fenómeno al que se le ha dado el nombre de 'territorialismo'. El territorialismo es a su vez una forma particular de la defensa del propio ámbito espacial en el que todo individuo está interesado, el lugar en un tren, en el teatro, en una fila, y que está dispuesto a defender en casos extremos incluso por medio de la violencia (la defensa de un lugar es uno de los posibles motivos de riña). Otro motivo de conflicto, que puede degenerar en altercado o en guerra, según la gravedad del caso y la cantidad de los individuos involucrados, es la defensa del rango, de la preeminencia, de la jerarquía que permite a quien ocupa los niveles más altos gozar de ciertos privilegios. Naturalmente, no todos los conflictos están destinados a ser resueltos por medio de la violencia. La guerra, en cuanto solución de un conflicto entre grupos políticos mediante la violencia, es una de las maneras de solucionar una disputa, a la que generalmente se recurre cuando los medios pacíficos no han tenido efecto.

La distinción entre situaciones en las que los conflictos son resueltos habitualmente con acuerdos y situaciones en las que los conflictos son solucionados incluso por medio de la violencia corresponde a la distinción entre estado agonista, regido por reglas sustanciales y procedimentales que prevén varias formas de conflicto y las maneras de su solución pacífica (piénsese en las normas consuetudinarias o autorizadamente establecidas que regulan los contratos en el derecho civil o las normas de la Constitución que regulan los conflictos de competencia entre los diversos órganos del Estado), y estado polémico, que, aun previendo reglas para la solución de las controversias, no excluye el recurso al uso de la fuerza, aunque esté también en algunos casos regulado por normas. Pero una cosa es, como se aprecia, la reglamentación del conflicto para no permitir el uso de la violencia por parte de los dos entes en controversia, y otra distinta la reglamentación de los actos de fuerza usados para resolverlo; no se puede confundir la exclusión de la fuerza, considerada como ilícita, con la limitación de su uso, una vez reconocida su licitud. Estas dos situaciones están ejemplarmente representadas por la manera en que son resueltos los conflictos dentro de un grupo político, donde existe un aparato para el ejercicio del monopolio de la fuerza, y en las relaciones externas entre grupos, de los cuales ninguno posee, con respecto a todos los demás, tal monopolio. Con esto no se quiere decir que en las relaciones internacionales no haya reglas para la solución pacífica de las controversias (se trata del llamado derecho internacional

pactado), pero tales reglas son menos eficaces que las normas referentes a los contratos en el derecho civil, precisamente porque no existe un poder coercitivo superior a los contrayentes tal que pueda obtener por la constricción el respeto del acuerdo, y su menor eficacia es la razón principal del recurso, en última instancia, al uso unilateral de la fuerza (reconocido como ejercicio del derecho de autotutela).

Cuando en semejantes contextos se habla de fuerza, se entiende el uso de medios capaces de infligir sufrimiento físico, y, en consecuencia, no incluyen ni la violencia psicológica, esto es, el uso de medios de manipulación de la voluntad ajena para obtener los efectos deseados, ni la violencia institucional o estructural, es decir, la violencia que deriva de la relación de dominio dentro de ciertas instituciones, como la fábrica, la escuela, el ejército, para no hablar de las llamadas instituciones totales, como el manicomio, las cárceles, las organizaciones de grupos fanáticos religiosos o políticos, regulados por una disciplina férrea inclinada a excluir cualquier comportamiento que no esté orientado al objetivo. No existe sólo la violencia física, pero sólo ella es la que distingue a la guerra de otras formas de ejercicio del poder del hombre sobre el hombre, aunque son de uso corriente expresiones como guerra de nervios, guerra psicológica y otras por el estilo; pero son expresiones metafóricas. Que luego la violencia física, cuando es usada en estos contextos, sea llamada fuerza, no es sólo un artificio verbal debido al hecho de que el término 'violencia' tiene una connotación axiológicamente negativa que 'fuerza' no tiene. Se denomina fuerza a la violencia, también física, que es usada por quien está autorizado a emplearla gracias a un sistema normativo que distingue, con base en reglas eficaces, el uso lícito y el uso ilícito de los medios que infligen sufrimiento y también, en casos extremos, la muerte: la muerte cuando es producida por un asesinato es un hecho violento; cuando es generada por el verdugo es un acto de fuerza. No es diferente de lo que sucede con la guerra en las relaciones internacionales, en las que existen reglas que la hacen lícita en determinadas circunstancias y regulan la conducta luego de iniciada. En todo caso, se debe observar que en las relaciones internas los límites entre la fuerza y la violencia están mucho más definidos que en las relaciones internacionales, precisamente porque están mucho más definidos los criterios de distinción entre la violencia lícita y la ilícita.

Para caracterizar la guerra como manera de resolver los conflictos no basta hacer referencia al uso de la fuerza entendida como violencia lícita y autorizada (es lícita porque está autorizada). La guerra siempre es, en primer lugar, una fuerza ejercida colectivamente: como tal, tradicionalmente es distinguida del duelo, que pone frente a frente a dos individuos, al que es asemejada porque, como el duelo, también la guerra es una aplicación de la fuerza regulada por normas y tiene el propósito de resolver una controversia mediante la razón de las armas (no con las armas de la razón). En segundo lugar, para que se pueda hablar de guerra es preciso que no se trate de violencia, aun

entre grupos políticos independientes, esporádica, discontinua, sin consecuencias relevantes sobre el asentamiento territorial de los dos combatientes: un incidente fronterizo no es una guerra; puede ser la ocasión o el pretexto para ella, pero si no origina un encuentro de mayores proporciones, no obstante los muertos y heridos víctimas de la violencia, no puede ser considerado como tal, en tanto que un conflicto breve, como la llamada Guerra de los Siete Días entre Israel y Egipto, es una verdadera y propia guerra en el más amplio sentido de la palabra. En fin, la violencia colectiva y no accidental de la guerra siempre presupone de alguna manera una organización, un aparato predispuesto y adiestrado para el objetivo: la presencia de tal aparato, aunque rudimentario, es lo que distingue a la guerrilla (la que es una especie de guerra) del motín aun llevado a cabo con armas.

Una vez definido el estado de guerra viene la definición del estado de paz, en cuanto situación de no-guerra. Dos grupos políticos se encuentran en condiciones de paz cuando entre ellos no existe conflicto a cuya solución ambos contribuyan recurriendo al ejercicio de una violencia colectiva, durable y organizada. De aquí se sigue que dos grupos políticos pueden estar en permanente conflicto entre sí sin estar en guerra; el estado de paz no excluye el conflicto, por ejemplo, la competencia comercial, sino sólo el conflicto cuya solución es confiada al recurso del ejercicio de la fuerza. No basta la fuerza potencial, o sea, la amenaza de la fuerza, porque ésta es una característica permanente de las relaciones internacionales que es considerada como condición de paz, como quiere la máxima *si vis pacem para bellum*. Tampoco son suficientes actos de fuerza real pero esporádica, sea de tipo defensivo como el derribamiento de un avión que invade el espacio aéreo o el hundimiento de un submarino que viola los límites de las aguas territoriales, sea de tipo ofensivo, como un acto o una serie de actos terroristas.

Junto a este sentido general de 'paz', que indica una situación en las relaciones internacionales antitética de la condición de guerra y se define habitualmente en términos negativos, el concepto 'paz' también tiene un sentido específico, y en este caso positivo, cuando es usado para indicar la terminación o la conclusión de una determinada guerra, como en las expresiones 'paz de Nicea', 'paz de Augusta', 'paz de Basilea'. En esta acepción particular, la 'paz' es definida positivamente como conjunto de acuerdos con los que dos grupos políticos cesan hostilidades, delimitan las consecuencias de la guerra y norman sus relaciones futuras. Diferente y, a mi parecer, discutible, es en cambio el significado que al término positivo 'paz' se le otorga en algunos ambientes de la *peace research*, con particular referencia a los estudios, bajo muchos aspectos de gran relevancia, que J. Galtung ha llevado a cabo en los últimos veinte años sobre todo a través de la revista *Journal of peace research.* También él parte de la observación de que las ciencias sociales han dedicado mayor atención a la guerra que a la paz, como le sucedió a la psicología, que ha estudiado más las enfermedades mentales que la

creatividad de la mente humana, y con base en esta observación condena la tendencia a definir la paz como no-guerra, no reconociendo así las buenas razones, que ya abordé, de esta manera tradicional y a mi entender perfectamente comprensible y justificada de plantear el problema de la paz. Insatisfecho por la definición puramente negativa de paz, le antepone una definición positiva, que deriva de entender extensivamente la 'paz' como negación no tanto de la guerra, sino de la violencia. En consecuencia, al distinguir dos formas de violencia, la personal, en la que se incluye esa forma específica que es la guerra, de la estructural o institucional, distingue dos formas de paz: la negativa, que consiste en la ausencia de violencia personal, y la positiva, que consiste en la ausencia de violencia estructural. En cuanto ausencia de violencia estructural, que es la que las instituciones de dominación aplican sobre los sometidos al dominio, y en el concepto de la cual se incluyen la injusticia social, la desigualdad entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, la explotación capitalista, el imperialismo, el despotismo, etc., la paz positiva es la que sólo se puede instaurar mediante un radical cambio social y que, en consecuencia, debe avanzar al parejo de la promoción de la justicia social, del desarrollo político y económico de los países subdesarrollados, con la eliminación de las desigualdades.

No me es difícil darme cuenta de los límites de una investigación sobre la paz entendida como no-guerra; pero considero que la única manera de superar estos límites es hacerse consciente de ellos, o sea, percatarse de que el problema de la paz es uno de los grandes retos que los hombres están llamados a resolver; no es el problema único, el problema de problemas, cuya solución libere de una vez y para siempre a la humanidad de los males que la aquejan y pueda hacerla definitivamente feliz. El problema de problemas no existe; lo que no quita que la cuestión de la paz, aun en el sentido negativo del término, como problema de la limitación o incluso eliminación de la guerra, sea uno de los mayores retos a los que los hombres han tratado de dar, aunque hasta ahora en vano, una solución. ¿Qué son los movimientos pacifistas, que desde comienzos del siglo pasado hasta hoy han desarrollado, si bien inspirados en distintas ideologías, obras de elaboración de ideas, de propaganda y de agitación, sino movimientos cuyo cometido fundamental es el de luchar contra la guerra? Ningún movimiento pacifista ha querido ser confundido con los partidos liberal, demócrata o socialista, aunque haya habido un pacifismo liberal, uno democrático y uno socialista. Que el pacifismo estime conveniente otorgar la preeminencia al problema de la paz, no quiere decir de ninguna manera que el problema de la paz sea el que resume a todos los demás. Se puede entender perfectamente la insatisfacción que deriva de los límites de la investigación sobre la paz, límites que probablemente el pacifismo activo, en su idea, no capta; pero no se entiende igualmente bien por qué la mejor manera para superar la insatisfacción sea la de alargar el sentido del término 'paz' y llenarlo de significados que histórica y lexicalmente no le corresponden. De las polémicas de estos pacifistas radicales contra los tradicionales se

percibe que ellos se han dado cuenta de que el valor de la paz no es el valor último (¿pero existe un valor último o sólo existen valores primarios alternativos e incompatibles?) y que, una vez eliminada la guerra, dado que sea posible y deseable, la humanidad no habrá entrado en el paraíso terrenal, sino que se encontrará frente a otros problemas no menos graves y difíciles, como la justicia social, la sobrepoblación, el hambre, la libertad.

Hecho este descubrimiento, en vez de reconocer que al lado del problema de la paz están otros problemas que deben ser resueltos, en primer lugar el del desarrollo, estos militantes prefieren sostener, y hacer creer, que al ocuparse de los problemas del desarrollo continúan ocupándose de los de la paz, con tal de que por 'paz' ya no se entienda sólo la situación de no-guerra, como se entendió desde siempre y como la entienden los que continúan llamándose pacifistas, sino toda forma de lucha contra la violencia en todos sus aspectos, lo que llaman, no se sabe bien por qué, paz positiva. Pero así tratan de cubrir un cambio de rumbo en la búsqueda de la paz bajo una indebida e impropia extensión del concepto de paz, haciendo de ella no la antítesis de la guerra, sino de la violencia, de toda forma de violencia, en tanto que el concepto de guerra tiene una dimensión mucho más limitada y rasgos muy peculiares que hacen de ella una forma, aunque extrema, del ejercicio de la violencia. Con esto no se quiere negar que el problema de la paz y el del desarrollo están actualmente conectados, al grado de ser interdependientes: el problema de las relaciones Este-Oeste se refieren a la manera de establecer entre las grandes potencias una paz durable; el problema de las relaciones Norte-Sur atañe sobre todo a la manera de disminuir la distancia entre países desarrollados y subdesarrollados. A cualquiera que use su inteligencia, no ofuscada por prejuicios ideológicos, para entender los grandes problemas de nuestro tiempo, parece claro que la primera condición para la solución de los problemas entre el Norte y el Sur es la terminación de la carrera armamentista y la terminación de una paz frágil basada exclusivamente en el equilibrio del terror; pero ello no quita que el problema de la paz internacional y el de la justicia internacional sean problemas diferentes y que su diversidad no sea cancelada tratando de incluir el problema del desarrollo en los de la llamada paz en sentido positivo.

LA PAZ COMO VALOR

En su uso axiológico, la pareja guerra-paz conjuga dos términos cargados de significado emotivo, de manera tal que la connotación positiva de uno remite al sentido negativo del otro. Hay parejas de términos antitéticos, como placer-dolor u orden-desorden, en las que uno de los dos términos siempre tiene un significado emotivo negativo. Quien

sostiene que el dolor es un bien y el placer un mal o que el desorden es más deseable que el orden sería considerado por lo menos un excéntrico, un contradictorio, por no decir un extravagante que no merece mucha atención. ¿Cómo están las cosas por lo que hace a la pareja paz-guerra? A primera vista se diría que están de la misma manera, o sea, que el primer término siempre representa el momento positivo y el segundo el negativo. En realidad no es así. En la historia del pensamiento filosófico, junto a los autores llamados irenistas o partidarios de la paz hay otros que podemos llamar polemistas en cuanto simpatizantes de la guerra (no cambia nada más que la etimología si los llamamos respectivamente pacifistas y belicistas).

El juicio político, o sea, el juicio sobre las acciones que se localizan en la esfera de la política, por lo general está basado en el principio de que el fin justifica los medios. Ello significa que acciones políticas como la guerra y la paz son calificadas por costumbre no como valores finales o intrínsecos, sino como valores instrumentales o extrínsecos. Con base en tales juicios no siempre la guerra es condenada, no siempre la paz es exaltada: reprobación y exaltación dependen del juicio de valor positivo o negativo del fin, al que la guerra y la paz sirven de acuerdo con las circunstancias. Reflexionando sobre la inmensa literatura en pro y en contra de la guerra, pueden distinguirse tres situaciones típicas en las que un fin al que se atribuye un valor positivo permite dar un juicio positivo de la guerra como medio, y por la relación de antítesis entre la guerra y la paz un juicio negativo, al mismo tiempo, sobre la paz. Indico estas situaciones bajo forma de relación entre dos términos, en los que la guerra figura como medio y el otro término de la relación como fin: *a)* guerra y derecho; *b)* guerra y seguridad; y *c)* guerra y progreso.

La relación entre guerra y derecho es muy compleja. Hay por lo menos una acepción en que la guerra aparece como la antítesis del derecho. Se trata de la acepción en que el derecho, como conjunto de reglas puestas por una autoridad dotada de los instrumentos idóneos para hacerlas valer incluso contra los recalcitrantes, tiene como objetivo principal (aunque no exclusivo) la solución de los conflictos que brotan dentro de un grupo social y los que aparecen en las relaciones entre diversos grupos sociales y, en consecuencia, de establecer y mantener la paz interna y la externa. Ciertamente, la paz es el fin mínimo del derecho, pero precisamente porque es mínimo puede ser considerado (véase la teoría pura del derecho de Kelsen) como un propósito común de todo orden jurídico, que al no alcanzarlo no podría ser llamado apropiadamente orden jurídico. En el ámbito de un orden jurídico pueden perseguirse otros fines, paz con libertad, paz con justicia, paz con bienestar, pero la paz es la condición necesaria para el logro de todos los demás fines, y por tanto se convierte en la razón misma de la existencia del derecho.

Dada la definición de guerra como violencia organizada grupalmente que se prolonga por un cierto periodo de tiempo, el que la guerra sea la antítesis del derecho es una consecuencia de esa aseveración: el derecho, efectivamente, puede ser definido como un

orden pacífico de un grupo y de las relaciones de ese grupo con todos los demás grupos. Precisamente por la relación de oposición entre la guerra y la paz, aquí incesantemente puesta de relieve, allí donde el concepto de derecho está estrechamente vinculado con el de paz, está al mismo tiempo distanciado del de guerra.

Hay dos situaciones en las que la guerra y el derecho no se presentan como términos antitéticos. El propósito principal del derecho, se ha dicho, es establecer la paz; pero para establecerla es preciso en ciertas circunstancias usar la fuerza para hacer entrar en razón a los que no respetan las reglas: en las relaciones internacionales tal fuerza es la guerra. Como tal, es decir, como instrumento para el restablecimiento del derecho violado, la guerra asume un valor positivo: toma el mismo valor positivo de la sanción del derecho interno, vale decir, del acto con el que el titular del poder soberano, en cuanto detentador del monopolio de la fuerza legítima, repara un daño o castiga a un culpable, restableciendo el imperio del derecho. La definición de la guerra, en determinadas circunstancias, como sanción ha sido uno de los elementos constantes de la teoría de la guerra justa, según la cual la guerra puede ser sometida a dos juicios de valor opuestos: negativo, si es llevada a cabo en detrimento del derecho de gentes, positivo, si es efectuada para restablecer el derecho de gentes violado por uno de los miembros de la comunidad internacional. Por cuanto han sido varios los criterios con base en los cuales se han distinguido las guerras justas de las injustas, la *communis opinio* se ha orientado y consolidado en el reconocimiento de la legitimación de estos tres tipos de guerra, que la refieren al concepto de sanción: *a)* la guerra de defensa; *b)* la guerra de reparación de un daño; y *c)* la guerra punitiva. La segunda situación en que la guerra y el derecho no son antitéticos es exactamente opuesta a la antes presentada: se trata de la guerra entendida no como medio para restaurar el derecho establecido, sino como instrumento para instaurar un derecho nuevo, esto es, la guerra como revolución, entendiéndose por revolución, en el sentido técnico-jurídico del término, un conjunto de hechos coordinados para abatir al viejo orden jurídico e imponer uno nuevo. Llamo 'guerra como revolución' a esta manera de entender positivamente la guerra, porque la guerra así entendida es a las relaciones internacionales lo que la revolución a las relaciones internas: de la misma manera que la revolución puede ser presentada bajo forma de guerra civil, la guerra subversiva del orden internacional puede ser presentada lo que revolución en las relaciones entre los Estados. La diferencia entre la guerra restauradora y la guerra instauradora radica en el diferente derecho al que una y otra respectivamente apelan: la primera al derecho positivo (consuetudinario y convencional) y la segunda al derecho natural. Las guerras revolucionarias son las guerras de liberación nacional: cuando estallaron, en el siglo pasado, en Europa, sus partidarios apelaron al derecho natural de autodeterminación de los pueblos, así como la Revolución francesa recurrió al derecho natural a la libertad de los individuos. Pero esta diferencia no quita que la legitimación de

la guerra sobrevenga mediante el derecho y que mediante esta legitimación la guerra asuma un valor positivo y, en contraste, la paz —sea en cuanto aceptación pasiva de un daño sufrido, sea en cuanto mantenimiento forzado de un orden injusto— asuma un valor negativo.

Acaso no se ha reflexionado lo suficiente en torno a la importancia que tiene el valor de la seguridad para la comprensión de la acción política, sea orientada al interior del grupo político y, en consecuencia, a las relaciones entre gobernantes y gobernados, sea al exterior y, por tanto, a las relaciones entre grupos políticos. El punto de partida obligado para una historia del concepto de seguridad y de su importancia en la teoría política es Hobbes, como ha sido recordado recientemente. En el estado de naturaleza, por la falta de un poder superior que establezca quién tiene razón y quién no y tenga la fuerza necesaria para hacer respetar las decisiones tomadas (lo que Hobbes llama la espada de la justicia para distinguirla de la espada de la guerra), el individuo está inseguro y, por consiguiente, decide de común acuerdo con los demás individuos, por las mismas razones inseguros como él, renunciar a sus derechos potencialmente inmensos pero en los hechos inaplicables, para dar vida a un poder común que sea capaz de proteger a los que le fueron confiados: la esencia del contrato político está en el intercambio entre protección y obediencia. La protección tiene dos caras: hacia el interior el soberano debe proteger a cada súbdito de todos los demás; hacia el exterior los debe proteger de los ataques que pueden venir de los otros soberanos. El derecho a la seguridad aparece en las primeras declaraciones de derechos, las americanas y la francesa, de 1789, y llega a la Declaración Universal de Derechos del Hombre. Se ha extendido mucho más allá de la protección de la vida y de la libertad en el Estado social contemporáneo, al grado de haberse vuelto, con frecuencia aun en menoscabo de otros derechos, el objeto primero de la acción de los Estados contemporáneos. Entre una cosa y otra jamás disminuyó —aunque por lo general no es reconocido explícitamente en las cartas constitucionales— el deber del Estado de garantizar la seguridad de sus ciudadanos en referencia a los ataques de otros Estados, que pueden afectar sus bienes y su libertad. El mismo derecho a la seguridad que el ciudadano tiene con respecto al Estado, el propio Estado lo tiene respecto de los otros Estados. Más aún, la seguridad del Estado como ente colectivo debe servir en última instancia para garantizar la seguridad de los propios ciudadanos. De la misma manera que la garantía del respeto del derecho a la seguridad de los ciudadanos está en el derecho que el Estado tiene de castigar a los que la amenazan, así también la garantía del derecho a la seguridad del Estado respecto de los demás Estados radica en el derecho que el propio Estado tiene de recurrir en última instancia a la fuerza punitiva de la guerra. Guerra y seguridad (en su aspecto externo) están, en consecuencia, estrechamente relacionadas, y esta conexión es la que precisamente le otorga a la guerra, si bien en casos límite, una dignidad axiológica que la paz, en esos mismos casos, no

tiene. Es cierto que un Estado es más seguro mientras más está en paz (la guerra es el reino de la *insecuritas);* pero también es verdad que la paz entre entes soberanos es más estable mientras más un Estado, de acuerdo con el principio de equilibrio, es capaz de blandir el recurso a la guerra para defenderla. La máxima fundamental de la ética política, de una ética para la cual es válido el principio de que el fin justifica los medios, como se ha dicho, es *salus rei publicae suprema lex.* La salvación del Estado es la ley suprema para los gobernantes, pero por derivación también para los gobernados. En cuanto ley suprema (suprema significa que no hay ley superior a ella, por lo menos en la conducta política), compromete a los gobernantes y en consecuencia a los gobernados a hacer todo lo que sirve al propósito: los gobernantes tienen el derecho de pedir a los ciudadanos incluso el sacrificio de su vida, y los ciudadanos tienen el deber, el "sagrado deber" —así dice la Constitución de un Estado laico como la república democrática de Italia (Art. 52) —, de defender a la patria.

Para la formulación de un juicio positivo sobre la guerra y, en consecuencia, negativo sobre la paz, la mayor contribución ha sido dada por la teoría del progreso, entendida, de acuerdo con la fórmula kantiana, como la concepción de la historia por la que la humanidad está en "constante progreso hacia lo mejor". Desde la óptica de la teoría del progreso en sus diferentes formulaciones, la execración de la guerra es la expresión de un sentimiento subjetivo sin contenido racional. Para el hombre de razón, la guerra es un evento que no puede ser juzgado independientemente de un juicio global sobre el curso histórico de la humanidad en el paso obligado, necesario, de la barbarie a la civilización. Para quien no se concreta a juzgar la guerra desde el punto de vista del interés propio y de sus preocupaciones personales, sino que la piensa como un evento ordinario en el movimiento histórico universal, la guerra aparece como un factor de progreso y, por el contrario, la paz como un factor, en ciertas situaciones, de retroceso. En primer lugar, el que la guerra haya sido necesaria, y todavía lo sea, para el progreso técnico es un lugar tan común que hasta es ocioso repetirlo. En una época inclinada a la exaltación de los éxitos de la ciencia, H. Spencer escribía:

> Al responder a la imperiosa necesidad de la guerra, la industria hizo grandes progresos y ganó mucho en capacidad y destreza. Verdaderamente es de preguntarse si en ausencia de la aplicación de la habilidad manual desarrollada inicialmente para la elaboración de armas, habrían alguna vez sido construidos los instrumentos requeridos por la agricultura y las manufacturas *[Introduzione alle scienze sociali*, Turín, 1904, p. 181].

Si no hubiese surgido la necesidad de derrotar a la Alemania nazi, ¿los científicos norteamericanos hubieran descubierto la fisión del átomo y una nueva forma de energía que inauguró una nueva época en la historia de la humanidad? Que la guerra sea un factor de progreso técnico depende del hecho de que la inteligencia creadora del hombre responda con mayor vigor y con más sorprendentes resultados a los desafíos que el

choque con la naturaleza y con otros hombres le plantea, y la guerra es ciertamente uno de los mayores desafíos que un grupo social debe encarar para su supervivencia. En segundo lugar, la guerra siempre ha sido considerada como necesaria para el progreso social de la humanidad porque hace posible la unificación de cada vez más vastos agregados humanos. Cataneo escribía: "La guerra es perpetua sobre la tierra; pero ella misma con la conquista y la esclavitud, los exilios, las colonias y alianzas pone en contraste a las más remotas naciones...; establece el derecho de gentes, la sociedad del género humano, el mundo de la filosofía" *(Scritti filosofici*, Florencia, 1960, vol. III, pp. 339-340). Aunque inferiores al objetivo por el que surgieron, la Sociedad de Naciones y la Organización de las Naciones Unidas —primeros intentos de asociación permanente y universal entre los Estados—, ¿acaso no fueron producto directo de las dos guerras mundiales? En fin, aunque pueda parecer hoy incongruente, si no hasta grotesco, cuando la potencia devastadora de las armas puede actuar a miles de kilómetros, ¡cuántas veces la guerra ha sido exaltada por la aportación que ha brindado al progreso moral de la humanidad! ¡Cuántas veces se ha repetido que la guerra desencadena energías que en tiempos de paz no tienen la posibilidad de manifestarse y arrastra a los hombres al ejercicio de virtudes sublimes, como el arrojo, el sacrificio, el amor a la patria, que un largo periodo de paz entorpece! Para ofrecer una cita no hay más que tomarse la molestia de seleccionar; pero cuando se trata de "voltear los valores", Nietzsche es insuperable:

> Por ahora no conocemos otros medios [además de las guerras] a través de los cuales se pueda comunicar a los pueblos que van perdiendo esas rudas energías adquiridas en el campo de batalla, el profundo odio impersonal, la sangre fría homicida con buenas conciencias, el ardor general en la destrucción organizada del enemigo, la suprema indiferencia ante las grandes pérdidas, ante la existencia propia y de las personas queridas y ese escondido, subterráneo sacudimiento del alma, de manera igualmente fuerte y segura, como lo hace toda gran guerra *[Umano, troppo umano,* Milán, 1965, p. 265].

EL IDEAL DE LA PAZ PERPETUA

La filosofía de la paz nace cuando la filosofía de la guerra agotó sus posibilidades y cuando mostró su impotencia ante el aumento cuantitativo y cualitativo de las guerras. Parafraseando uno de los postulados más célebres de Marx, se podría decir que una filosofía de la paz nace cuando se constata que ya no se trata de interpretar la guerra, sino de cambiarla, o, en otras palabras, ya no se trata de encontrar siempre nuevas y más ingeniosas justificaciones de la guerra, sino de eliminarla para siempre. Si bien con algunos antecedentes, entre los que destaca ciertamente el proyecto del abad de Saint-Pierre (1713), el primer gran filósofo de la paz, en el sentido que aquí le damos, fue

Kant, quien publicó en 1795 bajo forma de tratado internacional un proyecto de *Paz perpetua*.

Quien desee entender el significado histórico de esta obra debe poner el acento no tanto en la idea de la paz como en el proyecto de hacerla perpetua, vale decir, de hacer por primera vez posible un mundo en el que la guerra sea desechada para siempre como forma de resolver las controversias entre los Estados.

Precisamente en cuanto la paz siempre fue considerada como la negación de la guerra, el problema de la paz siempre había sido planteado como el de una paz parcial que habría debido poner fin a una guerra parcial o a un periodo limitado de guerras en una parte de la tierra; como finalización de una determinada guerra o una serie de guerras limitadas, no como terminación de todas las guerras posibles. La *pax romana*, la única duradera que conoció el mundo antiguo, era la impuesta por una potencia imperial dentro de los límites en los que se había extendido su dominio; semejante es el concepto de *pax britannica* o *norteamericana* o *soviética* en las épocas moderna y contemporánea. El ideal de la paz universal estaba contenido en el mensaje cristiano pero era, por una parte, un ideal fuera de la historia o, mejor dicho, era el concepto de una historia profética (que es una historia sólo esperada o imaginada, revelada por un poder que está fuera de la historia); por otra parte, ese ideal pretendía ser realizado en la creación del Imperio concebido como una monarquía, si no de manera concreta, sí de tendencia universal. Al disolverse el universalismo religioso con la Reforma y la multiplicación de los credos y las sectas cristianos, y al venir a menos la pretendida universalidad del Imperio con la formación de los grandes Estados territoriales, el ideal de la paz universal fue abandonado. La solución de los inevitables conflictos entre Estados soberanos se dejó al equilibrio de las fuerzas, que no excluía, e incluso hasta cierto punto incluía, la guerra como remedio al posible, previsible y siempre presente desequilibrio y como causa de un nuevo equilibrio. Durante el dominio de la teoría del equilibrio, uno de los blancos polémicos fue, permanentemente, la idea de la monarquía universal, calificada como una amenaza permanente para la independencia de los Estados. La idea de la paz universal no sólo perdió vigor, sino que fue condenada, no concibiéndose otra manera con la que se pudiese realizar que un gran Estado despótico.

Fuera de la doctrina del equilibrio del poder, para la cual la paz siempre es una situación provisional y la guerra no sólo es posible, sino que es, en casos de ruptura del equilibrio, necesaria, el tema de la paz fue objeto de sermones y prédicas morales que produjeron una vasta pero no escuchada literatura de proclamaciones contra los desastres y lutos de las guerras, de execraciones de la violencia desenfrenada, en nombre de los principios de la moral evangélica, de exaltaciones de los beneficios de la concordia y de la convivencia tranquila. Una literatura más difundida y emotivamente intensa en tanto más los horrores de las guerras estaban próximos y audibles las lamentaciones de las víctimas.

Una solución racional del problema de la paz universal sólo podía nacer de la hipótesis hobbesiana de una situación inicial de la humanidad caracterizada por la guerra de todos contra todos, una condición tan perversa que los hombres debían salir absolutamente de ella: la antítesis radical de la guerra de todos contra todos no podía ser racionalmente más que la paz de todos con todos, precisamente la paz perpetua y universal; pero Hobbes no derivó todas las consecuencias de la premisa. La primera y fundamental ley natural, que indica al hombre, según Hobbes, salir del estado de guerra y buscar la paz, mueve a los individuos naturales a dar vida a esas comunidades parciales que son los Estados, en los que el titular del derecho de usar la espada, es decir, la fuerza coactiva y por tanto el poder de impedir dentro de la propia esfera de mando las guerras privadas, es uno solo, el soberano; pero los soberanos continúan viviendo en las relaciones entre ellos en el estado de naturaleza y, por consiguiente, en una condición permanente de guerra, si no real, potencial. Sólo pueden ser objeto de conjetura cuáles fueron los motivos por lo que Hobbes no propuso ni siquiera para un futuro lejano la superación del estado de naturaleza entre los Estados mediante ese pacto de unión que había hecho salir del estado de naturaleza a los individuos: la única afirmación que se puede hacer con certeza es que, en la época en la que vivió Hobbes, el ideal de la paz perpetua sólo podía aparecer como una quimera.

Kant tiene en mente el tema hobbesiano. La paz perpetua sólo puede ser conseguida cuando también los Estados soberanos salgan del estado de naturaleza en sus relaciones recíprocas así como salieron los hombres. Para obtener tal propósito deben estipular un pacto que los integre en una confederación permanente *(foedus perpetuum)*. En rigor, también Kant se detiene a mitad del camino: el pacto que debería unir a los Estados no es, según él, el *pactum subiectionis* con base en el cual los contrayentes se someten a un poder común: es un *pactum societatis*, que en cuanto tal no da origen a un poder común por encima de las partes contrayentes. En términos jurídicos es una confederación, que Pufendorf había incluido en la categoría de las *respublicae irregulares*, no un Estado federal, del que el primer ejemplo en la historia fueron los Estados Unidos de América, cuyo nacimiento, producido pocos años antes de la publicación de su opúsculo, Kant no desconocía. Usando las mismas categorías kantianas, el estado jurídico de una confederación, precisamente por la falta de un poder común, continuaría siendo un Estado de derecho provisional, y no se habría transformado en un Estado de derecho perentorio. La razón por la que Kant se detuvo en la sociedad de Estados y no llegó a proponer un Estado de Estados queda bastante clara en el texto: Kant tenía la misma preocupación que movió a los partidarios del equilibrio del poder a desconfiar de la formación de una monarquía universal. También el Estado de Estados era visto por Kant como una nueva e ineludible forma de despotismo.

Pero para corregir la propuesta, incompleta desde el punto de vista de una teoría general del Estado, Kant introduce como garantía de la eficacia del pacto una condición hasta entonces no prevista y que por su novedad constituye todavía hoy un tema de debate: los Estados que establecen el pacto de alianza perpetua deben tener la misma forma de gobierno, y ésta debe ser republicana. Aquí podemos omitir lo que entiende Kant por república, aunque con la advertencia de que no se debe confundir el significado kantiano de república con el actual. Para Kant, era esencial una forma de gobierno en la que el pueblo pudiese controlar las decisiones del soberano, para hacer imposibles las guerras como hecho arbitrario del príncipe, o, para repetir sus palabras que incluso hoy no han perdido nada de su validez: "Si se pide el consentimiento de los ciudadanos para decidir si la guerra debe o no hacerse, nada es más natural que el hecho de que deben decidir hacer recaer sobre sí mismos todas las calamidades de la guerra… ellos pensarán largamente antes de iniciar un juego tan malo" *(Per la pace perpetua*, Roma, 1985, p. 11). En todo caso, cualquiera que fuese la forma de gobierno auspiciada, en las condiciones planteadas por Kant para la instauración de una condición de paz estable es hecha valer también la exigencia, todo menos trivial, de la homogeneidad de los Estados contrayentes con respecto a su régimen interno, una exigencia que responde a un principio de igualdad entre los contrayentes, no sólo extrínseca en cuanto ellos deben ser entes soberanos, sino también intrínseca, en cuanto deben ser entes soberanos regidos por Constituciones semejantes. Naturalmente, tal exigencia no sólo situaba a largo plazo la realización de la proyectada confederación, sino que limitaba su posible extensión, como la limita también hoy. La actual unión de los Estados es casi universal, pero precisamente por el hecho de abarcar potencialmente a todos los Estados no es homogénea, siendo irrelevante en el derecho internacional la forma de gobierno para el reconocimiento de una comunidad política como Estado, de conformidad con el principio de efectividad.

La idea típicamente iluminista de que la causa principal de la guerra era el despotismo, el poder incontrolado del príncipe, la idea que había sugerido a Kant el primer artículo de su tratado para una paz perpetua estaba destinada a avanzar mucho en el siguiente siglo, dando pie a una de las principales corrientes del pacifismo, el llamado pacifismo democrático, según el cual sólo la caída de los tronos y la instauración de los Estados basados en la soberanía popular habrían liberado a la humanidad del drama de la guerra, o, para usar la muy difundida fórmula mazziniana, la paz habría sido asegurada sólo cuando la Santa Alianza entre los reyes hubiese sido sustituida por la Santa Alianza entre los pueblos. Esta fórmula fue mal interpretada cuando se quiso desconocerla observando que la historia de este siglo demostró que también los Estados democráticos llevaron a cabo guerras largas y sangrientas. Lo que Kant quiso afirmar, o por lo menos lo que se puede recabar con utilidad de su propuesta, es que los Estados democráticos, o

en todo caso homogéneos en cuanto a su forma de gobierno, se acercan más difícilmente en sus relaciones al estado de guerra que los Estados despóticos o no homogéneos.

Esta tesis ha sido retomada recientemente, aunque con intenciones apologéticas, para sostener la imposibilidad de una guerra entre los Estados que pertenecen al bloque de las llamadas democracias occidentales, y fue retomada precisamente a partir del pensamiento de Kant.

Por lo demás, la misma tesis de la imposibilidad de guerras entre países con régimen homogéneo también fue sostenida por lo que se refiere a los países socialistas, aunque con un argumento diferente: la razón principal de las guerras modernas no sería tanto el despotismo, o sea, el régimen político, sino el capitalismo, especialmente en su fase extrema del imperialismo, vale decir, el sistema económico y el social. En consecuencia, la eliminación de la guerra no dependería del paso del despotismo a la democracia, sino de la victoria del socialismo sobre el capitalismo. Aunque el historiador debe abstenerse de emitir fáciles y casi siempre imprudentes generalizaciones, la experiencia de los cuarenta años posteriores a la terminación de la segunda Guerra Mundial llevaría a darle más razón a quienes sostienen el pacifismo democrático que a los que prefieren el pacifismo socialista: algunas guerras entre países socialistas, como aquella, aunque sólo inicial, entre la Unión Soviética y China, aquella entre la Unión Soviética y Checoslovaquia y aquella entre Vietnam y Camboya, han planteado interrogantes a las que los propios marxistas han tratado en diferentes ocasiones de dar respuesta, a veces corrigiendo o reinterpretando los textos canónicos para hacerlos corresponder con los hechos, a veces corrigiendo o reinterpretando los hechos para hacerlos corresponder con los textos.

PACIFISMO INSTITUCIONAL Y PACIFISMO ÉTICO

Tanto el pacifismo democrático como el socialista pueden ser incluidos en la categoría mayor del pacifismo institucional, vale decir, en esa teoría o conjunto de teorías que considera como causa fundamental de las guerras la manera en que están reguladas y organizadas las relaciones de convivencia entre los individuos y grupos, que a fin de cuentas siempre son relaciones de fuerza, es decir, relaciones en las que la solución definitiva del conflicto queda en última instancia en la fuerza.

La institución por excelencia contra la que se orientan ambas doctrinas pacifistas, aunque desde una perspectiva diferente y con diferentes efectos es, en el actual momento histórico, el Estado. Con la siguiente diferencia: el adversario de una es el Estado despótico, una forma particular de Estado, no el Estado en general; el de la otra es el Estado capitalista, una forma particular de Estado que representaría en su máxima

expresión la esencia misma del Estado como instrumento de dominación de una clase sobre otra.

De este diferente planteamiento del problema derivan muy distintas consecuencias, incluso opuestas entre sí. El pacifismo democrático no contempla la eliminación del Estado, sino su transformación de manera que el poder del gobernante esté controlado por los gobernados, en la creencia o en la ilusión de que, en el momento en el que todos los Estados estuviesen gobernados democráticamente, el conflicto entre uno y otro jamás podría llegar a la fase final del conflicto armado. El pacifismo socialista —partiendo de la convicción de que todo Estado es por su naturaleza despótico, siempre es una 'dictadura' de una clase sobre otra, aun el Estado de transición, en cuanto dictadura del proletariado — mira, en cambio, no tanto a la transformación de un determinado tipo de Estado, sino a la eliminación o extinción del Estado en cuanto tal, a una sociedad sin Estado.

La conclusión lógica del primero es la sociedad universal de los Estados; incluso, en las teorías más avanzadas que han ido más allá del proyecto de Kant, se trata de una federación de Estados, en la que la relación entre el Estado universal y los Estados específicos debería ser del mismo tipo que las relaciones entre el Estado central y los estados miembros de un Estado federal democrático, como son los Estados Unidos. La conclusión lógica del segundo es, en contraste, la desaparición de toda forma de Estado. El primero ve la solución definitiva del problema de la guerra entre Estados en un proceso gradual y cada vez más amplio de estatalización, es decir, en la formación de Estados cada vez más amplios y de ligas de Estados cada vez más sólidas, en el mismo tipo de proceso que caracterizó el desarrollo de las sociedades históricas desde la tribu primitiva hasta los grandes Estados actuales, que no por casualidad ellos mismos son aglutinaciones de anteriores Estados menores. El segundo observa la solución del problema en el proceso inverso de desestatalización hasta llegar a la instauración de una forma de convivencia jamás vista con anterioridad, que ya no se mantiene por la fuerza, aunque limitada y regulada, sino por la concordia natural consecuente con la abolición de los conflictos de clase. En la culminación del primer proceso, concebido como evolutivo, derivado de la propia naturaleza de las cosas, no estaría la finalización del reino de la fuerza, sino su ampliación, aunque mantenida a raya por el control popular, hasta abarcar no sólo las relaciones internas de los Estados, sino también sus relaciones externas. En la culminación del segundo proceso, concebido como revolucionario, que es un verdadero y propio salto cualitativo y al mismo tiempo un cambio total de ruta con respecto al curso histórico de la humanidad, estaría la transformación del reino de la fuerza en reino de la libertad.

También se puede incluir en el pacifismo institucional el movimiento por la paz, que, particularmente intenso durante el siglo pasado y no del todo apagado hoy, se inspiró en la idea distintiva del pensamiento liberal, de acuerdo con el cual el recurso a la fuerza

para solucionar los conflictos internacionales habría cesado automáticamente cuando el "espíritu del comercio", o de intercambio, para retomar las mismas palabras de Benjamin Constant, hubiera tomado la supremacía sobre el "espíritu de conquista", o de dominio; cuando, bajo otra imagen cercana a los teóricos del libre intercambio, en las relaciones internacionales el mercader hubiera tomado el lugar del guerrero. En la filosofía de la historia de Spencer, que significó la expresión más consecuente de la doctrina liberal, de acuerdo con la cual el Estado debe gobernar lo menos posible, a la expansión de la sociedad civil libre del pastoreo gubernamental debe corresponder una retracción gradual de los poderes y de las funciones del Estado. La idea del pacifismo mercantil se muestra en la tesis de que la época de las sociedades militares, que caracterizó la historia milenaria del hombre, habría sido sustituida gradualmente por la época de la sociedad mercantil, cuyo rasgo sobresaliente habría sido precisamente el de no tener necesidad de recurrir a la violencia del choque bélico para resolver los problemas esenciales del desarrollo económico y civil. También este tipo de pacifismo es de naturaleza institucional, porque también él encuentra la solución al desencadenamiento de las guerras en un cambio de instituciones estatales que consiste en la drástica reducción de sus poderes tradicionales. También para éste el principal adversario es el Estado, la institución que debe ser considerada como la principal causa de todas las especies de guerra, incluidas las civiles o intraestatales, aunque no en referencia a la forma de gobierno, como el pacifismo democrático, ni con respecto al sistema de dominación en cuanto tal, como el pacifismo socialista, sino en cuanto a la relación entre la sociedad, que debe expandirse, y el Estado, que debe reducirse a su mínima expresión, es decir, en referencia a la mayor o menor amplitud de los poderes del Estado.

Resumiendo: el pacifismo institucional ha tomado las tres siguientes formas: no habrá paz verdadera más que cuando los pueblos se adueñen del poder estatal; no habrá paz verdadera más que cuando la organización militar pierda gran parte de su vigor para bien de la organización industrial; y no habrá paz verdadera más que cuando la sociedad sin clases haya vuelto inútil la relación de dominación en la que siempre ha consistido la organización política de una comunidad determinada. Tres pacifismos que se presentan en tres diferentes niveles de profundidad: el primero, al nivel de la organización política; el segundo, de la sociedad civil; y el tercero, del modo de producción. Lo que tienen en común es la consideración de la paz como resultado de un proceso histórico predeterminado y progresivo, en el que se ve como resultado necesario el paso de una fase histórica —en el que las diversas etapas del avance humano fueron producto de las guerras— a otra nueva, en la que, por diferentes razones, reinará la paz perpetua, porque se verá desarrollada una forma de convivencia tan diferente de la que caracterizó la historia humana hasta hoy que se hará muy improbable la guerra como medio para resolver los conflictos (concepción democrática de la paz), o cada vez más difundidos los

conflictos que no haya necesidad de guerras para resolverlos (concepción mercantilista de la paz), o se harán todavía más raros los mismos conflictos por los cuales individuos y grupos en otras épocas históricas recurrieron a la guerra (concepción socialista de la paz). A despecho de la realidad histórica de una sociedad humana siempre belicosa y conflictiva, estas tres filosofías de la paz persiguen el ideal de una sociedad respectivamente no belicosa, o conflictiva pero no belicosa, o incluso no conflictiva.

Más acá del pacifismo institucional en sus diversas expresiones históricas se ubica un pacifismo menos ambicioso, aunque también menos eficaz si lograse su intención, que se puede llamar instrumental, en cuanto no se propone tanto cambiar o destruir las instituciones a las que se atribuye la causa primera de la guerra, sino quitar de las manos de los sujetos que tienen el poder de hecho, y el derecho, de provocar y efectuar conflictos violentos, los medios con los que el hombre, a diferencia de todos los demás animales, se vale para ejercer la violencia: las armas. En cambio, más allá del pacifismo institucional se coloca una forma de pacifismo mucho más ambicioso, y también más eficaz si tuviese alguna lejana posibilidad de realizarse (pero de todos los pacifismos es el más utópico), que se puede llamar ético, porque busca la solución al problema de la guerra exclusivamente en la naturaleza misma del hombre, en sus instintos reprimidos, en sus pasiones que deben ser orientadas hacia la benevolencia en vez de hacia la hostilidad, en las motivaciones profundas que pueden empujarlo hacia el bien o hacia el mal según si son encaminadas hacia el comportamiento egoísta o al altruista.

La política del desarme con respecto a la guerra tiene la misma naturaleza del prohibicionismo con respecto a la lucha contra la embriaguez. ¿Quieren salvar al hombre del alcoholismo? Ahórrense los sermones moralistas que no sirven de nada; no se afanen en buscar las razones sociales, económicas y políticas del alcoholismo. Impídanle beber. El prohibicionismo, como la política del desarme, constituye en sus diversos ámbitos la solución del mínimo esfuerzo. ¿Quieren impedir las guerras? Si pretenden transformar el alma de los hombres, ustedes son unos ilusos; si desean cambiar antiguas y muy enraizadas instituciones que para bien o para mal han hecho la historia, no llegarán a tiempo. La única solución a la mano es: "¡No a las armas!" *(Die Waffen nieder!,* como el título de una revista pacifista alemana de fines del siglo pasado, dirigida y animada por Bertha von Suttner). Quien tenga un gato que arañe, no profundice en especulaciones sobre la naturaleza y costumbres del gato: córtele las uñas. En realidad la vía del desarme, como la del prohibicionismo, ha tenido poco éxito. Los medios de destrucción a disposición del hombre no sólo no han sido eliminados, no sólo no han sido disminuidos, sino que están aumentando en una progresión cada vez más rápida. Las numerosas conferencias sobre desarme después de la primera Guerra Mundial no impidieron la acumulación de armas cada vez más potentes. Eso hizo posible y más desastrosa la segunda. Las primeras dos bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, aunque

despertaron terrores apocalípticos junto con la esperanza de un *novus ordo*, no modificaron la tradicional estrategia de las grandes potencias, la de la seguridad basada en la amenaza de la fuerza, que es más eficaz en cuanto es más creíble, y más creíble en cuanto es más insolente. Se puede discutir sobre si el hombre se halla en constante progreso hacia lo mejor en las costumbres, la moralidad, la sabiduría; pero está fuera de discusión el progreso continuo, constante, irreversible, de la edad de piedra a hoy, del poder de los medios para destruir y matar.

De todas las formas de pacifismo, el más radical es el ético: más radical en el sentido de que considera que para resolver los problemas de la guerra es preciso ir a la raíz del fenómeno, el hombre mismo, y, por tanto, la misión de hacer la guerra a la guerra debe corresponder, más que a los juristas, diplomáticos y políticos, a los que se encargan de las almas y los cuerpos, sean éstos sacerdotes, filósofos, pedagogos, psicólogos, misioneros, antropólogos, moralistas o biólogos, según si la razón última de la guerra deba buscarse en un defecto moral del hombre vinculado a un acontecimiento de la historia religiosa de la humanidad (el pecado original) o explicado mediante las categorías de la ética naturalista o racionalista (el dominio de las pasiones), o, por el contrario, esté localizado en su naturaleza instintiva, en la irrefrenable agresividad, en parte natural y en parte cultural, que se desencadena frente a la hostilidad de la naturaleza o de otro hombre.

Esta forma de pacifismo encuentra hoy una de sus expresiones más difundidas en todas esas iniciativas que se reúnen en torno al tema de la "educación para la paz". El núcleo de este movimiento está en la idea de que habrá guerras mientras haya hombres que consideren a otro hombre como enemigo. El enemigo es aquel que debe ser aniquilado; es el que no puede seguir existiendo si quiero continuar existiendo yo; la regla fundamental de la relación enemigo-enemigo es la del gladiador en el circo: *mors tua vita mea*. Esa relación es tal que no puede terminar más que con la victoria de uno sobre el otro. Si bien son variadas y multiformes las direcciones en las que se mueve la educación para la paz, ella tiene, de una u otra forma, la siguiente motivación fundamental: "Haz lo que sea necesario para no considerar jamás a ningún otro hombre, por la razón que sea, tu enemigo". De aquí la importancia del estudio de la historia, de las guerras, de sus causas y efectos, de la violencia específica interna y externa en los animales y en los hombres, del conocimiento de la psicología y de la sociología, de las instituciones jurídicas como conjunto de reglas para la limitación del uso de la fuerza, del estudio de las relaciones internacionales, en las que hasta ahora la guerra ha sido juzgada, bajo ciertas condiciones, legítima, del conocimiento de la historia de los instrumentos bélicos y su aumento progresivo, seguido de una información precisa sobre la condición actual de los armamentos y su capacidad de "superaniquilamiento" *(overkill),* vale decir, de exterminar varias veces al adversario. El estudio de todas esas disciplinas, en suma,

mediante el cual el educador puede dar una idea cada vez más precisa y convincente de la que en los albores de la primera Guerra Mundial fue llamada la "gran ilusión" (cada vez más grande aunque terriblemente dura), si bien no menos grande es la ilusión de que la solución del problema de la guerra, incluso frente a la amenaza de la 'mutua destrucción asegurada', puede depender del cambio de las líneas pedagógicas y en general de una ampliación de esos conocimientos históricos, científicos y técnicos que se refieren al fenómeno de la guerra y de la paz.

En sustancia, la educación para la paz —por encima de una mayor insistencia en la posible guerra futura como situación límite, o sea, como situación más allá de la cual podría haber una catástrofe sin precedentes, la que Jonathan Schell llamó la "segunda muerte" (la muerte no de este o aquel hombre, sino de toda la humanidad)— no tiene un contenido específico diferente de la educación moral en el más amplio sentido de la palabra, es decir, de la educación de todo hombre para respetar a sus semejantes, lo que constituye la motivación central de la enseñanza moral, inspirada en una religión profética como el cristianismo o en filosofías laicas universalistas, como la kantiana, que tomó del cristianismo el principio de la igual dignidad de todos los hombres como personas morales (a diferencia de todas las cosas el hombre tiene un valor, no un precio) y lo ha transformado en el imperativo categórico: "Respeta a todos los hombres como fines y no como medios".

Las raíces más profundas del pacifismo ético deben ser buscadas en el "ideal del hombre nuevo", un ideal que entró imperiosamente en la historia de Occidente con el cristianismo, alimentó visiones milenaristas y utopías políticas o político-religiosas e inspiró todos los grandes movimientos revolucionarios tendientes a la creación de un *novus ordo*, que tiene como presupuesto precisamente al nuevo Adán: tarea inmensa, de acuerdo con Rousseau, del gran legislador que, al tomar la iniciativa de fundar una nación, "debe ser capaz de cambiar la naturaleza humana" *(Contratto sociale*, II, 7).

EL EQUILIBRIO DEL TERROR

A pesar de las doctrinas pacifistas y de los movimientos por la paz de los últimos dos siglos, actualmente la paz reposa exclusivamente en el equilibrio del terror y en la llamada estrategia de disuasión. Pero, ¿cuál paz? Una paz provisional; más que una paz, una tregua de armas en espera de un evento extraordinario, como fue extraordinaria la explosión de la primera bomba atómica, que hizo decir a los más conscientes observadores que había comenzado una nueva era en la historia de la humanidad. Un evento extraordinario del que no se ve en el horizonte alguna señal de su llegada, como podría ser un acuerdo para la destrucción de los arsenales nucleares, como quisiera el

pacifismo instrumental, o una superación de la todavía persistente anarquía internacional, como lo desearía el pacifismo institucional, o la sustitución universalizada de la enemistad para dar paso a la amistad, como lo desearía el pacifismo ético.

Con respecto al antiguo equilibrio del poder, que dominó el escenario internacional durante siglos, la única novedad de la estrategia actual de disuasión es la confianza en que el poder de las nuevas armas es tal que constituye por primera vez en la historia un elemento no sólo capaz de obstaculizar la agresión y, por tanto, la guerra conducida con armas atómicas, sino de hacerla, más que improbable, imposible. En torno a esta confianza en la capacidad taumatúrgica de las nuevas armas surgió una lúgubre apología del equilibrio basado en esa cosa mucho más fuerte que el *metus:* el *terror*.

El argumento principal de esta apología es que una conflagración entre potencias atómicas terminaría sin vencedores ni vencidos, y por tanto haría a la guerra, en la que el objetivo es la victoria sobre el enemigo, totalmente inútil. La única prueba histórica de esta confianza está en la constatación de que, no obstante el estallido de numerosas guerras cruentas llevadas a cabo con armas convencionales, la guerra entre las dos mayores potencias atómicas todavía no se ha dado, y la única vez en la que se estuvo cerca de la amenaza de represalias atómicas, en el asunto de los misiles soviéticos en Cuba en 1962, la parte amenazada prefirió retirarse.

Pero este razonamiento es débil por lo menos por dos razones: ante todo, el lapso transcurrido es demasiado breve para que se pueda extraer de ello alguna consecuencia en relación con el futuro inmediato, y mucho menos con el lejano; en segundo lugar, no hay razón para pensar que si una tercera guerra mundial no ha estallado ello ha dependido únicamente del equilibrio del terror. Si es difícil establecer las causas de lo que ha sucedido, todavía es más difícil decir por qué no se ha dado un acontecimiento.

Además, la doctrina del equilibrio del terror dio origen a algunas paradojas, de las cuales las dos principales son las siguientes. Admitiendo que sea verdad que la posesión de las armas nucleares haga imposible la guerra, de allí se sigue que tales armas son objetos cuyo propósito no es el de ser usados por uno de los dos contendientes contra el otro, sino impedir que ambos los usen. En cuanto tales, son armas cuya eficacia a fin de cuentas no depende de su uso efectivo, sino simplemente de la amenaza de su utilización. Son, por consiguiente, instrumentos diferentes de todos los demás, en cuanto fueron construidos no para ser empleados, sino con la precisa intención de no usarlos jamás. La otra paradoja consiste en el hecho de que el equilibrio del terror no sirve para eliminar la guerra, sino sólo para eliminar la guerra nuclear. Al amparo de las armas nucleares, no ha habido jamás tantas guerras convencionales como en estos últimos cuarenta años. Las armas nucleares se paralizan mutuamente. La amenaza de la guerra atómica impide solamente la propia guerra nuclear, es decir, un tipo de guerra que antes no era posible debido a la misma inexistencia de tales armas.

La mayor dificultad que encuentra la doctrina del equilibrio del terror es que se basa en la eficacia del temor recíproco; pero el temor recíproco presupone a su vez la igualdad de fuerzas. Mas, ¿esta igualdad es posible? Sería posible sólo a condición de que hubiese criterios unívocos para calcular la cantidad y la calidad de las fuerzas involucradas, lo que continuamente es puesto en duda por los expertos. La consecuencia de esta dificultad se muestra en el hecho de que cada una de las superpotencias se inclina a sostener que el adversario posee fuerzas superiores, y de esta evaluación extrae el pretexto para llevar sus armas a un nivel más alto. Prueba de ello es que el tan proclamado equilibrio en todos estos años jamás ha sido alcanzado, y las posibilidades de la megamuerte han aumentado continuamente por ambas partes de manera tal que el equilibrio a menudo se ha desequilibrado para volver a equilibrarse en un nivel más alto. No hay ningún signo que indique que este proceso de equilibrio inestable, en el que la igualdad de fuerzas cuando es reconocida por una parte no lo es por la otra, esté por detenerse.

Si se admite, como creo que se debe hacer, que el equilibrio del terror es a la larga completamente inadecuado para el propósito que sus simpatizantes interesados le atribuyen, y que por consiguiente es ineficaz, se debe dar un paso adelante: mostrar que no sólo no es eficaz, sino que es por completo contraproducente. El aumento vertiginoso de la potencia de las armas ciertamente puede alejar el peligro de la guerra, aunque no la excluye, pero pone al mismo tiempo las condiciones de una guerra cada vez más devastadora. El terror aplaza la guerra, pero ésta, conforme se prorroga, se vuelve potencialmente más destructiva. En el mismo momento en el que el terror aleja el peligro del exterminio, lo prepara con cuidado meticuloso: pretende ser el verdadero factor contra la catástrofe, pero si ésta sucede, será hija del terror.

El advenimiento de la era atómica, la nueva era que hizo decir a alguien que habría sido necesario iniciar un nuevo sistema de periodización de la historia, imponía a los Estados salir fuera de la lógica de la voluntad de poder; con la doctrina del equilibrio del terror se quedan completamente en ella. El que cada uno de los dos contendientes justifique el continuo aumento del propio poder sosteniendo que debe defenderse de la posible agresión del otro, forma parte de un juego tan viejo que ya no sorprende a nadie. Un juego, además de todo, ambiguo, por no decir contradictorio, porque desde el momento mismo en el que ambos dicen lo mismo, o sea, que el agresor es el otro, ninguno de los dos es el verdadero agresor visto por sí mismo, sino los dos son agresores desde el punto de vista del otro. Esta ambigüedad es efecto del miedo recíproco, y el miedo recíproco es a su vez producto del ponerse uno frente a otro como agresores potenciales. Además, en un estado de miedo recíproco uno no se fía del otro, y al no hacerlo la desconfianza aumenta. La única cosa en la que los dos adversarios deben ser creíbles es en la capacidad de hacer efectiva la amenaza, de no "fingir". Cada uno de los dos debe desconfiar cuando el otro dice que no quiere atacarlo, y por lo tanto siempre

debe estar listo para defenderse; en cambio, debe dar crédito cuando el otro dice que si es atacado será capaz de imponer un castigo ejemplar y, por consiguiente, debe estar siempre dispuesto a responder la agresión. Ninguno debe creer en las buenas intenciones del otro de que no agredirá, sino que debe creer en su capacidad de respuesta. En suma, debe, en referencia a lo que piensa el otro con respecto a él, creer y no creer, y al mismo tiempo, en relación con el propio comportamiento hacia el otro, ser creíble y no creíble simultáneamente.

Que la doctrina del equilibrio del terror es la continuación de la tradicional política de fuerza puede ser confirmado por la constatación de que el estilo diplomático con el que ambas partes conducen las negociaciones sobre el desarme, a pesar de que las armas objeto de la negociación no sean tanto las convencionales, sino las nucleares, que ponen en peligro el "destino del hombre" (Karl Jaspers) o, si se quiere, el "destino de la tierra" (Jonathan Schell), no ha cambiado, sino que continúa teniendo entre sus ingredientes principales la mentira calculada, el recato recíproco, enunciaciones de principio en las que nadie cree, promesas en las que nadie confía, propuestas de una de las dos partes que son inmediatamente rechazadas por la otra como divagaciones que no deben tomarse demasiado en serio. No parece que las cosas hayan cambiado mucho desde que Rousseau, comentando el proyecto de paz perpetua del abad de Saint-Pierre, escribió:

> De tanto en tanto, entre nosotros se forman bajo el nombre de congresos unas especies de dietas generales a las que se concurre solemnemente de todas partes de Europa para regresar atrás de la misma manera; a las que se asiste para no decir nada; en las que todos los asuntos públicos se tratan en privado; en las que se delibera en común si la mesa será redonda o cuadrada, si la sala tendrá más o menos puertas, si un cierto plenipotenciario tendrá la ventana de frente o a sus espaldas, si otro, en una visita, alargará o abreviará el camino dos pulgadas, y sobre mil cuestiones de la misma naturaleza, inútilmente agitadas desde hace tres siglos y, por cierto, muy dignas de tener ocupados a los políticos de nuestro siglo ["Estratto dal progetto di pace perpetua dell'abbé de Saint-Pierre", en *Scritti politici*, Bari, 1971, vol. II, p. 331].

Son innumerables las formas y los tipos de paz de los que podemos extraer noticias de la historia, y no menos innumerables los criterios con base en los cuales ha sido intentada por varios autores su clasificación. Aron distingue tres tipos de paz, que llama de "potencia", de "impotencia" y de "satisfacción". En uno de los dos extremos está la paz de potencia, de la que distingue tres subespecies, que llama paz de "equilibrio", de "hegemonía" y de "imperio", según si los grupos políticos están en relación de igualdad o de desigualdad basada en la preponderancia de uno sobre todos los demás (como sucede en el caso de los Estados Unidos con respecto a los otros Estados de América), o sobre un verdadero y propio dominio (como, por ejemplo, la *pax romana)*. En el otro extremo está la paz de satisfacción, que tiene lugar cuando en un grupo de Estados ninguno abriga aspiraciones territoriales o de otra índole con respecto a los otros y sus relaciones están basadas en la mutua confianza (el ejemplo actual más evidente es el de la paz que

después de la segunda Guerra Mundial existe entre los Estados de Europa occidental). Enmedio está la paz de impotencia, un acontecimiento nuevo, según Aron, al estar basado en la situación que después del advenimiento de la guerra atómica se llama 'equilibrio del terror', definido como el que "reina entre unidades políticas de las que cada cual tiene la capacidad de infligir a la otra golpes mortales". Esta definición es idéntica a la que dio Hobbes del estado de naturaleza, allí donde observa, precisamente al inicio de la descripción de este estado, que su extrema peligrosidad deriva precisamente del hecho de que en él todos los individuos son iguales y lo son precisamente porque cada uno puede causarle al otro el máximo de los males: la muerte. El estado de naturaleza hobbesiano es el del equilibrio del terror permanente, basado, como está, exclusivamente en el "temor recíproco": una situación que, como el actual equilibrio del terror entre las potencias atómicas, cuando no es una guerra abierta, es una tregua en espera de una guerra improbable pero siempre posible. Paradójicamente, la paz de impotencia es el efecto del antagonismo de dos entes iguales y contrarios, en el que la impotencia de cada uno deriva de la potencia del antagonista.

EL "TERCERO PARA LA PAZ"

Como el estado de naturaleza hobbesiano, el estado de equilibrio del terror es una condición de la que el hombre debe salir definitivamente, sea que este 'debe' sea entendido como un imperativo categórico, una norma moral absoluta o como un imperativo hipotético, una regla de prudencia, sea que se contemple desde el punto de vista de una moral deontológica y de la ética weberiana de la convicción o desde el punto de vista de una moral utilitarista y de la ética weberiana de la responsabilidad. Pero, ¿de qué manera? Parece improbable que de él se pueda salir sin la presencia de un Tercero no involucrado. En un estado de equilibrio de las fuerzas entre iguales, el único instrumento de paz es el acuerdo; pero para que un acuerdo sea eficaz y alcance el propósito para el cual ha sido estipulado es preciso que los dos contrayentes se consideren obligados perentoriamente a observarlo. Ahora bien, esta obligación viene a menos en un estado de incertidumbre, o sea, en una situación en la que ninguno de los dos está seguro de la observancia del otro. Esta situación fue descrita de una vez por todas por Hobbes: en el estado de naturaleza,

> quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo, poder que no cabe suponer que existe en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores. Por ello, quien cumple primero se confía a su enemigo, contrariamente al derecho… de defender su vida *[Leviatano,* XIV, Florencia, 1976, p. 132].

Un estudioso de Hobbes (J. W. N. Watkins) describe de la siguiente manera lo que llama "el juego del estado de naturaleza": Juan y Padro son dos hombres hobbesianos en un hobbesiano estado de naturaleza. Ambos llevan consigo un armamento mortal. Una tarde, mientras los dos buscan su sustento, se encuentran en un pequeño claro del bosque. El entorno hace imposible la fuga. Juan grita: "¡Espera! No nos destrocemos". Pedro responde: "Comparto tu estado de ánimo. Contemos: cuando lleguemos a diez, cada uno lanzará las armas tras de sí entre los árboles". Cada uno de los dos comienza febrilmente a pensar: ¿tiene o no tiene sentido tirar las armas cuando lleguemos a diez? Cada quien considera que si ninguno las desecha por temor a que el otro no lo haga, sobrevendrá un choque hasta la última gota de sangre en el que cada cual se arriesga a morir. Pero también estima que si él las tira y el otro no, su muerte es segura. ¿Entonces, qué? Hay cuatro soluciones posibles: que se deshaga de ellas el primero y no el segundo; el segundo y no el primero; ninguno de los dos; o ambos. Esta última, que representaría la observancia de la máxima *pacta sunt servanda*, es sólo una y no está dicho que sea la más probable. Considerando la manera en que están llevándose a cabo las negociaciones para el desarme entre las grandes potencias, no tardará mucho en reconocerse la exactitud de la hipótesis hobbesiana. Quien comienza primero en una situación en la que no es seguro que el otro haga lo mismo, ¿no se pone acaso en las manos del otro? Entonces, ninguno comienza. Una cosa es la estipulación verbal de un pacto, y otra distinta su observancia. Los pactos sin la espada de un ente superior a los dos contrayentes son, para decirlo con Hobbes, un simple *flatus vocis*.

Jamás se insistirá lo suficiente en la importancia del Tercero en una estrategia de paz. La guerra tiene esencialmente una estructura dual y tiende a dividir a los beligerantes, por numerosos que ellos sean, en dos polos. A veces no falta la presencia de un Tercero incluso en un conflicto armado, que puede asumir la figura de *Tertium gaudens*, vale decir, de aquel que sin quererlo saca beneficio de los daños que los dos contendientes se procuran, o la del chivo expiatorio, que es, por el contrario, aquel del que ambos contendientes se benefician, o del sembrador de discordias, que es el que provoca la guerra ajena para extraer conscientemente ventaja (con base en el principio *divide et impera)*. Pero ninguno de estos Terceros conduce esencialmente la guerra: todos son figuras marginales. Cuando el Tercero se vuelve un aliado de una de las dos partes, pierde completamente el papel de Tercero. Cuando permanece neutral se encuentra en una situación de extrañeza ante el conflicto. Con base en la presencia o ausencia de un Tercero en un conflicto se fundamenta la distinción, ya señalada, entre estado polémico, en el que el Tercero está excluido, y estado agonista, en el que existe el Tercero y que, por tanto, se puede llamar del Tercero incluido. El primero, que es el estado de guerra por excelencia, es dual; el segundo, que es por antonomasia el estado de paz, vale decir,

aquel en el cual los conflictos son resueltos por la presencia de un Tercero sin que sea necesario el recurso al uso de la fuerza recíproca, es triádico.

Son dos las figuras principales del "Tercero para la paz": el árbitro *(Tertium super partes)* y el mediador *(Tertium inter partes)*. El árbitro, a su vez, puede ser impuesto por el otro, autoimpuesto o ser seleccionado por las dos partes. De cualquier manera, debe ser reconocido por las partes para desempeñar su función: el efecto del reconocimiento consiste en el hecho de que los dos litigantes se comprometen a aceptar la decisión cualquiera que ella sea, y al aceptarla ponen fin al problema. Por ello es necesario distinguir el árbitro que cuenta con un poder coactivo tan fuerte que es capaz de someter al rijoso, del árbitro que no cuenta con ese poder. El primero puede ser justamente llamado, para retomar el título de una célebre obra de teoría política, *Defensor pacis*. El mediador puede ser, en su función más débil, el que pone en contacto a las partes o, en su función más fuerte, aquel que interviene activamente con el objeto de hacer alcanzar a las partes un compromiso. Bajo este segundo aspecto se llama, no por casualidad, *reconciliador* (y, cuando el personaje es de gran autoridad, pacificador).

Entre dos contendientes la paz puede nacer de la victoria de uno sobre otro, y entonces se tendrá la paz de imperio, o de la presencia de un Tercero árbitro o mediador. En la situación actual de las relaciones entre las dos grandes potencias, caracterizada por el equilibrio del terror, no se considera ni auspiciable ni posible la primera, que vendría después de una guerra catastrófica. Pero, ¿existe un "Tercero para la paz" del que se pueda esperar una solución diferente de esa paz de imperio, una paz negociada, de compromiso, o al final, para retomar la tipología de Aron, una paz de satisfacción? En el actual sistema internacional este Tercero no existe, ni se perfila uno creíble en el horizonte. El *Tertium super partes* tendría que haber sido, de acuerdo con los propósitos de sus promotores, sacudidos por los efectos de la segunda Guerra Mundial, la Organización de las Naciones Unidas; pero al haber nacido como asociación de Estados y no como un superestado (en un orden estatal el derecho de veto sería inconcebible), es demasiado débil para imponerse a los Estados más fuertes, que de hecho la desprecian y se sirven de ella, cuando lo hacen, únicamente para hacer valer sus intereses y para tratar de obstaculizar la satisfacción de los intereses ajenos. Terceros por encima de las partes son idealmente, aunque no siempre en la práctica, las Iglesias cristianas, un soberano del orden religioso universal, como el papa, los movimientos pacifistas surgidos en estos últimos años sobre todo en Europa y los Estados Unidos (los movimientos pacifistas de Europa del Este son movimientos parciales), de inspiración religiosa o político-religiosa, como los movimientos por la no violencia, o política; pero su autoridad es exclusivamente espiritual y moral: una autoridad que, aunque alta y universal, jamás ha impedido, durante todo el curso de la historia de la humanidad, dominada por la voluntad de poder, las 'masacres inútiles'. Por lo que hace al Tercero entre las partes, éste es un

papel al que habría podido aspirar Europa, si no hubiese estado hasta ahora, y quizás irremediablemente, dividida en zonas de influencia de los Estados Unidos y de la Unión Soviética, lacerada entre dos diferentes lealtades que le han impedido encontrar una unidad política correspondiente y apegada a su unidad cultural que existe desde hace siglos. Cuando terminó la hegemonía de la Unión Soviética sobre China y ésta empezó a desempeñar un papel relativamente autónomo en el orden internacional, se comenzó a pensar que el sistema bipolar se habría convertido en un sistema tripolar. Pero por encima del hecho de que la previsión fue prematura, China no sería un Tercero mediador, sino en el mejor de los casos un *Tertium gaudens*, y en el peor un aliado disponible para ambas partes de acuerdo con las circunstancias, y, en consecuencia, sería en ambos casos una típica figura del "Tercero para la guerra". En fin, existe una gran organización de Estados presuntamente neutrales o independientes de los dos bloques que ha sido llamada del Tercer Mundo; pero ella, como "Tercero por encima de las partes", es demasiado débil por falta de cohesión interna; como "Tercero entre las partes", muy poco autorizada en cuanto está constituida por una gran parte de Estados en vías de desarrollo. Es, en las condiciones actuales de la lucha por la hegemonía de los dos grandes leviatanes, absolutamente impensable que un "Tercero por encima de las partes" pueda nacer artificialmente, de acuerdo con la hipótesis hobbesiana, de un *pactum subiectionis* entre los Estados, o sea, de la renuncia de los Estados más fuertes al uso indiscriminado de la fuerza y de la constitución voluntaria e irreversible de una fuerza común. Por otra parte, es inconcebible que una situación como la del equilibrio del terror, mantenido sólo mediante un incremento continuo de la capacidad de una parte y de otra de ser siempre más 'terribles', pueda durar infinitamente, no por otra cosa sino porque vivimos en un universo finito y son finitos los recursos de los que el hombre puede disponer para acrecentar su poder. Es ya una certeza absoluta que la humanidad debe salir de la situación de equilibrio del terror; pero nadie, ni siquiera los que tienen en sus manos el poder supremo de vida y de muerte, es capaz de decir si, cómo y cuándo, se puede dar esta salida.

La propuesta llamada Iniciativa de Defensa Estratégica, anunciada por primera vez por el presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan, el 23 de marzo de 1983 y denominada por lo común y polémicamente "Guerra de las Galaxias" , fue presentada como un verdadero y propio salto cualitativo en las relaciones entre las dos grandes potencias, como una manera para responder a la aspiración universal de conjurar el apocalipsis nuclear, en cuanto, al diseñar un escudo espacial de amplitud y precisión tales que impida el despegue, el recorrido o la llegada de los misiles adversarios, haría perder validez a la relación directa entre seguridad y amenaza de exterminio, en la que se basó la estrategia de la era postatómica. La idea fundamental en la que se basa la nueva estrategia consiste en el intento de sustituir la carrera armamentista de carácter ofensivo,

de armas cada vez más lacerantes, por la carrera de aparatos de defensa siempre más protectores; suplantar la persuasión mediante el miedo del otro por la persuasión a través de la falta de miedo propia. El debate está en curso; se trata de saber, en primer lugar, si ese sistema de defensa es técnicamente posible y por tanto correspondiente con el objetivo; en segundo lugar, si, en caso de que sea posible con respecto a la condición actual de las armas, si no puede ser superado por nuevas armas ofensivas aún no inventadas, que en tal caso no harían más que reanimar la competencia entre los dos grandes y aumentar el riesgo y la gravedad del choque final; en tercer lugar, si la posesión del escudo espacial, que otorgaría a uno de los dos el privilegio de la invulnerabilidad, no pueda hacerlo —como Aquiles— más fuerte, más arrojado en el ataque, justamente como una de las más famosas máximas de Maquiavelo: "Primero se trata de no ser atacado, y luego de atacar al otro" *(Discorsi,* I, 46).

BIBLIOGRAFÍA

Anders, G., *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*, Munich, 1959 (trad. it.: *Essere o no essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Turín, 1961).

Aron, R., *Paix et guerre entre les nations*, París, 1962, 1984 (8) (trad. it.: *Pace e guerra tra le nazioni*, Milán, 1970).

Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, 1984 (2).

Buzzati-Traverso, A., *La morte nucleare in Italia*, Bari, 1982.

Cacioppo, G., (coord.), *Il messaggio di Aldo Capitini*, Manduria, 1977.

Cortesi, L., *Storia e catastrofe. Considerazioni sul rischio nucleare*, Nápoles, 1984.

Cotta, S., *Perché la violenza?*, L'Aquila, 1978.

Del Vacchio, G., *Studi su la guerra e la pace,* Milán, 1959.

Eibl-Eibesfeldt, I., *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltens-forschung*, Munich-Zurich, 1975 (trad. it.: *Etologia della guerra*, Turín, 1983).

Fornari, F., *Psicanalisi della guerra atomica*, Milán, 1964.

Galtung, J., *Peace: research, education, action*, Copenhague, 1975.

Gandhi, M. K., *Teoria e pratica della non violenza* (al cuidado de G. Pontara), Turín, 1973.

Gori, U., (coord.), *Natura e orientamenti delle ricerche sulla pace*, Milán, 1979.

Ilari, V., *Guerra e diritto nel mondo antico*, Milán, 1980.

Jacobelli, A., *La responsabilità individuale nell'era atomica*, Roma, 1970.

Jaspers, K., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Munich, 1958 (trad. it.: *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Milán, 1960).

Mori, M., *La ragione delle armi*, Milán, 1984.

Rossi, S., *Rischio atomico ed equilibri mondiali*, Turín, 1980.

Schell, J., *The fate of the Earth*, Nueva York, 1982 (trad. it.: *Il destino della terra*, Milán, 1982).

Spinelli, A., *Il progetto europeo*, Bolonia, 1985.

Varios autores, *La paix*, 2 vols., Bruselas, 1961-1962.

[*] "Pace. Concetti, problemi e ideali", en *Enciclopedia del Novecento,* vol. VIII, Istituto delle'Enciclopedie italiane, Roma, 1989, pp. 812-824.

DEMOCRACIA Y SISTEMA INTERNACIONAL*

I

En años recientes me he interesado en dos "grandes dicotomías" entre las que predominan en la teoría general de la política: se trata de democracia-autocracia y paz-guerra; al ser mi formación de origen jurídico, las he tratado sobre todo desde el punto de vista de sus respectivas estructuras normativas: en este enfoque, la primera (democracia-autocracia) puede resolverse en la dicotomía autonomía-heteronomía, y la segunda (guerra-paz) en esta otra: nomia-anomia. Esta reducción tiene por objeto mostrar que la primera dicotomía es una subespecie de la segunda, ya que tanto la democracia como la autocracia son dos formas de nomia, a las que se contrapone una situación idealmente anómica, que es la de la guerra. Surge entonces la pregunta: ¿cuál es la relación de las dos formas nómicas con la guerra-anomia; guardan el mismo tipo de relación, o ésta es distinta?

De esta pregunta derivaron diversos temas objeto de importantes debates en estos años por parte de los analistas de relaciones internacionales, con respecto a la relación entre democracia interna y paz internacional, y a la relación inversa, entre democracia internacional y paz interna.[1] Este debate puede resumirse en dos preguntas límite: ¿es posible un sistema democrático internacional entre Estados autocráticos?, y ¿es posible un sistema autocrático internacional entre Estados democráticos? No se formulan estas preguntas para que se les dé respuesta (ya que ésta parece obvia), sino para evidenciar el entrecruzamiento de los problemas que se gestan en la confrontación entre las dos dicotomías.

Los problemas actualmente debatidos son, aproximadamente, de esta naturaleza: *a)* el que las democracias sean más pacíficas que las autocracias; *b)* si, admitiendo que las primeras son más pacíficas, la paz exterior puede depender de una extensión progresiva de los Estados democráticos y de la democratización de la comunidad internacional; y *c)* cuáles pueden ser las consecuencias de la presencia de Estados no democráticos en el sistema internacional y de la falta de democratización del sistema mismo respecto a la democracia interna de los Estados democráticos; en otras palabras, si es posible ser democráticos en un universo que no lo es.

El último punto es el de nuestro interés en este momento. En textos recientes abordé el tema del desarrollo de la democracia moderna desde el punto de vista de las promesas sin cumplir:[2] éstas no lo fueron porque no podían serlo, por una parte, y por otra porque sobrevinieron obstáculos imprevistos. De estos últimos he tomado en consideración sólo

aquellos de tipo interno, sin plantear hasta este momento el problema relativo a los obstáculos externos, a saber, los que un régimen democrático encuentra en su calidad de participante en una sociedad internacional que es de por sí parcialmente anómica y en la que participan Estados no democráticos.

En su último ensayo, escrito poco antes de morir y titulado *Autoritarismo y democracia en la sociedad moderna,* Gino Germani planteó el problema de la capacidad de supervivencia de las democracias. Entre los motivos de la mayor vulnerabilidad de estas últimas en comparación con las autocracias, el autor señala también las causas externas, es decir, las que derivan de las inevitables relaciones que todo Estado guarda con otros. Germani llegó así a esta conclusión: "La actual situación del 'sistema internacional', que es de estrecha interdependencia y de internacionalización de la política interior, tiende a favorecer las soluciones de tipo autoritario más que las democráticas".[3] En el libro *Comment les démocracies finissent* (Grasset, París, 1983, trad. it. en Rizzoli, Milán, 1984), Jean-François Revel, con su habitual vigor y rigor polémico, sostiene que las democracias están destinadas a terminar, y a representar así un episodio de corta duración en la historia mundial: son en efecto incapaces de defenderse de su gran adversario, el totalitarismo, a causa de los desacuerdos internos y también por su excesiva aquiescencia ante un antagonista más astuto y despiadado. Richard Falk, director del Centro de Estudios Internacionales de la Universidad de Princeton, sostiene que "la existencia de armas nucleares, aunque no se verifique una guerra nuclear, se contrapone fundamentalmente al orden democrático".[4]

Los anteriores sólo son algunos ejemplos, entre los muchos que podríamos citar, respecto a la conexión que se ha venido descubriendo y explicitando en años recientes entre la democracia y el sistema internacional, o, en otras palabras, sobre los límites que enfrenta un Estado internamente democrático en sus relaciones internacionales por el hecho de ser miembro de un sistema de Estados en su mayoría no democráticos y cuya constitución no es democrática (asumiendo que pueda utilizarse esta palabra en el mismo sentido en que se le utiliza haciendo referencia al sistema interno).

II

La historia se repite, y de la misma manera se repiten las reflexiones del hombre sobre su historia. Los autores republicanos, sobrevivientes a la formación de las grandes monarquías, sostuvieron más o menos la misma teoría y asistieron al fin de las repúblicas, sojuzgadas por sus vecinos más poderosos. Del mismo modo como terminó la libertad de las ciudades griegas ante la conquista de los macedonios, así acabó la libertad europea que se identificaba con la historia de las comunidades libres. Sin

embargo, por fortuna, no solamente se repiten las ideas, sino también los errores de previsión: a finales del siglo XVIII nació el primer gran Estado republicano después de la República romana, que canceló todas las lamentaciones acerca del fin de las repúblicas: fueron los Estados Unidos de América. Quizás, una vez más, las predicciones de profetas agoreros acaben por no realizarse.

El pensamiento republicano, que durante el siglo XVIII permaneció vivo en Inglaterra, Holanda, Italia y Francia, y pese al hecho de que los grandes Estados territoriales nacieron a principios de la edad moderna como monarquías, atribuyó en todo momento una mayor voluntad pacifista a los Estados republicanos y aun a las repúblicas aristocráticas que a los grandes Estados monárquicos, aduciendo que las repúblicas tenían más vocación para el comercio que para la guerra. En las *Memorie* de Jean de Witt, encabezadas por el lema *Sola respublica veram pacem et felictitatem experitur* (Sólo en la república se encuentran la paz y la felicidad verdaderas), se contrapone la búsqueda de bienestar de las repúblicas a la búsqueda de poder y de expansión de las monarquías, de manera que "los habitantes de una república son infinitamente más felices que los súbditos de un país gobernado por un solo jefe supremo". El arte político de los príncipes es comparado con el del león y el zorro en uno de los más famosos capítulos de *El Principe* de Maquiavelo; De Witt establece, en cambio, un paralelismo entre el arte de las repúblicas y el del gato, que debe ser a la vez "ágil y prudente".[5]

La idea de la menor agresividad de las repúblicas comparadas con las monarquías fue retomada y consolidada por Montesquieu, quien afirmó, con su acostumbrado lenguaje solemne y perentorio, que el espíritu de las monarquías es la guerra y el deseo de grandeza, mientras que el de las repúblicas es la paz y la moderación. El autor planteó diversas explicaciones de esta aseveración: afirmó que se contrapone a la naturaleza de la república conquistar una ciudad que no desea ingresar a su esfera; si una democracia conquistase a otro pueblo para gobernarlo como súbdito, podría peligrar su propia libertad, porque se vería obligada a conferir a los magistrados delegados en el Estado conquistado una autoridad excesiva. Además, precisamente debido a que son más débiles, las repúblicas tienden a reunirse en confederaciones o coaliciones permanentes, como lo hicieron tanto las antiguas ciudades griegas, como, en su momento, las Provincias Unidas holandesas y los cantones suizos. Una vez más, contradice a la naturaleza el que, bajo una constitución federal, un Estado conquiste a otro: en este aspecto, no sólo las repúblicas fueron un ejemplo de menor agresividad, sino que, además, dieron origen a alianzas permanentes (las asociaciones entre Estados), que el mismo Montesquieu ensalzó llamándolas "sociedades de sociedades". Estas asociaciones, que hicieron su aparición en los primeros proyectos de paz perpetua, como el de Kant, han representado hasta hoy el camino obligatorio para perseguir una política de paz duradera.

III

El que la mayoría de los Estados actuales no sean democráticos es un hecho incontestable, del cual sólo nos queda tomar nota. En cambio, merece algunas observaciones el segundo punto: el sentido y el motivo por el que la actual sociedad internacional no puede definirse como democrática. A mi entender, no hay mejor manera para ilustrar este segundo tema que mostrar a través de qué proceso ideal nació el gobierno democrático, según la reconstrucción racional que de ello hicieron las doctrinas contractualistas de los siglos XVII y XVIII. En esas doctrinas el punto de partida es el estado de naturaleza, entendido precisamente como una condición anómica, y que actualmente aún subsiste en parte en las relaciones internacionales como un estado de guerra permanente: aunque no está en acto, es potencial. El punto de llegada, en cambio, es el estado civil, como una situación de paz estable, aunque no perpetua, y el tránsito de uno a otro tiene lugar por medio de un acuerdo o un conjunto de acuerdos, entre los cuales el primero es el pacto de no agresión entre los individuos en cuanto tales que desean abandonar el estado de naturaleza; no es relevante el que este acuerdo se declare o no, o que se dé en forma tácita o implícita.

El pacto de no agresión, como cualquier otro, se define por su contenido.[6] Éste, aunque puramente negativo y no explícitamente mencionado en las obras de los contractualistas, es de suma importancia para el nacimiento de la sociedad civil. Consiste en el mutuo compromiso por parte de los contrayentes de excluir el uso de la violencia de sus relaciones; es un compromiso que se constituye en la antítesis perfecta de las relaciones que median entre los individuos y entre los grupos en el estado de naturaleza, en el que no hay regla que excluya, y que así reste legitimidad, al uso de la fuerza; aunque se dé por supuesta la existencia de leyes naturales, entre las cuales la primera es "no matarás", no existe pacto alguno que asegure su observancia. En su calidad de puramente negativo, el pacto de no agresión se constituye en el único supuesto para la ulterior institución de la sociedad civil.

El segundo tipo de pacto es positivo, y es aquel en el cual los contrayentes convienen en establecer reglas que solucionen pacíficamente los conflictos venideros. Retomando la terminología de Julien Freund,[7] podríamos decir que este segundo tipo de pacto marca el tránsito del estado polémico al estado agonista;[**] a saber, de la situación que caracteriza al estado de naturaleza, en la cual la solución de los conflictos se confía únicamente a la fuerza y es regida por el llamado derecho del más fuerte, a una nueva situación en la que, al excluir el uso de la fuerza para la solución de los conflictos, los sujetos involucrados se comprometen a resolverlos mediante negociaciones, las que necesariamente desembocan en soluciones intermedias. El paso del estado polémico al agonista no implica el tránsito a un estado no conflictivo, sino a una situación en la cual lo que se transforma es la manera

de resolver los conflictos. Por lo que se refiere al proceso civil, es precisamente este cambio de modalidad lo que constituye la diferencia; lo demás sigue después. Así, sin restar importancia a lo demás, debemos reconocer como salto cualitativo propiamente dicho esta primera prohibición contra el recurso a la violencia recíproca para hacer valer las propias razones.

Sin embargo, es necesario tomar en consideración que tanto el pacto negativo como el positivo pueden a su vez ser infringidos, y que la prohibición del uso de la fuerza, como debe ser perentoriamente válida, debe serlo también cuando el pacto de no agresión y el que le sigue (es decir, el compromiso de evitar el uso de la fuerza) son violados. En otras palabras, la prohibición de recurrir a la fuerza debe regir no sólo para la solución de conflictos secundarios, sino también para resolver el conflicto primario, que puede generarse a partir de la no observancia del pacto originario de no agresión. En consecuencia, es necesario dar un paso más: para evitar que la fuerza, que fue rechazada como solución para los conflictos secundarios, se emplee para dar solución a los conflictos primarios, no hay más solución que la intervención de un Tercero, es decir, un personaje (que puede ser tanto individual como colectivo) distinto de los contrayentes. Considerando que estamos recorriendo —aunque con algunos pasos adicionales— todo el camino inicialmente esbozado por los iusnaturalistas en la construcción del poder estatal, pensemos también en la importancia que adquieren los personajes del árbitro en la teoría política de Hobbes y del juez en la de Locke en la descripción del tránsito de la condición natural a la civil.

IV

El paso de la situación polémica a la agonista puede definirse nuevamente como el tránsito de una condición en que no hay un Tercero a una en que sí lo hay. Sin embargo, este último estado representa sólo la etapa final del proceso, ya que el salto cualitativo se ha dado en el momento de celebrar el pacto de no agresión, el cual no necesariamente implica la presencia de un tercer ente. Los juristas dirían que la presencia de un Tercero no solamente se requiere para dar validez al pacto, sino sobre todo para su eficacia; agregarían además una cláusula consabida: en el fondo, la validez depende de la eficacia.

En el estado polémico existen únicamente dos personajes a quienes atribuir el papel de Tercero: en primer lugar, el aliado contemplado por Hobbes; así y todo, se trata evidentemente de un Tercero sólo aparente, pues "aliado" es aquel que tiene inclinación hacia una parte y su presencia no contribuye a la transformación de una situación dual en una triádica. Podríamos pensar entonces en el neutral, a saber, aquel que no toma partido por ninguno de los contendientes; sin embargo, este Tercero queda completamente fuera

con respecto a la solución del conflicto, tanto si ésta se da en la lógica del estado agonista como en la del estado polémico, y puede por lo tanto llamarse con razón Tercero pasivo.

El Tercero activo aparece únicamente con el estado agonista: se trata de un Tercero que interviene directamente en la solución del conflicto, y de él depende, en mayor o menor medida según la profundidad de su compromiso y responsabilidad, la solución misma. La primera versión del Tercero activo es la del mediador, que establece la relación entre las partes pero no las sustituye en la búsqueda de solución; la segunda es la del árbitro, a quien las partes delegan la decisión asumiendo el compromiso de sometérsele; la tercera y última es la de juez, autorizado por una instancia superior a intervenir para poner remedio al conflicto, y que se constituye así plenamente en un Tercero *super partes*.

En el momento en que aparece la figura del juez, el estado agonista se transforma ya en un estado ulterior, que podríamos llamar, en oposición al estado polémico, estado pacífico: éste es el que nace del pacto que los iusnaturalistas llamaron *pactum subiectionis* (pacto de sumisión), con base en el cual las partes en conflicto se someten a un poder común; a este último, entre otros derechos, se atribuye el de designar al juez *super partes*, el cual se presume que es imparcial, y que deberá determinar quién tiene la razón y quién la culpa.

Respecto a la dicotomía propuesta por Freund, estimo más correcta una tricotomía, en la que el estado agonista se sitúa en un lugar intermedio entre los dos extremos constituidos por el estado de naturaleza y el estado civil. En este sentido, los iusnaturalistas reconocieron claramente la mayor complejidad y lo gradual de este proceso, al distinguir el *pactum societatis* (pacto de asociación), que corresponde al estado agonista, del *pactum subiectionis*, correspondiente al estado que hemos llamado hobbesianamente —por claridad— estado pacífico. Para ser aún más precisos, sería necesario distinguir dos tipos de juez: aquel que como instancia superior no cuenta con el poder de coerción para obligar al cumplimiento de sus decisiones (como sucede aún en la actualidad en el derecho internacional), y aquel que como instancia superior cuenta con ese poder, ya que, por medio del pacto de sumisión, el uso legítimo de la fuerza fue depositado en él y sólo en él. El estado pacífico se realiza cabalmente sólo en estas condiciones: así, en realidad, entre el estado polémico puro y el estado pacífico se ubica una fase de transición, en que el juez es impotente; por otra parte, esta fase existe también entre el estado polémico puro y el estado agonista, ya que debemos tener en cuenta la aparición de las primeras formas de Tercero, el aparente y el pasivo.

Reitero que el evento decisivo para el abandono de la condición natural es el pacto inicial de no agresión, gracias al cual las partes renuncian al uso de la fuerza; sin embargo, paradójicamente, el fin último del pacto, que es salir del estado de guerra que caracteriza al estado de naturaleza, solamente se logra cuando la prohibición del recurso

de la fuerza es garantizado por la constitución de una fuerza superior, de forma impuesta o por consentimiento.

Como podemos observar, al mencionar la disyuntiva imposición-consentimiento, nuestro análisis permaneció hasta este momento dentro de los linderos de la dicotomía guerra-paz. Podemos ahora examinar lo relativo a la otra dicotomía: democracia-autocracia, que se encuentra inserta en la categoría de la sociedad civil: el tránsito del estado polémico al estado pacífico se refiere a la formación del Estado. Consideremos que puede haber muchas formas de Estado, de las cuales la democracia y la autocracia representan los tipos ideales opuestos. Situándonos una vez más en el marco de la reconstrucción racional de la filosofía política iusnaturalista, la distinción entre estos tipos ideales depende de la manera en que se conciba el *pactum subiectionis:* si es condicionado o incondicional. En otras palabras, depende de las diversas condiciones, más o menos restrictivas, mediante las que se delega el poder coercitivo en su carácter de posibilidad de usar la fuerza común para impedir el uso de la fuerza entre las partes, y bajo qué concepto se recibe. De esta manera, para que sea posible hablar de pacto democrático es necesario que se incluyan por lo menos las dos siguientes condiciones: *a)* que el poder soberano, sin importar quién lo ejerza (así sean los mismos contrayentes) no se extienda por encima de todas las libertades y los poderes de que los individuos o los grupos gozan en el estado de naturaleza y que por tanto respete las libertades y los poderes que por su carácter de inalienables se consideran derechos naturales y, en cuanto tales, no sujetos a supresión ni a restricción alguna; y *b)* que para la toma de decisiones colectivas se establezcan reglas que involucren a la comunidad entera, de manera que se les tome con la mayor participación posible y el máximo consenso de los mismos contrayentes (cuando no se puede obtener la unanimidad, es al menos necesaria la mayoría). Por el contrario, el pacto autocrático es aquel en que el poder soberano es instituido sin límite alguno, o, en todo caso, con límites parciales; las decisiones que vinculan a la comunidad son tomadas por un grupo de poder restringido, o inclusive por una sola persona, sin que medie la participación o el consenso de aquellos a quienes se aplican las decisiones.

Históricamente, puede haber formas intermedias entre estos dos tipos ideales; sin embargo, sólo la construcción de estos tipos precisos permite entender las formas intermedias. De esta manera, la reconstrucción racional también posee valor analítico y heurístico, aunque no sea paralela al desarrollo histórico real. Por ejemplo, podemos observar de qué manera está constituido el actual gobierno democrático italiano: durante la guerra civil, provocada por el derrumbe de una dictadura como consecuencia de una derrota militar, los grupos políticos antifascistas en primer lugar establecieron entre ellos mismos un pacto de no agresión, con base en el cual la fuerza con la que contaban debía utilizarse en contra del enemigo común, y no en sus mutuas relaciones, aunque éstas

fueran potencialmente conflictivas. De este pacto nació el Comité de Liberación Nacional, cuyos miembros posteriormente tomaron el acuerdo, mediante un pacto explícito, de que al final de la guerra se establecerían reglas de convivencia concebidas de tal manera que les permitiera resolver pacíficamente sus conflictos también en el futuro. Sobra mencionar que la formación y el respeto, al menos hasta hoy, tanto del pacto de no agresión inicial como del sucesivo pacto democrático son los fundamentos de nuestra convivencia civil, y aún constituyen ambos el fundamento de legitimidad de nuestro sistema político.

V

Ahora bien, si con base en esta reconstrucción racional de las diversas fases a través de las cuales se llega a la formación del Estado democrático se observa lo que acaeció durante siglos, y sigue sucediendo aún en la mayoría de las relaciones que los Estados mantienen entre sí (dentro del que, eufemísticamente, se ha llamado sistema internacional), no podemos más que hacer destacar numerosas diferencias.

En primer lugar, en los siglos pasados, cuando hubo un pacto de no agresión entre miembros de la sociedad internacional, que suscribieron así una alianza, esto fue solamente entre un número limitado de Estados. Aun cuando se le califique de "santa" o de "grande", una alianza sigue siendo una unión limitada en el tiempo y en sus objetivos, y sobre todo en los sujetos que la integran. Forma parte de la esencia misma de una alianza el ser una unión de un grupo de Estados en contra de otros. Los más antiguos proyectos de paz perpetua en realidad no proponían una alianza permanente, sino sólo hipotéticamente duradera, entre algunos Estados que se consideraban portadores de intereses comunes. Con la Sociedad de Naciones en principio, pero no de hecho, y con la Organización de las Naciones Unidas en principio y de hecho (salvo algunas excepciones), el pacto de no agresión recíproca incluye, tiende a incluir o pretende incluir a todos los miembros de la sociedad internacional.

En segundo lugar, durante siglos la sociedad internacional no ha conocido sino el Tercero que es mediador o árbitro; éstos son entes típicos de un estado que ya no es polémico, sino agonista, y que, sin embargo, todavía no se transforma en estado pacífico (siguiendo la definición que de éste se formuló arriba). El juez, en su papel de árbitro permanente y como institución superior a las partes, apareció hacia finales de la primera Guerra Mundial, y volvió a tomar auge a finales de la segunda, con la institución de la Corte Internacional de Justicia. Sin embargo, en todo caso, se trata de un juez cuyas decisiones, a diferencia de las que toma un juez dentro de un Estado, no pueden recurrir para su ejecución a un poder coercitivo exclusivo.

En tercer lugar, en siglos anteriores, y en especial los más recientes, caracterizados por la expansión colonial de las grandes potencias europeas, cuando vino a menos el estado anómico, esto no ha sido gracias al acuerdo y a la formación de confederaciones o Estados federados, que corresponderían respectivamente al *pactum societatis* y al *pactum subiectionis* de tipo democrático, sino más bien, de manera preponderante, a través de la imposición de un Estado o un grupo de Estados por encima de otros: es decir, mediante la forma típica de poder autocrático. Hasta hoy, la historia de las relaciones internacionales ha presentado principalmente ya sea la relación anómica, ya sea la de tipo autocrático (la anarquía o el imperio). Únicamente con la constitución de la Sociedad de Naciones en primer lugar, y posteriormente con la de la Organización de las Naciones Unidas, se intentó la tercera vía, buscando la superación de la anarquía sin caer en la autocracia o, retomando conceptos que ya se han aclarado, de la anomia sin caer en la heteronomía. Esas dos instituciones tendencialmente universales fueron el fruto de un *pactum societatis* propiamente dicho, al cual empero no se agrega aún el *pactum subiectionis*, a saber, la sumisión de los diversos contrayentes a un poder común, a quien se atribuye en exclusiva el poder coercitivo.

Todo lo anterior constituye un enorme progreso, no solamente por la universalidad del pacto, como ya se mencionó, sino también y sobre todo por su inspiración democrática; ésta deriva tanto del reconocimiento de los derechos humanos, lo cual limita de antemano la autoridad derivada del acuerdo y le impide de esta manera tener un poder ilimitado como el de los gobiernos autocráticos, como de la creación de la institución característica de toda sociedad democrática: la asamblea, en que todos los contrayentes son representados sobre una base de paridad y en que la mayoría toma las decisiones. Hemos hablado de la "inspiración" democrática, y no de la democracia *tout court,* porque, respecto al primer punto señalado, las garantías otorgadas a los derechos humanos en el sistema internacional se detienen, con algunas vacilantes excepciones, en el umbral de poder soberano de los Estados particulares, lo que es debido al principio de no intervención; respecto al segundo punto, porque al lado de la Asamblea, que se fundamenta en el principio democrático de la igualdad política, y que es regulada por el principio también democrático de la mayoría, existe un Consejo de Seguridad, el cual reserva para cada uno de los cinco miembros permanentes el derecho de veto sobre asuntos no procesales. Además, la democracia internacional es un proceso trunco, sobre todo porque se ha detenido a nivel societario, y no ha llegado hasta ahora al nivel político (ni se vislumbra cuándo pueda alcanzarlo); ése constituye el nivel en que no sólo la sociedad es democrática, sino lo es también el Estado, en el mismo sentido en el cual, con referencia a las relaciones internas, se ha enfocado al gobierno democrático en contraposición con el autocrático.

VI

Vale la pena hacer algunas observaciones sobre los efectos provocados por la detención del proceso de democratización justo en el umbral de la transformación de la sociedad interestatal en infraestatal, de la misma manera en que es infraestatal la sociedad de los ciudadanos dentro de un Estado. Las relaciones reales de poder, que determinan los movimientos de la sociedad en los Estados y las transformaciones en el sistema global de sus integrantes, siguen siendo las que se establecen entre las grandes potencias; hasta hace poco se trataba sustancialmente sólo de dos grandes potencias, de tal manera que era plausible interpretar el sistema internacional como un sistema bipolar. De esta forma, las relaciones entre las dos grandes potencias fueron las típicas que se verifican en un sistema de equilibrio recíproco, tal y como lo fueron, por siglos enteros, las relaciones entre todas las grandes potencias, antes de que empezara el proceso de universalización y democratización de la sociedad internacional; éste se inició laboriosamente después de la primera Guerra Mundial, y fue retomado con algunos adelantos después de la interrupción causada por la segunda. Así como hace tiempo se definía la relación entre sujetos reales del sistema internacional como un equilibrio de las potencias, después de la segunda Guerra Mundial, y durante décadas enteras, se le definió como un sistema fundado en el equilibrio del terror: lo que cambió fue la potencia de las armas, la que incrementó, sin modificarla, la razón de dicho equilibrio: el miedo recíproco.

La característica del estado de naturaleza hobbesiano es precisamente el miedo recíproco: es el que determina la inestabilidad, la inseguridad, la vulnerabilidad y todos los inconvenientes que impulsan al hombre a salir de tal estado y a fundar una sociedad con un poder común. Así, el tránsito del estado de naturaleza al civil es el paso de una condición en que priva una situación de equilibrio inestable, derivada del miedo que cada individuo siente hacia todos los demás, a una condición de orden estable, basada en la existencia de un poder común cuya tarea principal es liberar del miedo recíproco a cada uno de los miembros de esa nueva sociedad. Mientras una situación de relaciones interpersonales se caracterice por el miedo recíproco habrá siempre un estado de naturaleza, es decir, un estado en que la seguridad es inestable y del cual, por lo tanto, los individuos buscan salir por cualquier medio: el principal entre éstos es la institución de un poder común. Claro está que la situación del estado de naturaleza universal es del todo diferente (y además meramente hipotética) de la condición del estado de naturaleza únicamente para unos cuantos, o inclusive entre sólo dos entidades; sin embargo, cuando estas últimas son aquellas que detentan la mayor fuerza y no pueden ser sometidas al poder de un Tercero superior, su relación termina por dominar el sistema en su conjunto y también por favorecer, dentro del sistema de poder de cada una, relaciones despóticas. La anarquía entre iguales y el despotismo entre desiguales traban el proceso de

democratización del sistema, que pierde así su calidad de medio para salir de la anarquía sin caer en el despotismo o, al revés, para disolver un sistema despótico sin precipitarse en la anarquía.

En la actualidad, el sistema tradicional de equilibrio entre diversas potencias o grupos de potencias y el encaminado hacia el proceso de democratización conviven yuxtapuestos en las relaciones internacionales: el nuevo sistema no logra eliminar al viejo, ya que no ha podido llegar a la constitución de un poder común fuerte; al mismo tiempo, la supervivencia del sistema viejo resta autoridad al nuevo (ya casi lo ha asfixiado) y le impide realizarse cabalmente. El contraste entre los dos sistemas también puede considerarse desde el punto de vista de la distinción, notoria para los juristas, entre legitimidad y eficacia: el nuevo sistema es legítimo con base en el consenso implícito o explícito de la mayoría de los miembros de la comunidad internacional, que crearon y mantienen la Organización de las Naciones Unidas, a la que se unieron paulatinamente los Estados de más reciente formación; sin embargo, no tiene gran eficacia. El sistema viejo sigue siendo eficiente, aunque perdió toda legitimidad respecto a la letra y al espíritu de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas. Es difícil prever cuál de estos dos sistemas prevalecerá.[8]

Aunque con diferente intensidad, el contraste entre el plano de la legitimidad y el de la eficacia tiene lugar también en el interior de los regímenes democráticos, en los cuales el sistema de las relaciones legales a menudo se enfrenta con el sistema de las relaciones reales. De los distintos niveles de este contraste nace la gran variedad de gobiernos democráticos. Por ejemplo, el poder real de una compañía multinacional plantea un reto al gobierno democrático legítimo, al igual que una potencia puede sustraerse a las resoluciones de las Naciones Unidas o a una decisión de la Corte de Justicia de La Haya. Se oye a menudo hablar de un "doble Estado"[9] también al hacer referencia al sistema interno: con este concepto se señala que, a un lado del orden contemplado por la Constitución, con base en el cual las decisiones colectivas deben ser objeto del trabajo de organismos creados para ello recurriendo a procedimientos determinados, se ha desarrollado otro orden, mediante el cual muchas decisiones colectivas las toman directamente los grupos interesados a través de acuerdos que se fundan exclusivamente en el reconocimiento del poder recíproco. Con mayor razón aún es posible referirse a un sistema internacional doble, compuesto por dos órdenes idealmente incompatibles pero coexistentes en la práctica, que se conocen sin reconocerse y que, aun conscientes el uno del otro, actúan en forma independiente.

VII

Al principio de este texto, con la pregunta de si es posible para un Estado ser plenamente democrático dentro de un universo (aún) no democrático, se planteó el problema de las consecuencias de esta situación respecto al orden interno de los Estados democráticos. A esa pregunta sólo se puede responder mediante el análisis de las condicionantes a las que se encuentra expuesto el sistema interno por parte del sistema internacional, e investigando también cuáles de ellas influyen directamente en el sistema democrático.

Nos circunscribiremos a algunas observaciones preliminares, que se encuentran insertas en el marco general de las relaciones entre el orden interno y el orden internacional, lo que a menudo es planteado en forma de dilema respecto a la primacía de uno sobre otro. De antemano es necesario aclarar que el plantear el problema en forma de dilema no conduce a una respuesta significativa. Creo en cambio que ésta se puede obtener específicamente para el tema de las limitaciones impuestas al sistema democrático interno por su necesidad de actuar en el interior de un contexto de Estados que no son todos democráticos, y en los que el proceso de democratización está incompleto. Debo repetir que entiendo aquí por Estado democrático aquel que se funda en un pacto de no agresión entre distintos grupos políticos, y en la estipulación, entre esos mismos grupos, de un conjunto de reglas que permiten la solución pacífica de los conflictos que puedan surgir. Asimismo, reitero que el principal efecto del fallido proceso de democratización del orden internacional estriba en que la única manera de resolver los conflictos que surgen entre las naciones sigue siendo, en última instancia, el recurso a la violencia recíproca. Lo anterior es causado por una parte por la ineficacia del pacto de no agresión universal entre los Estados, que es una de las bases de la Carta de la ONU, y por la otra por la mayor eficacia real de los pactos de no agresión entre agrupaciones de Estados, que se estipularon con claras miras de defensa-agresión en contra de otros Estados. No faltan ejemplos en el mundo contemporáneo, desde el conflicto Irán-Irak hasta aquel entre el Estado israelí y los Estados árabes; así también el gran conflicto entre las dos superpotencias, a cuya falta de solución se podían atribuir las dificultades para resolver pacíficamente todos los demás conflictos menores, era consecuencia de un duelo a muerte cuya suspensión provisional sólo dependió de la amenaza del uso recíproco de la fuerza.

En un universo en que, entre los diversos miembros que lo componen, no es posible la existencia de un pacto de no agresión, y en el cual por tanto siempre es posible la violencia, por más reprobable que sea y efectivamente reprobada por las normas vigentes (pero casi nunca castigada pese a la reprobación), el principio supremo que inspira la conducta de un Estado es el de la supervivencia, exactamente del mismo modo como se verifica en el estado de naturaleza de Hobbes. Con la expresión de Cicerón *salus populi suprema lex est* (el bienestar del pueblo es la ley suprema) *(De Legibus,* III, 3) este principio encontró una formulación clásica, tanto, que fue repetida durante siglos casi sin

variación. No obstante, si se intentara aplicar este concepto a la situación interna de un Estado democrático que se basa en un pacto de no agresión entre las partes (o los partidos), y uno de estos grupos declarase que "la supervivencia del partido es la ley suprema", esto se oiría desde luego como una nota discordante. En cambio, esta misma expresión no sonaría igualmente falsa en un contexto en que no existiese un pacto constitucionalizado de no agresión entre las partes, como puede suceder a los partidos en lucha durante una guerra civil, a la manera de la permanente guerra civil que sostenían entre ellas las ciudades griegas o las comunidades medievales, en que cada uno de los grupos políticos o facciones lograba conquistar el poder sólo a través del uso de la violencia. En el sistema internacional actual la antigua máxima a menudo es sustituida por el llamado, al que se inclinan particularmente las grandes potencias, a los "intereses vitales"; sin embargo, el sentido es el mismo: siempre se trata de la protección de ese valor último que está implícito en el concepto de *salus*, con base en el cual se torna lícito, conforme al principio de que "el fin justifica los medios", cualquier acto, aun moral o legalmente ilícito, que se supedite a ese fin.

Por lo que se refiere a la licitud moral de los actos realizados en ese estado de necesidad o de excepción en el que termina encontrándose todo Estado, y, en consecuencia, también el Estado democrático, dentro de un universo en que la amenaza y el uso de la fuerza recíproca son lo común, es suficiente recordar el famoso pensamiento de Maquiavelo, considerado uno de los puntos fundamentales en la teoría de la razón de Estado: "Cuando está de por medio la salud de la patria, no debe tomarse en consideración ni lo justo o lo injusto, ni lo caritativo o lo cruel, ni lo loable o lo vergonzoso; al contrario, postergando cualquier otro respeto, se debe seguir en todo al partido que le salve la vida y lo mantenga libre" *(Discorsi,* III, 41). En este caso, "postergando cualquier otro respeto" significa propiamente posponer el respeto de todos los valores que tornan un orden estatal interno en un orden civil, el primero de los cuales es la libertad de los ciudadanos.

Por lo que hace a la fuerza del principio *salus populi,* es irrelevante la distinción entre gobiernos democráticos y no democráticos, lo que es probado irrefutablemente por el hecho de que la Convención Europea sobre la Protección de los Derechos Humanos, estipulada entre Estados democráticos, después de enlistar en sus primeros artículos los tradicionales derechos de libertad, comunes a todas las declaraciones de derechos que se encuentran en la base de los Estados liberales, introduce el principio de la situación de excepción en el Artículo 15, donde se manifiesta que "En caso de guerra o de algún otro peligro público que amenace la vida de la nación, cualquier otra de las partes contrayentes puede tomar medidas que deroguen las obligaciones antes contempladas por la presente Convención". Entre las muchas justificaciones dadas a la distinción entre moral y política y que constituyeron el *corpus* de la razón de Estado, la que se ha

aducido con mayor frecuencia es la de derogación: no existe ley general alguna que no pueda derogarse en casos excepcionales. De esta manera, lo que no es admisible en las relaciones internas, que se supone están fundadas en una relación jerárquica de mando-obediencia entre gobernantes y gobernados (salvo en caso de excepcional "peligro público"), es en cambio admitido en el interior de un sistema de Estados soberanos, entre los cuales no existe relación alguna de mando-obediencia y en que la seguridad de cada uno depende únicamente de su capacidad de autodefensa (la que incluye, naturalmente, la agresión preventiva).

No es posible hacer comparaciones entre el estado de guerra efectivo, que es verdaderamente excepcional, y la condición de inseguridad permanente en que se encuentran todos los Estados dentro de un sistema como el internacional, en el que está ausente un poder común, un Tercero superior a las partes y dotado de suficiente poder coercitivo; sin embargo, tampoco se debe soslayar la diferencia entre esta condición de inseguridad y aquella de mayor seguridad, o de seguridad relativa, con la que cuenta generalmente un gobierno en su interior, exceptuando los casos de crisis constitucional grave. Ahora bien, es precisamente teniendo en cuenta la diferencia arriba señalada como se vuelve comprensible el que se hable de la posibilidad de condicionamientos de la política interior por parte de la política exterior. En el caso de un gobierno democrático, estos condicionamientos se hacen patentes en la dificultad o la imposibilidad de cumplir en la política exterior con los mismos compromisos que el gobierno asume en la política interna, y que, en este último ámbito, está por lo general en condiciones de cumplir.

VIII

Entre dichos compromisos, uno de los más importantes es el que se refiere a la "visibilidad" del poder. La nota distintiva de la democracia, sobre la cual no he dejado de insistir en estos años,[10] es el carácter público de los actos gubernamentales, pues sólo cuando son tales los ciudadanos están en condiciones de juzgarlos y de esta forma ejercer ante ellos una de las prerrogativas fundamentales del ciudadano en una democracia, a saber, el control sobre los gobernantes. En los orígenes de la democracia representativa, Guizot, en la *Histoire des origines du gouvernement réprésentatif* (1821-1822), señalaba que lo público de los debates en la Cámara de representantes sometía a los poderes a la obligación de buscar la justicia y la razón bajo la mirada de todo el mundo, con el fin de que cada ciudadano pudiese convencerse de que esta misma búsqueda se había llevado a cabo de buena fe. El principio de la visibilidad es revolucionario, ya que contraviene la tendencia tradicional del poder —de cualquier forma de poder— a ocultarse, ya sea evitando declarar públicamente sus intenciones o

declarándolas falsamente, ya sea escabulléndose de la indiscreta mirada de la gente o enmascarándose (mimetizándose). Al igual que Dios, el poderoso tiende a volverse inaccesible: los *arcana dominationis* son una imitación de los *arcana naturae* (o de los *arcana Dei)*. Elias Canetti escribió páginas memorables acerca del "secreto" como esencia del poder, que merecen reflexionarse con detenimiento (al igual que toda su obra *Masa y poder):* el poder debe ser inescrutable, precisamente como los designios divinos. No debe verse, porque esto le permite ver mejor, a su vez, lo que los demás hacen: "El que detenta el poder conoce las intenciones de los demás, mas no deja conocer las propias. Debe ser sumamente reservado: nadie debe saber lo que piensa o lo que se propone".[11]

Precisamente debido a que el principio de la visibilidad del poder es antinatural, es también el más difícil de respetar: el poder resiste cualquier tentativa de sus víctimas de develarlo, de obligarlo a presentarse a la luz pública, a quitarse la máscara, a decir la verdad. En todos los casos encuentra pretextos para no dejarse ver, un argumento útil para justificar su propia transgresión de la obligación de la transparencia. Los dos pretextos o argumentos más comunes son —y han sido siempre— sobre todo: *a)* los asuntos del Estado son demasiado complicados para ponerse en manos del público, el que por otra parte no los entendería; *b)* no debemos dejar que el enemigo conozca nuestras intenciones. Los destinatarios de estos dos modelos de conducta gubernamental son los súbditos y los demás Estados. Sin embargo, ambos muestran y conservan su poder vinculante sobre todo por lo que se refiere a la política exterior, y el segundo de manera más evidente.

Más allá, o por debajo de la esfera de la acción pública, en la cual la violación de las reglas establecidas puede implicar consecuencias políticas, aunque éstas sólo sean en la forma mínima del descrédito político para aquel que las infringió, y también jurídicas, hasta llegar al extremo del *impeachment*, debemos agregar además que siempre existe una parte de la acción política que tiene lugar en una esfera más profunda de misterio, de inaccesibilidad o de incognoscibilidad: es la que desempeñan los servicios secretos, que tácitamente es aceptada, y aunque esté sujeta a discusión o aun sólo a críticas de tipo teórico (que no tienen ni tuvieron nunca relevancia práctica alguna) está, en última instancia, plenamente legitimada también en los Estados democráticos. Cuando hoy en día leemos *Per la pace perpetua* de Kant, un autor que tajantemente desecha la separación entre la política y la moral y donde encontramos la reprobación del empleo de espías y de cualquier otro medio secreto de lucha en época de guerra (y con mayor razón entonces también en tiempos de paz), casi sonreímos ante la ingenuidad de un gran filósofo, de quien podemos pensar que vive "en las nubes". El ámbito en que se aplican todas estas formas secretas de acción es, una vez más, principalmente la política exterior o las relaciones entre sujetos políticos separados y potencialmente hostiles, que se llevan

a cabo en un universo en el cual el proceso de democratización incompleto o fallido ha tenido, hasta ahora, entre otras consecuencias, también la de impedir la plena realización del principio de visibilidad del poder. No se puede combatir el poder invisible si no es mediante otro poder invisible, de igual fuerza y de dirección contraria: el secreto se combate con el secreto. En todo caso, las partes contendientes competirán para tener servicios más eficientes, espías más confiables, el contraespionaje más astuto, para ver cuál logrará ser más "retorcido" y cuál ejercerá mejor el arte de la mentira y el engaño.

IX

Me doy cabalmente cuenta de que todo lo dicho hasta aquí permanece dentro del ámbito de las conjeturas. Éstas se inspiran en la idea kantiana de que la paz perpetua es posible sólo entre Estados que tengan la misma forma de gobierno, y que ésta debe ser la forma republicana (aquella en que las decisiones colectivas le corresponden al pueblo), integrada además por la idea según la que también la unión de todos los Estados debe ser igualmente republicana. Del mismo modo, sé perfectamente que esta conjetura no es verificable, como es característico de una idea de la razón pura, que en la práctica puede tener validez sólo como idea reguladora. En su calidad de conjetura, mi planteamiento puede expresarse únicamente bajo la forma de propuesta hipotética: "si…, luego…"; "si todos los Estados fuesen republicanos, si la misma sociedad de todos los Estados fuese también republicana, luego entonces…" La piedra con que se tropieza es ese "si": la consecuencia de la premisa no puede verificarse ni falsificarse, pero la premisa misma es, en el estado actual del sistema internacional, improbable. Nos encontramos frente a uno de esos círculos viciosos en que se atora todo tipo de previsión racional, y en que si podemos hablar de esperanza, ésta es confiada únicamente a la limitación, muchas veces demostrada, de nuestra propia razón. Este círculo vicioso puede ilustrarse como sigue: los Estados podrán ser todos democráticos sólo dentro de una sociedad internacional cabalmente democrática; sin embargo, esta última supone que todos los Estados que la conforman sean democráticos. Así, el cumplimiento de un proceso es obstaculizado por el incumplimiento del otro.

Pese a ello, el número de Estados democráticos ha aumentados y ya se ha iniciado el proceso para la democratización de la sociedad internacional. Esto permite pensar que las dos tendencias, en lugar de obstaculizarse mutuamente, se apoyan. Así y todo, sería prematuro transformar esta esperanza en una previsión.

[*] "Democrazia e sistema internazionale", en N. Bobbio, *Il futuro della democrazia,* 2ª ed., Einaudi, Turín, 1993, pp. 195-220.

[1] Para un primer acercamiento informativo sobre este debate, remito a la antología de reciente publicación *Teoria e analisi nelle relazioni internazionali*, coord. por L. Bonanate y C. M. Santoro, Il Mulino, Bolonia, 1986.

[2] Me refiero en particular al ensayo "Il futuro della democrazia", en N. Bobbio, *Il futuro della democrazia,* Einaudi, Turín, 1991, pp. 3-32.

[3] Véase en el texto *I limiti della democrazia*, coord. por R. Scartezzini, L. Germani y R. Gritti, Liguori, Nápoles, 1985, p. 34.

[4] R. Falk, "Le armi nucleari e la fine della democrazia", en R. Scartezzini *et al., I limiti della democrazia*, *op. cit.,* p. 295.

[5] Cito de F. Venturi, *Utopie e riforme nell'illuminismo*, Einaudi, Turín, 1970, pp. 35-36.

[6] El pacto de no agresión es el supuesto previo de todos los demás. El que el pacto de no agresión tenga lugar hipotéticamente entre individuos naturales o que, al contrario, de forma menos hipotética y más realista, entre grupos naturales, tales como la familia, y que por tanto los contrayentes no sean individuos particulares, sino jefes de grupos, los *patres familias*, no tiene particular relevancia para los fines de la validez de la reconstrucción. Para Vico, quien pretende sustituir la reconstrucción racional de los iusnaturalistas por una reconstrucción histórica del nacimiento de las naciones civilizadas —aunque se trata de una historia ideal—, al estado de naturaleza corresponde el "estado de las familias", y al estado civil, o, mejor dicho, a la primera fase de la sociedad civil corresponde la unión de los jefes de familia, la cual originaría las repúblicas aristocráticas. Lo importante, en aras de nuestro análisis, no es el que para Vico el primer estadio histórico que siguió al Estado de naturaleza sea la república aristocrática y no el gobierno monárquico o el democrático, sino que el tránsito de la condición natural a la civil, de la fase en que no hay aún un gobierno a aquel en que aparece por primera vez una forma de gobierno, se da a través de un pacto de no agresión entre aquellos —que en este caso son los *patres familias*— que buscan dar nacimiento a un régimen estable.

[7] Para esta referencia, así como para las sucesivas acerca del tema del Tercero, deseo llamar la atención hacia *Il Terzo. Una figura del politico*, de P. P. Portinaro, Ed. Franco Angeli, Milán, 1986, del cual he obtenido ideas y sugerencias.

[**] El uso de los términos es en su sentido etimológico. [T.]

[8] Este tema ha vuelto a la actualidad con la Guerra del Golfo Pérsico, en el lapso entre el verano de 1990 y la primavera de 1991. De las diversas resoluciones de la ONU, desde la primera del 2 de agosto (núm. 660) a la última del 29 de octubre (núm. 672), se han dado diferentes interpretaciones: según algunas de ellas, la intervención de la ONU sería una prueba de la buena marcha del proceso de formación de un poder común *super partes*, y como tal representaría una fase intermedia, pero ya significativa, en el tránsito de la situación de equilibrio inestable a la de una seguridad colectiva más estable; según otras, en cambio, la autorización para el uso de la fuerza otorgada a los Estados Unidos y a sus aliados sería una prueba adicional de la debilidad de la organización internacional ante la supremacía de una gran potencia, especialmente los Estados Unidos; por lo tanto, representaría el paso de una situación de equilibrio a una de hegemonía: no un paso adelante hacia la formación de un poder común, sino un paso atrás.

[9] Hago especial referencia a la obra de F. Fraenkel, *Il doppio stato. Contributo alla teoria della dittatura,* Einaudi, Turín, 1983, y a mi propia introducción.

[10] Comenzando por *La democrazia e il potere invisibile* (1980), y ahora en este mismo libro *[Il futuro della democrazia,* Einaudi, Turín, 1991], he reanudado el tema en "Prefazione" a *La Strage, l'atto di accusa dei giudici di Bologna,* Editori Riuniti, Roma, 1986, pp. IX-XX. Véase también M. Brutti, "Democrazia e potere invisibile", en *Rinascita,* XLII, núm. 33, 7 de septiembre de 1985, pp. 28-30. Más ampliamente en la ponencia "Democrazia e segreto", en *Il trattato segreto,* actas del Convengo di studi, Sassari y Alghero, 24-26 de marzo de 1988, coord. por Paolo Fuis, Cedam, Padua, 1990, pp. 16-31, y, en el presente volumen, pp. 294-307.

[11] E. Canetti, *Masse und Macht* (1960), trad. it.: *Massa e potere,* Adelphi, Milán, 1981, p. 353.

RELACIONES INTERNACIONALES Y MARXISMO*

EN ESTOS últimos años ha sido particularmente intenso y vivaz el debate sobre la presunta existencia de una teoría marxista del Estado; por lo menos en Italia. Pero hasta ahora la discusión ha tenido como objeto el Estado desde el punto de vista de las relaciones entre gobernantes y gobernados, el tema clásico de las formas de gobierno; tan es verdad, que los dos términos principales del debate han sido siempre 'democracia' y 'dictadura'. No obstante, el Estado tiene dos caras: una que ve hacia adentro, donde las relaciones de dominación tienen lugar entre los que detentan el poder de expedir y hacer respetar normas obligatorias y los destinatarios de dichas disposiciones; otra que contempla el exterior, donde las relaciones de dominación tienen efecto entre el Estado y los demás Estados. No existe manual de derecho público que, al afrontar el problema de la soberanía, no comience diciendo que la soberanía posee dos connotaciones, una interna y otra externa. La distinción entre soberanía interna y externa es, por decirlo de alguna manera, el *abc* de la teoría del Estado.

Hasta hoy —me refiero en especial al debate como se ha desarrollado en Italia en estos últimos años, específicamente en las dos recopilaciones de escritos *El marxismo y el Estado* (1976) y *Discutir el Estado* (1978), publicadas respectivamente por dos revistas de izquierda, *Mondoperaio* e *Il Manifesto*— la discusión nacida de la pregunta "¿existe una teoría marxista del Estado?" se ha referido exclusivamente al problema del Estado en sus relaciones internas, y ha dejado casi completamente en la oscuridad el problema de las relaciones internacionales. Estimo que el debate dentro de la teoría marxista del Estado no puede considerarse agotado hasta que no haya sido afrontado con la misma tónica desprejuiciada (y sin tomar partido por nadie) este segundo aspecto. Para estudiar este tema nos mueven los conocidos acontecimientos de los últimos tiempos que, en contraste con la manera tradicional y vuelta acríticamente convencional de afrontar las relaciones entre los Estados de parte de la doctrina marxista corriente, inducen a plantear en referencia a este problema el mismo tipo de pregunta que ha sido formulada con respecto a las relaciones internas: "¿existe una teoría marxista de las relaciones internacionales?", y, si existe, "¿cuál es?" Quisiera precisar, a riesgo de equivocarme y de las acostumbradas críticas de los bien informados, que no se trata de un problema nuevo, como no lo era el de la relación entre democracia y socialismo. Más simplemente, se ha vuelto actual, no por otra cosa sino porque democracia y dictadura eran conceptos y realidades conocidos desde hace siglos, mientras que del tipo de relaciones entre Estados socialistas sólo se había podido proporcionar una teoría *a priori*,

o sea, formular una hipótesis, hasta que no hubiesen existido realmente más Estados socialistas (o que se consideraran o pretendieran ser calificados como tales).

Me parece que no hay necesidad de resaltar la diferencia fundamental entre el tipo de relaciones que se dan entre el Estado y sus miembros y el tipo de vínculos que hay entre un Estado y los demás. Me limito a llamar la atención en la distinción fundamental aunque sea una banalidad: en referencia a sus ciudadanos, el Estado detenta el monopolio de la fuerza legítima, mientras que no lo ostenta con respecto a otros Estados. En las relaciones internacionales, la fuerza como recurso del poder es usada en términos de libre competencia; libre, se entiende, como toda forma de competencia que jamás se desenvuelve entre entes perfectamente iguales. El número de estos entes puede cambiar: pueden ser muchos o pocos (en este caso se habla de oligopolio). También pueden ser solamente dos, como sucedió hasta hace poco en el sistema internacional dominado por los Estados Unidos y la Unión Soviética. Lo importante es que sean más de uno. Allí donde los entes soberanos, y como tales independientes, son más de uno, su relación es cualitativamente distinta de la relación entre el Estado y sus ciudadanos, porque es de tipo contractual y su fuerza obligatoria depende exclusivamente del principio de reciprocidad, en tanto que la relación Estado-ciudadano es, dígase lo que se diga, incluso en el Estado democrático, entre superior e inferior, del tipo mandato-obediencia. Dado que el último recurso del poder político es la fuerza —entiendo por poder político, en efecto, el poder que emplea como instrumento para obtener los efectos deseados la fuerza física, aunque en última instancia—, la diferencia entre el uso de la fuerza en un sistema de monopolio y el empleo de la fuerza en un sistema de libre competencia es que sólo en este segundo caso su uso puede transformarse en ese fenómeno tan característico de las relaciones entre grupos independientes, sean éstos Estados en el sentido moderno de la palabra u otra cosa, que es la guerra. Prueba de ello es que cuando dentro de un Estado las relaciones entre los aparatos del Estado que tienen como misión el uso de la fuerza y grupos organizados de ciudadanos se transforman en relaciones de guerra, como la guerrilla o incluso la guerra civil, se dice que el Estado se está disgregando, que ya no es un Estado en el sentido propio de la palabra. Además, si bien en situaciones extremas hay guerras dentro de los Estados, el tema de la guerra tradicionalmente está vinculado al del Estado en su relación con otros Estados. En sustancia, se trata del tema por excelencia de toda teoría de las relaciones internacionales. Incluso en términos históricos el vínculo es claro: la teoría del Estado moderno procede al parejo de la teoría de la guerra, donde el *Derecho de guerra y de paz* de Grocio (1625) está en medio de dos grandes tratados sobre el Estado, en los que es puesto en términos nuevos el problema central de la soberanía como característica fundamental del gran Estado territorial, la soberanía entendida precisamente como el poder exclusivo de disponer de la fuerza en un territorio determinado: la *República* de Bodin (1576) y el *Leviatán* de Hobbes (1650).

Puesta la anterior premisa, y regresando a Marx y a la teoría marxista del Estado ya no desde la óptica de las relaciones internas, sino de las externas, el problema puede ser planteado en los siguientes términos: "¿existe una teoría marxista de la guerra?" Una pregunta de este tipo ha sido incluida preponderantemente en la orden del día de la discusión teórica de la izquierda en los últimos años, desde que algunos acontecimientos internacionales, en concreto, algunas guerras —porque siempre de la guerra en última instancia se trata cuando se estudia el problema de las relaciones entre los Estados—, parecen haber desmentido la teoría predominante o que se creía tal de la guerra en el ámbito del marxismo teórico en sus varias articulaciones.

No es el momento de trazar siquiera como boceto un esquema de las principales teorías de la guerra (sobre lo que, por lo demás, me detuve en otros escritos).[1] Sintéticamente, pero con una discreta aproximación, se puede decir que desde que los escritores políticos se plantearon el problema de la paz universal y perpetua frente a la intensificación y la agravación de las guerras entre los grandes Estados europeos, se han alternado y contrapuesto dos teorías principales de la guerra, que se pueden redefinir, respectivamente, como teoría de la primacía de lo político, la liberal y democrática, y teoría de la prioridad de lo económico, la marxista. Para los escritores liberales y demócratas, comenzando por Kant, quien consideraba que la forma de gobierno republicana era la condición necesaria para el establecimiento de la paz perpetua, las guerras habían sido el producto natural del despotismo, vale decir, de una forma de gobierno en la que el poder del príncipe es ejercido sin control. En la tradición marxista, en cambio, las grandes guerras entre Estados soberanos no dependen del régimen político, sino de la estructura económica. En pocas palabras: las guerras existen y existirán, también en el futuro, mientras subsista aunque sea en parte el estado de cosas vigente, vinculadas estrechamente a la estructura capitalista de la sociedad. Tanto en los escritos teóricos de los marxistas —así sean de diferente orientación política— como en los documentos oficiales de los partidos socialistas y comunistas, la guerra, se entiende la guerra entre Estados soberanos, comenzando por la guerra franco-alemana de 1870 y hasta la primera Guerra Mundial, fue siempre interpretada y execrada como una consecuencia necesaria, ineluctable, del capitalismo. "Las guerras —se lee en la moción final del congreso de la Segunda Internacional de Estocolmo (1907)— corresponden a la esencia misma del capitalismo y cesarán sólo cuando sea suprimido el sistema capitalista." En el primer *Manifiesto de la Internacional Comunista* (6 de marzo de 1919) se lee: "Durante largos años el socialismo predijo lo inevitable de la guerra imperialista y vio la causa en la insaciable ambición de las clases poseedoras de los dos mayores competidores y en general de todos los países capitalistas".

¿Despotismo, es decir, un determinado sistema político, o capitalismo, esto es, un determinado sistema económico? Éste es el problema. Aún hoy la polémica barata no se

aparta mucho de esta alternativa, simple y simplificante, como todas las alternativas. Dicho de otro modo: para un marxista, el mayor peligro de guerra provendrá siempre de los Estados capitalistas, aunque sean democráticos; para un demócrata, la mayor amenaza, se entiende de la guerra universal, despunta cada vez más en el horizonte por la presencia de regímenes despóticos, aunque sean socialistas.

En realidad, se podría comenzar observando que el tema político principal de reflexión y de pesquisa histórica por parte de Marx no fue tanto el tema de la guerra, sino el de la revolución. Hablo del tema principal en referencia al problema de las relaciones de fuerza entre grupos organizados en conflicto entre sí. Marx —aunque no solamente él — estaba convencido de que la historia de la humanidad había entrado en la etapa de las revoluciones; no las guerras, sino las revoluciones, habrían sido de allí para adelante la causa de las grandes transformaciones de las relaciones sociales. Esta convicción, que había producido una verdadera y propia mutación en la concepción de la historia, ya no imaginada como progreso de tipo evolutivo o continuo, sino como un progreso roto por saltos cualitativos y, por tanto, discontinuos, se formó mediante la reflexión sobre la Revolución francesa juzgada, para bien o para mal, sea por quienes la habían exaltado o criticado, sea por quienes se habían limitado a escribir su historia, como un acontecimiento de gran envergadura. Baste pensar en Kant, que si bien condenando el regicidio como el más infame de los delitos, había contemplado en el entusiasmo con el que se recibió la Revolución una prueba de la disposición moral de la especie humana. Para no hablar de Hegel, quien en la *Fenomenología del espíritu* (y, por consiguiente, no muchos años después del acontecimiento) había interpretado la Revolución francesa incluso como una figura de la historia universal (la figura de la "libertad absoluta"). La Revolución francesa había hecho aparecer como posible por primera vez en la historia de la humanidad esa transformación radical, esa *renovatio ab imis fundamentis,* que hasta entonces sólo había sido imaginada por los profetas, por los rebeldes mistificantes, por los utopistas doctrinarios; había llevado a creer que si hasta entonces los filósofos habían descrito la ciudad ideal, comenzando por Platón, ahora se podía realizar por medio de un esfuerzo consciente, racional y colectivo. Que la Revolución francesa fuese para Marx, como por lo demás para todos los autores socialistas, incluso antes de Marx (así para Saint-Simon como para Fourier), una revolución incompleta o fracasada, no quería decir que la revolución como tal, o sea, el verdadero y no sólo aparente cambio de todas las relaciones sociales que hasta entonces habían existido, fuese imposible. Tan sólo era necesario comprender cuál fue el error de los revolucionarios de Francia, que habían tenido que recurrir al terror para tratar de ir más allá de los tiempos y de las condiciones correspondientes, e identificar el nuevo sujeto histórico, que no habría podido ser más que una clase ya no sólo potencial o idealmente, como había sido la burguesía, sino también de hecho, universal.

Es inútil señalar cuánto esos dos temas, el de la verdadera revolución, no sólo política, sino social y humana, y el del proletariado como clase universal, marcaron fuertemente el pensamiento de Marx desde sus años de juventud. El *Manifiesto* no es una declaración de guerra, sino de revolución, que será la guerra del futuro. Si es verdad que la historia es la historia de la lucha de clases, entonces los grandes cambios, los que cuentan, los que indican el paso de una época a otra están determinados por conflictos de clase más que por esos otros —en los que se han detenido los escritores políticos, y Hegel entre ellos en su monumental filosofía de la historia— entre naciones. Son los caracterizados por cambios de estructura social y en consecuencia por el paso de una clase dominante a otra, más bien que por el tránsito de una forma de gobierno a otra. El *Manifiesto* es un programa revolucionario que no podría haber sido ni siquiera concebido si no hubiese estado precedido por un acontecimiento extraordinario como la Revolución francesa, que introdujo en la concepción tradicional de la historia la figura de la ruptura de la continuidad o del salto cualitativo, y que no por casualidad parte de la caracterización de la burguesía como clase revolucionaria.

Durante toda su vida, Marx, junto con Engels, convencido de que la humanidad había entrado en la época de las revoluciones, siguió con interés apasionado e intenso como historiador y político militante todos los movimientos revolucionarios de los que fue espectador. Las obras históricas de Marx se llaman *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, *La revolución española*, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*. Son escritos cuyo tema principal son aquellos sucesos históricos que, en la gran distinción entre guerras externas e internas, entre guerras propiamente dichas y revoluciones, se ubican en las segundas. No es que Marx, y sobre todo Engels —que era o se consideraba un experto en cuestiones militares (él mismo escribió la historia de la guerra de los campesinos, que fue una guerra civil)—, no hubiesen observado las guerras de su tiempo y tratado de proporcionar una interpretación de ellas; pero las guerras de las que fueron espectadores y que comentaron en sus escritos o en sus cartas no tuvieron la grandeza de las guerras napoleónicas ni el dramatismo de las que vinieron después. Al revisar su correspondencia, en particular las cartas que intercambiaron durante la guerra franco-alemana, no se puede evitar la impresión de que las guerras entre Estados significaban para ellos un acontecimiento secundario en comparación con las guerras civiles, o, en términos marxistas, con la lucha de clases, en la escena de una historia que había tenido su momento decisivo, su punto de inflexión, no en una conquista como todas las épocas anteriores, sino en una revolución.

La filosofía de la historia hasta Hegel había efectuado su propia reflexión sobre los dos grandes cambios que habían sacudido la historia del mundo: el primero de la época griega a la romana, y el segundo de la época romana a la cristiano-germánica (para usar la expresión hegeliana). Ninguno fue producto de una mutación interna, sino de una

conquista, de Grecia por Roma y de Roma por los bárbaros. El *bellum civile* (la guerra civil) que marcó el paso de la república al principado de Roma siempre fue interpretado como un acontecimiento negativo, como el momento de la disgregación, de la disolución, de la decadencia, del desorden rescatado exclusivamente por el advenimiento de un nuevo orden. Sólo de la Revolución francesa en adelante (y retrospectivamente también con la Revolución inglesa, aunque de manera más atenuada y controvertida) un gran cambio, un cambio epocal se presentó, por primera vez en dirección del progreso histórico, mediante un proceso interno. Únicamente a partir de la Revolución francesa las transformaciones internas, interpretadas tradicionalmente como momentos negativos de la historia, serán juzgadas, y no solamente a la vista de los revolucionarios, como momentos positivos, como hechos dramáticos, sí, pero creativos, necesarios para el cumplimiento del destino progresivo de la humanidad. No obstante las guerras napoleónicas, que por lo demás fueron interpretadas como el medio a través del cual la Revolución había sido llevada fuera de las fronteras francesas, y había sido elevada al rango de acontecimiento cósmico, la Revolución francesa se volvió el signo revelador de una nueva fase del progreso civil, cuyas etapas principales ya no serían representadas por guerras entre naciones, sino por conflictos de clase. El que para los revolucionarios del siglo XIX, y también para Marx y Engels, las guerras entre Estados fuesen consideradas como un hecho secundario con respecto a la esperada, inminente y apremiante revolución, resulta claro incluso por el hecho de que desde entonces toda guerra comenzó a ser vista en función de la posible revolución que podía desencadenar: la Comuna de París fue el primer ejemplo, aunque concluido trágicamente, de esta expectativa.

Con estas consideraciones no quiero sostener que Marx y el marxismo no tengan nada que decir sobre el tema de las relaciones internacionales. Todo lo contrario. La teoría marxista, y más en particular la leninista, de las relaciones internacionales es la teoría del imperialismo, o con más precisión, la teoría económica del imperialismo. Hablo de teoría "económica" porque, entre las muchas tipologías de las varias teorías del imperialismo que han sido propuestas en la ahora amplísima literatura sobre el imperialismo (la muy cuidadosa bibliografía publicada al final de la antología de estudios sobre el imperialismo de Owen y Sutcliffe se extiende por más de cincuenta páginas),[2] me parece, a pesar de todo, que rige la gran división entre teorías económicas y doctrinas políticas; entre una teoría, por ejemplo, que considera como causa fundamental de la expansión de una nación más allá de sus propios límites la necesidad de exportar mercancías o capitales, y una teoría que atribuye el mismo fenómeno a la voluntad de poder, al sistema político, a la anarquía internacional. No afirmo que todas las teorías económicas sobre el imperialismo sean elaboradas por marxistas (Hobson no lo es); pero

es verdad que todas las teorías que invocan el marxismo son predominantemente económicas.

Dígase lo que se diga, cualesquiera que sean los argumentos esgrimidos, las correcciones oportunas, las interpretaciones moderadas de las relaciones entre base y superestructura, el marxismo ha sido y permanece como la teoría de la primacía de lo económico sobre lo político. Ciertamente, para ser marxista no basta sostener la prioridad de lo económico; pero es suficiente negar la primacía económica para no ser marxista. De hecho, existe un vínculo muy estrecho entre la teoría del Estado como instrumento de dominación de clase en las relaciones internas y la teoría económica del imperialismo en las relaciones internacionales. Las dos teorías están conectadas positivamente en cuanto ambas están basadas en la tesis central de la primacía económica, pero también, y todavía más, negativamente, respecto a la crítica de la sociedad existente, en cuanto ambos aspectos negativos del Estado (dictadura en el interior, imperialismo en el exterior) dependerían de la única causa determinante, la sociedad dividida en clases antagónicas, es decir, en detentadores de los medios de producción y poseedores de la fuerza de trabajo, no importa si se trata de la sociedad nacional o de la internacional. Sintéticamente, todas las interpretaciones marxistas del imperialismo son, con su diversidad y todo, una proyección en las relaciones internacionales de la gran antítesis entre explotadores y explotados, que vale primeramente, o por lo menos ha sido resaltada y declarada en primer lugar, en las relaciones internas. Uniendo en la crítica negativa tanto al Estado represivo en las relaciones internas como al Estado imperialista en las exteriores, todas estas interpretaciones proponen como meta final una sociedad en la que la eliminación de las clases contrapuestas conduzca al mismo tiempo o sucesivamente a la eliminación de las relaciones humanas basadas en la fuerza aplicada por el Estado sobre sus miembros o por el Estado sobre los otros Estados, o sea, en la eliminación de todo poder político entendido como poder coactivo hacia el interior y hacia el exterior.

Está fuera de duda la importancia de la aportación de los marxistas o de estudiosos influidos por el marxismo a las diversas interpretaciones económicas del análisis de las relaciones internacionales en la era del capitalismo y del imperialismo. Pero aquí no se trata de eso, sino del problema fundamental de toda teoría de las relaciones internacionales, que es precisamente la guerra, la cual siempre ha sido, y lo es hasta ahora, la manera en que los Estados tienden o son obligados a resolver en última instancia sus conflictos. Con todo, es preciso reconocer que el problema del imperialismo no agota el problema de la guerra, o, dicho de otro modo, los dos problemas, el del imperialismo y el de la guerra, no se traslapan. Y no se sobreponen por dos razones opuestas.

Por una parte, en todas las interpretaciones económicas y marxistas, el imperialismo es un fenómeno ligado al surgimiento del capitalismo, es, por decirlo así, una

continuación, y por tanto una fase, aunque extrema, del capitalismo. Ahora bien, nadie puede sostener que no haya habido guerras antes del surgimiento del capitalismo. Si es verdad que hubo guerras antes del surgimiento del capitalismo y del subsecuente imperialismo, entonces quiere decir que hay causas que provocan la guerra diferentes de las correspondientes al capitalismo y al imperialismo. Si hubo y hay causas diferentes, ¿cuáles son? No pido una respuesta a esta interrogante. Me limito a subrayar la importancia de una pregunta de este tipo porque me interesa aducir un argumento decisivo para afirmar que los conceptos de guerra y de imperialismo no tienen la misma extensión. Podrían tenerla sólo si se pudiese demostrar que todas las guerras, por lo menos de una fase de la historia en adelante, han sido y serán guerras imperialistas: pero ya la segunda Guerra Mundial no ha sido interpretada como guerra imperialista, por lo menos en el sentido en que había sido interpretada como una guerra imperialista la primera, según el famoso análisis de Lenin.

Por otra parte, si es verdad que no todas las guerras en el pasado fueron imperialistas, y no se ve la razón por la cual deberían serlo todas en el futuro, también es verdad que no todas las formas de imperialismo, entendido como expansión económica, conquista de mercados, sometimiento de naciones ricas en materias primas y pobres en cuanto a medios de defensa, especialmente en la época de capitalismo avanzado, llevan necesariamente a la guerra. Uno de los objetivos principales de la teoría económica del imperialismo después de la segunda Guerra Mundial y el rápido proceso de descolonización es precisamente el de analizar y explicar las nuevas formas de dominación en las relaciones internacionales, que no tienen nada que ver con las relaciones tradicionales, basadas principalmente en la fuerza militar. Luego del proceso de descolonización, que también en algunos casos fue violento, en otros no violento, y que por tanto como tal no puede hacerse coincidir totalmente con las guerras de liberación nacional, una de las características del neoimperialismo es el logro del objetivo, es decir, la sumisión de la nación ex colonial a la metrópoli, mediante formas que no se enlistan en la categoría tradicional de la guerra. Quiero subrayar que por 'guerra' entiendo el recurso al uso de la fuerza de parte de un grupo organizado, que se autoproclama, o tiende a ser reconocido por parte del antagonista, independiente y soberano en el sentido jurídico de la palabra, con el propósito de resolver problemas vitales, o que considera así, para la propia supervivencia. En particular, las diversas interpretaciones económicas del imperialismo de cuño marxista se propusieron encontrar una explicación de fenómenos diferentes, sobre todo de los siguientes tres: *a)* de las relaciones de las sociedades capitalistas avanzadas entre sí; *b)* de las relaciones entre las sociedades capitalistas avanzadas y las sociedades atrasadas; y *c)* de las relaciones de clase dentro de los países atrasados. Con los conceptos fundamentales de "centro" y "periferia" empleados por Galtung[3] en su análisis del imperialismo, se trata de las siguientes relaciones: *a)* entre los

centros del centro y los otros centros del centro; *b)* entre los centros del centro y los centros de la periferia; y *c)* entre los centros de la periferia y la periferia de la periferia. De estos tres tipos de relaciones sólo el primero puede desembocar en un conflicto armado. El segundo casi siempre es una relación de dominación, pero también puede ser una alianza. El tercero es la típica relación de dominación entre la clase dominante y la dominada. Quedan excluidas o por lo menos aparecen como secundarias las relaciones restantes: entre el centro de los centros y su periferia (es el problema clásico de la lucha de clases dentro de los Estados avanzados, el tema primordial del marxismo originario); entre el centro de los centros y la periferia de la periferia, porque entre uno y otra hace las veces de puente el centro de la periferia (uno de los aspectos sobresalientes del neocolonialismo consiste precisamente en el uso instrumental de las *élites* locales, la llamada "burguesía nacional", por parte de la clase dirigente de los países hegemónicos), y las relaciones entre las dos periferias (que tampoco son relaciones contiguas).

No hay estudio del imperialismo, incluso dentro de las teorías marxistas, que no haya lamentado la ambigüedad del término "imperialismo" y la multiplicidad de los usos que se le dan. Una de las razones de esta ambigüedad radica en los diferentes propósitos a los que la teoría sirvió en las distintas épocas. Para Lenin, que escribió su ensayo durante la primera Guerra Mundial, el objetivo principal era dar una explicación de la guerra entre las grandes potencias, que también eran las principales potencias coloniales. Se entiende entonces que para Lenin la teoría del imperialismo también era una teoría de la guerra. Para los estudiosos marxistas de hoy, el propósito principal del análisis del imperialismo es encontrar una clave de explicación de la política exterior de los Estados Unidos, calificada como la potencia imperialista por antonomasia, sea en referencia a los otros Estados capitalistas o a las potencias no capitalistas, sea en lo que atañe a los países que no son ni capitalistas ni grandes potencias. Ahora bien, estas relaciones no son necesariamente relaciones de guerra. De esto deriva que en las diferentes épocas y situaciones históricas la teoría del imperialismo es, sí, siempre una teoría de las relaciones internacionales, pero no siempre una teoría de la guerra, o sea, de ese fenómeno que, no obstante todo, es el fenómeno principal en el que está destinada a encontrar su cumplimiento cualquier teoría de las relaciones internacionales.

Resumiendo: si es verdad que no todas las guerras son (o han sido) imperialistas, y no todas las formas de imperialismo están por necesidad vinculadas al fenómeno de la guerra, la relación entre imperialismo y guerra puede ser ilustrada por dos conjuntos que se entrecruzan, en los que el espacio ocupado por la sobreposición de los dos conjuntos es el de las guerras imperialistas, y los otros dos son: uno, el de las formas de imperialismo pacífico (donde 'pacífico' significa penetración predominantemente económica y no quiere tener alguna connotación positiva); y el otro, el de las guerras no imperialistas. Mi punto es el siguiente: si es verdad que la fenomenología del imperialismo

y la de la guerra no coinciden, una teoría como la marxista y todas las teorías que de ella derivan y que por lo que atañe al fenómeno de las relaciones internacionales han tomado en consideración como fenómeno predominante y determinante el del imperialismo, deben ser consideradas como teorías que no ofrecen instrumentos adecuados para comprender el fenómeno de la guerra en toda su extensión, y por tanto en todas sus concretas determinaciones, ese fenómeno que caracteriza desde siempre las relaciones internacionales, hacia el que está constantemente orientada la política de los Estados respecto de los otros Estados y con base en el cual se juzga la cabalidad o no de una teoría de las relaciones internacionales.

Dejo a un lado las guerras del pasado precapitalista, desde el momento en que la teoría marxista del imperialismo no es, de conformidad con las repetidas declaraciones de sus simpatizantes, una teoría genérica del imperialismo de todos los tiempos, sino se limita a considerar el imperialismo como una fase del capitalismo avanzado. Pero el problema permanece en cuanto la época precapitalista y preimperialista ocupa gran parte de la historia humana. Tomo en consideración sólo las guerras de hoy. Se impone la observación de que, desde finales de la segunda Guerra Mundial, ninguna guerra (y por lo demás tampoco la misma segunda Guerra Mundial) puede ser incluida en la categoría de las guerras imperialistas en el sentido leninista clásico de la palabra, esto es, en la categoría de las guerras entre Estados imperialistas para la división de los mercados. Ha habido: *a)* guerras entre las dos superpotencias —de las que una es la potencia imperialista por excelencia, ya que la otra sería, en cuanto socialista, no imperialista (por lo menos según la doctrina corriente entre los marxistas ortodoxos)—, aunque por interpósita persona, como las guerras de Corea y Vietnam; *b)* guerras entre Estados nacionales en el sentido tradicional de la palabra, como la guerra repetida entre países del Medio Oriente, en particular Egipto e Israel; *c)* guerras entre Estados de nueva formación que hasta hace poco eran países coloniales, como la escenificada entre Etiopía y Somalia o entre Vietnam y Camboya; *d)* guerras de liberación nacional, como las de Argelia y Angola; y *e)* finalmente, hay un estado permanente de amenaza de guerra entre las dos superpotencias que nacieron de una revolución comunista, la URSS y China. No hablo de la ocupación militar de Checoslovaquia por las tropas soviéticas porque, a causa de su brevedad, no fue una guerra en el sentido tradicional de la palabra (se puede llamar una operación militar que se parece más a una acción de política interior, es decir, a una operación policiaca, que a una acción de política exterior).

De estos cinco tipos de guerra pueden ser incluidas en la categoría de guerras imperialistas, o sea, de las guerras directa o indirectamente provocadas por la nación imperialista por excelencia, los Estados Unidos: la *a*, como repercusión la *d*, con un cierto esfuerzo la *b* y en ningún caso la *c* y la *e,* sobre todo esta última, a menos de sostener, como alguien lo ha hecho, que las superpotencias socialistas se hayan vuelto capitalistas.

Pero donde todo es capitalismo nada es capitalismo, y "capitalismo" se convierte en una categoría vacía a la que se le puede otorgar cualquier contenido según las propias opiniones políticas. Al alargar así la categoría de las guerras imperialistas hasta comprender las guerras entre Estados no capitalistas, la categoría del imperialismo pierde su especificidad y se vuelve sinónimo de política de potencia, o sea, de ese fenómeno que ciertamente ha sido llamado en otros tiempos imperialismo, pero del que las teorías marxistas del imperialismo siempre han querido tomar distancia por temor a caer en esa concepción genérica de imperialismo que habría impedido identificar al imperialismo con el capitalismo.

Y, en cambio, es precisamente la resolución de la categoría del imperialismo en la de capitalismo, si bien del capitalismo en una cierta fase de su desarrollo, como ha terminado por convertirse esta categoría específica en impropia para abrazar el fenómeno de la guerra en su enorme complejidad. Frente a hechos tremendos que la teoría del imperialismo no habría podido prever, como la guerra entre Vietnam y Camboya, y la diferencia creciente y completamente tradicional en sus expresiones entre China y la URSS, una vez vuelta insostenible la secuencia causal (y la teoría correspondiente) capitalismo-imperialismo-guerra, es necesaria una categoría más general y por tanto más comprensiva, como es la de política de potencia,[4] para poder explicar los conflictos internacionales que escapan a las varias interpretaciones del imperialismo como última fase del capitalismo. Estoy cada vez más convencido de que la teoría de la política de potencia, sacada por la puerta del imperialismo explica-todo, se vuelve a meter por la ventana en el momento en que se está obligado a constatar que la categoría del imperialismo es un recipiente demasiado pequeño para abarcar todas las guerras del presente. Algo semejente le ocurrió a la teoría marxista del Estado como instrumento de dominación de clase o como dictadura permanente cuando se topó con la realidad de los Estados socialistas, que son dictaduras permanentes en sentido mucho más marcado que las democracias representativas, y no son en sentido estricto instrumentos de dominación de clase, salvo que se inventara una "nueva clase" que sería la detentadora y usurpadora del poder inmenso del nuevo Estado, pero que de cualquier manera no tiene nada que ver con la clase en el sentido marxista de la palabra. Como se sabe, la crítica a la teoría marxista del Estado comenzó de esta constatación. Uno de los efectos más relevantes de esta crítica fue el redescubrimiento de lo político como esfera relativamente autónoma, hallazgo del que derivó la tesis corriente entre algunos de los mayores teóricos marxistas del Estado (tan corriente como para haberse vuelto casi una *communis opinio)* de la "autonomía relativa de la política". No hay nada escandaloso en prever que la tesis de la autonomía relativa de la política será utilizada, si no es que ya lo ha sido, para dar una solución a las dificultades que no pueden ser resueltas mediante la teoría económica del imperialismo. No me detengo en la crítica de esta tesis, que me llevaría demasiado lejos.

Únicamente la recuerdo porque es el síntoma de una molestia; pero no podría decir si más allá de un síntoma de desagrado hay también un remedio.

Se me podrá objetar que si es verdad que el imperialismo referido sólo a los Estados capitalistas es un recipiente demasiado pequeño, la política de potencia es un recipiente demasiado grande en el que puede caber todo, tanto la primera y la segunda guerras mundiales como las guerras entre Roma y Cartago, y tal vez, remontándonos todavía más atrás, la Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Aun a riesgo de ser acusado de abstracto, de ahistórico, etc., considero que precisamente se trata de entender por qué la guerra es una de las características permanentes de las relaciones entre los Estados, o sea, entre entes soberanos e independientes, cualquiera que sea su sistema político, económico e ideológico. Además de ello, una teoría de la guerra o es omnicompresiva o no es una teoría. No logro entender cómo es posible sostener la curiosa tesis, defendida por un famoso filósofo político marxista, de que se puede, y se debe, hacer una teoría del Estado capitalista, pero no se puede hacer una teoría general del Estado.[5] Creo, por el contrario, como tuve ocasión de decírselo por escrito y amigablemente al autor,[6] que no se puede hacer una teoría del Estado capitalista sin tener una teoría general del Estado. Se trata, dicho de otro modo, de reconocer, frente a la variedad y complejidad del fenómeno de la guerra, la parcialidad de una teoría que pone enfáticamente el acento en el sistema económico, de la misma manera que la realidad de la primera Guerra Mundial había mostrado la insuficiencia (y la matriz ideológica) de la teoría hasta entonces dominante, la cual, para explicar la explosión de las guerras entre grandes potencias, ponía cuidado en el tipo de sistema político (el despotismo) —y la que es continuamente reexhumada en nuestros días por los que atribuyen la tensión internacional no al imperialismo norteamericano, sino al despotismo soviético—. Por otra parte, considero que hoy nadie está dispuesto a creer que las guerras, por grandes o pequeñas que sean, dependan de motivos ideológicos, es decir, sean guerras —como se habría dicho en otra época— de religión. La teoría política de la guerra, o sea, la teoría según la cual la causa principal de las guerras está en el tipo de régimen político (despótico en el interior y en consecuencia tendencialmente despótico en el exterior), nació cuando las guerras de religión habían terminado, así como la teoría económica surgió cuando se debió abandonar la ilusión de que las guerras habrían terminado cuando el poder soberano, esto es, el poder de decidir sobre la guerra y la paz, hubiese pasado de los príncipes a los parlamentos.[7]

La teoría de la política de potencia se sustrae a las críticas a las que fueron sometidas las teorías precedentes porque explica el fenómeno de la guerra haciendo a un lado completamente el sistema ideológico, el régimen político y el sistema económico. Las diferencias entre estos sistemas sirven para explicar por qué surgen entre Estados conflictos de la más distinta naturaleza, pero no explican por qué estos conflictos se

resuelven en muchos casos de esa manera particular de solucionar las controversias —una forma violenta, cruenta, prolongada— que es la guerra. Para explicar el fenómeno de la guerra es preciso partir de las condiciones objetivas de las relaciones internacionales, que a diferencia de las relaciones internas están caracterizadas, como advertí al inicio, por un sistema de competencia en la utilización del último recurso de toda forma de poder del hombre sobre el hombre, que es la fuerza. No digo nada particularmente nuevo si afirmo que el gran Estado territorial moderno es el resultado de un lento proceso de concentración de poder llevado a cabo con la gradual expropiación por parte del príncipe, para usar un concepto de Max Weber, de los medios de servicio o de administración civil y militar en manos de los señores feudales; proceso que va de la mano con la expropiación de parte del capitalismo moderno de los medios de producción en poder de los trabajadores independientes. Entre los medios de servicio que son expropiados fueron fundamentales para el surgimiento del Estado moderno los medios que sirven al uso de la violencia, en pocas palabras, las armas. El Estado moderno es resultado, como dije, de un lento e irreversible proceso de monopolización del uso de la fuerza. Ahora bien, el monopolio de la fuerza tiene como propósito no ya cancelar los conflictos dentro del Estado, sino únicamente evitar que los conflictos entre súbditos y entre éstos y el Estado degeneren en guerra. Ya tuve ocasión de decir en otra parte que el Estado, la forma Estado, como se acostumbra decir hoy, puede ayudar a la desmonopolización del poder ideológico mediante el reconocimiento del derecho de libertad, y además a la desmonopolización del poder económico a través del reconocimiento de la libre competencia. Lo que no puede aceptar es la desmonopolización del uso de la violencia, porque al hacerlo dejaría de ser un Estado.[8]

La formación de Estados cada vez más grandes hasta llegar a las superpotencias actuales no ha eliminado del todo una amplia esfera de relaciones en las que la fuerza es empleada en un sistema de competencia; no ha eliminado la posibilidad, incluso la necesidad, del conflicto armado allí donde las diferencias no pueden ser resueltas, por su gravedad, mediante negociaciones. Dentro de un sistema basado en el monopolio de la violencia, el conflicto que no puede ser resuelto mediante acuerdos entre los particulares provoca el derecho de parte del Estado de recurrir al poder coactivo. En un sistema de competencia en el uso de la violencia, cuando un conflicto no puede ser resuelto mediante compromisos interviene el derecho de guerra, que no es otra cosa que el uso externo de la fuerza concentrada del Estado. Los conflictos que no pueden ser resueltos mediante negociaciones, la variedad de las guerras actuales y potenciales en la sociedad internacional de hoy, muestra que es extremadamente difícil brindar una respuesta apropiada para todas las ocasiones y que toda teoría reduccionista, sea económica, política o ideológica, o incluso geopolítica, es parcial. En un sistema de relaciones como las de los entes que componen la comunidad internacional, para los cuales el problema

fundamental es el de la supremacía, para los más grandes, y el de la supervivencia, para los más pequeños, se consideran no negociables los conflictos en los que una o todas las partes juzgan que los fines, respectivamente, de la supremacía y de la supervivencia, pueden ser alcanzados no con una solución de compromiso, sino únicamente con la victoria sobre el adversario que sólo el uso de la fuerza puede garantizar. Es incuestionable que los conflictos no negociables son también de naturaleza económica. Hoy, en cambio, con base en la presencia de conflictos entre Estados no capitalistas, se puede cuestionar que estos conflictos de orden económico en última instancia no negociables hayan, en las relaciones entre Estados soberanos, derivado de ese sistema específico que es el capitalismo. Lo que al final queda como absolutamente incuestionable es que, si hay conflictos no negociables que como tales conducen al choque armado, ello depende exclusivamente de la naturaleza del sistema internacional, que es un sistema en equilibrio dinámico (en un tiempo exclusivamente europeo, ahora mundial), que se descompone y rehace continuamente, y cuyo agente de descomposición y recomposición ha sido hasta ahora el uso de la fuerza, que es el último recurso de todo poder político.

[*] "Repporti internazionali e marxismo", en varios autores, *Filosofia e politica,* La Nuova Italia, Florencia, 1981, pp. 301-318.

[1] En especial en *Il problema della guerra e le vie della pace* (1966) y *L'idea della pace e il pacifismo* (1975), ahora incluido en el pequeño volumen *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bolonia, 1979.

[2] Varios autores, *Studi sulla teoria dell'imperialismo. Dall'analisi marxista alle questioni dell'imperialismo contemporaneo*, al cuidado de R. Owen y B. Sutcliffe, Einaudi, Turín, 1977.

[3] J. Galtung, *Imperialismo e rivoluzione. Una teoria strutturale*, con introducción de A. Anfossi, Rosenberg & Sellier, Turín, 1977.

[4] Una buena introducción al tema, con su respectiva bibliografía, se encuentra en varios autores, *Politica di potenza e imperialismo,* al cuidado de S. Pistone, Angeli, Milán, 1973. A lo más, concuerdo con la tesis sostenida por Pistone en su introducción.

[5] N. Poulantzas, *L'état, le pouvoir, le socialisme*, PUF, París, 1978, p. 22.

[6] En una carta del 5 de marzo de 1978, a la que Poulantzas no respondió. Me escribió, en cambio, una larga carta al año siguiente fechada el 20 de abril de 1979 a propósito de la crítica que le hice en mi intervención sobre la tesis que Althusser había propuesto en *Il Manifesto,* incluida ahora en el pequeño volumen *Discutere lo stato*, De Donato, Bari, 1978, pp. 97-98. (Cuando hice esta observación de Poulantzas todavía no había acaecido su prematura muerte. La dejo así como la escribí, como recuerdo de un encuentro que se dio muchos años atrás cuando él era un joven estudioso de filosofía del derecho, autor de una monografía sobre la "nature des choses", y proseguido a través de numerosas coincidencias entre las cuales me gusta recordar el congreso hegeliano de Praga, en 1967, y un seminario turinés en 1973.)

[7] En rigor, que la forma de gobierno no es relevante en la búsqueda de las causas de las guerras ya lo había dicho Hamilton en la *VI carta* de *El Federalista:* "¿Se ha dado en la práctica que las repúblicas se hayan demostrado menos proclives a la guerra que las monarquías? ¿Acaso no es verdad que las naciones están influenciadas por las mismas aversiones, inclinaciones y rivalidades que afectan a los reyes?" (cito de la traducción italiana en Nistri-Lischi, Pisa, 1955, p. 31).

[8] "La resistenza all'opressione, oggi", en *Studi sassaresi,* serie III, 1970-1971, pp. 15-31.

CAMBIO POLÍTICO

REFORMA Y REVOLUCIÓN*

SIGNIFICADO E IMPORTANCIA DE LA DISTINCIÓN

De hace más o menos un siglo a esta parte, los términos "reforma" y "revolución", frecuentemente unidos en el enunciado interrogativo "¿reforma o revolución?", indican las dos estrategias alternas que han sido de vez en vez adoptadas y continúan siéndolo en el ámbito del movimiento obrero para la transformación de la sociedad en sentido socialista, o, para usar la expresión corriente (aunque sea todo, menos clara), durante el periodo de transición.

La importancia de esta alternativa proviene del simple hecho de que ella comprende, y por tanto sirve de alguna manera para resumir, todos los demás contrastes que hasta ahora han contrapuesto a los diversos partidos obreros y han dividido a las diversas facciones dentro del mismo partido obrero. Para dar el primer ejemplo que me viene a la mente de otra muy conocida contraposición generalmente mencionada en la polémica política para distinguir las dos alas del movimiento obrero, téngase en cuenta el contraste entre democracia y dictadura. Por una parte, es cierto que una de las características de los reformistas es la fidelidad al método democrático, en referencia tanto a la conquista como al ejercicio del poder; por otra, es verdad que una de las enunciaciones programáticas más sobresalientes del ala revolucionaria es la dictadura del proletariado: piénsese en el primero de los "veintiún puntos" para la admisión de los partidos comunistas en la Tercera Internacional, aprobados por su II Congreso el 6 de agosto de 1920, en el que se dice que no se puede hablar de la dictadura del proletariado como de una simple fórmula memorable, sino que "debe ser difundida de manera que le parezca necesaria a cualquier trabajador", etc. No obstante, el antagonismo democracia-dictadura es mucho menos idóneo que aquel entre reforma y revolución para captar el núcleo esencial del contraste entre las dos alas opuestas del movimiento obrero. Por una doble razón: por una parte, porque hay partidos democráticos no socialistas que —como tales — quedan fuera del antagonismo entre reformistas y revolucionarios que hoy vale solamente dentro de los partidos obreros; por otra, porque existe una connotación de la "dictadura del proletariado" que no es incompatible con el sentido normal de "democracia" cuando se entiende por dictadura no esa específica forma de gobierno que es la antítesis de la democracia, sino el dominio de una clase que se puede expresar a través de diferentes formas de gobierno y, en consecuencia, también de manera democrática.

Como ejemplos típicos y extremos de las dos estrategias pueden ser considerados, respectivamente, el Partido Laborista inglés, del que una matriz particularmente importante fue la Sociedad Fabiana que se constituyó en 1883 y que, al tomar el nombre del cónsul romano Q. Fabio Máximo, llamado *el Moderador,* quiso señalar que en la gradualidad de las reformas estaba la vía para alcanzar sin sacudimientos traumáticos una sociedad socialista; y los partidos comunistas, por lo menos en sus orígenes y durante un gran trecho de su historia, los cuales, al nacer luego de la Revolución de Octubre, al haber asumido la doctrina leninista y la práctica bolchevique de la conquista del poder, al identificarse fuertemente con los principios de la Tercera Internacional, al repudiar abiertamente el reformismo, consideraron a los partidos reformistas no ya como aliados, sino como adversarios que debían ser combatidos, y se adhirieron a la tesis de la inevitabilidad de la revolución para el abatimiento del capitalismo.

Aunque no haya sido descartada una cierta influencia del marxismo sobre el laborismo y sobre los partidos socialistas del Norte de Europa, y aunque los partidos comunistas siempre se hayan declarado además de marxistas también leninistas, la contraposición reforma-revolución con frecuencia es empleada para distinguir a los partidos obreros marxistas de los no marxistas, como si la distinción entre partidos reformistas y revolucionarios se pudiese asimilar a la distinción entre partidos no marxistas, o incluso antimarxistas, y partidos marxistas. En realidad, aun haciendo a un lado la disputa en torno a las diversas y posibles interpretaciones del pensamiento de Marx y Engels sobre la viabilidad de la opción reformista en los países democrática y económicamente más avanzados, no se puede dejar de reconocer que la contraposición entre un ala reformista y un ala revolucionaria siempre estuvo presente dentro de los partidos que no renunciaron a proclamarse marxistas, como el Partido Socialdemócrata alemán durante los años de la Segunda Internacional y el Partido Socialista Italiano; tampoco se puede soslayar que algunas de las disputas históricamente más significativas que los dividieron tuvieron lugar dentro del marxismo, o sea, brotaron de interpretaciones y utilizaciones de la obra de Marx opuestas entre sí. Ésa fue la disputa de finales de siglo provocada por Bernstein que dio lugar a la distinción entre marxistas ortodoxos y no ortodoxos, a ese amplio fenómeno del revisionismo que, a pesar de todo, pertenece, por lo menos en la mayoría de sus manifestaciones, a la historia del marxismo. Tal fue la disputa entre mencheviques y bolcheviques, que se autoproclamaban marxistas los dos, en torno a las fases que una sociedad industrialmente atrasada debía atravesar para llegar al socialismo. No lejos de esto, la ruptura entre socialistas vinculados al pacto de unidad de acción con los comunistas y socialdemócratas, como sucedió en Italia después de la Liberación, no coincidió con la crisis del marxismo, que se dio mucho más tarde y es reconocible sólo en estos últimos años. Tampoco hay que olvidar que se consideraron como filósofos marxistas tanto Antonio Labriola, a quien invocan sobre todo los

comunistas, como Rodolfo Mondolfo, que acogió las tesis críticas de los mencheviques sobre la Revolución de Octubre e inspiró siempre a los reformistas.

Y SUS LÍMITES

Si bien es correcto afirmar que la antítesis reforma-revolución sirve mejor que cualquier otra para caracterizar el viejo y siempre renovado contraste dentro del movimiento obrero entre dos diferentes maneras de concebir el paso de la sociedad capitalista al socialismo, no sería adecuado concluir que todas las demás antítesis se pueden resolver en ella, ni que la relación entre partidarios de las reformas y simpatizantes de la revolución siempre se presente en forma antagónica.

Cuando se trata de señalar el sentido y alcance de la antítesis, es preciso tener ciudado de decir, como se hizo desde el inicio, que ella se refiere esencialmente a la estrategia que el movimiento debería seguir para alcanzar su objetivo, pero no es propiamente un fin. Dicho de otra manera: tomando como punto de partida la idea de que tanto las reformas como la revolución deben enumerarse entre las causas del cambio social, es necesario tener en cuenta que su antítesis se refiere a la forma de cambiar, pero no al resultado. En consecuencia, además de la diferencia acerca de la manera de cambiar, puede haber, ha habido y todavía hay otras diferencias entre las partes del movimiento obrero que tienen que ver con el fin o el resultado y que no coinciden con esa diferencia.

Por lo que hace al resultado, es conveniente distinguir el fin intermedio, que es a su vez un instrumento con respecto a un fin subsecuente, y el cometido ulterior o incluso último. El propósito intermedio, y en consecuencia el instrumento de toda estrategia política es la conquista del poder; el fin ulterior es el socialismo, o por lo menos la transformación de la sociedad que permita el tránsito final a la sociedad sin clases (cometido último). Esta distinción es importante porque, mientras con arreglo al objetivo intermedio la antítesis conserva todo su valor, en virtud del fin ulterior y del último es mucho menos tajante. Con una cierta aproximación a la realidad, se puede decir que quien es favorable a un cambio gradual por lo general también está firmemente convencido de que para conseguir tal objetivo no sólo es necesario, sino también suficiente, el método democrático, y que por tanto el problema de la conquista del poder se resuelve por completo en la lucha por obtener la mayoría de los escaños en el parlamento y en la formación de un gobierno de mayoría socialista. De la misma manera, quien propone la estrategia contraria casi siempre sostiene que el método democrático también puede ser necesario, en especial en condiciones de gran desarrollo económico, pero no es suficiente para conseguir el objetivo de la transformación radical de la

sociedad, y por consiguiente es preciso prever el momento en el que se hace indispensable "el golpe de mano" de la acción revolucionaria que no respeta —no puede hacerlo— las reglas del juego democrático.

Es menos clara la antítesis respecto al fin, sobre todo el fin último, porque éste por costumbre es definido con términos tan vagos (como liberación de todos los hombres de las relaciones de explotación, emancipación humana, reapropiación de parte del hombre de sus capacidades, sociedad sin clases y sin Estado, reino de la libertad contrapuesto al reino de la necesidad), que hacen difícil cualquier distinción y cualquier intento de conclusión para determinarla. Si alguna distinción se puede apreciar, ésta se refiere no tanto a la diferente manera de concebir el fin, sino a la relevancia misma del objetivo principal en el proyecto político general, respectivamente, de los reformistas y de los revolucionarios. Para los primeros, siempre es válida la famosa tesis de Bernstein de que "el fin es nada, el movimiento es todo", donde por "movimiento" se entiende "tanto el general de la sociedad, o sea, el progreso, como la agitación y la organización política y económica para el cumplimiento de ese progreso", tesis que no puede ser separada de la afirmación que la antecede inmediatamente y que le confiere toda su densidad: "Confieso tener muy poca comprensión e interés por lo que comúnmente se entiende como 'objetivo final del socialismo' ". Para los revolucionarios, en cambio, lo que cuenta es el objetivo, que jamás debe ser perdido de vista y con base únicamente en el cual se debe calibrar la validez de la estrategia.

Que las dos posiciones señaladas por los términos reforma y revolución sean consideradas comúnmente como incompatibles y que, en consecuencia, las dos estrategias correspondientes sean definidas como alternativas, no debe llevar a la conclusión de que en la práctica las cosas no hayan sido en ocasiones diferentes. En la polémica política, caracterizada, como se sabe, por una cierta imprecisión en las palabras, las dos posiciones han sido consideradas, a veces, como complementarias y, por tanto, perfectamente compatibles. De parte de los reformistas, bajo el argumento de que la transformación revolucionaria de la sociedad es el producto final de una serie ininterrumpida de reformas graduales, y con base en el principio de que el cambio cuantitativo se resuelve a la postre en un salto cualitativo, con tal de que se trate de reformas que incidan en el cambio de las relaciones de poder, no sólo del poder político, sino también del económico (las llamadas "reformas estructurales", si se le quiere dar a esta expresión del lenguaje político común un sentido bien definido). De parte de los revolucionarios, con el argumento de que las reformas son actos que preparan y, como tales, son necesarios para la transformación revolucionaria de la sociedad, aunque a final de cuentas el paso de una forma de producción a otra, del dominio de una clase al dominio de la otra que se le opone, no se da más que a través de medidas de naturaleza excepcional que no pueden ser incluidas en los procedimientos invocados y aplicados por

los reformistas. Con base en estos argumentos, con frecuencia una parte y otra han insistido en que la disyuntiva "reforma o revolución" es falsa.

En rigor, la posibilidad de plantear el problema como una falsa alternativa también depende del hecho de que los dos conceptos, reforma y revolución, no son homogéneos. Una vez puesto el dilema, como debe ser, como problema de cambio social, de sus causas y efectos, por reforma se entiende exclusivamente una de las posibles causas del cambio; por revolución, en contraste, se entiende, como ha sido resaltado en diversas ocasiones, tanto una de las posibles causas como uno de los posibles efectos, vale decir, tanto el movimiento que produce el cambio como el resultado que deriva de ello, o más simplemente, tanto lo que produce el cambio como al final el propio cambio. Estando así las cosas, se explica sin dificultad por qué se puede conjugar la idea de las reformas con la de la revolución. Basta que, en el contexto en el que los dos conceptos deben aparecer como compatibles, el primero sea tomado en su única acepción de causa del cambio, en una ocasión como causa exclusiva, en otra como causa concomitante, y el segundo sea tomado en una de las dos posibles acepciones, o sea, como efecto. Se puede decir lo mismo de otra manera: reforma y revolución no son incompatibles porque esas causas de cambio que son las reformas producen necesariamente, o pueden producir en concomitancia con otras causas, ese efecto que es la revolución, es decir, la mutación radical de una sociedad.

Conviene recordar que los dos términos pueden ser tratados, por quien aborda ambas posiciones en una postura polémica, no como alternativas ni como complementarias, sino como dilemáticas, o sea, de forma que con cualquiera de las dos estrategias que sea seleccionada, esto es, con cualquiera de los dos puntos del dilema que sea acogido, el propósito que se quería alcanzar no es logrado. La antítesis reforma o revolución es formulada como dilema, por ejemplo, de la siguiente manera: o se acepta la vía de las reformas y entonces no se tendrá la revolución, entendida como cambio radical de la sociedad; o se reconoce la estrategia de la revolución y entonces se debe renunciar a todos los beneficios que acompañan al método democrático, que sólo permite reformas. Obsérvese que también el argumento dilemático es posible para el intercambio entre los dos significados de revolución como causa y como efecto del cambio. En efecto, en el primer caso el término es asumido en su significado de efecto; en el segundo, de causa. De los dos casos, el primero representa el argumento preferido por los revolucionarios contra los reformistas; el segundo representa el argumento preferido por los reformistas contra los revolucionarios. El dilema, o sea, el resultado negativo de la alternativa, depende de la combinación de los dos argumentos, es decir, del uso simultáneo del argumento de los revolucionarios para refutar a los reformistas y del argumento de los reformistas para rebatir a los revolucionarios. En este sentido, se puede decir que es uno de los argumentos preferidos por quien asume una posición polémica tanto hacia unos

como hacia otros, de quien, dicho de otro modo, no es ni reformista ni revolucionario. La única manera de escapar de los dos polos del dilema es la disolución completa de los dos términos, es decir, de las dos estrategias, y consiste en definitiva en admitir que la estategia de las reformas no es una alternativa a la vía revolucionaria porque no tiene y no puede tener efectos revolucionarios, y, por otra parte, la estrategia revolucionaria no es una opción con respecto a la reformista, porque si bien tiene efectos ciertamente contundentes, son opuestos a los intereses de la propia clase que puso en marcha el proceso revolucionario. Una respuesta de este tipo es, ni más ni menos, la renuncia a la revolución, o sea, al resultado que en el primer caso es imposible y en el segundo sería indeseable. Cuando una alternativa, o sea, una antítesis en la que los dos opuestos están presentes, uno como positivo y otro como negativo según los diversos puntos de vista, se convierte en un dilema, vale decir, en una antítesis en la que ambos opuestos son considerados mutuamente negativos, la única manera de salir es disolver la alternativa eliminando uno de los dos términos.

A la manera de plantear el problema en términos dilemáticos, propia de los adversarios de las dos estrategias, el partidario de las reformas o el de la revolución puede responder presentando el segundo término no como opción ni como complemento del primero, sino como sustituto o subrogado, mediante una enunciación del siguiente tipo: "Si no aceptan ustedes las reformas que les proponemos, la situación se volverá tan intolerable que será inevitable la revolución". En este caso la revolución es presentada como un mal, pero como un mal necesario en determinadas circunstancias, cuya amenaza debe servir para hacer practicable precisamente la estrategia opuesta.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Que el tema reforma-revolución se haya vuelto preponderante en la historia del movimiento obrero desde sus orígenes, y más aún desde que comenzó a organizarse en los diversos partidos políticos proclives a la conquista del poder político, no quiere decir que ese tópico haya nacido con el movimiento obrero. El tema, con todos sus pormenores, viene de la Revolución francesa, o sea, del primer gran movimiento histórico que fue interpretado clara y ampliamente como una transformación radical del orden establecido, precisamente como una "revolución" en el sentido que esta palabra obtuvo sólo después de la agitación que experimentó el *ancien régime*, y que sacudió desde sus cimientos a la Francia y la Europa de finales del siglo XVIII. Y nació con la francesa, la revolución por excelencia, el modelo de todas las revoluciones subsecuentes, en cuanto fue contrapuesta, positiva o negativamente según las distintas versiones, a la época anterior llamada casi por antonomasia la época de las reformas o de los principios

reformadores. Todas las relaciones posibles entre los dos conceptos hasta ahora considerados: las reformas contrapuestas a la revolución, o bien, las reformas interpretadas como el preludio de la revolución y ésta como la consecuencia inevitable del proceso reformador, la revolución juzgada como un mal necesario por las reformas fracasadas, constituyeron un constante objeto de debate de parte de los historiadores de la gran revolución, como lo sabe cualquiera que conozca la literatura revolucionaria y contrarrevolucionaria.

No es que el término revolución fuese desconocido en el lenguaje político de etapas anteriores. Pero de acuerdo con el uso que le daban los antiguos, que se remonta en particular al Libro V de la *Política* de Aristóteles, dedicado al análisis de las diversas formas de tránsito de una constitución a otra, el término revolución era habitualmente empleado para indicar toda forma de cambio, aunque fuese sólo político y no también social, aunque sólo fuese un cambio de los detentadores del poder y no de la forma de gobierno, aunque su amplitud coincidiera con la del término clasicista, —propio de los escritores del Renacimiento— "mutación", correspondiente al aristotélico *metabolé.* Ténganse en cuenta obras famosas del siglo XVIII, como la *Histoire des Révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine,* del abad de Vertot (1739), la *Histoire des Révolutions de l'Empire romain,* de Linguet, publicada en los umbrales de la Revolución (1776), o *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires* (1791), de Volney, que vio la luz cuando la Revolución estaba en curso. Todas estas obras, y tantas otras que se podrían enumerar, usan el término revolución en un sentido muy genérico para cubrir el amplio campo del cambio político en todas sus formas, bajo un significado no diferente del término "cambio" que usó Maquiavelo al hablar de los "cambios de la libertad a la servidumbre y de ésta a la libertad" en un capítulo de los *Discursos* (el capítulo 7 del Libro III). Sólo en un discurso de Condorcet de mayo de 1793, intitulado "Sur le sens du mot révolutionnaire", el término revolución adquiere un significado más específico y al mismo tiempo también eulógico. Escribe Condorcet que "la palabra 'revolucionario' no se aplica más que a las revoluciones que tienen por objeto la libertad": de una redefinición de este tipo derivan dos consecuencias; la primera, que no todo cambio es una revolución; la segunda, que la revolución es un cambio benéfico, mientras que al fenómeno de los cambios o de las revoluciones en sentido genérico por lo común se le atribuía una connotación axiológicamente negativa.

Antes de la revolución por excelencia, el término utilizado para indicar un cambio específico y de dimensiones mucho más amplias no era, como quedó señalado, revolución, sino precisamente "reforma" (en alemán *Reformation).* Con este término, en efecto, se abarcaba en toda su extensión el fenómeno de la crisis religiosa que atravesó Europa del siglo XVI en adelante y que representó, junto con el desarrollo de la ciencia y la técnica nuevas, así como con la formación de los grandes Estados territoriales, el

nacimiento del mundo moderno. Cuando los filósofos e historiadores se dieron cuenta de la inmensa fuerza innovadora de la Revolución francesa, uno de los puntos de referencia obligados fue la Reforma, la gran ruptura de la unidad religiosa. Fueron sobre todo los escritores de la Restauración, los filósofos de la contrarrevolución, los que consideraron la revolución política que desbancó a los reyes legítimos como el fruto venenoso de la revolución religiosa que dos siglos antes sacudió a la sociedad cristiana, y por ello las unieron en la misma execración. Por su parte, Hegel, desde su cátedra en la Universidad de Berlín, concluyendo las lecciones de filosofía de la historia, afirmaba que los países que conocieron la Reforma no tuvieron necesidad de pasar por la revolución, ya que "los protestantes llevaron a cabo su revolución con la Reforma". El fenómeno histórico comparable a la revolución era, pues, la Reforma, y no ciertamente las revoluciones en el sentido genérico de cambio o de mutación, de aquellos pasos de una forma de gobierno a otra, de ninguna manera excepcionales, cualquier otra cosa menos estrepitosos, tanto así que todavía en su *Histoire des révolutions d'Italie,* escrita en 1858, Giuseppe Ferrari enlista sólo en la historia italiana cerca de ¡siete mil de ellas!

Con esto no se quiere decir que antes de la Revolución francesa fuese extraña al pensamiento político, como frecuentemente se sostiene, la idea de la revolución entendida como transformación radical de la sociedad, como reforma integral, como *renovatio ab imis fundamentis*. La idea del *novus ordo,* de la caída y el renacimiento, había entrado en la historia de Occidente mediante la concepción profética de la historia propia de la tradición judeo-cristiana, y alimentó en diversos periodos las visiones y los movimientos milenaristas. Al comienzo de la era moderna cobró nueva forma en las obras de los utopistas, de quienes nacieron tantas descripciones de ciudades ideales, verdaderas y propias prefiguraciones bajo muchos aspectos, en especial bajo el rubro del igualitarismo escéptico y de la organización comunitaria de la sociedad, de las repúblicas de los revolucionarios. La continuidad entre concepción profética de la historia y utopismo, entre utopismo y pensamiento revolucionario, está fuera de duda. La ciudad ideal de Campanella es la descripción de un Estado comunista, cuyo advenimiento es anunciado por eventos extraordinarios que indican que los tiempos están maduros para las grandes transformaciones, y es seguida inmediatamente por la insurrección de las Calabrias, que se orienta a su realización. El llamado socialismo científico fue antecedido por el socialismo utópico, y jamás logró liberarse por completo de la visión profética de una sociedad final sin derecho y sin Estado, del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, del salto fuera de la historia. Por lo demás, a diferencia de las formas proféticas y utópicas del pensamiento revolucionario, que miraban a un pasado mítico y para las cuales la revolución era, en el sentido propio de la palabra, un retorno, la gran revolución, hija del pensamiento iluminista portador de una concepción progresiva de la

historia, se inclina hacia el porvenir, hacia la edificación de una sociedad nunca vista hasta entonces.

En el siglo XVIII, que pasó a la historia con el nombre de época de las reformas y de los principios reformadores, el término reforma ya había perdido su sentido original como renovación religiosa, y había asumido el significado con el que permaneció, de cambio político y social, y además de cambio gradual, legal y parcial que en cuanto tal es útil para señalar las tareas del gobernador, una manera de ejercer el poder y una concepción general del progreso histórico, evolutivo y no catastrófico, connotaciones antitéticas de las que le serán asignadas, para bien o para mal, a la gran revolución. De esta antítesis nació el uso de la expresión "reforma o revolución" para indicar dos estrategias alternativas del cambio social y muchos de los problemas que están vinculados a esa expresión.

Quien considere el problema histórico de la relación entre la época de las reformas y la Revolución francesa no puede dejar de sorprenderse por el hecho de que allí chocaron dos interpretaciones de la relación entre cambio mediante las reformas y cambio revolucionario, interpretaciones que no difieren de las versiones de la misma relación que continuaron disputándose el campo entre las partes opuestas del movimiento obrero. Los historiadores de hechura liberal o conservadora fueron desde un inicio proclives a sostener que el estallido revolucionario interrumpió el proceso natural de reformas que hubiera dado resultados si hubiese tenido la oportunidad de continuar pacíficamente. Los historiadores democráticos y marxistas siempre tuvieron la tendencia a sostener, por el contrario, que el proceso revolucionario era inevitable, y que a fin de cuentas fue benéfico por la imposibilidad objetiva de los gobiernos de transformar gradualmente la sociedad de acuerdo con el espíritu de la época y las exigencias de la nueva clase en ascenso. De acuerdo con Tocqueville, la Revolución, a pesar de su radicalismo, innovó mucho menos de lo que generalmente hubiesen creído sus autores, y "si no se hubiese dado, el viejo edificio estatal habría caído igualmente en todos lados, aquí más rápido, allá más tarde; sólo que habría caído parte por parte en lugar de derrumbarse de un solo golpe". Según Quinet, en cambio, "se llegó a un punto tal que el nudo gordiano se volvió al final casi indisoluble, tanto así que no pudo ser cortado más que por la espada".

Como se aprecia, se trata de dos opiniones opuestas que constituyeron, y constituyen todavía hoy, el punto de desacuerdo entre partidarios de las reformas, que deberían hacer inútil la revolución, y predicadores de la revolución, que debería demostrar la inutilidad de las reformas. Casi en los mismos términos, el debate se renovó a propósito de la Revolución de Octubre: por una parte, la tesis menchevique de la revolución prematura que, pretendiendo acelerar la transformación, en realidad la detiene y la dirige hacia objetivos que terminan por volverse contrarrevolucionarios. Por otra, la tesis bolchevique sobre la necesidad de la conquista total del poder de parte del partido revolucionario con

el propósito de impedir el flujo contrarrevolucionario, inevitable allí donde la vieja clase dominante no sea hecha a un lado. En síntesis, se trata del permanente contraste entre reformistas y revolucionarios: la revolución inútil, incluso dañina, porque son suficientes las reformas; la revolución necesaria, más aún, benéfica, porque las reformas son ineficaces.

LOS TÉRMINOS ACTUALES

Si es verdad que el gran tema del contraste entre reforma y revolución, que nació de la contraposición entre la época de las reformas y la Revolución francesa, ha sido retomado en el ámbito del movimiento obrero, también es verdad que los términos no permanecieron igual. Se podría decir que han sido radicalizados.

Las reformas de los príncipes del siglo XVIII se orientaban de manera particular al mejoramiento del aparato de Estado. Eran reformas, como se podría decir hoy, administrativas más que políticas, o políticas más que sociales, de política económica más que de política social: reformas fiscales, institución de registros, abolición de impuestos y aduanas, regulación del crédito y de las ganancias, política de abasto, construcción de puentes y calles, reforma penal, lucha contra los privilegios del clero, disposiciones para favorecer la circulación de mercancías y el desarrollo del comercio. Con una fórmula recurrente en los escritos de los reformadores, el objetivo principal era la corrección de los "abusos"; era por consiguiente más negativo que positivo. Estos abusos, al derivar de antiguos y consolidados prejuicios o de viejas instituciones que habían cimentado privilegios ya anacrónicos, podían ser eliminados sólo por el desarrollo de la ciencia aplicada al estudio de las sociedades humanas, por la difusión del conocimiento, en una palabra, por el triunfo de la razón. Para promover una política de reformas concebidas de esta manera no era necesaria la participación de los súbditos, o sea, de los que habrían debido beneficiarse de estas reformas. Bastaban los príncipes, con tal de que fuesen iluminados por los doctos que trataban de descubrir el secreto de la prosperidad y la felicidad de los pueblos. El instrumento fundamental para introducir las mejoras propuestas por el llamado "partido de las reformas" era la legislación, de la que sólo el príncipe, con sus consejeros, era el intérprete y creador. La época de las reformas también es la del despotismo ilustrado. La ley es el instrumento de control y dirección social por excelencia; un instrumento que será despreciado por los reformadores sociales del siglo XIX, de Saint-Simon a Marx y Engels. Los doctos estudiaban la historia de las sociedades humanas para tomar de ella "el espíritu de las leyes", y para derivar también de ella las líneas de esa ciencia social soberana que era la "ciencia de la legislación".

En contraste, el reformismo del movimiento obrero busca no tanto corregir los abusos de un poder intocable en su esencia e inalcanzable por su altura, sino transformar las relaciones de poder existentes. A las reformas desde arriba, que eran concesiones del príncipe aconsejado por los *philosophes,* contrapone las reformas obtenidas por la lucha promovida por las grandes organizaciones del movimiento, los sindicatos y los partidos. Por lo menos en un primer momento no desdeña el instrumento jurídico, del que nace la legislación social, pero no lo considera por sí mismo suficiente y le contrapone o sobrepone la negociación, que debe desarrollarse y renovarse continuamente entre las propias organizaciones y los poderes del Estado para obtener de manera directa mejoras económicas y sociales más amplias. Las exigencias de cambio se refieren no tanto a la transformación del aparato estatal, que ya habían realizado los Estados modernos, sino a la mutación de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, entre el poder estatal y sus bases sociales. Se trata, en consecuencia, de un reformismo que no opera dentro del Estado y de sus aparatos, sino que se mueve de la sociedad hacia el Estado y manifiesta demandas que partiendo de la sociedad civil consideran al Estado sólo como un instrumento para su cumplimiento.

También por lo que se refiere al concepto revolución el tema se amplió, se profundizó y, como ya dijimos, se radicalizó. Se sabe que la Revolución francesa, considerada como la revolución del tercer Estado, fue para Marx y Engels el modelo de la revolución del cuarto Estado. Pero ya Marx había resaltado que la Revolución francesa era una revolución inconclusa, porque había tenido como efecto la emancipación política del ciudadano pero no la liberación del hombre, donde se había quedado, a la sombra de la igualdad puramente formal de los ciudadanos como tales, toda la suma de las desigualdades de clase, entre detentadores de los medios de producción y poseedores de la sola fuerza de trabajo, entre burgueses y proletarios, es decir, la desigualdad sustancial. Frente al gran movimiento de liberación que partió de Francia y se difundió rápidamente en toda Europa, que sí era una revolución pero parcial, la revolución proletaria habría sido la revolución total y por ello la definitiva; liberación no sólo de una clase, sino de todas las clases que existieron y existen debido a la sociedad dividida en clases. Mientras la Revolución francesa había representado el paso de una forma de organización política basada en el dominio de una clase a una forma de organización política sustentada en el dominio de otra, la revolución comunista habría encaminado a la humanidad a la salida definitiva del dominio de clase y, por consecuencia, de cualquier forma de organización política. En suma, habría sido la última revolución.

CAMBIO Y PROGRESO

A pesar de su contraposición con respecto al método, tanto la estrategia de las reformas como la de la revolución son hijas de una concepción de la historia entendida como cambio y como progreso. Lo que puede explicar el motivo por el cual, aunque divididas entre sí, con frecuencia hayan tenido los mismos adversarios. La concepción de la historia como cambio se opone a la concepción estática que los filósofos europeos, sea del siglo XVIII (Montesquieu), sea del XIX (Hegel y Marx), atribuían a los pueblos del Oriente. El producto típico de una concepción estática de la historia era la figura del despotismo oriental, considerado como el régimen político adecuado para una sociedad sin movimiento. En contraste, la concepción de la historia como progreso se oponía a la concepción regresiva de la historia, propia de los antiguos, para quienes el proceso histórico era interrumpido por continuas mutaciones no de lo bueno hacia lo mejor (según la idea inspiradora de la historia como progreso infinito), sino de lo malo hacia lo peor (Platón), y, de cualquier manera, no era continuo, sino cíclico (Polibio). El origen de la concepción progresiva de la historia es judío y cristiano, pero en la época moderna había sido reforzada y casi exaltada por la revolución científica, por las invenciones técnicas derivadas de esa revolución, por los descubrimientos geográficos, que habían abierto nuevas esperanzas a la afirmación del *regnum hominis*. Tanto en una concepción estática como en una regresiva de la historia el cambio es calificado como un mal. En el primer caso, en efecto, lo bueno es la estabilidad; en el segundo, el cambio fatal y necesario, al estar todas las cosas de la naturaleza y, en consecuencia, también las del hombre sujetas a alteración, siempre es una corrupción de la forma originaria: según el mito enunciado por Hesíodo y retomado por Platón, la humanidad había pasado sucesivamente de la raza de oro a la de plata, y luego a la de bronce para terminar en la de hierro.

Tanto la estrategia de las reformas como la de la revolución nacen, en cambio, en un contexto histórico en el que, si bien de diferentes maneras, la concepción de la historia es dominada por la idea de la bondad del movimiento y la inevitabilidad del progreso. Se distinguen por la diferente manera en que conciben el primero e interpretan el segundo.

Tras el reformismo está la concepción evolutiva de la historia, la idea de que ella, como la naturaleza, *non facit saltus* (no procede por saltos), y el progreso es el producto acumulativo de pequeños, quizás imperceptibles, cambios. Tal idea fue común tanto para los iluministas, que veían disiparse las tinieblas del pasado conforme el sol de la razón aclaraba espacios cada vez más amplios del cosmos, como para los positivistas, que veían a la humanidad, salida de los estadios de la época teológica y de la época metafísica, orientada con confianza y firmeza hacia la época de la ciencia. Ciertamente, tras los movimientos revolucionarios está una concepción progresiva de la historia, pero al mismo tiempo esa concepción es dialéctica, donde por dialéctica se entiende, en una de sus muchas acepciones, un proceder, sea de la realidad objetiva, sea de nuestro

conocimiento de la realidad, con alternancia de momentos positivos y negativos. Los primeros revolucionarios, los jacobinos, y detrás de ellos los primeros simpatizantes de la revolución social entendida como obra del despotismo (incluso terrorista) de un puñado de hombres ilustrados, todavía eran reformadores, aunque más consecuentes, herederos de la idea iluminista de la reforma desde arriba mediante leyes simples, rigurosas e inexorables: su maestro era Rousseau, que había visto en el legislador alguien llamado a cambiar mediante la reforma de la sociedad incluso la naturaleza del hombre, y en la voluntad general el órgano creador de leyes que una vez implantadas se vuelven, como el Estado más absoluto, inapelables e irresistibles. Sólo con Marx vino a menos el mito clásico del legislador que —sea el hombre de la historia universal, como lo habría llamado Hegel, o se identifique en la voluntad general del pueblo constituido en república, absoluta, inalienable e infalible— está destinado a corregir las costumbres corrompidas, a abolir las leyes injustas, a poner en el trono la razón en lugar de la tradición de los padres y el cálculo de la justicia en lugar del arbitrio del más fuerte o del azar. Para Marx, que no sólo "coqueteó" con la filosofía de Hegel, sino que fue influido profundamente por ella, el paso de una fase a otra de la historia de la humanidad —de una forma de producción a otra— no se presenta más que por medio de crisis determinadas por contradicciones insalvables entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, por contradicciones tales que su solución produce un verdadero y propio salto cualitativo, y requiere, de parte del movimiento histórico que es protagonista del cambio, un proceso revolucionario. De acuerdo con esta manera de ver la historia, el proceso histórico no se presenta por avances sucesivos, sino por avances que contienen ya en sí los gérmenes de la disolución, por afirmaciones no graduales y continuas, sino permanentemente alternadas con negaciones que representan el paso obligado para las subsecuentes afirmaciones.

EL PROBLEMA DE LA LEGALIDAD

Con respecto a la manera de proceder para lograr el resultado apetecido, la estrategia de las reformas y la revolucionaria se distinguen por su diferente posición ante el principio de legalidad. De este rasgo sobresaliente derivan otros dos: la gradualidad del cambio mediante reformas contrapuesta a la simultaneidad del cambio producido por quien toma el poder a través de la revolución, y la parcialidad de los cambios introducidos por reformas contra la globalidad de la mutación revolucionaria. Estos rasgos distintivos se pueden sintetizar en tres parejas de opuestos: legalidad-ilegalidad, gradualidad-simultaneidad y parcialidad-globalidad del cambio. Pero, de las tres, la más importante y decisiva es la primera.

El reformista es, como tal, un legalista, porque considera que los cambios deben ser introducidos respetando las reglas del juego, que son las normas fundamentales o constitucionales, escritas o no, entre las que no puede faltar la llamada "norma de cambio", es decir, la norma que prevé quién o qué órgano está autorizado a modificar las disposiciones vigentes. Cuando el titular del poder de cambiar las normas del orden era el príncipe, había aparecido en la época de las reformas, como se apuntó, la figura del príncipe reformador. El reformismo proletario creció en la época de los regímenes parlamentarios, vale decir, de aquellos sistemas en los que el titular principal del poder de modificar las normas vigentes es el parlamento. De aquí la característica de los partidos reformistas, que ha sido llamada "parlamentarismo" y motejada por sus adversarios con el epíteto de "oportunismo". Esto es, una política tendiente a la conquista de la mayoría parlamentaria que permita ejercer ese poder, que es propio y exclusivo del parlamento, para generar un proceso acumulativo de mutaciones en provecho de la clase obrera.

La razón por la cual el revolucionario no es un legalista, o por lo menos jamás lo es en última instancia, y en ocasiones se contrapone duramente al legalismo reformista, depende de que, una vez planteado el propósito de cambiar no esta o aquella norma del orden, sino el orden completo (desde el punto de vista jurídico, la revolución es la instauración de un nuevo orden), bien se sabe que este cambio no puede sobrevenir respetando las reglas del juego, entre las cuales, de manera explícita o implícita, se encuentra siempre la disposición que prohíbe cambiar el orden en su conjunto y con base en lo cual no puede ser modificado por completo más que por quien se pone fuera de él. También desde este punto de vista es muy instructiva la cuestión del "movimiento" y del "fin", planteada por Bernstein, a quien ya nos hemos referido. Se entiende que el reformista privilegia el movimiento en lugar del fin porque, precisamente a causa de la estrategia seleccionada, que es la legalista, no puede ofrecer ninguna garantía de que el fin último sea alcanzado, ya que tal propósito para un socialista debería ser la sociedad socialista, o sea, una sociedad no sólo parcial, sino también en su conjunto diferente de la capitalista. El revolucionario, en contraste, no perdiendo nunca de vista el objetivo, que es la salida del sistema capitalista, subordina el movimiento al logro del fin.

El rechazo al reformismo había sido expuesto ya de manera tajante en forma de crítica al socialismo burgués por Marx en el *Manifiesto*, allí donde escribió que este socialismo "trata de que a la clase obrera se le pasen las ganas de cualquier movimiento revolucionario, argumentando que las podría utilizar no para uno u otro cambio político, sino sólo para una modificación de las condiciones materiales de existencia", y había precisado que "este socialismo de ninguna manera pretende… la abolición de las relaciones de producción burguesas, que sólo es posible por la vía revolucionaria, sino sólo quiere mejoras administrativas en el terreno de esas mismas relaciones de

producción, que no cambian en nada los vínculos entre el capital y el trabajo". Incisivamente Rosa Luxemburgo, en la famosa polémica con Bernstein, había escrito que

> reforma legal y revolución no son métodos diferentes de progreso histórico que se puedan seleccionar a placer en la mesa de la historia como salchichas calientes o frías, sino momentos diferentes en la evolución de la sociedad de clases que se condicionan y se complementan y, sin embargo, al mismo tiempo se excluyen recíprocamente, como por ejemplo, Polo Sur y Polo Norte, como burguesía y proletariado… [así que es] sustancialmente falso y absolutamente antihistórico plantearse el trabajo legal de reforma sólo como una revolución a largo plazo, y la revolución como la reforma concentrada. Subversión social y reforma legal son momentos diferentes no de *duración,* sino de *esencia*.

La antítesis entre la posición legalista y la contraria es muy marcada en Lenin, que escribe, por ejemplo, en polémica con Kautsky: "La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y sostenido por la violencia del proletariado contra la burguesía, *un poder que no está sometido a ley alguna".*

Que el criterio fundamental de distinción entre la evolución mediante las reformas y la ruptura revolucionaria tenga que buscarse en el respeto o la violación del principio de legalidad, puede ser confirmado por la discusión efectuada en los últimos años sobre las revoluciones científicas. El autor que pensó poder demostrar que el progreso de la ciencia no sobreviene de conformidad con el modelo de crecimiento acumulativo, que es el modelo de los reformadores sociales, sino de acuerdo con el modelo de la ruptura del sistema anterior y de la sustitución de un sistema o paradigma por otro, que es el modelo de los revolucionarios, Thomas S. Kuhn, planteó una sugestiva comparación entre revolución científica y revolución social, sosteniendo que de la misma manera que "las revoluciones políticas se orientan a cambiar las instituciones en términos que están prohibidos por esas mismas instancias", así las revoluciones científicas ven por la sustitución de un paradigma por otro, sustitución que, al implicar la preferencia por un nuevo sistema incompatible con el precedente, "no puede ser determinada exclusivamente por los procedimientos de evaluación propios de la ciencia normal, ya que ellos dependen en parte de un paradigma específico, y esto es lo que es puesto a discusión". Eso significa, en otras palabras, que el paso de un sistema a otro no puede darse utilizando las reglas del sistema anterior, las cuales permiten en la mejor de las hipótesis la evolución del sistema, pero no el cambio de sistema. Naturalmente, no se trata de juzgar si la tesis de que el desarrollo de la ciencia sucede por evolución o por revolución es correcta. Aquí importa resaltar que, si alguna correspondencia se puede establecer entre el sistema social y el científico con respecto a las diferentes maneras de cambio, esta correspondencia pasa a través de la diferencia entre cambios legales y mutaciones extralegales, entre aceptación y rechazo del principio de legalidad.

EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA

Al problema de la legalidad está estrechamente vinculado, por antítesis, el de la violencia. Al legalismo reformista, que sus partidarios identifican con la llamada "vía pacífica al socialismo", se suele contraponer la violencia revolucionaria. Aun sin recurrir a las citas marxistas de rigor, según las cuales la violencia es la partera de la historia, es incuestionable que todas las revoluciones, o, con más precisión, todos los acontecimientos históricos que se han registrado en la categoría de las revoluciones, están caracterizados por periodos más o menos amplios de acciones colectivas violentas. Cualquiera que desee estudiar el fenómeno de la revolución no puede dejar de compararla con la guerra. Tan es verdad que antes de la Revolución francesa, vale decir, antes de que se formase el mito de la revolución como violencia no destructiva, sino constructiva, y antes de que el cambio radical, también violento, del orden constituido fuese idealizado como una nueva fase en la historia progresiva de la humanidad, el paso de un orden a otro mediante un periodo de choques violentos entre facciones opuestas era considerado como una especie del género guerra, es decir, como guerra civil interna o intestina, contrapuesta a la guerra externa o internacional. Todavía la Revolución inglesa del siglo XVII, que la historiografía revolucionaria comenzó a interpretar como una verdadera y propia revolución, comparándola con la Revolución francesa, incluso como la primera revolución burguesa (y ciertamente fue interpretada en este sentido por Marx y Engels), fue vivida e interpretada por los contemporáneos como una guerra civil, y aun por los historiadores conservadores como la "gran rebelión" *(great rebellion)*. El acontecimiento que los contemporáneos llamaron revolución, más aún, la "gloriosa" revolución, fue el "cambio", que tuvo lugar casi sin violencia, que marcó el paso del absolutismo de los Estuardo a la monarquía constitucional de Guillermo de Orange. Un gran historiador inglés, Trevelyan, escribió: "La verdadera 'gloria' de la revolución no radica en el hecho de que por su éxito casi no haya sido necesaria la violencia, sino en la manera en que el 'régimen revolucionario' pensó, para las futuras generaciones inglesas, en prescindir de la violencia". Y aun cuando ya había estallado la cruenta revolución de los desposeídos, Condorcet, que será una de sus tantas víctimas, al exponer algunas *Réfléxions sur la révolution de 1688 et sur celle du 10 Aou^t 1792*, compara lo que estaba viviendo no con la prolongada lucha del Parlamento inglés contra la monarquía que culmina con la decapitación del rey, como harían Marx y Engels, sino con la pacífica toma del poder por parte de un rey constitucional, y refiriéndose al turbulento pasado explica que el pueblo inglés todavía estaba descontento por la "guerra civil".

La verdad es que en la historia no había precedentes de revoluciones políticas en el sentido que el término revolución adquiriría después de la Revolución francesa, en el sentido roussoniano y, en consecuencia, jacobino de creación de un orden nuevo e

incluso del hombre nuevo. Dicho de otro modo: no había precedentes de una revolución que fuese no solamente religiosa, sino también política. Si bien el cristianismo fomentó movimientos que hoy enlistaríamos en la categoría de acontecimientos que un estudioso recientemente llamó "fenómenos revolucionarios", ciertamente fue una revolución, pero religiosa. En correspondencia, la mayor transformación política del mundo antiguo, el paso de la república al principado en Roma, fue la consecuencia de un largo, sinuoso y generalmente execrado *bellum civile*.

Por lo demás, la comparación entre la revolución y la guerra es perfectamente legítima porque la revolución es, como la guerra, la única manera de resolver un conflicto cuando no hay, o es muy débil, el dominio de una ley superior a los contendientes.

En la guerra propiamente dicha, es decir, en la guerra pública que los primeros intérpretes del derecho internacional consideraron como la única legítima, los grupos en conflicto son los Estados soberanos que no reconocen ley positiva alguna por encima de sí mismos. En la revolución, interpretada como una guerra privada, no regulada por el derecho internacional, los grupos en conflicto son partidos opuestos que se comportan recíprocamente como Estados soberanos *en ciernes*, en cuanto tienen pretensiones de convertirse en el Estado futuro con exclusión del otro y depositan en el resultado favorable de la guerra el fundamento de su legitimidad. El Estado vencedor de la guerra externa tendrá el derecho de establecer el nuevo orden internacional; el partido vencedor tendrá la prerrogativa de establecer el nuevo orden interno.

Aunque todas las revoluciones políticas y sociales que hasta ahora han tenido lugar se han llevado a cabo con violencia, el tema de la violencia, sin embargo, no es discriminante, si se considera la revolución como efecto y no tan sólo como causa. No se puede negar que la estrategia de las reformas jamás ha producido esos sacudimientos, esos cambios radicales que son considerados como el propósito último del movimiento. Pero, por otra parte, no se puede desconocer que el cambio radical puede depender ya sea del desarrollo de cuestiones objetivas que hasta ahora no se han verificado y que ciertamente no se habían verificado en todos los países en los que hasta ahora han acaecido las revoluciones socialistas, ya del perfeccionamiento del método democrático, que es el método propio de los reformistas, sobre todo en la dirección de las llamadas técnicas de la no violencia, de la huelga ya ampliamente practicada por el movimiento obrero, de la desobediencia civil, que permitirían una mayor eficacia de la acción reivindicadora sin hacer concesión alguna a las prácticas tradicionales, y juzgadas hasta ahora inevitables, de la violencia individual y colectiva, que van del atentado terrorista a la guerrilla, y, en fin, a la organización de un verdadero y propio ejército revolucionario.

Precisamente porque el método de la violencia no es discriminante, la superación de la alternativa reforma o revolución, que hasta ahora ha dividido al movimiento obrero, sólo podrá darse cuando se pueda probar en los hechos (condiciones objetivas

particularmente favorables) y con los hechos (desarrollo de las técnicas no violentas) que la revolución como efecto es posible sin que sea necesario recurrir a la revolución como causa, es decir, a la revolución entendida como ruptura violenta de la legalidad, y se resuelva la antinomia, hasta ahora históricamente acertada, entre la estrategia pacífica pero ineficaz de los reformistas y la estrategia eficaz pero belicosa de los revolucionarios.

PARTIDO Y SINDICATO

El contraste entre la reforma y la revolución, una vez resuelto en diferencia de estrategias, no puede dejar de repercutir en la diferente organización que el movimiento obrero se ha dado según el predominio de una o de otra. En una sociedad compleja, articulada, antagónica, como la sociedad moderna industrial, las dos organizaciones distintivas del movimiento obrero, como por lo demás todo grupo que pretenda defender sus propios intereses en la competencia política, son el sindicato y el partido.

Aunque haya existido un sindicalismo revolucionario —más como doctrina y consecuente batalla de ideas que como práctica resolutiva—, en general se puede decir que la estrategia del sindicato es predominantemente de tipo reformista, mientras que, a pesar de la existencia de partidos obreros reformistas, la estrategia revolucionaria no puede ser practicada más que por el partido. Los motivos de esta diferencia dependen de la naturaleza y de la función correspondiente de los dos órganos: el primero es una asociación de personas que desempeñan el mismo oficio, el otro es una asociación de personas que comparten objetivos comunes, los llamados intereses colectivos o nacionales; el primero se inclina a la tutela de intereses predominantemente económicos de los miembros de una categoría, el otro es más proclive al logro de fines generales. Al distinguirlos de esta manera, el sindicato y el partido también pueden sobreponerse y contraponerse, pero generalmente actúan de acuerdo con un principio no codificado que, sin embargo, corresponde a una división del trabajo, aunque más neto allí donde no existe un partido obrero, como en los Estados Unidos, y menos tajante donde hay uno o más de ellos.

Dada la tendencia a actuar en el ámbito limitado de las reivindicaciones económicas propias del sindicato, la relación entre éste y el partido es inversa según si el partido obrero dominante es reformista o revolucionario: mientras el partido reformista está subordinado al sindicato, y es de alguna manera su portavoz en la arena política, el sindicato está subordinado al partido revolucionario hasta desaparecer del todo o por lo menos hasta perder su función propulsiva en los regímenes en los que el partido revolucionario ha tomado el poder. También aquí se pueden señalar como casos extremos el del Partido Laborista inglés y el del partido leninista. El Laborista nació como

organización electoral de las *trade unions*, o sea, de los sindicatos, y de otras asociaciones que compartían el objetivo de la reforma de la sociedad en sentido más o menos vagamente socialista, y siempre ha mantenido una muy estrecha relación con sus asociaciones de base. El partido leninista, del cual el líder de los bolcheviques trazó las líneas programáticas y organizativas en el opúsculo *¿Qué hacer?*, desde el principio se distinguió como una organización diferente del sindicato, y en un cierto sentido hasta su antagonista, sea por sus objetivos (la conquista del poder y la transformación de la sociedad en sentido socialista), sea por su composición y estructura (los revolucionarios profesionales, el centralismo democrático, etc.). Es más compleja y también más difícil de definir esta relación en los grandes partidos obreros como el Socialdemócrata alemán durante el periodo de la Segunda Internacional, o el Socialista Italiano hasta el surgimiento del fascismo, o sea, en partidos en los que siempre han convivido las llamadas dos "almas" del socialismo, la revolucionaria y la reformista, que institucionalmente se han mostrado en la contraposición continua entre el programa máximo y el programa mínimo, el primero más avanzado con respecto a las reivindicaciones puramente económicas de la clase que se organiza en las fábricas, el segundo más cercano a las exigencias de tipo económico-corporativo. La estrategia del partido reformista es, como la del sindicato, una opción que se apoya en las tratativas y en la negociación; la del partido revolucionario se orienta en cambio, en última instancia, al choque frontal y a la conquista irreversible del poder político por parte del movimiento.

CAMBIO Y ESTABILIDAD

Reforma y revolución son, como se ha mencionado, estrategias que se inspiran en la idea de la bondad del cambio. A ellas se contraponen otras tantas estrategias que parten del principio opuesto, o sea, de que es preferible la estabilidad al cambio, y que se podrían llamar del no cambio o del anticambio. Así como hay dos estrategias del cambio, así también hay correspondientemente dos estrategias de la estabilidad que, como las primeras, en parte son alternativas y en parte complementarias. A la política de las reformas corresponde el conservadurismo, a la política revolucionaria la contrarrevolucionaria. El conservador es al reformista lo que el contrarrevolucionario al revolucionario. Entre conservadurismo y contrarrevolución existe más o menos la misma relación que entre reformismo y revolucionarismo. El conservadurismo es una defensa legal de los intereses constituidos contra su erosión por parte de los reformadores. La estrategia contrarrevolucionaria consiste esencialmente en recurrir a la ruptura preventiva del pacto social, y por tanto en una serie de acciones extralegales, para impedir que el proceso de reformas avance. Con respecto al uso de la violencia vale también la misma

diferencia: la defensa del conservador es institucional, la del contrarrevolucionario está basada en el uso indiscriminado de la violencia; es una respuesta violenta a la presunta o real violencia del adversario.

Tanto el conservador como el contrarrevolucionario defienden intereses establecidos, que son amenazados por el progreso del movimiento obrero. En tal virtud pueden llamarse partidarios de la estabilidad contra el cambio; pero la defienden de manera distinta, que corresponde por lo demás al modo diferente como los reformistas y los revolucionarios predican o tienden a realizar el cambio. Diferente ya sea con respecto a los argumentos asumidos —las "derivaciones" en sentido paretiano, para rechazar las exigencias del adversario—, ya en referencia a la práctica efectuada para derrotarlo.

Por lo que hace a los argumentos, el conservador es capcioso, menos drástico, más comprensivo, aunque no menos inflexible. No rechaza por principio las reformas, pero por lo común sostiene que: *a)* los tiempos todavía no están maduros, y por tanto las reformas exigidas deben ser postergadas para un momento más propicio, cuando las masas estén mejor educadas, las costumbres más refinadas, etc.; y *b)* la sociedad es un sistema constituido por diferentes fuerzas en equilibrio inestable, que debe ser tratado con gran cuidado y sentido de la discreción, y, por consiguiente, mientras menos sea modificado mejor funcionará. En cambio, el contrarrevolucionario está convencido de que los tiempos de la corrupción ya llegaron y que no hay que esperar más si no se quiere que sea demasiado tarde para impedir la disgregación de la sociedad; el equilibrio está roto en favor de los subversivos y es preciso restablecer rápidamente y con firmeza el equilibrio anterior.

Por lo que hace a la práctica, el conservador echa mano de algunos expedientes conocidos con los que las clases políticas en el poder logran mantener su dominio a pesar de la presencia de un movimiento reformista: la tergiversación, con el subsecuente aplazamiento de las disposiciones exigidas para tiempos mejores; la diferencia entre reformas que inciden y reformas que no inciden o que tienen poca importancia (y que representan un paliativo), y, naturalmente, la concesión de estas últimas para justificar el rechazo de las otras; el vaciamiento gradual de las reformas concedidas o truncadas mediante su inobservancia. La contrarrevolución es la respuesta violenta a la violencia aunque sea sólo insinuada del adversario: en cuanto respuesta violenta anticipada, la contrarrevolución puede ser preventiva, pero en cualquier caso, sea preventiva o sucesiva, la cuestión es que se presenta como la subversión de la subversión y por tanto —a diferencia del conservadurismo, que detiene el cambio y trata de no permitir que llegue al punto de ruptura— como el restablecimiento de un orden alterado.

¿Ejemplos? No es preciso buscarlos muy lejos. La historia reciente de Italia nos los ha mostrado de ambos bajo una pedantería casi de manual escolar y sin fantasías. El régimen fascista fue un ejemplo típico de sistema contrarrevolucionario: reaccionó con

violencia por medio de escuadras de acción cobijadas por el Estado frente a la revolución más enunciada que practicada por el ala izquierda, maximalista, del movimiento obrero; e impuso con violencia un régimen que restauró los valores del orden contra la libertad, de la jerarquía contra la igualdad, de la nación contra el internacionalismo. El régimen democristiano fue, y es hasta ahora, un ejemplo típico de conservadurismo: permaneciendo en los linderos del pacto constitucional, salvo algún intento conjurado de eludirlo, ha opuesto a la petición de reformas drásticas el método del aplazamiento, del vaciamiento, de la ineficacia administrativa. Cuando el movimiento obrero invocó la vía de la revolución la encontró cerrada por la contrarrevolución; cuando intentó la de las reformas, la encontró bloqueada por una práctica conservadora.

Con esto no se quiere demostrar que exista una correspondencia perfecta entre reformas y conservadurismo, por una parte, y entre revolución y contrarrevolución, por otra. Hay muchas más cosas en la historia de las relaciones entre los hombres que las que podemos abarcar en nuestras categorías y en sus posibles combinaciones. A veces la contrarrevolución preventiva es una respuesta a una política de reformas juzgada por el adversario como demasiado ambiciosa, como sucedió en Chile; en muchas ocasiones, la revolución ha sido la respuesta a un sistema de conservación social tan inepto e incapaz del mínimo indicio de desarrollo que hace vana e ineficaz cualquier política de reformas. Las dos grandes revoluciones del mundo moderno, la francesa y la rusa, son ejemplo de esta conexión: la ruptura revolucionaria como consecuencia inevitable de la carencia de dialéctica entre el conservadurismo y las reformas. Se trata, como todos los ejemplos históricos, también para quien sepa sacar provecho de ello, de una admonición.

BIBLIOGRAFÍA

Significado e importancia de la distinción; Y sus límites

Bloomfield, L., *Evolution or Revolution?,* Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1957.

Boggs, J., y G. L. Boggs, *Revolution and Evolution in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, Nueva York, 1974.

Bollnow, H., "Engels Aufassung von Revolution und Entwicklung in seinem *Grundsätzen des Kommunismus*", en *Marxismus-Studien,* núm. 1, 1954.

Bravo, G. M., "Il concetto di rivoluzione nel socialismo premarxista", en *Il socialismo da Moses Hess alla Prima Internazionale nella recente storiografia*, Giappichelli, Turín, 1977.

Gorz, A., *Réforme et révolution*, Seuil, París, 1969.

Habermas, L., y P. M. Sweezy, "Reform and Revolution", en *Monthly Review,* 1968-1969.

Heiss, R., "Die Idee der Revolution bei Marx und im Marxismus", en *Archiv für Rechts und Sozial-philosophie,* 1949.

Labriola, A., *Riforme e rivoluzione sociale*, Avanguardia, Lugano, 1906.

Lasswell, H. D., y A. Kaplan, *Potere e società*, Etas Kompas, Milán, 1969 [1950].

Lowy, M., *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, París, 1970.

Luxemburgo, R., "Riforma sociale o rivoluzione", en *Scritti scelti*, al cuidado de L. Amodio, Ed. Avanti!, Milán, 1963.
Marcuse, H., y K. Popper, *Rivoluzione o riforme*?, Armando, Roma, 1977.
Popper, K., "Reason or Revolution?", en *Archives européennes de sociologie,* 1979.
Salvadori, M. L., *Kautsky e la rivoluzione socialista*, Feltrinelli, Milán, 1976.
Settembrini, D., "Le due teorie della rivoluzione in Engels e Marx", en *Due ipotesi per il socialismo in Marxed Engels*, Laterza, Bari, 1974.
Varios autores, *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea*, Einaudi, Turín, 1977.

Los antecedentes históricos; Los términos actuales

Balbo, C., "Delle rivoluzioni", en *Lettere di politica e letteratura*, Le Monnier, Florencia, 1855.
Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Florencia, 1963.
Quinet, E., *La rivoluzione*, Einaudi, Turín, 1953.
Schieder, T., "Das Problem der Revolution in 19. Jahrhundert", en *Historische Zeitschrift,* 1950.
Tocqueville, A. de, *L'antico regime e la rivoluzione*, en *Scritti politici*, Utet, Turín, 1969 [1856].
Venturi, F., *Settecento riformatore*, Einaudi, Turín, 1969 y 1976.

Cambio y progreso; El problema de la legalidad; El problema de la violencia

Blackey, R., *Modern Revolutions and Revolutionists. A Bibliography*, Clio, Santa Bárbara (Cal.), 1976.
Cohan, A. S., *Theories of Revolution: An Introduction*, Nelson, Londres, 1975.
Dahrendorf, R., "Ueber einige Probleme der soziologischen Theorie der Revolution", en *Archives européennes de sociologie,* 1976.
Dunn, J., *Modern Revolutions. An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*, Cambridge University Press, Londres, 1972.
Gebhardt, J., "Strukturprobleme einer Revolutionstheorie", en *Zeitschrift für Politik,* 1977.
Gross, F., "Tipologia della rivoluzione", en *Rivista di sociologia,* núm. 16, 1955.
Hagopian, M. N., *The Phenomenon of Revolution*, Dodd, Nueva York, 1974.
Hart, T. G., *The Dynamics of Revolution*, University of Stockholm Press, Estocolmo, 1971.
Hatto, A., "Revolution: An Inquiry into the Usefullness of an Historical Term", en *Mind,* 1949.
Hermassi, E., "Toward a Comparative Study of Revolutions", en *Comparative Studies in Society and History,* 1976.
Kramnick, I., "Reflections on Revolution: Definition and Explanation in recent Scholarship", en *History and Theory,* 1972.
Kuhn, T. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Turín, 1969 (hay versión en español del FCE: *La estructura de las revoluciones científicas,* trad. de A. Contín, 1ª ed., México, 1971).
Lenin, V. I., *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, en *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1955-1956.
Rittberger, V., "Ueber sozialiwissenschaftliche Theorien der Revolution. Krutik und Versuch eines Neuensatzes", en *Politische Vierteljahrschrift,* 1971.
Stern, L., "Theories of Revolution", en *World Politics,* 1966.
Tanter, R., y M. Midlarsky, "A Theory of Revolution", en *Journal of Conflict Resolution,* 1967.
Zagorin, P., "Theories of Revolution in Contemporary Historiography", en *Political Science Quarterly,* 1973.

Cambio y estabilidad

Lipset, S., *Revolution and Counterrevolution,* Basic Books, Nueva York, 1967.
Meisel, J., *Counter-Revolution. How Revolutions Die,* Atherton Press, Nueva York, 1966.
Varios autores, *La filosofia della Restaurazione*, Loescher, Turín, 1978.

[*] "Riforme e rivoluzione", en *Politica e società-2,* al ciudado de P. Farneri, col. Il mondo contemporaneo, La Nuova Italia, Florencia, 1979, pp. 744-759.

LA REVOLUCIÓN: ENTRE EL MOVIMIENTO Y EL CAMBIO*

I

ENTRE los diversos puntos de vista desde los cuales se puede considerar el tema de la revolución se encuentra el semántico, o sea, el del significado, o los significados, de la palabra. Sobre este tópico específico del problema existe una amplia literatura. Más aún: se puede decir que no hay escrito sobre la revolución que no empiece con algún señalamiento sobre la historia y el uso de la palabra.[1]

Como todos los conceptos del lenguaje científico, también "revolución" tiene un sentido descriptivo, por medio del cual indica un estado de cosas, y uno valorativo, en cuanto indica una situación que puede suscitar aprobación o desaprobación. En el uso corriente del vocablo por lo común están presentes los dos significados. Tomemos dos frases históricas cuya cita es obligada en todo escrito sobre el tema, de las que una abre y la otra cierra el ciclo de la Revolución francesa: "No señor —dijo el duque de La Rochefoucault a Luis XVI—, no es una revuelta, sino una revolución", y "La revolución terminó", como afirmó Napoleón después del golpe de Estado en el discurso del 15 de diciembre de 1799. En las dos frases la palabra "revolución" indica un acontecimiento histórico, un hecho con ciertas características por las que se distingue de otro suceso (la "revuelta", por ejemplo), pero al mismo tiempo contiene un juicio sobre el hecho, tanto así que provoca en quien la escucha una reacción emotiva. Eso no quita que en el lenguaje científico los dos significados sean cuidadosamente distinguidos, y las definiciones que se dan de la palabra sean, o traten de ser, puramente descriptivas, o axiológicamente neutrales, sin incluir algún término que las pueda transformar en definiciones persuasivas (o, al revés, disuasivas), de las que un ejemplo clásico es la frase de Robespierre: "La revolución no es más que el paso del reino del delito al reino de la justicia", dicha en el discurso del 7 de mayo de 1794.[2]

No tiene caso adentrarse en la selva de las definiciones, por lo demás ya bastante explorada; pero una vez aceptado que en el lenguaje político "revolución" asume un significado diferente del originario propio de la terminología astronómica, de movimiento no cíclico, sino progresivo, que no evoca la imagen de un "retorno", sino de una "marcha hacia adelante", no se ha insistido lo suficiente en el hecho de que en el lenguaje político "revolución" señala, a diferencia del lenguaje científico tradicional, no sólo un tipo de movimiento, sino también y sobre todo un tipo de mutación, es decir, dos eventos que

están en una relación de causa, el movimiento, y de efecto, el cambio (o de medio y fin). Que una misma palabra sirva para designar la causa y el efecto es una propiedad tan frecuente y notable, que puede ser clasificada entre las figuras retóricas más conocidas (la sinécdoque). El que la palabra "revolución" sea usada casi siempre, promiscua, indiferente e inconscientemente, para referirse a un cierto tipo de causa que provoca un cierto tipo de mutación, y/o para indicar un cierto tipo de efecto producido por un determinado tipo de movimiento, jamás ha sido, hasta donde sé, claramente resaltado.

Tengo en cuenta dos definiciones, una de un diccionario clásico, otra de uno de los más autorizados estudiosos de política. En el *Dizionario dei sinonimi* de Niccolò Tommaseo se lee que la revolución es una "ruidosa manifestación de la voluntad de la nación entera, o de parte de ella, para cambiar en todo o en parte los órdenes sociales".[3] Karl Friedrich define la revolución como "alteración improvisa y violenta de un orden político establecido".[4] En ambas definiciones, aunque son cortas, la determinación del significado de revolución se presenta mediante la indicación predominante, sea de un movimiento ("ruidosa manifestación" y "alteración improvisa y violenta"), sea de un cambio ("cambiar en todo o en parte los órdenes sociales" y "alteración de un orden político establecido"). Las dos definiciones pueden ser interpretadas como explicaciones, en el sentido clásico de la palabra, por género próximo (el movimiento) y diferencia específica (el cambio), es decir, como un tipo de movimiento ("ruidoso", "improviso", "violento") que se distingue de otros movimientos semejantes, como podría ser una revuelta, una insurrección o una rebelión, por el tipo de cambio que produce (de los "órdenes sociales" o "del orden político establecido"). No obstante, la relación entre género próximo y diferencia específica podría ser invertida: la revolución, entonces, sería un gran cambio del orden social o del orden político que se distingue de otro tipo de cambios de grandes dimensiones porque en vez de suceder, pongamos por caso, a través de un largo proceso histórico, sobreviene violenta y rápidamente. No es diferente el resultado que se obtiene si se asume, en lugar de la manera clásica de definir la explicación, la forma propia de la lógica moderna, mediante los dos elementos de la connotación que indica la extensión y la denotación que la limita. Según el diferente punto de vista que se adopta, el movimiento violento y súbito puede figurar como la ampliación del concepto del cual el cambio radical o alteración constituye la intensión, o viceversa, el cambio radical o alteración puede presentarse como la extensión en la que es circunscrita la mutación radical o alteración producida por un movimiento violento y rápido.[5]

Mientras que para una definición correcta de "revolución" es preciso tener en cuenta el tipo de movimiento o el tipo de cambio, muchas veces sucede que tanto las definiciones como las consideraciones generales sobre el fenómeno "revolución" tienen en cuenta sólo uno de los dos, sobre todo el segundo, descuidando el primero. Así, Jean

Bachler define la revolución como toda forma de "*remise en question* del orden social",[6] donde el fenómeno revolucionario es visto como cambio, o sea, como efecto de una causa no precisada. Cuando Johann Galtung define la revolución como "cambio de fondo en la estructura social que acontece en un periodo breve de tiempo",[7] resalta particularmente el elemento del cambio, limitándose a indicar el movimiento como corto, vale decir, con un elemento que, descuidando otras características comunes del movimiento revolucionario, como "violento" y "desde abajo", muestra la mayor importancia que el autor le otorga a la revolución como cambio con respecto a la revolución como movimiento. Por el contrario, una definición como la que se lee en "A Theory of Revolution", de Raymond Tauter y Manus Midlarsky, según la cual hay una revolución cuando "un grupo de alzados desafía ilegalmente y/o con el uso de la fuerza a la *élite* de gobierno para ocupar los lugares existentes en la estructura del poder civil",[8] pone en evidencia el aspecto del movimiento (del que indica un sujeto, los "alzados", y su manera de actuar, "ilegalmente" o "con el uso de la fuerza") en referencia al del cambio, indicado restrictivamente como sustitución de la *élite* del poder; digo "restrictivamente" porque la definición que se presenta parece más adecuada para designar el golpe de Estado.

La acentuación, o incluso en casos extremos la exclusión de uno u otro término de la definición, deben contemplar, antes que cualquier cosa, el punto de vista de la persona que se pone a analizar el fenómeno de la revolución. Quien adopta la perspectiva sociológica tiende a poner el acento en el movimiento; el jurista, en contraste, en el cambio. Al sociólogo la revolución le interesa como movimiento colectivo y, en consecuencia, tenderá a estudiarla como una de las tantas formas de movimientos colectivos, vale decir, como un movimiento colectivo caracterizado por sujetos que le dan vida, por comportamientos que estos sujetos adoptan para obtener el objetivo. No es que el efecto o el propósito no sean tomados en consideración, pero la atención del sociólogo se orienta predominantemente al análisis de la acción social que es causa de aquel efecto, o medio para ese fin. En *From Mobilisation to Revolution*, Charles Tilly examina la revolución como caso particular de acción colectiva, definida como "la acción común de individuos con vistas a intereses comunes", ese caso particular de acción colectiva en el que los participantes luchan por obtener el poder político supremo sobre una población y al final del cual los desafiantes logran, por lo menos hasta cierto grado, sustituir a los detentadores del poder.[9] También en este caso, la relevancia dada al tema del movimiento pone en segundo plano el del cambio, del que se da una definición débil, el paso de una *élite* a otra.

Al jurista, al contrario, le interesa exclusivamente el aspecto del cambio. Para la teoría del derecho, la revolución significa el momento de la ruptura entre un orden y otro, la terminación, que jurídicamente quiere decir invalidez e ineficacia, del viejo orden, y el

principio del nuevo. En términos kelsenianos, el cambio no de esta o aquella norma del sistema, o de un grupo relevante de normas (por ejemplo, la reforma de un sector completo del orden, como el derecho familiar, o el cambio de un código), sino de la norma fundamental, que es el cimiento de validez del nuevo orden.[10] La manera como se haya dado este cambio, mediante cuál movimiento, es un problema del que el jurista no se preocupa. Se sabe de lo controvertido y problemático de la relación entre el punto de vista del sociólogo y el del jurista en el análisis del sistema jurídico. El diferente discurso de uno y otro sobre la revolución es muy útil para demarcar claramente la línea divisoria entre los dos puntos de vista. El sociólogo se pregunta principalmente por las razones del cambio; el jurista, por la naturaleza del cambio. Cualesquiera que sean las razones por las que en un determinado periodo histórico se dio el paso de un orden a otro, para el jurista la revolución es puramente un hecho normativo, o sea, un hecho que tiene la doble naturaleza de ser al mismo tiempo de extinción (del antiguo orden) y de constitución (del nuevo). De este hecho el jurista se interesa por dar una justificación, por encontrar el fundamento de legitimidad.

II

La conciencia clara de que por "revolución" en sentido moderno —por lo menos de la Revolución francesa en adelante— se entiende un determinado tipo de movimiento y un tipo específico de cambio, es en primer lugar el presupuesto para dar una buena definición del término, que, como se ha visto, es definido unas veces acentuando su carácter de movimiento y otras su carácter de cambio; en segundo lugar, para ordenar la amplia materia de la relación entre el concepto de revolución y los conceptos afines, que comprenden tanto los eventos que pertenecen al mismo género que el revolucionario en referencia al movimiento pero no al cambio, como los eventos que pueden ser asimilados al acontecimiento revolucionario con respecto al cambio pero no al movimiento.

Por lo que se refiere al movimiento, las definiciones comunes de revolución insisten esencialmente, como se ha visto, en los caracteres de la velocidad (a la que algunos agregan también la brevedad, rasgos ambos que tienen relación con la temporalidad del evento) y del uso de la violencia, que tiene que ver con la modalidad de la acción. Se debería precisar —una precisión a la que son particularmente sensibles los juristas— que la violencia revolucionaria es calificada en el sistema político y jurídico en el que se manifiesta como ilegítima (no todas las formas de violencia son ilegítimas, por ejemplo, la legítima defensa), es decir, no justificable con base en las reglas del orden. Un carácter esencial de la violencia revolucionaria, que extrañamente la mayoría de las definiciones no atienden, es que viene de abajo; la violencia revolucionaria es popular. Este rasgo es

esencial porque una violencia súbita e ilegítima, pero proveniente de lo alto, o sea, de las mismas clases dirigentes, es el carácter distintivo del golpe de Estado.

A la distinción entre la revolución y el golpe de Estado corresponde bien la contraposición, tan frecuente en el lenguaje común y al mismo tiempo tan incisiva, entre "plaza" y "palacio", que permite agregar a la dimensión temporal también la espacial: la revolución se hace en la plaza, la de la Bastilla (por lo demás también las revueltas: un ejemplo actual lo encontramos en la plaza de Tienanmen de Pekín); el golpe de Estado, dentro del palacio. Al tipo de acción violenta, súbita, popular, ilegítima, de la plaza, pertenecen fenómenos como los tumultos, las revueltas, las insurrecciones, las rebeliones y todos aquellos actos agrupados bajo el nombre de "sediciones", para distinguir a los cuales, frente a la revolución comúnmente entendida, es preciso tener en cuenta el elemento del cambio. Lo que distingue la revolución en sentido común de la *seditio* de los antiguos y de los modernos no es tanto el tipo de movimiento como el tipo de cambio; mientras que lo que distingue a la revolución del golpe de Estado es tanto el movimiento, ciertamente violento, pero desde abajo, como el tipo de cambio, que es radical.

Para que se pueda hablar correctamente de revolución, el cambio debe ser radical, literalmente de raíz. Es controvertido qué cambio puede interpretarse como radical, pues no es definible con atributos como aquellos con los que se distingue el movimiento, sobre los cuales el consenso es general. Demos por sentado que la dificultad de emitir un juicio sobre lo radical del cambio es mucho más grande que la dificultad de definir el evento revolucionario con respecto a la naturaleza del movimiento. Es punto de controversia lo que se debe entender por cambio radical. No se considera radical el paso de una *élite* en el poder a otra. Es discutible si se puede considerar como fenómeno revolucionario el paso de una forma de gobierno a otra, aunque haya sobrevenido por un movimiento de tipo revolucionario. Pero como nadie es dueño de la verdad, nada quita que se distingan las revoluciones solamente políticas de las revoluciones también, y sobre todo, sociales. Pero, teniendo en cuenta el paradigma de la Revolución francesa, ya que —es preciso repetirlo una vez más— el concepto "revolución" tomó su significado actual del discurso político, histórico, filosófico de esa Revolución, y tal significado generalmente es utilizado para distinguir el evento revolución de acontecimientos similares, el sentido predominante de "revolución" es el de cambio radical no sólo en el sistema político, sino también en el conjunto de la sociedad. Al autodefinirse o interpretarse la Revolución francesa desde el inicio como revolución guiada por el tercer Estado, y por tanto como paso que sobrevino mediante un hecho violento, inmediato, popular, ilegítimo, de la sociedad feudal a la burguesa, o como terminación del *ancien régime*, donde *régime* indica algo más que una determinada forma de gobierno, o sea, una forma conjunta de orden social, en la que está comprendido no sólo el sistema político-constitucional, sino también el de los niveles

prepolíticos y las diferentes formas de relaciones económicas, ha terminado por predominar en la determinación del concepto de cambio radical el sentido de mutación no sólo política, sino también social. Esta interpretación ha tendido a ser reforzada por la visión marx-engelsiana de la historia como historia de la lucha de clases, idea que tuvo una enorme influencia sobre los movimientos revolucionarios del siglo pasado y sobre la interpretación de la primera gran revolución que tuvo su origen en esos movimientos.

Al entender la revolución como ruptura entre lo viejo y lo nuevo, como hecho por el cual el curso de la historia deberá ser interpretado como discontinuo, vale decir, como marcado por interrupciones que modifican bruscamente un desarrollo lineal, el cambio de la sociedad en su composición de clase representa una ruptura, una interrupción mucho más grave que el cambio del sistema político o de la forma de gobierno. En todo caso, no es extraña a la historia de las interpretaciones de la revolución como transformación radical una subsecuente interpretación de esta radicalidad o, si se quiere, una subsecuente profundización de la novedad del evento revolucionario, que lo distingue definitivamente de cualquier otra forma de cambio político y social y lo acerca y asemeja a los grandes sacudimientos religiosos: la transformación no sólo del sistema político o del sistema social, sino incluso de la naturaleza humana. Bajo esta perspectiva una revolución, en el verdadero y pleno sentido de la palabra, tiende o debería tender a la creación del hombre nuevo. Más aún, cumple su intento sólo si logra transformar la naturaleza humana, si, además de ser un cambio de las cosas, también es una regeneración de la humanidad, un segundo renacimiento, el comienzo de una nueva fase de la historia, de una nueva época del Espíritu.[11]

Aun sin aislar y sobrestimar este último significado de revolución, y asumiendo el sentido normal de cambio de la sociedad en su conjunto y no tan sólo de las instituciones políticas, de paso del dominio de una *élite* en el poder a otra, sino de una clase social a otra, de conformidad con la secuencia hecha popular por el marxismo —clase feudal, burguesía, proletariado—, es indudable que después de la Revolución francesa el concepto "revolución" indica un fenómeno diferente del simple cambio de la forma de gobierno, de la *metabolé* o *mutatio rerum* de los antiguos, o "mutación", en el lenguaje de nuestros escritores políticos del Renacimiento, aunque, antes de la Revolución francesa y eventualmente después, era frecuente tomar la palabra "revolución" por "mutación". Sea dicho de una vez por todas que el sentido que "revolución" adquiere luego de la Revolución francesa no debe hacer olvidar que la palabra era ya utilizada corrientemente en el lenguaje político (no sólo en el de las ciencias físicas), si bien en el sentido débil, o que después del gran evento apareció como tal, de "cambio".[12]

III

Sólo teniendo bien presente el doble uso de revolución, como movimiento (la causa o el medio del evento) y como cambio (su efecto o fin), se puede entender que se hable sin dar la impresión de usar un lenguaje incorrecto, contradictorio de "revolución" en referencia a un acontecimiento que tiene las características de la revolución como movimiento sin tener como efecto un cambio radical, y también, por contraste, de "revolución" en referencia a un cambio radical que sobrevino sin estar precedido por un movimiento violento, súbito, popular, etc. La célebre interpretación que Tocqueville da de la Revolución francesa es de una revolución como movimiento a la que no siguió la revolución como cambio. Desde el primer escrito de juventud, a solicitud de John Stuart Mill, sobre la Revolución francesa, después de haber dicho que "se exageran" los efectos producidos por ella, sostiene que "ha regulado, coordinado y legalizado los efectos de una gran causa, más bien que ser ella misma una causa", y concluye: "Lo que la Revolución hizo se hubiera hecho, no lo dudo, sin ella; no fue más que un proceso violento y rápido con la ayuda del cual el estado político se adaptó al estado social, los hechos a las ideas, las leyes a las costumbres".[13]

Al contrario, cuando se usa la palabra "revolución" en expresiones como "revolución industrial" o "revolución femenina" se hace referencia a un cambio radical (de la sociedad civil, en el primer caso, y también de las costumbres, en el segundo) no precedido por un movimiento revolucionario. Mientras en la interpretación de Tocqueville la Revolución francesa fue un movimiento revolucionario carente de un cambio radical, ya que la centralización administrativa característica del régimen existía antes de la Revolución y permaneció después de ella, la Revolución industrial fue una gran transformación de la sociedad sin movimiento revolucionario.

No hay mejor prueba de este doble sentido de "revolución" que el título dado por Christian Meyer al primer apartado del capítulo sobre la revolución de los antiguos en el artículo *"Revolution (Rebellion, Aufruhr Bürgerkrieg)"* en la gran enciclopedia *Geschichtliche Grundbegriffe*, dirigida por Reinhard Koselleeck: "Revolutionäre Veränderung ohne Revolution", un título en el que están presentes, sin contradicción aparente, los dos sentidos de la palabra. Después de advertir razonablemente que la pregunta de si los antiguos conocieron la revolución es un problema de definición, el autor pone en evidencia, por lo que se refiere a los griegos, cuántos y de qué naturaleza fueron los cambios rápidos y frecuentes de una forma de gobierno a otra, pero al mismo tiempo observa que en especial en Atenas éstos se presentaban "de manera revolucionaria", y que "el movimiento hacia la democracia, por lo menos durante largo tiempo, se cumplió en el plano de un derecho dado que se modificaba gradualmente";[14] y, de cualquier manera, a ellos les faltaba el sentido moderno del movimiento guiado por la idea de progreso y producido por la sociedad considerada como antítesis del Estado. Con respecto a los romanos, observa que con mayor razón el gran conflicto entre

patricios y plebeyos modificó la Constitución no escrita durante siglos, lentamente, a través de la creación y la realización de las instituciones de la plebe, de manera que no el dominio del pueblo, sino los procedimientos de una oposición efectiva, fueron, en los hechos, institucionalizados.[15] La expresión, aparentemente contradictoria, "cambio revolucionario sin revolución" significa en realidad cambio incluso radical, como el que se dio en la Constitución romana mediante el largo conflicto entre patricios y plebeyos, sin que haya sido antecedido por esa explosión de violencia popular resolutiva e inspirada en la idea de "marcha hacia adelante" de la historia que atañe al sentido moderno de "revolución" como movimiento. En cualquier caso, uno de los más famosos movimientos de la plebe, la secesión *(secessio),* es un hecho o un conjunto de hechos de resistencia pasiva, comparable en todo caso a la huelga, y por tanto incluible en el tema mucho más amplio del "poder negativo"; y, como tal, completamente diferente del tipo de movimiento al que se refiere el término "revolución".

La aparente equivocación verbal no habría sido posible en las dos lenguas clásicas, porque tanto los griegos como los latinos tenían dos vocablos diferentes para indicar el movimiento que lleva al cambio, *stasis* o *seditio*, y el cambio derivado de ese movimiento, *metabolé* o *mutatio rerum*. No tenían una palabra como "revolución" que, sólo después de los acontecimientos de Francia ya considerados, para bien o para mal, tanto en el uso del común como en el de los doctos, se aplicó a un gran cambio derivado de un sacudimiento improviso, imprevisto e impactante (del que se indica incluso la fecha, el 14 de julio, que cada año es conmemorada), vino a designar al mismo tiempo un movimiento y un cambio, ambos en sentido más marcado, la "facción" convertida en "partido", el cambio en alteración, mutación, convulsión, nuevo orden, renovación, aun en un sentido religioso de la palabra que fue absolutamente desconocido por los antiguos.

Quien después de esto quisiera una prueba más de las equivocaciones que pueden provenir de la ambigüedad contenida en la palabra "revolución", esa prueba le podría ser proporcionada por Moses Finley, quien al plantearse la incógnita *¿Cuál revolución en la Antigüedad?*[16] da una respuesta contraria a la de Meyer, una contestación que podría merecer el título no de "cambio revolucionario sin revolución", sino de "revolución sin cambio revolucionario". La tesis fundamental de Finley es que, si se entiende por "revolución" el paso del poder de una clase a otra, en el sentido moderno de la palabra (con más precisión, en el sentido marxista de la palabra), se puede asegurar que no hubo en la Antigüedad una verdadera y propia revolución, porque el mundo antiguo fue una sociedad agrícola, que se basaba en gran parte en el trabajo de los esclavos, y al permanecer como una sociedad agrícola no conoció el paso del dominio de una clase a otra: "En ninguna época y en ningún lugar de la Antigüedad... hubo una auténtica transformación de los fundamentos de clase del Estado".[17] Con base en este aserto critica a Mommsen, quien —con muchos seguidores dada su autoridad— llamó

"revolución romana" al periodo comprendido entre los Graco y César, y lamenta la poca precisión del término empleado, y la poca conciencia con la que los historiadores de la antigua Roma lo han usado habitualmente, no sólo porque los romanos no lo tenían, sino porque hoy nosotros lo usamos en un sentido que no tiene que ver con lo que los romanos llamaban *res novae*. Los "cambios" de los antiguos eran, como explica Finley, mutaciones dentro de una sociedad de clase, que tenían que ver, diríamos hoy, con el sistema político y no con el orden social. Tanto así, que Aristóteles habla de los once cambios de Atenas. Además, observa el mismo Finley, al no conocer los antiguos la revolución como cambio en grande, una mutación de la que ya no se puede regresar atrás, tenían una concepción cíclica y no progresiva de la historia: las revoluciones antiguas "no fueron… un aventurarse en el futuro".[18]

Para completar el pensamiento de Finley es preciso agregar que desde el punto de vista marxista —que es el suyo— los antiguos tampoco conocieron la revolución como movimiento en el sentido actual de la palabra, porque de los dos sujetos de la revolución, los proletarios y los intelectuales, los primeros, al ser en su mayoría esclavos sin conciencia de clase, expresaban su disenso en revueltas que jamás se transformaban en movimientos resolutivos en referencia al cambio, mientras los segundos miraban al pasado más o menos mítico o, como los cínicos, pregonaban el rechazo a todas las instituciones, o bien, como los utopistas, creaban imágenes de sociedades estáticas, ascéticas y jerárquicas, incapaces de suscitar el entusiasmo popular.

La idea de la revolución como ruptura de la continuidad histórica, como evento orientado hacia el futuro, como *renovatio*, ha llegado hasta nosotros no por la tradición clásica, sino por la judeo-cristiana. Ello nos hace afirmar que la palabra "revolución" en sentido moderno es nueva, pero lo que designa es antiguo, y entró fuertemente en la historia de Occidente con el cristianismo, y todavía más atrás mediante una concepción profética de la historia, propia del judaísmo, de una historia no plegada dubitativamente a un pasado feliz, para ser restaurado, sino dirigida confiadamente hacia el porvenir en espera de un acontecimiento decisivo, último, extremo. Dicha historia se mueve entre dos protagonistas, el profeta y el mesías: el primero anticipa el evento catastrófico, el segundo lo lleva a efecto.[19] Se trata de dos protagonistas completamente diferentes de los personajes ejemplares del mundo antiguo, el héroe, en el sentido hegeliano de la palabra, tan espléndidamente personificado por Teseo, quien de un pueblo disperso hizo una ciudad, o por el gran legislador, como Solón, Licurgo y Minos, que renovaron la vida de la ciudad dándole una nueva Constitución y otras leyes. El mesías de la tradición judeo-cristiana está predestinado a introducir en el devenir histórico la idea de la revolución (en el sentido fuerte de la palabra) como regeneración; el héroe o el legislador de la tradición griega son los fundadores y los reformadores de la ciudad destinados a juzgar y a establecer uno de los tantos posibles "cambios" (no el único y decisivo). Si es verdad que

la primera revolución moderna, en el sentido fuerte de la palabra, es la *great rebellion* inglesa, la idea de la revolución como nuevo orden había sido anticipada por las descripciones de ciudades ideales, que, como la pensada por Tommaso Campanella, no hubiera podido abrirse paso más que con un movimiento insurreccional (que el mismo Campanella promovió) y estaba inscrita en una historia profética en la que se anunciaba la plenitud de los tiempos, una época "que ha tenido más historia en estos cien años que la que el mundo tuvo en cuatro mil; se hicieron más libros en esos cien años que en cinco mil; se produjeron invenciones estupendas contra la calamidad e imprentas y arcabuces, grandes signos de la unión del mundo".[20]

Michael Walzer toma precisamente como punto de partida la Revolución inglesa y sus primeras interpretaciones para reencontrar en el episodio bíblico del Éxodo uno de los posibles paradigmas de las revoluciones modernas, en cuanto eventos extraordinarios diferentes de la regularidad y constancia de los cambios de los antiguos.[21] El Éxodo es la salida de los judíos, el pueblo de Dios, sumido en la esclavitud, hacia la tierra prometida bajo la guía de un jefe carismático, Moisés. El pueblo sojuzgado, el jefe designado por Dios y la marcha conjunta del pueblo y su líder hacia la liberación son tres elementos fundamentales de la idea moderna de revolución. Fue el propio Cromwell, en la interpretación de Walzer, quien definió el Éxodo como "el único paralelo de las relaciones de Dios con nosotros que yo conozca en el mundo", agregando inmediatamente después: "Hemos llegado hasta aquí por misericordia de Dios", para poner en guardia a sus seguidores frente a la recaída en la esclavitud bajo el dominio del rey.[22] De acuerdo con Walzer, no se puede comparar el viaje a la tierra prometida con las narraciones de otros viajes narrados en la Antigüedad, como el de Ulises, un largo vagabundeo al final del cual el héroe reencuentra a su esposa, su hijo, su viejo sirviente y su perro fiel; o el de Eneas, en el que Roma, que es la meta, no es diferente de Troya, aunque más poderosa, "en tanto que Canaán es exactamente lo opuesto de Egipto".[23] El Éxodo es "la alternativa a todas las concepciones míticas del eterno retorno, y por ello de la concepción cíclica del cambio político, de la que deriva nuestra palabra 'revolución' ".[24] Dicho de otro modo: es la forma originaria de la historia progresiva, orientada hacia el futuro, en la que, una vez alcanzada la meta, no se regresa atrás. Si es verdad que la meta del Éxodo es la fundación de un reino de sacerdotes y de gente santa, según Walzer, también lo es que esta meta se repite en la república puritana, la república jacobina de la virtud y en cierto sentido en la sociedad comunista de Lenin guiada por el partido de vanguardia de la clase revolucionaria.

También respecto a su conclusión, la analogía entre el Éxodo y la revolución es sorprendentemente perfecta: la meta es alcanzada pero la promesa no es mantenida. Canaán se muestra a la postre como un segundo Egipto. ¿Acaso lo esencial no sea la meta, sino la vía, y el punto más alto de la historia del Éxodo como historia ejemplar no

sea la llegada a la tierra de Canaán, sino la marcha por el desierto? ¿O es que será necesario un segundo Éxodo, pero ya no como una marcha dentro de este mundo? ¿No era totalmente distinta la meta señalada por los profetas, no Canaán, sino el Edén? Y si era otra la meta, ¿la vía aún era la de la revolución, que no lleva a ninguna parte, o era en realidad la de la redención?

IV

Entre los temas centrales de una teoría de la revolución está el de la diferencia entre la revolución y la reforma. También este tema puede ser afrontado con provecho partiendo del doble significado de "revolución" como movimiento y como cambio. Hasta ahora se ha hablado de eventos que pueden ser considerados como revolución desde el punto de vista del movimiento y no del cambio, o viceversa. La mejor manera de distinguir un proceso de reforma de un proceso revolucionario es el de mostrar que no coinciden ni con respecto al tipo de movimiento ni con respecto al tipo de cambio.

No obstante lo dicho hasta aquí sobre la diferencia entre la revolución de los modernos, que supone una visión progresiva de la historia, y la de los antiguos, que se coloca generalmente en una concepción cíclica, es preciso decir inmediatamente que tanto la estrategia revolucionaria como la reformista son hijas de la idea moderna de progreso. Esto explica, entre otras cosas, por qué han tenido con frecuencia los mismos adversarios: los reaccionarios y los conservadores, unidos, a pesar de su división, en la negación de esa idea. El progreso puede ser interpretado de dos diferentes maneras: tras el reformismo encontramos una concepción evolucionista de la historia, la idea de que la historia, como la naturaleza, *non facit saltus,* y de que el progreso, que sería mejor llamar "desarrollo", es el producto acumulado de pequeños, quizás incluso imperceptibles, cambios. Detrás de los movimientos revolucionarios hay una concepción igualmente progresiva de la historia, pero bajo una línea discontinua, o sea, mediante saltos cualitativos. Para Marx, el mayor inspirador de movimientos por primera vez en la historia conscientemente revolucionarios, para los cuales la revolución es un verdadero y propio programa de acción, el paso de una fase a otra de la historia de la humanidad, representado por el paso de una forma de producción a otra, no sobreviene más que a través de contradicciones irresolubles entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Tanto así, que su remedio crea un verdadero y propio salto cualitativo. La diferencia entre evolución y revolución atañe tanto al movimiento, gradual o simultáneo, como al cambio, parcial o total.

Con respecto al movimiento, la pauta de distinción entre el reformismo y la revolución es la aceptación o el rechazo del método violento, entendido como ruptura

intencional de la legalidad.[25] El reformista es un legalista en cuanto pide que los cambios sean introducidos en el respeto de las reglas del juego, entre las cuales se encuentra la fundamental que prevé el modo en el que, si debe introducirse un cambio en la Constitución, éste debe ser llevado a cabo bajo la observancia de esas reglas. El revolucionario, cuyo propósito no es el de cambiar esta o aquella pauta del sistema, sino todo el sistema, estima que dicho fin no puede ser alcanzado más que con una ruptura que para el orden establecido es ilícita. Rosa Luxemburgo escribió que reforma legal y revolución no son métodos diferentes de progreso histórico que se puedan seleccionar a placer, sino momentos diferentes en la evolución de la sociedad de clases que se excluyen mutuamente, vale decir, son momentos distintos no por su duración, sino por su esencia. En polémica con Kautsky, Lenin pronunció la famosa frase según la cual la dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y sostenido por la violencia del proletariado contra la burguesía, un poder no determinado por ninguna ley. En el movimiento obrero y socialista del siglo pasado, uno de los criterios de distinción entre el ala reformista y la revolucionaria consistía en sostener la llamada vía "pacífica" al socialismo o la necesidad de la violencia, que siempre ha hecho asemejar la lucha revolucionaria a la guerra. Por lo demás, antes de la Revolución francesa, o sea, antes de que se formara el mito de la revolución como violencia no destructiva, sino creadora ("la partera de la historia"), y antes de que la destrucción violenta de un orden fuese idealizada como una nueva fase en la historia de la emancipación humana, el paso de un orden a otro mediante un periodo más o menos largo de conflictos violentos entre facciones opuestas era considerado como una especie del género "guerra", o sea, como guerra civil interna o intestina, contrapuesta a la guerra externa o internacional.[26]

Por lo que hace al cambio, el criterio de diferenciación entre el reformismo y el revolucionarismo pasa por la diferencia entre cambio parcial, gradual, por pasos paulatinos, y cambio radical, como a lo largo de estas páginas se ha señalado en repetidas ocasiones. Que luego, a fuerza de pequeños cambios, se logre el mismo cambio global al que tiende la acción revolucionaria, es un problema cuya solución puede llevar a preferir una estrategia en lugar de otra, pero no quita nada a la diferencia de las dos estrategias. El debate entre simpatizantes de una y de otra animó tanto las interpretaciones de la Revolución francesa como las de la Revolución rusa. En cuanto a la primera, los historiadores moderados fueron desde un inicio proclives a sostener que la violencia revolucionaria había interrumpido el proceso natural de reformas, en tanto que los historiadores demócratas y marxistas consideraron que el movimiento revolucionario era inevitable y que a fin de cuentas fue benéfico. En cuanto a la Revolución de Octubre, mientras los mencheviches sostuvieron que la ruptura revolucionaria era prematura y que habría frenado, no acelerado, el proceso de cambio en curso, los bolcheviques defendieron la tesis de la conquista total del poder y de la aceleración histórica de las

reformas como única manera de impedir el reflujo contrarrevolucionario y el fracaso de la Revolución. Para unos, la revolución es inútil porque son suficientes las reformas; para otros, la revolución es necesaria porque las reformas son ineficaces.

Esquemáticamente —con todas las reservas sobre la inevitable simplificación que un esquema produce sobre la realidad—, al entrecruzar el tipo de movimiento (pacífico o violento) con el tipo de cambio (parcial o global) se pueden identificar cuatro diferentes fenómenos históricos: la revolución violenta y global; al contrario, el reformismo no violento y parcial; la revolución —como la industrial o la feminista— no violenta y global; y el golpe de Estado, violento y parcial.

En cambio, teniendo en cuenta que la revolución y las reformas poseen en común la idea de la bondad del movimiento, y que a ellas se contraponen estrategias que exaltan la estabilidad en demérito del movimiento, a las dos estrategias favorables al cambio corresponden dos estrategias simpatizantes de la estabilidad, que se distinguen entre sí con base en los dos mismos criterios del método, pacífico o violento, y del resultado, parcial o total: el conservadurismo, que rechaza el método de la violencia para enfrentar a sus adversarios proclives al cambio, y sostiene la defensa legal de los intereses creados contra su lenta erosión de parte de los reformistas; y la contrarrevolución, que para detener el proceso de reformas, o para evitar el peligro del cambio revolucionario, no desdeña el uso de la violencia y la transformación total del orden constituido (dictadura contra democracia). Tanto los conservadores como los contrarrevolucionarios son partidarios de la estabilidad contra el cambio, pero la defienden de diferente manera. Esto más o menos corresponde a la diferente manera como los reformistas y los revolucionarios pregonan y tienden a realizar el cambio. En referencia a los criterios hasta aquí adoptados para distinguir las reformas de la revolución así como el tipo de movimiento y el tipo de cambio, el conservadurismo es al reformismo lo que la contrarrevolución a la revolución. También en este caso, esquemáticamente, nos encontramos frente a cuatro fenómenos históricos, cuya ubicación deriva de la introducción de un nuevo criterio de distinción, la diferente evaluación de la estabilidad y del cambio.

V

La diferencia hasta aquí señalada entre los dos significados de revolución reaparece, sin que por lo común sea conscientemente resaltada, en la infinita variedad de juicios positivos o negativos, de absolución o de condena, que han sido dados en estos dos siglos sobre la revolución en general y sobre las revoluciones específicas, inglesa, norteamericana, francesa, rusa, china, etc. No todos los juicios versan sobre los dos

aspectos de una u otras: algunos se refieren fundamentalmente a la naturaleza del movimiento, otros a la naturaleza del cambio. Se da el caso de juicios positivos con respecto al primero y negativos en referencia al segundo, y al revés. Generalmente, el juicio global no puede ser dado más que estableciendo un nexo entre el movimiento y el cambio, en el sentido de que el juicio sobre el primero influye en el segundo, y viceversa; pero también puede ser que el juicio involucre únicamente al movimiento con independencia del cambio o al cambio independientemente del movimiento. Se trata, de cualquier manera, de dos juicios diferentes, que pueden ser de signo distinto y no estar relacionados entre sí.

El juicio sobre el movimiento comúnmente tiene por objeto el hecho de que su componente esencial es la violencia, y por tanto la absolución o la condena de la revolución depende de la respuesta que se dé a la pregunta sobre lo lícito o ilícito de la violencia. Este asunto puede tener diferentes respuestas según se juzgue el fenómeno de la violencia en sí mismo o como causa de un cierto efecto; o, lo que es igual, de un medio para un cierto fin. Cuando el historiador plantea un problema de este tipo se transforma sin quererlo, y tal vez sin saberlo, en juez. No hay historiador que en un cierto momento de su relato, cuando se topa con eventos extraordinarios como una gran revolución, no se plantee los mismos problemas que se plantea un juez en un tribunal, y no maneje los mismos argumentos. Para justificarla recurre al estado de necesidad, a la legítima defensa o mejor dicho a la consideración de la violencia revolucionaria no como primera violencia, sino como una violencia sucesiva, o sea, como respuesta a la violencia de otros, la de las clases dominantes, de las cuales la clase oprimida no se puede liberar más que oponiendo violencia a la violencia. El mismo historiador, cuando estima que no puede justificar del todo la violencia revolucionaria, recurre, como el buen juez, a las atenuantes, vale decir, toma en consideración las circunstancias particulares en las que actuaron los sujetos: ¿cómo se pretende que un pueblo oprimido, ahogado en la ignorancia, agobiado por la propaganda de los demagogos, se comporte como un individuo libre y racional? Si en cambio la quiere condenar, la juzga como violación de las leyes humanas y divinas, que consideran la eliminación de nuestros semejantes como el más horrendo de los crímenes, y, en consecuencia, refuta el argumento del estado de necesidad y le opone el remedio de las reformas, el de la legítima defensa atribuyéndole validez sólo a la fuerza del Estado, e incluso convirtiendo las atenuantes en agravantes al atribuirle a la violencia del pueblo, de la *populace,* un carácter particular de brutalidad.

El juicio sobre el cambio es de naturaleza completamente distinta, y requiere de instrumentos de evaluación igualmente diversos. También es mucho más difícil, porque mientras la violencia tiene una trayectoria bien delimitada en el tiempo, el cambio se da en periodos largos e indefinidos, y el juicio que se puede dar de él depende de los límites temporales en los cuales se toma en consideración, límites que varían de un historiador a

otro. La diferencia también radica en que, mientras en el juicio sobre la violencia el contraste entre los diferentes intérpretes tiene que ver no tanto con el hecho, sino con el derecho, es decir, con la manera de calificarlo como lícito o ilícito, en el juicio sobre el cambio puede entrar también en discusión el juicio sobre el hecho: ¿qué cambio?, ¿hubo o no hubo cambio? Es evidente que no se puede plantear la *quaestio iuris* de si un cambio ha sido perjudicial o benéfico, y por tanto aprobar o desaprobar, si no se está de acuerdo en la *quaestio facti*, esto es, en el acontecimiento o serie de acontecimientos que son tomados en consideración como cambios.

Es verdad que hay un vínculo entre los dos juicios; pero no se trata de un nexo simple. No está dicho que la justificación de la violencia tenga como resultado obligatorio la valoración positiva del resultado, así como no está dicho que la evaluación positiva del resultado conduzca a la justificación de la violencia. Se puede sostener que la violencia era inevitable y por tanto justificada, pero no dio los resultados que se proponía y la revolución fracasó: el juicio de fracaso es un juicio que se da no sobre el movimiento, sino sobre el cambio (así como cuando se habla de "revolución inconclusa"). O bien: la violencia no era necesaria, pero el cambio que probablemente se habría podido obtener sin violencia se dio: cuando se reprueban los excesos de la revolución, la condena tiene que ver con el movimiento.

La relación entre el juicio sobre el movimiento y el juicio sobre el cambio por lo general no es inverso, sino directo: el juicio negativo sobre el resultado, en el sentido de que el resultado obtenido es considerado perverso o no hubo ningún resultado (las cosas quedaron como al principio), induce a un juicio negativo sobre el movimiento y hace más difícilmente justificable el empleo de la violencia. Si es verdad que el fin bueno también puede justificar un medio malo, el fin malo o no alcanzado inevitablemente repercute en el medio. Al contrario, el juicio positivo sobre el resultado, en el sentido de que se considera que una transformación radical del curso histórico a corto o largo plazo se ha dado, lleva a un juicio más benévolo sobre el medio empleado para conseguirlo. Ciertamente, en las interpretaciones radicales, las que glorifican la revolución como acontecimiento divino (Michelet) o que la satanizan como evento diabólico (De Maistre), el juicio sobre el movimiento y sobre el cambio tienen el mismo signo: por una parte, el mundo nuevo sólo puede ser construido por una violencia creadora y purificadora; por otra, la violencia considerada en su esencia destructiva no puede producir otra cosa más que ruina, barbarie y decadencia. Sin embargo, incluso con respecto a estos juicios extremos, sucede que de vez en vez sea puesto en evidencia el movimiento ("¿Es la revolución la revuelta de la clase universal destinada a liberar a la humanidad de la miseria y de la opresión [Marx], o la rebelión de los esclavos [Nietzsche]?") o el cambio ("¿Es la revolución el evento destinado a hacer pasar a la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad, o el inicio de la época del nihilismo?").

“El árbol de la revolución”, para retomar el título de un reciente libro que recoge con provecho un gran número de interpretaciones de la Revolución francesa, tiene muchas raíces y ramas. Hay quien ha observado más las primeras; hay quien ha contemplado más las segundas. Hay otros que han mirado ambas interrelacionadas y también separadamente. En todo caso, cualquiera que fuere el juicio, el árbol del bien o del mal, o del bien y del mal mezclados, es —el de la revolución— un árbol que no crece en todas las estaciones y en cualquier terreno. Algunos sostienen incluso que pertenece a una especie en extinción o ya desaparecida. Pero frente a sentencias tan definitivas es prudente suspender el juicio: nunca se sabe.

[*] "La rivoluzione tra movimento e mutamento", en *Teoria politica,* V, núms. 2-3, 1989, pp. 3-21.

[1] Cito por todos a K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegreiff. Entstehung und Entwicklung*, 2ª ed., Europäische Verlagsanstalt, Francfort, 1973 (trad. it. en La Nuova Italia, Florencia, 1979). Es más reciente el concepto usado en varios autores, "Revolution Rebellion Aufruhr Bürgerkrieg", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, pp. 653-788.

[2] Naturalmente, esto ya no se puede decir luego de que el término "revolución", en la conocida obra de T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (1962), trad. it. en Einaudi, Turín, 1969, es empleado para designar en la historia de la ciencia el mismo tipo de cambio radical que se llama "revolución" en el lenguaje político.

[3] N. Tommaseo, *Dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, Vallardi, Milán, 1952 (reed.), p. 735.

[4] K. J. Friedrich, "An Introduction. Note on Revolution", en *Revolution*, *Nomos VIII,* 1966, p. 5.

[5] Esta duplicidad de significados es patente incluso en los derivados de la palabra *révolution,* que nacieron y se difundieron en Francia después de la Revolución francesa: *révolutionnaire,* como sustantivo, indica el agente de un movimiento extraordinario, mientras *révolutionner* indica un cambio extraordinario. Véase F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900,* vol. IX, tomo 2, libro I, cap. I, "Un mot transfiguré *révolution",* pp. 617-622. Estos dos significados se encuentran uno junto a otro en el Decreto del 10 de octubre de 1793, hecho aprobar por Saint-Just, en el que se lee en el artículo 1º que el gobierno provisional de Francia es "revolucionario hasta que se logre la paz", y en el artículo 2º que "las leyes revolucionarias deben ser ejecutadas inmediatamente". En la expresión "gobierno revolucionario" está la idea de la revolución como movimiento, en tanto que una ley revolucionaria es una ley que introduce en el orden constituido un cambio radical. Dicho de otra manera: el gobierno revolucionario es la causa y las leyes revolucionarias son el efecto.

[6] J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires*, PUF, París, 1976, p. 5.

[7] J. Galtung, *Imperialismo e rivoluzione. Una teoria strutturale*, trad. it. en Rosenberg y Sellier, Turín, 1977, p. 71. Una definición que resalta el cambio es la de L. Pellicani: "Un cambio puede ser considerado revolucionario sólo si tiene un cierto grado de *profundidad* y sólo si se verifica en un tiempo relativamente *breve*", o, de otra forma, una revolución política tiene lugar "cuando se presenta un *cambio rápido de la norma fundamental que regula las relaciones de dominio",* donde también aparece una referencia al género de movimiento, "breve" y "rápido" *(Dinamica delle rivoluzioni*, Sugarco, Milán, 1974, pp. 8 y 9).

[8] R. Tauter y M. Midlarsky, "A Theory of Revolution", en *Journal of Conflict Resolution,* XI, 1967, p. 267.

[9] Ch. Tilly, *From Mobilisation to Revolution*, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1978, p. 7, que cito de T. Skocpol, *States and Social Revolution. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979 (trad. it. en Il Mulino, Bolonia, 1981, p. 34).

[10] H. Kelsen, *General Theory of Law and State* (1945), trad. it. en Comunità, Milán, 1952, pp. 225 y 373-374.

[11] El líder de los intérpretes de la Revolución francesa como acontecimiento religioso es Jules Michelet: "Es con el metro del *fiat* popular, versión laica del *fiat* divino, como Michelet evalúa la autoridad y la legitimidad de los actos revolucionarios" (P. Viallaneix, "Jules Michelet", en la recopilación *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, al cuidado de B. Bongiovanni y L. Guerci, Einaudi, Turín, 1989, p. 483). En el mismo sentido se mueve la interpretación de Victor Hugo, que define la Revolución como "obra estelar y profunda, que hizo renacer al mundo, creación que una vez más rehace el hombre, después de Cristo, Cécrope, Jafet" (L. Sozzi, "Victor Hugo", en *L'albero della rivoluzione*, *op. cit.,* p. 291).

[12] Me remito a los ejemplos que he dado en el artículo "Riforme e rivoluzione", en *Politica e società*, vol. XI, La Nuova Italia, 1979, pp. 748-750, y, en el presente volumen, pp. 379-403).

[13] A. de Tocqueville, *De l'état social et politique de la France avant et depuis 1789* (1836), que cito de *id., Scritti politici*, al cuidado de N. Matteucci, Utet, Turín, 1969, vol. I, pp. 226-227.

[14] Véase la obra citada en el texto, en la p. 658.

[15] Observa que cuando Mommsen y otros usaron la expresión "revolución romana" pasaron por alto advertir que en realidad se trataba, por el contrario, de un "proceso de desintegración" (p. 663).

[16] M. Finley, "Quale rivoluzione nell'antichità?", en *Prometeo,* diciembre de 1986, pp. 34-43.

[17] M. Finley, *op. cit.,* p. 43.

[18] *Ibid.,* p. 37.

[19] De las reflexiones de P. Pasqualucci sobre *Theologisch-politisches Fragment*, de Walter Benjamin: "La rivoluzione come messia (considerazioni sulla filosofia politica di Benjamin)", en *Trimestre,* núms. 1-2, 1977, pp. 67-112, y "Felicità messianica (Interpretazione del frammento teologico-politico di Benjamin", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto,* LV, 1978, pp. 583-629: el mesías es el mediador que con su acción individual, demiúrgica, da el toque final a la historia del mundo; en cuanto libre, completa, es el artífice que crea de la nada en el sentido que proporciona a la realidad un significado que es tal sólo si se tiene fe en su capacidad infinita de recrear el mundo.

[20] T. Campanella, *La città del Sole*, al cuidado de N. Bobbio, Einaudi, Turín, 1941, p. 109.

[21] M. Walzer, *Exodus and Revolution*, 1985, trad. it. en Feltrinelli, Milán, 1985.

[22] Cito de Walzer al inicio del texto, *op. cit.,* p. 11.

[23] *Ibid*., p. 17.

[24] *Ibid*.

[25] Aquí retomo un tema ya tratado en el ensayo "Riforme e rivoluzione", *op. cit.,* al que remito al lector para la bibliografía básica citada.

[26] Sobre la relación entre revolución y guerra civil, que merecería un trabajo aparte, remito al lector a las observaciones de P. P. Portinaro, en la amplia "Introduzione preliminare ad una teoria della guerra civile", introducción a R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milán, 1986, pp. 4-49. El intercambio entre los conceptos de guerra civil y revolución es posible: hay una especie de guerra, la cruzada, que puede ser comparada con la revolución y, por otra parte, la propia Revolución francesa fue interpretada por algunos historiadores como guerra civil entre los antiguos habitantes de las Galias y los francos conquistadores, sea por François Guizot, sea por Augustin Thierry, como se lee en *L'albero della rivoluzione*, *op. cit.,* pp. 256 y 625.

LA UTOPÍA PUESTA AL REVÉS*

LA CATÁSTROFE del comunismo histórico está, literalmente, ante nuestros ojos: del comunismo como movimiento mundial, nacido de la Revolución rusa, de emancipación de los pobres, de los oprimidos, de los "condenados de la tierra". El hundimiento se está acelerando cada vez más, por encima de cualquier previsión. Esto todavía no significa la terminación de los regímenes comunistas, que pueden durar mientras encuentren nuevas fuerzas para sobrevivir. La primera gran crisis de un Estado comunista surgió en Hungría hace más de treinta años; y tampoco en ese país el régimen cayó. Luego entonces, es más prudente no hacer previsiones.

En cambio, es incuestionable el fracaso, todavía más que de los regímenes comunistas, de la revolución inspirada en la ideología comunista, entendida como ideología del cambio radical de una sociedad considerada opresiva e injusta a una sociedad completamente diversa, libre y justa. Lo dramático sin precedentes de los últimos acontecimientos no radica tanto en el hecho de que se presentó la crisis de un régimen o la derrota de una gran potencia invencible, sino en la aparición irreversible, en la transformación total de una utopía, de la más grande utopía política de la historia (no hablo de las utopías religiosas), en su perfecto opuesto: una utopía que subyugó, por lo menos durante un siglo, a los filósofos, a los escritores y poetas —¿recuerdan "el mañana que canta", de Gabriel Pery?—, sacudió a las masas de los desheredados empujándolos a la acción violenta, indujo a hombres de alto sentido moral al sacrificio de la propia vida, a afrontar la prisión, el exilio y los campos de exterminio, desencadenó una fuerza no sólo material, sino también espiritual indomable que pareció en muchas ocasiones irresistible, el Ejército Rojo en Rusia, la Gran Marcha de Mao, la conquista del poder por parte de un grupo de hombres resueltos en Cuba, la lucha desesperada del pueblo vietnamita contra el ejército más poderoso del mundo. En un escrito de juventud, Marx definió el comunismo —¿por qué no recordarlo?— como el "enigma descifrado de la historia".

Ninguna de las ciudades ideales descritas por los filósofos se propuso como modelo a alcanzar. Platón sabía que esa república ideal de la que había hablado con sus amigos no estaba destinada a existir en ninguna parte de la tierra, sino que tan sólo era verdad, como decía Glauco a Sócrates, "en nuestros discursos". En contraste, sucedió que la primera utopía que trató de entrar en la historia, de pasar del reino de los "discursos" al de las cosas, no sólo no se realizó, sino que se está volteando de cabeza, ya casi se halla al revés, en los países en los que se puso a prueba, y se está convirtiendo en algo que se

parece cada vez más a las utopías negativas, existentes por ahora tan sólo en los discursos (piénsese en la novela de Orwell).

La mejor prueba del fracaso está en el hecho de que todos los que periódicamente se han rebelado en estos años, y con particular energía en los días que corren, piden exactamente el reconocimiento de esos derechos de libertad que constituyen el primer presupuesto de la democracia: póngase atención, no de la democracia progresista o popular, o como quiera llamársele para distinguirla de nuestras democracias y para exaltar su superioridad, sino precisamente de la democracia que no sabría cómo llamarla sino "liberal", de la democracia surgida y consolidada mediante la conquista lenta y fatigosa de algunas libertades fundamentales. Me refiero en particular a las cuatro grandes libertades de los modernos, la personal, o el derecho a no ser detenido arbitrariamente y de ser juzgado de acuerdo con leyes penales y procesales bien definidas; la libertad de prensa y de opinión; la de reunión, que vimos conquistada pacíficamente pero reprimida en la plaza de Tienanmen; y, por fin, la más difícil de obtener, la libertad de asociación, de la que nacen los sindicatos libres y los partidos libres y con todo ello la sociedad pluralista, sin la cual no existe democracia. El complemento de este proceso que duró siglos es la libertad política, o sea, el derecho de todos los ciudadanos a participar en la formación de las decisiones colectivas que les atañen.

La fuerza de la irrupción, al parecer irrefrenable, de los movimientos populares que están sacudiendo el universo de los sistemas comunistas deriva del hecho de que estas grandes libertades ahora son exigidas de una sola vez. El Estado protector de las libertades sobrevino en Europa después del Estado de derecho; el democrático, luego del de las libertades. Hoy en las plazas espontáneamente llenas se pide de una sola vez el Estado de derecho, el de las libertades y el democrático. En un documento, los estudiantes chinos declaran que su lucha es por la democracia, la libertad y el derecho. Una situación de esta naturaleza es objetivamente revolucionaria. Tal situación allí donde no puede tener una desembocadura revolucionaria, como al parecer no puede ocurrir en ninguno de esos países, no puede tener más que o una solución gradual, la más avanzada de las cuales aparentemente es la polaca, o una solución contrarrevolucionaria, como está sucediendo en China, a menos que se opte por la bien conocida forma histórica de las revoluciones fracasadas o imposibles, que es la guerra civil.

La conquista de la libertad de los modernos, en el supuesto y en la medida en que sea posible, no puede ser, para los países en los que la utopía salió al revés, sino el punto de partida. ¿Para ir a dónde? Me planteo esta pregunta porque no basta implantar el Estado de derecho, liberal y democrático para solucionar los problemas de los que nació, en el movimiento proletario de los países que iniciaron el proceso de industrialización de manera salvaje y luego entre los campesinos pobres del Tercer Mundo, la "esperanza de la revolución". En un mundo de injusticias atroces, como es todavía aquel en el que

están condenados a vivir los pobres, los menesterosos, los sojuzgados por las inalcanzables y aparentemente inmodificables grandes potencias económicas, de las que dependen casi siempre sus poderes políticos, incluso los formalmente democráticos, en tal mundo pensar que la esperanza de la revolución se ha apagado y ha terminado sólo porque la utopía comunista fracasó, significa cerrar los ojos para no ver.

¿Las democracias que gobiernan a los países más ricos del mundo serán capaces de resolver los problemas que el comunismo no logró solucionar? Ésa es la cuestión. El comunismo histórico fracasó, no lo discuto; pero los problemas permanecen, precisamente esos mismos problemas, en todo caso ahora y en el futuro próximo a escala mundial, que la utopía comunista resaltó y consideró que eran solucionables. Ésta es la razón por la que es de tontos alegrarse por la derrota y agitar las manos de contento para decir: "¡Siempre lo dijimos!" Oh ilusos, ¿creen ustedes que el fin del comunismo histórico (insisto en lo de histórico) ha puesto fin a la necesidad y a la sed de justicia? ¿No será bueno darse cuenta de que, si en nuestro mundo reina y prospera la sociedad de los dos tercios que no tiene nada que temer del tercio de los pobres diablos, en el resto del mundo la sociedad de los dos tercios, o incluso de los cuatro quintos o de los nueve décimos, es esa otra?

Admitámoslo: la democracia venció el desafío del comunismo histórico; mas, ¿con qué medios e ideales se dispone a encarar los mismos problemas de los que nació el desafío comunista?

"Ahora que ya no hay más bárbaros —dice el poeta—, ¿qué será de nosotros sin ellos?"

[*] "L'utopia capovolta", en N. Bobbio, *L'utopia capovolta,* La Stampa, Turín, 1990, pp. 127-130.

POLÍTICA Y CULTURA

INTELECTUALES*

UN PROBLEMA AÑEJO

El nombre es relativamente reciente, pero el tema es antiguo. En efecto, el término es usado generalmente cuando se habla del problema de la incidencia (o la falta de ella) de las ideas sobre la conducta de los hombres en sociedad, en especial de los gobernantes presentes y futuros, y más en particular de un sujeto específico o más precisamente de un conjunto de sujetos específicos, considerados como creadores, portadores y transmisores de ideas, quienes desde hace un siglo son por lo común llamados, precisamente, 'intelectuales'.

Por lo menos de la *República* de Platón en adelante, los filósofos siempre se ocuparon y preocuparon, aunque con diferentes nombres, de lo que hacen o deben hacer ellos mismos en la sociedad; qué influencia tienen o deben tener en las relaciones sociales para que tales relaciones no sean dejadas a la casualidad o al arbitrio de la voluntad del más fuerte. En dos fragmentos célebres de Platón y de Kant se expresan con respecto a este problema dos posiciones opuestas, que pueden ser consideradas paradigmáticas, y que demuestran al mismo tiempo la antigüedad y la vigencia del tema. Platón:

> A menos que en los Estados los filósofos se vuelvan reyes, o quienes hoy se dicen reyes o soberanos se conviertan en verdaderos y propios filósofos, y que se vean reunidos en un solo individuo el poder político y la filosofía, a menos que por otra parte éstos, que hoy separadamente se tensan, sean eliminados absolutamente, no habrá remedio alguno para los males de los Estados… y, por tanto, tampoco para los de la humanidad *[República,* 473 c-d].

En contraste, Kant (con una referencia tácita pero clara a este fragmento platónico):

> No hay que esperar que los reyes hagan filosofía o que los filósofos se conviertan en reyes, y ni siquiera es deseable, porque la posesión de la fuerza corrompe inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero que los reyes o los pueblos soberanos… no desprecien o confinen al silencio a la clase de los filósofos y que la dejen hablar. Esto es indispensable para unos y otros con el objeto de tener luces sobre sus propios asuntos. Y ya que esta clase por su propia naturaleza es inmune al espíritu faccioso e incapaz de conspirar, no puede ser sospechosa de hacer propaganda *[Per la pace perpetua*, en *Scritti politici*, Turín, 1956, p. 316].

El tema es antiguo y perenne porque, observándolo con atención, no es otra cosa que un aspecto de uno de los problemas centrales de la filosofía, el de la relación entre teoría y praxis (o entre pensamiento y acción); en términos todavía más generales y filosóficamente más tradicionales, entre razón y voluntad, cuando es tratado desde el punto de vista de quienes, a partir de un determinado periodo histórico y en concretas

circunstancias de tiempo y lugar, son considerados los sujetos a los que se atribuye de hecho y de derecho la misión específica de elaborar y transmitir conocimientos, teorías, doctrinas, ideologías, concepciones del mundo o simples opiniones, que constituyen las ideas o los sistemas de ideas de una determinada época y de una sociedad específica. Que estos sujetos sean llamados preferentemente 'intelectuales' sólo desde hace un siglo, no debe ocultar el hecho de que los temas que son puestos en discusión cuando se habla del problema de los intelectuales siempre han existido, así se llame a estos individuos, según la época y la sociedad, sabios, sapientes, doctos, *philosophes, clercs, hommes de lettres*, literatos, etc. Piénsese, para dar un ejemplo, en cuánto del tradicional tema de la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa (de la que ofrece una visión clásica el Libro X de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles) se encuentra en la disputa frecuentemente ponzoñosa sobre la figura del intelectual que se refugia en la llamada "torre de marfil"; o en cuál y cuánta continuidad hay entre la figura recurrente en todos los siglos del filósofo o del sabio educador del príncipe (desde la *Séptima carta* de Platón a la *Institutio principis christiani* de Erasmo) y la actual figura del intelectual que considera que su tarea principal es la de contribuir con consejos de especialista a la conducta del buen gobierno; o en la estrecha semejanza que hay entre el ideal antiguo de la filosofía que debe regir al mundo y el ideal positivista (sansimoniano y luego comtiano) del gobierno de los científicos (la filosofía de la tercera época).

No está fuera de lugar recordar que las diversas posiciones que los intelectuales pueden asumir frente a la tarea que les espera en la vida social —posiciones que generan continuas diatribas y forman el objeto principal del llamado problema de los intelectuales — corresponden exactamente a las diversas maneras en las que durante siglos las diferentes escuelas filosóficas han tratado de dar una solución al problema de la relación entre las obras del intelecto, de la mente o del espíritu y el mundo de las acciones: este problema, considerado desde el punto de vista de los sujetos, respectivamente, de unas y otras, puede ser replanteado, para usar una frase célebre, como el problema de la relación entre quienes están llamados a comprender o interpretar el mundo y quienes están destinados a transformarlo. A la tesis de la supremacía de la inteligencia sobre la acción (o de la razón sobre la voluntad) —al principio era el *logos*— corresponde la tesis, con frecuencia etiquetada, con fines polémicos, como idealista, o, no por casualidad "intelectualista", de acuerdo con la cual los intelectuales son la sal de la tierra, el fermento de la historia, los promotores del progreso civil, y así por el estilo, por lo que una sociedad se debería juzgar por el lugar que les atribuye, o por el rango que les asigna o por los privilegios que les otorga (primero entre todos el de la libertad de expresión) a los señores de las ideas; mientras que a la tesis opuesta de la primacía de la voluntad o de la acción —al principio era el hecho— corresponde la tesis, no por casualidad llamada antiintelectualista, de conformidad con la cual los intelectuales no cuentan para nada y

son considerados como unos granujas que el poder político hace bien en mantener en los cotos dorados de las universidades o de las academias para que hagan el menor daño posible.

Para usar el lenguaje marxista que se ha vuelto de dominio público, está claro que el lugar de los intelectuales en la sociedad es diferente según se considere que es la conciencia la que determina el ser o el ser el que determina la conciencia; o, en otros términos, la esfera de las ideas es determinante o determinada, una fuerza propelente o una simple superestructura; según si, en sustancia, se asume una concepción idealista o materialista del devenir histórico. Cuando T. Geiger, en su libro *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft,* resume las diferentes posiciones de los intelectuales en referencia al poder en los siguientes cuatro puntos: *a)* primacía del espíritu sobre el poder; *b)* sometimiento del espíritu al poder; *c)* mediación entre el espíritu y el poder; y *d)* crítica del poder, repite, sin percatarse, cuatro teorías filosóficas fundamentales en torno al tema de la relación entre la razón inteligente y la voluntad deliberante: la razón guía y la voluntad la sigue; la voluntad delibera y la razón justifica; razón y voluntad apelan una a la otra en una relación de interdependencia recíproca; la razón tiene una función crítica y no constitutiva (que es la posición mediante la cual entra en la historia de las ideas el kantismo como criticismo).

De manera más específica, el problema de los intelectuales es el de la relación entre ellos —con todo lo que representan de ideas, opiniones, visiones del mundo, proyectos de vida, obras de arte, de ingenio, de la ciencia— y el poder (se entiende: el poder político). Como también mediante sus obras ellos ejercen un poder, aunque a través de la persuasión y no de la coacción, en las formas extremas de manipulación o de falsificación de los hechos mediante una violencia psicológica que es diferente de la violencia física a la que recurre en última instancia el poder político, la relación entre los intelectuales y el poder bien se puede representar como una relación entre dos diferentes formas de poder, para usar términos de uso corriente, y para mostrar una vez más la antigüedad y continuidad del problema, entre poder espiritual y poder temporal. En el libro *Men of Ideas* (1965), L. A. Coser reagrupa en las cuatro posiciones siguientes esa relación: *a)* los intelectuales mismos son el poder, del que, como situación extraña, habrían sido ejemplos históricos significativos los jacobinos y los bolcheviques; *b)* buscan influir en el poder, permaneciendo al margen, como hicieron los fabianos en Inglaterra o el *brain trust* de Roosevelt en los Estados Unidos; *c)* no se plantean otra misión más que la de legitimar el poder, como los *idéologues* con respecto a Napoleón o, para dar un ejemplo más cercano, todos los que en los regímenes totalitarios contribuyen con escritos y discursos a la llamada fabricación del consenso; y *d)* combaten permanentemente el poder, son por vocación (obsérvese la cuarta categoría de Geiger) los críticos del poder, y de ello representan un ejemplo histórico relevante en Rusia así los intelectuales radicales del siglo

XIX como los llamados intelectuales del 'disenso' de esta época. Es preciso considerar una quinta categoría, la de aquellos que no pretenden tener ninguna relación con el poder, pues consideran que su reino no es de este mundo, y una vez dado al César lo que es del César como miembros de la ciudad terrena, su tarea, como intelectuales, es dar a Dios lo que es de Dios. También en referencia a estos reagrupamientos se pueden repetir las cosas ya dichas sobre la relación entre teoría y praxis: el primero expresa y encarna la tesis, dominante en la tradición del pensamiento marxista, de la identidad entre teoría y praxis, en el sentido de que sólo el gran intelectual puede ser un gran político y viceversa (Lenin y Mao lo enseñan); el segundo y el tercero expresan la tesis de la separación, pero no de la contraposición, aunque en términos invertidos, según si se considere que la práctica deba verificar la teoría, o la teoría sirva para confirmar la práctica (piénsese en las ideologías en sentido marxista o en las 'derivaciones' en sentido paretiano, y en general en la función de pura y simple 'racionalización' de lo acaecido que se considera que le toca a la teoría de acuerdo con algunas concepciones); el cuarto y el quinto representan la tesis de la separación o al mismo tiempo de la contraposición, aunque en términos diferentes, en cuanto el intelectual se considera un antagonista del poder o el protagonista de una historia completamente diferente; en otras palabras, como un disuasor y no un persuasor, un provocador de disenso en vez de consenso, en una función contraria a la del legitimador, o como legitimador de otros soberanos e imperios.

QUIÉNES SON LOS INTELECTUALES

Jamás se insistirá bastante sobre el vínculo relativamente reciente entre el tema de los intelectuales y el antiquísimo problema de la relación entre teoría y práctica, entre cultura y política, entre el dominio de las ideas y el puro dominio, porque es increíble cuánto se ha perpetuado en las discusiones siempre apasionadas, con frecuencia ásperas, sobre el problema de los intelectuales la confusión entre el significado del sustantivo, el único que aquí es tomado en consideración, y el significado del adjetivo, en expresiones como trabajo intelectual, contrapuesto a trabajo manual, profesiones intelectuales, contrapuestas al oficio del artesano o a la no profesionalización del obrero de una fábrica moderna, etc. Cada vez que se discute la tarea de los intelectuales en la sociedad —con todos sus problemas derivados, entre los cuales ocupa un lugar prominente si son un estamento o una clase, si cumplen una función específica y cuál es ésta— surge alguien que, creyendo hablar del mismo tema, introduce el discurso sobre la división entre trabajo manual e intelectual, sobre la progresiva ampliación del segundo con respecto al primero, sobre la desocupación intelectual, sobre la proletarización de los intelectuales, donde sería más correcto hablar de proletarización de los sectores medios, y así por el

estilo. Sea dicho de una vez por todas: cualquiera que sea la extensión, mayor o menor, que se atribuya al concepto de intelectual (como sustantivo) según si se abarque sólo a quienes hacen obra de producción artística, literaria o científica, o también a quienes transmiten el patrimonio cultural adquirido, aplican invenciones o descubrimientos hechos por otros, los creadores, los comentaristas, o para usar la distinción weberiana, los profetas, los que anuncian el mensaje, o los sacerdotes, los que lo transmiten, la categoría de los intelectuales y la de los que ejercen un trabajo manual no coinciden y, sobre todo, los problemas que les atañen son profundamente diversos. No coinciden porque si es verdad que un intelectual desempeña un trabajo no manual, también lo es que no todos los que hacen un trabajo no manual son intelectuales. Lo que caracteriza al intelectual no es tanto el tipo de trabajo, sino su función: un obrero que realiza una obra de propaganda sindical o política puede ser considerado un intelectual, o por lo menos los problemas éticos y cognoscitivos de su obra de agitación son los mismos que caracterizan el papel del intelectual: ¿cuál es la incidencia de las ideas en las acciones?, ¿es lícito distorsionar los hechos para alcanzar un objetivo práctico?, ¿cómo se ubica su actividad en el ámbito del poder constituido y del constituyente? Por otra parte, quienes pertenecen al sector terciario hacen trabajo intelectual, en el sentido de que no mueven las manos en la mayoría de sus actividades, pero no pueden llamarse bajo ningún título intelectuales. En segundo lugar, los problemas referentes a la distinción entre trabajo manual e intelectual y los referentes al estamento de los intelectuales como *men of ideas* son profundamente diferentes, porque los primeros son sobre todo asuntos de estratificación social, como todas las cuestiones vinculadas como el paso de un estrato a otro, de clasificación distributiva, de 'igual dignidad social'; los segundos son problemas referentes al lugar que tienen o deben tener las ideas en una sociedad determinada.

De la confusión entre los problemas referentes al trabajo intelectual y los problemas de los intelectuales con frecuencia han sido responsables los propios intelectuales (en el sentido específico de la palabra) socialistas, para los que con frecuencia el discurso sobre los intelectuales y el socialismo se refería al problema de la manera de atraer a los sectores medios hacia el movimiento obrero sin que tal cosa lo contaminara y de ampliar el consenso en torno a los ideales socialistas por parte de individuos pertenecientes a clases con mayor instrucción que la de los obreros; o el problema de cómo evitar, en el ámbito del partido y de la organización de la clase obrera, la desconfianza de los trabajadores con respecto a los que provienen de la clase burguesa; piénsese en escritos como *Die Intelligenz und die Sozialdemokratie* (1894-1895), de K. Kautsky, en *Les intellectuels devant le socialisme* (1900), de H. Lagardelle o en *Der Sozialismus und die Intellektuellen* (1910), de M. Adler, donde por intelectuales se entiende de manera muy laxa también a los que ejercen profesiones liberales, y en general individuos provenientes de la clase burguesa, y el problema central no es tanto el de su papel como

el de la compatibilidad entre pertenencia a la clase burguesa y participación activa y leal en las luchas del proletariado. La permanencia de la increíble confusión depende, en fin, del hecho de que en el lenguaje oficial de la Unión Soviética, y por derivación también en el no tanto oficial pero igualmente rígido de muchos intelectuales comunistas en los países no socialistas, por 'intelectuales' se entiende, en la fórmula 'obreros, campesinos, intelectuales', el conjunto de los individuos que realizan un trabajo no manual, que son en su gran mayoría los técnicos y los burócratas, los que en otros lugares se llaman los de 'cuello blanco', y tienen bien poco que ver con la *intellighenzia* de la tradición.

Además, es notoria la manera como, en el ámbito de los diversos movimientos socialistas, el término intelectual ha sido empleado bajo connotaciones fuertemente negativas. Como todos los términos ampliamente usados en el lenguaje político y con una jerarquía científica aún poco consolidada, también el concepto 'intelectuales' asume significados valorativos diferentes, incluso opuestos, según los contextos, en los que puede ser usado como título de honor o, al contrario, aun como insulto. Por encima de la acepción demasiado amplia del término, ya considerada, otro motivo de la confusión que reina en el debate en torno a los intelectuales radica en la sobreposición entre significado descriptivo neutral del término y sus diferentes significados valorativos. Incluso allí donde las dimensiones del concepto son correctamente circunscritas a los *men of ideas* nos topamos con una subsecuente limitación, esta vez indebida, derivada de la subrepticia introducción de una definición persuasiva, o sea, de una definición en la que se le adjudican al intelectual caracteres moralmente positivos, como la independencia de sus juicios, el vigor de sus opiniones, el amor a la aventura espiritual, el gusto por las paradojas, la valentía de las ideas, el espíritu crítico, la proclividad a la innovación, con la consecuencia de excluir del gremio a quienes, aun pudiendo entrar en él por la actividad y la función que desempeñan, no parecen poseer ante quien los mide con esa vara las cualidades requeridas. Está por demás advertir que para un planteamiento adecuado del problema es conveniente tomar el concepto en su uso más neutral, con independencia de cualquier juicio de valor, tanto más cuanto la historia del problema está plagada de juicios éticos y políticos contrastantes en referencia a este o aquel grupo de intelectuales de parte de sus —siempre eminentes— *confrères*. De la misma manera que no constituyen una clase homogénea, y jamás están representados por un solo partido (puede haber en una sociedad un partido de intelectuales, pero jamás el partido de los intelectuales), ellos nunca son, salvo en el caso de sociedades teocráticas, los depositarios de un solo cuerpo de doctrinas: según las ideas que sostienen y por las que pugnan son progresistas o conservadores, radicales o reaccionarios; por la ideología que defienden son libertarios o autoritarios, liberales o socialistas; según la posición que guardan frente a las ideas que sostienen, escépticos o dogmáticos, laicos o clericales. Desde las dos partes de la barricada, unos y otros se lanzan acusaciones feroces: naturalmente, entre estas

acusaciones está la de no pertenecer al gremio. Si se tuviese que juzgar quiénes son los intelectuales no con base en el significado descriptivo del término, sino del emotivo, y por tanto según el ideal intelectual que cada grupo se propone y a partir del cual excluye a todos los demás, la clase lógica de los intelectuales terminaría por ser, a fuerza de quitar de ella una parte para complacer a unos y otra parte para agradar a otros, una clase vacía. Además, la razón por la que es conveniente el uso neutro del término es que, independientemente del juicio de valor por el que hay intelectuales considerados buenos o malos, los problemas de la incidencia de las batallas de ideas para el desarrollo de una determinada sociedad son comunes a unos y otros.

A la inversa, no conviene constreñir al gremio, como ha sucedido, a los llamados 'grandes intelectuales', a los que, tomando el título del exitoso libro de A. Glucksmann, se pueden llamar *maıˆtres penseurs*, como Fichte, Hegel, Marx o Nietzsche. En una historia de los intelectuales (como la de A. M. Jacobelli Isoldi, *L'intellettuale a Delfi alla ricerca della propria identità,* de 1976) es válido concentrar el fuego de la investigación predominantemente sobre los protagonistas, sean ellos Erasmo o Maquiavelo, Kant o Hegel, Fichte o Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche, Lenin o Gramsci. Pero cuando se afronta en general el problema del lugar de los intelectuales en la sociedad, no hay que olvidar que este debate se refiere también a los medianos y los pequeños, y que hoy los grandes intelectuales son una especie en extinción: en Italia ya no hay gente como Croce o Gentile; en el mundo ya no hay personas como Bergson y Husserl, Dewey o Russell, Lukács o Jaspers. El último oráculo fue Heidegger. Sobrevive Sartre, que entre los escritores de nuestro tiempo ciertamente es el que más ha hecho hablar de sí mismo. Pero, ¿es un *maıˆtre penseur?* Escritor genial y versátil, filósofo, literato, novelista, dramaturgo, inmoló su propio genio al ídolo del *engagement* a toda costa, incluso a expensas de la coherencia y la ponderación, dañó su excepcional vitalidad por la obsesión de la continua presencia: entre marxismo y existencialismo, entre comunismo y libertad, mostró una ambigüedad de fondo que terminó por condenarlo a la soledad. Otros escritores o filósofos aparecieron y desaparecieron como meteoros: el caso más típico es Marcuse. Las comunicaciones de masas, en su intrínseca volubilidad, proporcionan en magnitud lo que quitan en duración: en lugar de los 'veinticinco lectores' de los que hablaba Manzoni, que se renuevan por un siglo, los lectores del libro de hoy quizá son cien mil, pero no duran más de un año.

TIPOS DE INTELECTUALES

Al definir el gremio de los intelectuales, no de manera tan amplia como para abarcar a todos los trabajadores no manuales, ni tan estrechamente que se incluya sólo a los

protagonistas, se pueden introducir algunas distinciones, establecer una tipología. La distinción más común y obvia es la que se apega al criterio de las 'dos culturas': por una parte los humanistas, los literatos, los historiadores; por otra, los científicos. También aparece frecuentemente la distinción entre los intelectuales creativos o innovadores y los receptivos o repetitivos. Una de las clasificaciones que más se mencionan, aunque demasiado dilatada para ser útil, es la de R. Aron en *L'opium des intellectuels,* de 1953 (para quien no lo sabe, este opio es el comunismo): escribas, expertos y literatos. En la línea en la que se mueven estas páginas considero que la distinción más oportuna es entre 'ideólogos' y 'expertos', que más o menos corresponde, aunque no tan drásticamente, a la distinción entre intelectuales-filósofos e intelectuales-técnicos planteada y ampliamente ilustrada por G. P. Prandstraller *(L'intellettuale-tecnico e altri saggi,* de 1972). Toda acción política, en cuanto es o pretende ser una acción racional, tiene necesidad de ideas generales sobre los propósitos que persigue, que llamo 'principios' pero también podrían ser denominados 'valores', 'idealismos', 'visiones del mundo', y de conocimientos científicos y técnicos necesarios para alcanzar los fines establecidos. Por 'ideólogos' entiendo a los que proporcionan principios-guía; por 'expertos', a los que generan conocimientos-medios. La diferencia entre unos y otros puede ser interpretada mediante la distinción weberiana entre acciones racionales de conformidad con el valor y acciones racionales según el objetivo. Los ideólogos son los que elaboran los principios con base en los cuales una acción se llama racional en la medida en que se apega a ciertos valores propuestos como fines que perseguir; los expertos son los que, sugiriendo los conocimientos más adecuados para alcanzar un determinado fin, hacen que la acción que producen pueda llamarse racional según el objetivo. La discusión clásica sobre la mejor forma de gobierno es una típica discusión de carácter ideológico; una discusión sobre la mayor o menor oportunidad de construir centrales nucleares para el desarrollo de la energía en un país determinado es una típica discusión para expertos. Como siempre, también en este caso la realidad social es más complicada que las categorías que utilizamos para comprenderlas mentalmente: no hay ideólogo que no pida ayuda al conocimiento técnico para elaborar sus principios, y no hay experto que no deba tener alguna idea de los fines para darle una orientación a sus análisis. El utopista, completamente encerrado en la construcción de la ciudad ideal, y el técnico puro, encerrado en su laboratorio como los ratones de sus experimentos, son dos casos límite. Pero, precisamente, son los casos límite que permiten darse cuenta de lo útil de la distinción. Por lo demás, estos dos casos límite están muy bien representados por la antítesis, por demás contrastante, entre el renacimiento del utopismo por una parte, que representa la sublimación de la ideología en estado puro, y la declaración del fin de la ideología, que representa el triunfo del tecnicismo puro. Frente a la tecnocracia, que es el paraíso de los técnicos, está la acracia, que es el paraíso de los utopistas.

La distinción entre ideólogos y expertos puede ser ilustrada por dos libros emblemáticos: *La traición de los doctos,* de Benda, y *Los nuevos mandarines,* de Chomsky. Los intelectuales traidores de los que habla Benda son los ideólogos (en particular los doctrinarios de la *Action française);* los intelectuales a los que se refiere Chomsky son los expertos (en particular los sociólogos y los científicos que contribuyeron con sus investigaciones al estallido y el crecimiento de la Guerra de Vietnam). Los ideólogos de Benda son acusados de haber venido a menos en los principios de verdad y de justicia; a los mandarines, Chomsky les imputa haber puesto sus capacidades al servicio de un poder injusto y destructivo.

Toda sociedad en cualquier época ha tenido sus intelectuales, o, con más precisión, un grupo más o menos amplio de individuos que ejercen el poder espiritual o ideológico contrapuesto al poder temporal o político, es decir, un grupo de individuos que corresponden por la función que desempeñan a lo que hoy llamamos intelectuales. Y, en efecto, uno de los criterios para distinguir varios tipos de sociedades organizadas puede ser el del mayor o menor poder de éstos con respecto a los otros grupos sociales: en un extremo se encuentran las sociedades reales o ideales, en que los intelectuales están en el poder y para las cuales fueron acuñadas diversas expresiones como hierocracia, clerocracia, sofocracia, ideocracia, logocracia; en el otro extremo, sociedades en las que el 'principio' (en el sentido de Montesquieu) que las hace moverse es opuesto a la inteligencia, como la plutocracia (dominio de la riqueza), la bancocracia (concepto introducido al inicio del siglo pasado en los ambientes sansimonianos para subrayar la importancia creciente del poder de los bancos), la estrateocracia (término empleado por Carl Schmitt para señalar los gobiernos de los militares), la onagrocracia (o gobierno de los burros, término usado sarcásticamente por Croce para satirizar la ignorancia de los jerarcas fascistas). Pero aunque toda sociedad en cualquier época haya tenido en su seno a los representantes de aquel poder que, a diferencia del poder económico y del político, se ejerce con la palabra, y, más en general, mediante signos y símbolos, hoy, cuando se habla de intelectuales, nos referimos a un fenómeno característico del mundo moderno, donde se presentó la separación de las ciencias mundanas, primero orientadas a la naturaleza y luego al hombre y a la sociedad, frente a la ciencia divina, el proceso de secularización que Weber llamó de "desencantamiento". No se puede disociar el significado de 'intelectual' del significado de 'intelecto' o de 'inteligencia' y, por tanto, del uso predominante de operaciones mentales y de instrumentos de investigación que tienen alguna relación con el desarrollo de la ciencia, y por tanto sería forzado incluir en el actual concepto a los depositarios de la sapiencia acumulada de las sociedades primitivas y en general a los sacerdotes de las sociedades religiosas. Unos y otros pueden ser asimilados por las funciones que ejercen y también porque con frecuencia sucede que el ejercicio de la razón es sustituido por el culto de la razón y sus cultivadores se comportan

como sacerdotes; pero la diferencia con respecto a la forma de saber de la que unos y otros abrevan sus símbolos y, por consiguiente, su poder, permanece y no puede ser borrada sin incurrir en una peligrosa contaminación.

Se ha dicho y repetido que el antecedente más convincente de los intelectuales de hoy son los *philosophes* del siglo XVIII; pero es preciso agregar que el aumento de los que viven no sólo para las ideas, sino también de las ideas, se debe a la invención de la imprenta y a la facilidad con la que los mensajes transmisibles mediante la palabra pueden ser multiplicados y difundidos. La Reforma, las guerras de religión, la Revolución inglesa, dan pie a la producción y difusión de una miríada de escritos que en épocas precedentes habría sido imposible imaginar. En las ciudades griegas la fuerza de las ideas se revelaba a través del habla: la figura típica del intelectual era el orador, el retórico; en sentido despectivo, el demagogo. Después de la invención de la imprenta, la figura típica del intelectual es el escritor, el autor de libros, libelos, y luego de artículos en revistas y periódicos, de volantes, manifiestos, cartas públicas, a las que corresponde la contrafigura del gacetillero y del tinterillo. Para Kant, el iluminismo entendido como la salida del hombre de la minoría de edad está estrechamente vinculado con el "uso público de la propia razón", el que a su vez es entendido como el empleo que de ella hace un escritor frente "a todo el público de lectores". Si es verdad que hoy, mediante la radio y la televisión, se amplió enormemente el espacio y por tanto la influencia de la palabra hablada (sin que disminuya la de la palabra escrita), la característica principal del moderno estamento de los intelectuales ha sido su aparición en la formación de una cada vez más amplia opinión pública mediante la prensa. Tanto así, que el fenómeno de la opinión pública y el del gremio de los intelectuales en el sentido moderno de la palabra nacen juntos, y la incrementada influencia de éstos se mide habitualmente por la formación de un público cada vez más amplio capaz de expresar y de hacer valer su opinión. Para darse cuenta de la novedad representada por los *philosophes* basten dos testimonios: en las últimas páginas de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* Hegel dice, a propósito del iluminismo, que "desde que el sol resplandece en el firmamento y los planetas giran a su alrededor, no se había puesto atención a que el hombre se basa en su propia cabeza, o sea, en el pensamiento, y construye la realidad conforme a él". En *L'ancien régime et la révolution,* Tocqueville escribe las famosas páginas en las que muestra "la manera en que hacia mediados del siglo XVIII los escritores se volvieron los más eminentes hombres políticos de la nación y los resultados que ello trajo para el país" (Libro III, cap. I). Que estos resultados hayan sido dañinos para Tocqueville no quita que esos escritores, precisamente por la influencia que ejercieron y que para bien o para mal les fue atribuida, se hayan convertido en el más persistente y atractivo modelo ideal de los intelectuales en su relación con el poder.

EL ORIGEN DEL NOMBRE

Si el problema es añejo, el nombre, decía, es relativamente nuevo: se considera que proviene del ruso *intelligencija,* que, pronunciado como *"intellighenzia",* se ha vuelto una palabra común en el lenguaje italiano y figura en los diccionarios. Es usada con frecuencia precisamente para designar al conjunto de los intelectuales como grupo, gremio, categoría o clase social (según las diversas interpretaciones) que tiene una función y un papel específico en la sociedad, a pesar de que perdió en gran parte su significado original. En el contexto particular de la historia de la Rusia prerrevolucionaria, en efecto, el término, empleado al parecer por vez primera por el novelista Boborykin y difundido en las últimas décadas del siglo, señalaba al conjunto (que no necesariamente constituía un grupo homogéneo) de los librepensadores —fuesen éstos escritores políticos, críticos literarios o también escritores y novelistas— que iniciaron, promovieron e hicieron finalmente explotar el proceso de crítica a la autocracia zarista y en general a las condiciones de atraso de la sociedad rusa (a semejanza de lo que sucede hoy por obra de los llamados 'disidentes' en el universo soviético), hasta el estallido de la Revolución. Desde su origen el término 'intelectuales' (usado generalmente en plural como nombre colectivo), a diferencia de otros vocablos usados con frecuencia como sinónimos, ha derivado y no ha perdido del todo el significado de antagonista del poder, o por lo menos del conjunto de personas que se colocan, en cuanto han tomado conciencia de sí mismas como un gremio con funciones y prerrogativas propias, en una posición de distancia crítica frente a toda forma de dominio ejercido exclusivamente con medios coercitivos, y tienden a instaurar el dominio de las ideas —mediante una acción de ilustración, de aclaración (de *Aufklärung*, en el sentido originario de la palabra)— para sustituir el dominio de los instrumentos tradicionales del poder del hombre sobre el hombre; y, en consecuencia, en última instancia, a transformar la sociedad existente, a la que consideran demasiado distinta de lo que debería ser. Para citar el caso más común de estos sinónimos, 'hombre de cultura' tiene un significado más genérico y, de cualquier manera, menos vinculado a la temática de la relación entre teoría y práctica, y ha asumido recientemente en la expresión la 'clase de los cultos' también una connotación peyorativa, fundamentalmente irónica, precisamente desde el punto de vista de esta relación.

En la historia del término y de la temática ha adquirido una importancia particular el ensayo ya recordado de Kautsky sobre la *intellighenzia* y la socialdemocracia, aparecido a finales de siglo: retomando el tema de la función crítica de los intelectuales con respecto al poder dominante y a la clase en el poder, Kautsky da al problema de la relación entre los intelectuales, considerados como grupo en sí mismo, y las clases subalternas, una solución destinada a un amplio y siempre vivo debate en el ámbito del movimiento

obrero: en cuanto los intelectuales no tienen como tales algún interés en la explotación capitalista, deben ser considerados como los mejores aliados de los obreros y campesinos; en cuanto poseen instrumentos de análisis y crítica de la sociedad, y en consecuencia del monopolio del saber en una sociedad dividida en clases y con una clara división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, desempeñan una función insustituible, y es por tanto misión de la socialdemocracia atraerlos y alejarlos de la influencia de la burguesía. Algunos años después, a propósito del proyecto de un nuevo programa del Partido Socialdemócrata Austriaco (1901), sostiene la tesis —vuelta célebre porque fue acogida por Lenin en el *¿Qué hacer?*— según la cual debe considerarse completamente falso que la conciencia socialista sea el producto necesario y directo de la lucha de clases del proletariado, porque ella, al contrario, no puede surgir más que con la base de profundos conocimientos científicos, patrimonio exclusivo de los intelectuales, razón por la cual "la conciencia socialista es un elemento importado en la lucha de clases del proletariado desde el exterior, y no algo que surja espontáneamente". Al cambiar el sujeto histórico del príncipe al proletariado (cuyo partido constituirá el 'nuevo príncipe' de Gramsci) no se altera la tarea pedagógica del hombre de letras y de estudio, que continúa siendo la de iluminar al gobernante. No tiene caso recordar la disputa nacida en torno a la idea que pasó a la historia como leninista de la conciencia socialista proporcionada al movimiento obrero por los intelectuales, y que Plejanov criticó fuertemente acusándola de idealista. Para el discurso que estoy haciendo sobre el problema de los intelectuales en la sociedad moderna baste recordar que esta tesis está vinculada con la interpretación polémica de la Revolución rusa como un movimiento de intelectuales (más específicamente, de intelectuales desclasados, alienados, marginados, etcétera).

Cuando el 14 de enero de 1898 apareció en París, en el periódico *L'aurore,* el "Manifeste des intellectuels" sobre el *affaire Dreyfus,* firmado por escritores famosos como Zola, Anatole France y Proust, el nuevo término ya era tomado y aceptado (incluso polémicamente) en la acepción que todavía prevalece: se trata precisamente de un grupo de hombres no políticos, conocidos por su actividad predominantemente literaria, que toman posición en cuanto hombres de letras frente a una prevaricación del poder político, y combaten la razón de Estado en nombre de la razón sin otras especificaciones, defendiendo la verdad, de la que se consideran depositarios y custodios, contra la "mentira útil". Además, la toma de posición se expresa, de la manera más adecuada para quien basa su propia dignidad y poder en la fuerza de las ideas, en la forma de una protesta verbal, precisamente el 'manifiesto', que se volverá un verdadero y propio género literario que será más influyente mientras más incisivo en términos literarios, documentado en hechos y bien argumentado en términos lógicos. No está fuera de lugar recordar que el autor de uno de los libros más famosos —y a buena ley— sobre

el deber de los intelectuales, J. Benda, que comenzó su vida de escritor por el *affaire*, publicando en la *Revue blanche* una serie de artículos recopilados en su libro *Dialogues à Byzance* (1900), en el que responde a Auguste Mercier, quien había acusado a los *dreyfusards* de comportarse como los doctos bizantinos que disputaban sobre el sexo de los ángeles mientras los turcos estaban en la puerta, escribe "tout intellectuel contient en puissance un iconoclaste" ("todo intelectual es en potencia un iconoclasta"), un enunciado que en la época de hierro entre las dos guerras será un distintivo para quien considera el apoyo dado por los intelectuales a las pasiones partidistas como el primer odioso ejemplo de la "traición de los doctos". Igualmente, la acusación de bizantinismo será uno de los rasgos recurrentes de la polémica contra los intelectuales que están fuera del barullo. Pero, en este caso, ¿quién podría estar verdaderamente fuera del barullo? ¿Los que combatían por el triunfo de la verdad y de la justicia del más fuerte, o los que con el pretexto de no intervenir en los asuntos de Estado se lavaban las manos y permitían la difamación y la condena de un inocente?

EL INTELECTUAL REVOLUCIONARIO Y EL INTELECTUAL PURO

Con la afirmación del intelectual revolucionario contra el poder constituido en nombre de una nueva clase y por la instauración de una nueva sociedad, y con la afirmación del intelectual puro que lucha contra el poder en cuanto tal en nombre de la verdad y la justicia, o sea, de valores absolutos (Croce hubiera hablado de "valores culturales" contrapuestos a "valores empíricos"), se presentaban dos temas fundamentales del papel de los intelectuales en la sociedad, que con frecuencia estarán en contraste entre sí y representarán los dos polos de un debate irresoluble (porque abstractamente no tiene solución) que llega hasta nuestro tiempo. Ambos, el intelectual revolucionario y el puro, tienen en común la conciencia de la importancia de su papel en la sociedad y de su misión en la historia que podría hacer hablar —y se hace con frecuencia con toda razón — del eterno iluminismo de los intelectuales, de su inconsciente idealismo: para el primero, es válido el principio de que no se hacen revoluciones sin una teoría revolucionaria y que en consecuencia la revolución debe darse primero en las ideas que en los hechos; para el segundo, el principio de que la razón de Estado, o, lo que es lo mismo, la razón de partido, de nación o también de clase, jamás debe predominar sobre las razones imprescriptibles de la verdad y la justicia. Pero con frecuencia están destinados a no coincidir. Más aún, están destinados a chocar porque para el primero es verdad lo que sirve a la revolución, mientras que para el segundo la verdad es de suyo revolucionaria. ¿Cuál es el deber del intelectual? ¿Servir a la revolución o a la verdad? La contraposición entre uno y otro se muestra también en la diferencia de sus respectivos

adversarios, desde el momento en el que uno mira a su adversario, aunque deformándolo, en el otro. En efecto, el principal antagonista del intelectual revolucionario es el que por demasiado amor a los ideales abstractos de verdad y de justicia no quiere "ensuciarse las manos" (pero las manos sucias, las *mains sales* de Sartre, ¿no a veces están sucias de sangre?), así como el mayor adversario del intelectual puro es el que, por excesivo amor al éxito de las propias ideas, termina por postrarse ante el demonio del poder.

LA GRAN PRUEBA DEL INTELECTUAL PURO

No faltarían grandes momentos para poner a prueba a unos y otros. La prueba de los intelectuales custodios de los valores absolutos fue la gran guerra que desencadenó la pasión nacional, una pasión de tal intensidad que rompió no sólo el frente del internacionalismo proletario, sino también la universalidad de hecho de la *res publica* de los hombres de cultura. Frente a los intelectuales que olvidan su misión universal, que se ponen animosamente de una parte o de otra y contraponen la civilización de la propia nación a la barbarie de la otra, R. Rolland, antiguo dreyfusista, ya célebre como novelista, escribió en septiembre de 1914, poco después de iniciada la guerra, *Au-dessus de la mélée (Más allá del desbarajuste)*, para expresar la protesta de los que no se arredran ante el desencadenamiento del odio que la guerra suscitó: denunciando la "monstruosa epopeya" de la que los "autores criminales", los jefes de Estado, no tienen el valor de asumir la responsabilidad y de la que se echan la culpa unos a otros, invita a los hombres de cultura a no comprometer en la propaganda de guerra "la integridad del propio pensamiento". Recurriendo al *topos* clásico de las dos ciudades, la ciudad terrenal, de la que los hombres de cultura son los anfitriones, y la ciudad de Dios, de la que son los constructores, pide que a la primera se le entregue el propio cuerpo, "pero nada de lo que amamos, familia, amigos, patria, nada tiene derecho sobre el espíritu" porque "el espíritu es luz, y el deber es elevarlo por encima de las tempestades y poner a un lado las nubes que tratan de oscurecerlo". Lo siguió Benedetto Croce, quien escribió páginas de fuego contra los profesores que se comportan como si fuesen beligerantes, recordando que

> por encima del deber hacia la Patria está el deber hacia la Verdad, el que comprende en sí mismo y justifica al otro; distorsionar la verdad e improvisar doctrinas no son servicios rendidos a la patria, sino desdoro contra ella, que debe poder confiar en la verdad de sus científicos como en el pudor de sus mujeres *[Páginas sobre la guerra*, Bari, 1928, pp. 52-53].

Que por encima del deber hacia la patria exista el deber hacia la verdad es el tema central de la obra más conocida aparecida entre las dos guerras sobre el problema de los intelectuales: *La traición de los doctos,* de Benda. Para este autor los intelectuales, los "doctos", son, o mejor dicho, deberían ser, los que "buscando la satisfacción en el ejercicio del arte y de la ciencia o de la especulación metafísica, en breve, en la posesión de un bien no temporal, dicen de alguna manera: 'Mi reino no es de este mundo' ". Pero, ¿qué es lo que sucedió? Aconteció y está siempre aconteciendo que los doctos comenzaron a servir a las pasiones destinadas a triunfar en este mundo, y ya no cumplen su deber de "sofocar el orgullo humano" y, por el contrario, se dieron descaradamente a la tarea de exaltar "los mismos sentimientos de quien guía los ejércitos". El libro comienza significativamente con la anécdota del oficial que al ver a otro de su mismo rango maltratar a un soldado le dice: "¿Pero qué no has leído el Evangelio?"; y el otro le responde: "¿Y tú no has leído el reglamento militar?" Pues bien, la misión del intelectual —según Benda— es recordar a la humanidad que no sólo existen las disposiciones militares. En 1925, al escribir el *Manifiesto de los intelectuales antifascistas* para responder al *Manifiesto de los intelectuales fascistas* escrito por Gentile, Croce había externado más o menos los mismos conceptos al afirmar que los intelectuales, si como ciudadanos cumplen su deber adhiriéndose a un partido, "como intelectuales tienen el único deber de poner atención, por medio de la indagación y la crítica, y con la creación del arte, en elevar conjuntamente a todos los hombres y los partidos a más altas esferas espirituales, para que, con efectos cada vez más benéficos, libren las luchas necesarias". En 1927 (el mismo año en que apareció el libro de Benda), escribiendo la presentación a una nueva edición de las *Páginas sobre la guerra*, cuando tantas traiciones habían sido consumadas y había comenzado la *época de las tiranías* (así la llamará otro intelectual, E. Halévy, que ubicará en 1914 los efectos nefastos de la supresión de toda opinión desfavorable al interés nacional y la "organización del entusiasmo"), Croce retomaba el tema de las dos ciudades y escribía:

> También en esta parte permanezco en la tradición del pensamiento cristiano, que da al César lo que es del César, pero por encima de César se alza la conciencia religiosa y moral, la que solamente de vez en cuando hace juicios éticos sobre la acción política, reconociendo, respetando y utilizando la lógica que le es propia.

En una de las páginas más solemnes e intensas, retomando aunque de otra manera el tema de las dos ciudades y traduciéndolo en la visión de las dos historias paralelas, la política y la moral, dirá que el hombre de ánimo

> religiosamente dispuesto deja con gusto a los políticos, a los militares y a los economistas la consideración de la primera historia, en la que se desarrolla el drama que en él se prosigue y donde, a lo largo de los siglos, encuentra a sus padres y hermanos, los que amaron como él y como él aprendieron a sufrir y obrar por la libertad ["Soliloquio di un vecchio filosofo", en *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Bari, 1945, p. 300].

A la idea de las dos ciudades y a la tesis de que el intelectual no podía servir al mismo tiempo a dos amos correspondía la idea, que se había abierto camino entre los cultivadores de las ciencias sociales y que culminaba en la teoría, de la que se había hecho heraldo Max Weber entre 1913 y 1917 (mismos años en los que el venir a menos de la neutralidad de los profesores habría sido considerado una defección), de la 'avalorativiдad' de la ciencia, según la cual quien se propone ejercer la profesión-vocación de científico debe renunciar a externar juicios de valor y por tanto a sostener en cuanto científico una u otra política. De la misma manera como la historia —para Croce — debe proponerse ser justificadora y no justiciera, así el sociólogo, el jurista, el economista deben comprender y no juzgar. En 1916, en un mundo ya sacudido por la primera Guerra Mundial, aparecía el *Tratado general de sociología* de Pareto, dominado de pies a cabeza por la contraposición entre el científico y el apóstol, planteado con base en la tesis de que el sociólogo se ocupa de aseverar hechos y formular teorías y no se preocupa de las consecuencias buenas o malas de esa aseveración. Pareto y Weber, rígidos y obstinados adversarios de cualquier contaminación entre la obra del científico y la del político o del moralista, fueron proclives a creer, y actuaron en consecuencia como científicos, que en una sociedad guiada por fuerzas irracionales —las acciones no lógicas del primero, las acciones racionales de acuerdo con el valor del segundo—, por el predominio de ideologías (las paretianas "derivaciones") hechas pasar por teorías científicas, en un universo irreductible de 'politeísmo de valores' como producto de la impotencia de la razón, la única empresa humana en la que debían ser mantenidos incontrastados el dominio y la guía de la razón era la ciencia. Por eso al hombre de ciencia, según ellos, le tocaba la responsabilidad de preservar la única forma de saber que puede aspirar a la intersubjetividad por la corrupción de las convicciones individuales y colectivas, por los sentimientos, por las mitologías siempre renacientes, por las concepciones generales del mundo no racionalmente verdaderas, sino sólo útiles en la práctica. En Pareto y Weber, para hablar de los mayores, porque la idea de la separación entre el mundo de la ciencia y el de la práctica estaba difundida (baste pensar en todas las teorías 'puras', del derecho a la economía, de las que se hizo promotor el neokantismo), la defensa de la ciencia desinteresada corre paralela a una concepción fundamentalmente irracionalista del universo ético: por lo tanto, la ética del científico consiste precisamente en la defensa a ultranza de la única y limitada ciudadela de la razón frente a los asaltos de la no-razón que se expresa en los juicios de valor. Jamás serán recordadas suficientemente las conmovedoras, severas, ¡y cuán previsoras!, palabras que Weber pronunció a finales de 1918, en el momento de la derrota de Alemania, en la conferencia en la Liga Libre Estudiantil, sobre la ciencia como profesión y como vocación *(Wissenschaft als Beruf),* cuando dijo que en la ciencia tiene una personalidad y dignidad propia sólo quien "sirve con pureza a la propia misión", y preguntándose por qué el

profesor no debe dar consejos prácticos en torno a la manera de actuar en la sociedad, respondió: "Porque la cátedra no es para los profetas ni para los demagogos" (M. Weber, *Wissenschaft als Beruf,* 1918; tr. it., p. 64). En una sociedad caracterizada por un irreductible 'politeísmo de valores' —irreductible porque las ciencias, reconociendo sus propios límites, se habían detenido frente a valores últimos, y porque conforme a masas cada vez más amplias de ciudadanos se les abrían las puertas de la participación en la vida pública mediante los sindicatos y los partidos, las ideologías dominantes se multiplicaban y se volvían cada vez más antagonistas—, o se lograba crear sólidas instituciones que permitiesen a cada cual adoptar en paz sus propios dioses (el gran sueño de los liberales, el ideal de la 'libertad de los modernos' contrapuesto a la 'libertad de los antiguos'), o, frente al peligro del conflicto permanente, y en definitiva de la disgregación, no aparecía otra vía de salvación que la imposición de una sola religión mediante un nuevo Leviatán, que, como el imaginado por Hobbes, tuviese en una mano la espada, símbolo del poder temporal, y en la otra el báculo, símbolo de la guía doctrinaria. Luego sería recordado demasiado tarde que ya Dante había dicho que cuando la espada y el báculo se ostentan juntos "por viva fuerza/ mal conviene que vayan". Con la teoría del partido-guía, que se reforzó cada vez más allí donde una clase audaz y desprejuiciada de revolucionarios había tomado el poder y lo estaba consolidando mediante el reforzamiento del partido único, y con la instauración de los regímenes fascistas en una parte de Europa occidental, parecía que debiese predominar en Europa, en el periodo de tregua entre las dos guerras, la segunda solución.

Mientras Benda había denunciado la claudicación de los intelectuales frente al poder, K. Mannheim en los mismos años confiaba en los intelectuales para una solución de la crisis, partiendo precisamente de la constatación de que en una sociedad politeísta se confrontan las ideologías de la clase dominante, que se inclina a la conservación, y las utopías de la clase oprimida, que mira a la transformación de la sociedad presente. Su libro *Ideologie und Utopie*, que es considerado como el primer intento de análisis sociológico de los intelectuales y uno de los puntos de partida de la sociología del conocimiento, apareció en 1929. La contraposición entre mundo de las ideas y mundo de las acciones, el dualismo entre ciencia y política, la incompatibilidad entre compromiso científico y compromiso político, habían estado hasta entonces presentes en la batalla de las ideas de los doctos que se profesaban y creían independientes. Mannheim intenta dar a este modo esencial ético-pedagógico de tratar el problema una aureola de validez científica sosteniendo una teoría real o supuestamente sociológica: en la sociedad de masas dividida en clases, los intelectuales constituyen no una clase en el sentido estricto de la palabra, sino un gremio en sí mismo, en cuanto está formado por un conjunto de individuos provenientes de las clases más diversas, no vinculado a alguna clase en particular, independiente en términos sociales, por encima de la oposición de clases; por

eso tienen la mejor posibilidad de realizar la síntesis de las ideologías que se disputan el espacio y el favor de los diferentes grupos en lucha entre sí. Sólo orientándose hacia esta síntesis, el estamento de los intelectuales puede sustraerse a las dos tentaciones opuestas del utopismo y del nihilismo, que son dos maneras de evadir la propia responsabilidad, y distanciarse de la contemplación pasiva de la propia impotencia.

LA GRAN PRUEBA DEL INTELECTUAL REVOLUCIONARIO

La solución de Mannheim, que no sólo teorizaba, sino fundamentaba o creía justificar críticamente la tesis de la diversidad entre el papel de mediación y de política a largo plazo y el papel político inmediato de los intelectuales, era diametralmente opuesta a la tesis que en esos años Gramsci estaba elaborando en sus reflexiones en la cárcel. Mannheim se encuentra en la línea que parte de la separación entre compromiso intelectual y compromiso político, sin excluir el interés activo de los intelectuales por los problemas de la ciudad, que, si no era la ciudad de Dios, siempre era una ciudad ideal que debía ser proyectada sin ilusionarse en una rápida y completa realización. Gramsci en cambio continuaba, si bien con espíritu crítico, la línea, que había caracterizado la historia del intelectual revolucionario, de la identidad de compromiso político y compromiso cultural. En una carta desde la cárcel de marzo de 1927 anuncia por primera vez a su cuñada el propósito de ocuparse de "una investigación sobre los intelectuales italianos, sus orígenes, sus reagrupamientos, etc.", retomando un problema ya tratado, aunque de pasada, en el ensayo *Algunos temas de la cuestión meridional*, de octubre anterior. La parte más importante de las notas sobre los intelectuales es de 1932. Como Mannheim, también Gramsci presenta un esbozo de sociología del intelectual y delinea a grandes trazos su historia; pero, a diferencia de Mannheim, rechaza la tesis, que habría considerado abstracta y especulativa si la hubiese conocido, de un único estamento de los intelectuales, y distingue dos grupos contrapuestos, el de los intelectuales tradicionales y el de los orgánicos. Además, como los intelectuales tradicionales son también orgánicos para las clases en declive, la tesis fundamental de Gramsci es precisamente lo opuesto de la de Mannheim sobre la libre inteligencia. "Cada grupo social —éste es el punto de partida del análisis histórico gramsciano—, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea a su lado orgánicamente uno o más grupos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función…" Gramsci no ignora que los intelectuales tradicionales se consideran "autónomos e independientes", pero también sabe que la tarea del historiador y del sociólogo marxista es mostrar que no lo son. Los intelectuales siempre son los "empleados" del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la

hegemonía social y del gobierno político (A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura,* 1949, pp. 3*ss.)*.

La tesis del intelectual orgánico es la respuesta crítica a la tesis del intelectual independiente. Si toda clase tiene sus intelectuales orgánicos, también la nueva clase tendrá o deberá tener (el intercambio entre el ser y el deber ser es una característica ambigua del discurso político) sus intelectuales orgánicos, pero serán diferentes de los tradicionales: el intelectual tradicional es el humanista, el literato, el orador, cuyo modo de ser esencial es la elocuencia; el nuevo intelectual, en cambio, será al mismo tiempo especialista (o técnico) y político (Gramsci emplea la conocida fórmula especialista + político). Éste, en cuanto político, no puede encontrar otra sede para el ejercicio de su especialidad que el partido, al que compete en primer lugar, como partido de la clase obrera, la tarea de la reforma moral e intelectual de la sociedad: el partido del proletariado no será solamente el nuevo príncipe, sino también el nuevo intelectual (colectivo) y realizará de tal forma y de nueva manera la síntesis entre teoría y práctica.

El problema de los intelectuales era un asunto con el que, como se ha dicho, el movimiento obrero y los partidos socialistas siempre habían tenido que hacer muy seria, y a veces ásperamente, las cuentas. Además, la discusión sobre el problema jamás había sido tan vehemente como en los años en los que Gramsci decidió hacer de él uno de los temas principales, si no el principal, como ha sostenido alguien, de sus reflexiones en la cárcel: eran los años de la denuncia de Benda, de las propuestas de Mannheim, de las disputas en torno a la función de la inteligencia revolucionaria, iniciadas en la época del orden estaliniano. Gramsci en el fondo retomaba el tema, tradicional en la historia del movimiento obrero, de lo indisoluble e inseparable del compromiso político y el compromiso cultural.

Si la Guerra Mundial, que podía ser interpretada como una lucha entre razones de Estado contrincantes, exaltó la figura del intelectual independiente y celebró el principio ético de mantenerse a un lado del conflicto, la Revolución rusa, que podía ser tomada, al contrario, como lucha por la libertad contra la opresión, de la justicia contra la iniquidad, en una palabra, del bien contra el mal, enalteció la imagen del intelectual comprometido, partícipe, militante, que debía tomar partido (y era una decisión obligada), entrar animosa y disciplinadamente (¡vaya independencia!) en la disputa. Así como la figura del intelectual independiente tenía dos caras, una buena y una mala, según si la independencia era entendida como un ponerse por encima de la lucha para encontrar una solución más correcta, o como apartarse de ella bajo una posición de aristocrática indiferencia ante el drama de la historia (los "quinientos brutos muertos brutalmente" de Andrea Sperelli), así también la figura del intelectual comprometido siempre ha tenido dos caras: por una parte la vanguardia de las masas en ascenso, por otra el celoso portavoz de las directrices del partido.

Que la revolución tuviese que ser guiada por hombres iluminados era una idea que venía de lejos y estaba destinada a atravesar, a veces disimulada pero jamás definitivamente rechazada, toda la historia del movimiento obrero. El teórico e historiador de la primera y fracasada revolución igualitaria, Filippo Buonarroti, justifica la toma del poder y la dictadura por un puñado de "sabios" porque antes de la transformación de la sociedad, que sólo los sabios con una forma dictatorial de gobierno (verdadero y propio ejemplo de despotismo ilustrado) pueden imponer, "el pueblo no puede ni percibir ni declarar la voluntad general". Cuando Marx en un escrito de juventud enunció sus famosas tesis de que "la teoría se vuelve potencia material apenas se adueña de las masas", que "la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales así como el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales", que "el cerebro de la emancipación humana es la filosofía, su corazón el proletariado", que "la filosofía no puede realizarse suprimiendo al proletariado, el proletariado no puede abolirse si antes no se realiza la filosofía", pone las premisas y propone el ideal de la identificación entre teoría y práctica, de inteligencia que interpreta el mundo y de acciones que lo transforman, de intelectual y político (con tal de que se trate del intelectual radical y del político revolucionario), que será una de las ideas-guía del movimiento obrero. En este sentido, la revolución bolchevique podrá ser catalogada como una revolución de intelectuales (y, de hecho, la mayor parte de la clase dirigente del grupo bolchevique está compuesta por miembros de la *intellighenzia).* Ciertamente, también la Revolución de 1848 había sido llamada (por Namier) una revolución de intelectuales, pero con la idea precisa de mostrar que cuando una revolución es hecha por intelectuales está condenada al fracaso. Se habría dicho, al contrario, que la revolución de los bolcheviques había tenido éxito porque se había realizado la profecía de Marx de que "la teoría se vuelve potencia material apenas se adueña de las masas". Pero, ¿esta teoría era la filosofía o la ciencia de Marx? Nunca antes un gran hecho histórico había sido guiado como lo fue la Revolución rusa, no sólo con base en las consecuencias, sino también en los principios: como se sabe, los diversos movimientos socialistas se dividieron con respecto al juicio que se debía dar de la Revolución, y la batalla entre el ala izquierda que alababa a Lenin y el ala derecha que lo repudiaba fue llevada a cabo con los textos de Marx en la mano. ¿Lenin era un intérprete fiel o un corruptor de Marx?, ¿la revolución bolchevique era una revolución marxista? Por primera vez un gran sacudimiento no sólo en las conciencias, como fue la Reforma, sino en las instituciones, en las relaciones concretas entre los hombres, era tomado como una reunión entre el 'corazón' que pulsa e impulsa a la acción y el 'cerebro' (precisamente la filosofía) que la dirige.

La revolución como hecho total requiere un compromiso total. Así como la primera Guerra Mundial fue la prueba del intelectual puro, así la revolución bolchevique fue la prueba de esta otra manera de entender la función del intelectual, para la cual el

compromiso cultural no puede ir separado del compromiso político y en caso de conflicto el segundo debe prevalecer sobre el primero (pero precisamente en esta solución se descubre que también esta posición tiene su lado negativo). Quien entendiese la función de esta manera no podía dejar de encontrarse duramente con los intelectuales que consideraban, como el autor de la *Trahison*, que su reino no era de este mundo. En el mismo año en el que Benda publicaba su libro, P. Nizan se inscribía en el Partido Comunista Francés, y con el comportamiento agresivo del joven seguro de sí mismo, con ese tono arrogante de quien ha encontrado su propio camino, publica después (1932) *Los perros de guardia*, un libelo dirigido fundamentalmente contra los filósofos de la Sorbona y los intelectuales a la manera de Benda, a los que acusa de ser precisamente los "perros de guardia" de la clase en el poder con su espiritualismo insulso, con la pretensión de estar por encima de las clases, mientras "la verdadera naturaleza de la filosofía, como cualquier otra actividad humana, es la de estar al servicio de ciertas personas y de sus intereses", con su presunción de no haber preferido ninguna parte mientras se quedan cómodamente del lado de los amos. Se trata en cambio para el neófito comunista de seleccionar conscientemente una parte, y esta parte no puede ser más que la de los oprimidos, desheredados, marginados. Con una declaración que puede erigirse en fórmula ejemplar, escribe: "El tipo hacia el que tiende la filosofía de los explotados es el del revolucionario de oficio descrito por Lenin". Que posteriormente Nizan, con el pacto entre Hitler y Stalin, haya abandonado el partido, haya dicho públicamente que Stalin le repugnaba y escrito antes de morir en la guerra que "el único honor que nos queda es el del intelecto" (una frase que parece escrita por Benda), es otra historia, también ejemplar, aunque en otro contexto, porque demuestra cuán ambiguo es el "oficio" de intelectual y difícil la toma de conciencia no distorsionada de lo que es una tarea diferente, según los tiempos y las circunstancias, del docto.

¿TRAICIÓN O DESERCIÓN?

Es una tarea que se mueve continuamente entre la fidelidad a los valores últimos, de la que deriva la acusación de traición contra quien toma demasiado en serio la lucha por su puesta en práctica, y la exigencia de cambiar el mundo, de la que proviene la acusación de deserción contra quien se refugia en estériles profesiones de fe. Traicionar significa tomar el lado equivocado, desertar significa no tomar la parte correcta; si te pasas de la parte del enemigo, traicionas; si abandonas al amigo, desertas. Pero, ¿cuál es la parte justa y cuál la errada?, ¿quién es el amigo, quién el enemigo? En la tensa, dramática, lacerante relación entre traición y deserción se ubica la ambigüedad del problema y la dificultad de su solución. ¿A Nizan, que imputa a Benda ser un desertor porque no ha

tomado partido, Benda podría responder que él, Nizan, es un traidor porque prefirió solamente una parte? ¿O se podría decir que Benda, en el momento en que se declara contra el fascismo y el nazismo en defensa de los revolucionarios españoles, y elogia la democracia, se vuelve él mismo un traidor? Y Nizan, al momento de abandonar el partido y rendir homenaje al honor del intelecto, ¿se vuelve él mismo un desertor? Estas preguntas sirven tan sólo para hacer entender que el problema es complejo y que para resolverlo deben evitarse las generalizaciones fáciles.

En un periodo más cercano y que muchos de los que continúan escribiendo en torno al problema de los intelectuales han vivido, las mismas personas pueden haber representado en dos momentos sucesivos los dos papeles sin sentirse en contradicción consigo mismas. El papel del intelectual militante, que traiciona el ideal de la cultura desinteresada para no desertar, está personificado admirablemente por el joven literato Giaime Pintor, traductor de Rilke, que en la última carta antes de realizar una acción de guerra miliciana que lo llevará a la muerte escribe las memorables palabras: "Músicos y escritores debemos renunciar a nuestros privilegios para contribuir a la liberación de todos. Contrariamente a lo que afirma una frase célebre, las revoluciones se logran cuando las preparan los poetas y pintores, con tal de que sepan cuál debe ser su parte" *(Il sangue d'Europa*, Turín, 1950, p. 247). Pero la historia, la Providencia de Vico, ¿pone siempre a los poetas y pintores en posibilidad de saber cuál es su parte? Algunos años después, frente al azote de la Guerra Fría que ponía uno frente a otro no la virtud contra el furor, sino dos furores iguales y contrarios, ¿cuál era la parte justa? Para quien era mejor correr el riesgo de ser acusados de deserción en lugar de traición, le pudo parecer entonces que el hombre de cultura debiese evitar poner las preguntas de manera dilemática, porque "más allá del deber de entrar en la lucha está… el derecho de no aceptar los términos de la lucha como se plantean, de discutirlos, de someterlos a la crítica de la razón". Una posición así, que señala el paso del intelectual comprometido al intelectual independiente, había sido, por decirlo así, anticipada y preparada, hecha casi inevitable, por la experiencia igualmente ejemplar de *El politécnico* de E. Vittorini. A nombre de todos los que el régimen fascista no había dejado otra salida que el servicio o la evasión (en el arte por el arte o en la erudición por la erudición), en la presentación de la revista (septiembre de 1945) invocaba una cultura que supiese proteger al hombre de los sufrimientos en vez de limitarse a consolarlo, y encendía de nuevo las esperanzas, jamás apagadas, en el filosofar anunciando que la cultura habría debido "tomar el poder". Luego de pocos meses (en mayo de 1946), a una crítica ideológica que le hizo el Partido Comunista respondió con la "Carta a Togliatti", negando que el papel del intelectual revolucionario fuese el de hacer sonar la trompeta de la revolución, y reivindicaba por eso el derecho de "plantear mediante su obra exigencias revolucionarias diferentes de las

que pone la política". Era una manera de decir una vez más que también los intelectuales hacen política, pero que su política es 'diferente' de la de los políticos puros.

EL ANTIINTELECTUALISMO

El intelectual político y el intelectual puro representan dos modelos positivos, aunque con frecuencia uno es negativo para el otro. Pero el término 'intelectual' es, como ya dije, axiológicamente ambivalente. Tras la figura del intelectual-guía siempre aparece la opuesta del tentador, del corruptor, del falso pedagogo, del falso profeta, del demagogo; tras la figura del intelectual-custodio de los valores eternos, la contrafigura del inepto, del impávido, del decadente, si no incluso del parásito. He señalado el papel positivo del intelectual en la tradición socialista. No debe olvidarse que en los mismos años en que Lenin afirmaba que al movimiento obrero la conciencia le venía de afuera, Sorel, que había recorrido un largo camino a través del marxismo, pero también había respirado el aire irritante del antiintelectualismo bergsoniano, no perdía oportunidad para mostrar su desprecio por los intelectuales, de los que decía que "no son, como se dice frecuentemente, los hombres que piensan: son los que hacen profesión del pensamiento y que reciben un salario aristocrático en razón de la nobleza de tal profesión". Lo seguía su fiel discípulo, E. Berth, que publicaba en 1913, con una introducción de su maestro, un mediocre libelo antidemocrático, *Los desaciertos de los intelectuales*. En cuanto al "Manifiesto" de los dreyfusistas, sobre él no tardaron en expresarse las críticas feroces de Barrès, quien comparó a los firmantes con los conejillos de Indias a los que los científicos del laboratorio Pasteur introducían artificialmente la rabia. También hubo expresiones despectivas de M. Paléologue, que los acusó de presentarse como una casta nobiliaria por encima del vulgo.

La tipología del antiintelectual es muy rica y ha sido hecha y rehecha muchas veces. Puede ser útil distinguir el antiintelectualismo de los mismos intelectuales frente al de los no intelectuales. En el primero no entra tanto la polémica entre los intelectuales que interpretan de manera diferente su papel, y de los que he dado ejemplos hasta ahora, sino el rechazo de quien, aun siendo sociológicamente un intelectual, no se reconoce en ninguno de estos roles, y por tanto rechaza o no acepta el papel que le es atribuido, y que identifica por lo común con el de una profesión como todas las demás, con un servicio prestado al poderoso o con una misión de la que la futura sociedad de masas ya no tiene necesidad. Esta idea de autodestrucción es una respuesta a la idea opuesta de autoexaltación que desde Platón en adelante identifica al vidente que ayuda a los otros hombres a salir de la caverna (aun sabiendo que la masa estará destinada a permanecer en ella). Y puede a su vez asumir dos aspectos diferentes según si la desaparición del

intelectual es considerada una necesidad o una calamidad. Quien la considera necesaria se complace de ella y llega hasta evocar el suicidio del intelectual, o sea, a afirmar que quien ha tenido el privilegio de una educación superior que le ha permitido reflexionar sobre las miserias y los sufrimientos de los condenados de la tierra, no de vivirlos, tiene el deber de regresar a la masa de la que saldrá regenerado, de cumplir una verdadera y propia metamorfosis mediante el descubrimiento del hombre nuevo, de negarse para resurgir. Quien, en cambio, ve en la desaparición del intelectual un signo de la degeneración espiritual a la que se encamina inexorablemente una sociedad cada vez más servil, vulgar y homogénea, lamenta la muerte de aquél, sea natural o violenta (pero a manos ajenas), e introduce un concepto característico de la llamada literatura de la crisis, el concepto del ocaso, eclipse o declive del intelectual: en este caso el antiintelectualismo no es una toma de posición, sino una amarga constatación o una profecía y lleva a la autoconmiseración más que a la autodenigración.

Por lo que hace a la casuística del antiintelectualismo de los no intelectuales, es tan amplia que no puede ser resumida en pocas páginas. De ella proporciona numerosos ejemplos el libro de R. Hofstadter *El antiintelectualismo en la vida norteamericana* (1964), que, si bien tomando como punto de partida los Estados Unidos de los años del macartismo, desarrolla con una amplia documentación histórica el tema del conflicto permanente entre el hombre práctico, que tiene los pies en la tierra, y el idealista, que los tiene en las nubes, o, para usar los términos del mismo autor, entre los *fatheads* (cabezas duras) y los *egg-heads* (cabezas de chorlito). En cuanto al hombre práctico, sea de negocios o político, que se autodefine y autoexalta como un realizador o como un constructor, sus desaprobaciones contra el intelectual se pueden resumir en las dos siguientes: *a)* a pesar de su arrogancia, el que vive inmerso en el mundo de las ideas abstractas no logra brindar alguna aportación útil a quien debe resolver problemas vitales día a día; y *b)* a causa de su espíritu crítico, de su gusto por las ideas radicales, rinde una contribución, cierto, pero es una contribución negativa, destructiva, subversiva que empuja a la desesperación o la revuelta. En el primer caso es un parlanchín, un inconsecuente, un perdedor de tiempo, uno que corta el sombrero en cuatro y ya no logra unirlo, y discute sobre el sexo de los ángeles mientras el enemigo está en la puerta (el bizantino); en el segundo, el nihilista, el espíritu de la disgregación, el instigador irresponsable de todos los fanáticos, el factor corrosivo de todo sistema social bien construido, o, con otra metáfora que gustaba a Hegel y Marx, el topo que excava bajo tierra el túnel que lo llevará cuando sea el momento a la luz del sol. A la acusación de la inconsecuencia el intelectual siempre respondió, y continuará haciéndolo, que las ideas rinden frutos a largo plazo, que no coinciden con los tiempos de las acciones de los políticos, y señalan las etapas decisivas de la historia, la grandeza y decadencia de las naciones, más que las guerras y las revoluciones; a la acusación de nihilismo contesta que

las obras de los hombres de acción, precisamente las guerras y las revoluciones, hasta ahora —para retomar, modificándola, la célebre tesis de Marx sobre Feuerbach— han destruido el mundo y que ahora se trata de construirlo, para lo cual es preciso antes comprenderlo. Pero el contraste es irresoluble.

El contraste no tiene solución porque corresponde a dos exigencias opuestas e insustituibles: la necesidad de vivir bien (Aristóteles) y la de sobrevivir; a dos imágenes del hombre, el *homo sapiens* y el *homo faber;* a dos éticas, la del deber por el deber y la del resultado; a dos maneras de hacer política, como persecución del bien común y como dominio del hombre sobre el hombre; a la presencia al mismo tiempo de las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres, o, en términos kantianos, la comunidad de los seres racionales y el Estado que no puede prescindir de la coacción para obtener obediencia a sus leyes. Se engañan quienes creen superar ese contraste borrando de la historia alguno de los dos términos o anhelando un no mejor definido reino de la libertad o dando su obra a la creación del omnipotente Leviatán. Las dos ciudades existen, o por lo menos hasta ahora han existido, y conviven. Más aún, deben convivir: el ermitaño no podría continuar predicando en el desierto por la salvación de sus semejantes si de vez en cuando el campesino no le llevase los frutos de su esfuerzo, y la "bestia" jamás habría salido de su "inconsciencia feroz" si un buen día no se hubiese doblegado al inclinarse ante el rayo de Júpiter. Raros, muy raros, son los momentos en la vida de un individuo o en la historia de un pueblo en los que parece que las dos exigencias ya no son incompatibles. Por lo general el contraste es superado porque una olvida a la otra; quien vive de acuerdo con los principios no se preocupa de las consecuencias, y entonces puede suceder que su acción sea noble pero estéril; quien se comporta teniendo en cuenta sólo las consecuencias no se preocupa por los principios, y entonces puede suceder que su acción sea eficaz pero indebida. El contraste no depende del arbitrio de unos y otros, sino de la naturaleza de los fines que ambos persiguen y de la incompatibilidad de los medios de los que se deben valer para alcanzarlos. Por eso el contraste puede ser en algunas ocasiones solucionado, pero jamás definitivamente superado. Y mientras el contraste exista, se continuará discutiendo el problema de los intelectuales.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, M., *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Viena, 1910 (trad. it.: *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari, 1974).

Aron, R., *L'opium des intellectuels*, París, 1955 (trad. it.: *L'oppio degli intellettuali*, Bolonia, 1958).

Asor Rosa, A., *Intellettuali e classe operaia*, Florencia, 1973.

Balbi, L., y G. Gaetano (coords.), *Gli intellettuali*, Bolonia, 1976.

Benda, J., *La trahison des clercs*, París, 1927 (trad. it.: *Il tradimento dei chierici*, Turín, 1976).

Berth, E., *Les méfaits des intellectuels*, París, 1914.
Bobbio, N., *Politica e cultura*, Turín, 1955.
Bodin, L., *Les intellectuels*, París, 1964.
Bon, F., y M. A. Burnier, *Les nouveaux intellectuels*, París, 1966.
Capizzi, A., *Impegno e disponibilità*, Roma, 1971.
Caute, D., *Communism and the French intellectuals (1914-1960),* Londres, 1964.
Chomsky, N. A., *American power and the new mandarins*, Nueva York, 1969 (3) (trad. it.: *I nuovi mandarini. Gli intellettuali e il potere in America*, Turín, 1969).
Coser, L. A., *Men of Ideas*, Nueva York, 1965 (hay versión en español del FCE: *Hombres de ideas. El punto de vista de un sociólogo,* trad. de I. A. de la Peña, 1ª ed., México, 1968).
Feuer, L. S., *Marx and the intellectuals*, Nueva York, 1969.
Garin, E., *Intellettuali del XX secolo*, Roma, 1974.
Geiger, T., *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart, 1949.
Gramsci, A., *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Turín, 1949.
Hofstadter, R., *Anti-intellectualism in American life*, Nueva York, 1964 (trad. it.: *Società e intellettuali in America*, Turín, 1968).
Huszar, G. B. de (coord.), *The intellectuals*, Glencoe, 1960.
Jacobelli Isoldi, A. M., *L'intellettuale a Delfi alla ricerca della propria identità*, Roma, 1976.
Kanapa, J., *Critique de la culture*. I. *Situation de l'intellectuel*, París, 1957.
Kautsky, K., "Die Intelligenz und die Sozialdemokratie", en *Neue Zeit,* 1894-1895, XIII, vol. II.
Lagardelle, H., *Les intellectuels devant le socialisme*, París, 1900.
Luperini, R., *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel dopoguerra*, Roma, 1971.
Mancarella, A., *L'intellettuale e il potere. Saggio su Sartre*, Manduria, 1977.
Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929 (trad. it.: *Ideologia e utopia*, Bolonia, 1974 (hay versión en español del FCE: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento,* trad. de S. Echavarría, 2ª ed., México, 1987).
Molnar, T., *The decline of the intellectual*, Nueva York, 1961 (trad. it.: *Il declino dell'intellettuale*, Turín, 1965).
Naville, P., *Les intelletuels et la révolution*, París, 1927.
Nizan, P., *Les chiens de garde*, París, 1932 (trad. it.: *I cani da guardia*, Florencia, 1970).
Pellicani, L., *I rivoluzionari di professione*, Florencia, 1975.
Piccone Stella, S., *Intellettuali e capitale*, Bari, 1972.
Pipes, R. (coord.), *The Russian intelligentsia*, Nueva York, 1961.
Prandstraller, G. P., *L'intellettuale-tecnico e altri saggi*, Milán, 1972.
Quinzio, S., *L'impossibile morte dell'intellettuale*, Roma, 1977.
Rieff, P. (coord.), *On intellectuals*, Nueva York, 1969.
Shils, E., *The intellectuals and the power*, Chicago, 1972.
Tompkins, S. R., *The Russian intelligentsia*, Norman, 1957.
Weber, M., *Wissenschaft als Beruf*, Berlín, 1918 (trad. it.: *La scienza come professione*, en *Il lavoro intellettuale come professione*, Turín, 1976 [2]).
Wood, N., *Communism and the British intellectuals*, Londres, 1959.

[*] "Intellettuali", en *Enciclopedia del novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. V, 1989, pp. 798-808.

LOS INTELECTUALES Y EL PODER*

AL AFRONTAR una vez más el tema de los intelectuales y en particular el de sus relaciones con la política, me parece que me comporto como el niño que al arrojar un cubo de agua al mar creía que con eso aumentaba su nivel. Con respecto al océano de los escritos sobre el asunto, este ensayo es un cubo de agua. Al comenzar a redactarlo, después de haber construido para mi uso un esquema de los temas que había de tratar, me puse a pensar que el título más adecuado hubiera sido el que mi amigo Giacomo Noventa había dado irónicamente a una recopilación de sus escritos: *Nada nuevo*. Por lo demás, creo que el propósito de una conferencia introductiva es ordenar el material: a veces puede suceder que al sistematizar las fichas se elimine alguna duplicidad inútil y se descarte algún papel que se había escurrido en el fichero accidentalmente. Recuerden ustedes la historia del docto que había estudiado siempre y sabía todas las respuestas posibles, pero estaba desesperado porque nadie le preguntaba. Yo no tengo ninguna respuesta que dar, pero espero que después de haberme escuchado alguien me interrogue.

Una de las razones por las que los escritos sobre los intelectuales —su función, nacimiento y destino, su vida, muerte y milagros— son tantos que sólo la memoria de una computadora poderosísima podría registrarlos todos, es que una de sus funciones principales, si no la principal, es la de escribir. Resulta natural que escriban sobre sí mismos. Si no se ocuparan de ellos mismos, ¿quién lo haría? Y si otro escribiese sobre ellos, ¿no se convertiría, por el solo hecho de hacerlo, en un intelectual? Uno se vuelve intelectual aun si se pone a escribir sobre los intelectuales para decir todo lo malo de ellos, aun en caso de que escriba —lo que hoy no es raro— que los intelectuales no existen, que son una invención, etc. Es algo de lo que no escapa, apenas se plantea, el problema de qué cosa son los intelectuales. El que se pone frente a este problema se convierte, por ese solo hecho, en un intelectual, o sea, en alguien que no hace cosas, sino que reflexiona sobre las cosas, que no maneja objetos, sino símbolos, y cuyos instrumentos de trabajo no son las máquinas, sino las ideas.

Precisamente porque el amasijo de palabras escritas o dichas sobre los intelectuales es enorme, estimo que lo primero que hay que hacer es delimitar el campo de discusión, establecer de qué y sobre qué queremos hablar y de qué forma. Por lo demás, esta delimitación es útil para evitar confusiones lamentables de niveles de discurso, tan frecuentes entre quienes tratan este tema, y de donde deriva con frecuencia el hecho de que los interlocutores no entiendan sobre quién y sobre qué están hablando y la manera de hacerlo.

Comienzo por el modo. Hay varias maneras de encarar el asunto de los intelectuales. Las dos más frecuentes son la sociológica y la histórica. La mayoría de los escritos publicados en estos últimos años tratan sobre los intelectuales como clase o como grupo y sobre la relación de la clase de los intelectuales con las otras clases, o hacen la historia de esta clase o grupo en un cierto periodo o en un país determinado. Los famosos análisis de Gramsci que han estimulado en Italia (y no solamente en ella) el debate sobre el tema son en parte sociológicos (la distinción entre intelectuales orgánicos y tradicionales pertenece a este campo) y en parte históricos (piénsese en los varios fragmentos dedicados a la historia de los intelectuales italianos y los esbozos de reflexiones sobre los intelectuales en diversos países). Cuando se dice que la reflexión sobre ellos es reciente, se dice algo parcialmente verdadero. De la *República* de Platón en adelante, los filósofos se han ocupado de lo que hacen y deben hacer ellos mismos en la sociedad. Lo que es reciente, y se remite a la época en la que Gramsci escribió sus *Cuadernos de la cárcel,* es el análisis sociológico del estrato de los intelectuales: baste pensar en Mannheim y en todo el debate sobre los intelectuales como clase dependiente o independiente que le siguió y que está lejos de agotarse.

CULTURA Y POLÍTICA

Aquí aparece la primera delimitación. Nuestro debate no se refiere ni a la sociología ni a la historia de los intelectuales, aunque las presuponga. Lo que pretendemos es disertar —no debemos tenerle miedo a las palabras—sobre la ética o, si se quiere, sobre la política de los intelectuales. No es un discurso analítico, sino propositivo, normativo, prescriptivo. No es una cuestión sobre lo que hacen y son, sino sobre lo que deberían hacer y ser. Esta distinción de nivel es a mi juicio importante porque, con respecto a las diversas maneras en que se puede hablar del problema en general, la mayor confusión deriva por lo común de la sobreposición, casi siempre inconsciente, entre una disertación sobre lo que hacen y son los intelectuales en una determinada sociedad y un discurso sobre lo que deberían hacer y ser: inconsciente, pero no menos fastidiosa, y tanto más grave en cuanto precisamente son los intelectuales los que tienen la ocupación, con frecuencia pagada, de pensar; los que deberían ser conscientes de las confusiones que acarrean y a las que arrastran a quienes los escuchan. Digo esto porque la mayoría de los discursos que sobre ellos leemos diariamente en periódicos y revistas son prescriptivos: expresan los deseos y las esperanzas de quien los hace, pero por costumbre son presentados como tratados analíticos, como explicación sobre lo que los intelectuales hacen efectivamente, y por tanto se equivocan de cabo a rabo. Para dar un ejemplo: cuando alguien dice que el intelectual ya no existe, no se sabe si cree verdaderamente que

de hecho ha muerto o si, en cambio, como es más probable, expresa únicamente el deseo de que el intelectual deje de existir, o, si dice que todos los intelectuales se han vuelto sirvientes del poder, lo afirma con base en investigaciones hechas sobre las condiciones de sus congéneres en una determinada sociedad, o sólo porque quiere manifestar la incomprensible necesidad de hablar mal de todo el gremio y proponer el ideal del intelectual libre, rebelde, creativo, etcétera.

También en este caso tenemos que fijar bien el nivel de discusión: el plano en el que estamos llamados a decir nuestra opinión ciertamente es prescriptivo. Nuestro problema no es el de saber si los intelectuales son rebeldes o conformistas, libres o serviles, independientes o dependientes, sino el de intercambiar ideas sobre lo que los intelectuales que se reconocen en un determinado bando político quisieran y debieran hacer. En rigor, nadie piensa en una alocución programática sin reconocer la realidad de los hechos. Sería veleidoso. Pero este conocimiento debe ser verdadero y no una colección de juicios sumarios, basados normalmente en falsas generalizaciones como "los intelectuales son…", "los intelectuales dicen…" Las falsas generalizaciones son armas polémicas, no instrumentos de conocimiento, porque son el efecto de juicios de valor introducidos subrepticiamente. Es evidente que quien afirma que todos los intelectuales son siervos del poder simplemente expresa su desprecio por ellos: cuando Sorel los definía como el grupo parásito de la sociedad burguesa, disfrazaba un juicio de valor como si fuese un juicio de hecho; prueba de ello es que en los mismos años Lenin, siguiendo a Kautsky, proponía la tesis de la necesidad de los intelectuales para la formación del partido revolucionario. Como juicio de hecho, la opinión de Sorel sobre los intelectuales era simple y sencillamente equivocada.

Luego de la manera de conducir el discurso, la segunda delimitación atañe a la materia de éste. Ha quedado dicho que en el gran pastel de la teoría de los intelectuales nuestra rebanada es la de la política de los intelectuales, o de los intelectuales en la política, la que es probada, comida y digerida con el nombre de "política y cultura" (y de la que yo personalmente, para continuar con la metáfora, he sufrido indigestión). Es una rebanada tan grande que con frecuencia se confunde con el todo. Aquí me limito a señalar el motivo por el que este tema, aun siendo en el ámbito del discurso general sobre los intelectuales un tema específico, es enorme. Viéndolo bien, no es otra cosa que un aspecto del tópico más amplio de la relación entre teoría y praxis o, en términos del materialismo histórico, entre estructura y superestructura, o, más en general, entre el mundo de las ideas y el de las acciones. Y precisamente porque es un aspecto de un tema mucho más amplio, además de inmenso, es difícil. Tengo la impresión de que no todos los que hablan del problema de los intelectuales y de su función en la sociedad se dan cuenta de esta dificultad. Hablan como si fuese fácil que las ideas, que son las "cosas" de las que se ocupan los intelectuales, cuenten independientemente de quién las produce,

hacia o contra quién se dirigen, en qué circunstancias aparecieron, es decir, sin que hayan sido capaces de responder a la pregunta sobre cuál es la influencia que las ideas ejercen sobre las acciones, si esta influencia existe y en qué medida. Se entiende que, por ejemplo, el problema crucial de la responsabilidad de los intelectuales, sobre el que se han gastado tantas frases vagas y apasionadas, puede tener diversas soluciones o ninguna, según la idea que nos hagamos de la manera en que lo que se piensa y se dice influye sobre lo que se hace. Pero precisamente porque no todos se percatan de esta dificultad, muchas discusiones sobre el papel y la responsabilidad de los intelectuales son palabras al viento, son la manifestación (también para ser analizada con cuidado) del placer, o, mejor dicho, de la necesidad, que ellos tienen de hablar de sí mismos.

IDEÓLOGOS Y EXPERTOS

La tercera demarcación se refiere a los sujetos: los intelectuales. Es inútil decir que muchas incomprensiones entre quienes hablan de esto dependen de la mayor o menor extensión que se otorga al concepto. Comento algunas definiciones sobre él. Todas las definiciones son convencionales, o sea, dependen del uso que quien habla o escribe pretende hacer de tal concepto. Va de una acepción muy amplia, que comprende a todos los que desempeñan un trabajo intelectual diferente del manual, a una connotación muy restringida, que abarca solamente a los grandes intelectuales, los llamados *maıˆtres penseurs*. Ambas son poco útiles para la disertación sobre los intelectuales y la política. Es preciso atenerse (pero también ésta es una convención) a un significado intermedio. Afortunadamente, la delimitación del concepto de alguna manera se nos impone por la delimitación del tema. No hay duda de que en una acepción razonablemente vasta de los intelectuales se incluye a los artistas, poetas, novelistas. Pero en el momento mismo en el que se plantea el problema de la relación entre política y cultura, y la mente corre a las discusiones sobre el asunto, al compromiso o no compromiso, a la traición o no traición, en suma, a la misión de los intelectuales en la vida civil y política, el campo necesariamente se reduce. O, por lo menos, no todos los que pueden ser llamados intelectuales en un sentido genérico y común constituyen una categoría relevante para nuestro discurso.

Aclaro, para evitar inútiles digresiones y para indicar con la mayor precisión posible el propósito de mi análisis, que en un debate que tiene como objeto la relación entre política y cultura los tipos sobresalientes de intelectuales son sobre todo dos, que llamo, para que nos vayamos entendiendo, los *ideólogos* y los *expertos*. Considero que esta distinción es importante, independientemente del hecho de que una misma persona puede ser tanto un ideólogo como un experto —la distinción quiere ser objetiva y no subjetiva—, porque

unos y otros desempeñan con respecto a la dimensión política, que es la que aquí nos interesa, una función distinta. No necesito agregar que esta distinción no corresponde a la conocida diferencia gramsciana entre intelectuales orgánicos y tradicionales ni a la de uso corriente entre humanistas y técnicos (según la célebre temática de las dos culturas). El criterio con base en el cual hago esta distinción no es la dependencia e independencia con respecto a las clases sociales en lucha por el predominio y tampoco es la distinta formación o competencia, aunque puede haber una cierta familiaridad entre el ideólogo y el intelectual tradicional y entre el experto y el intelectual orgánico; con frecuencia el ideólogo es un humanista y el experto un técnico. El criterio de distinción que propongo, y sobre el que versa mi alocución, es la única pauta que considero válida en un debate que tiene por cometido la misión política del intelectual. Lo que efectivamente distingue a uno de otro es precisamente la distinta labor que ellos hacen en cuanto creadores y transmisores de ideas o conocimientos políticamente relevantes y la diferente parte que están llamados a desempeñar en el contexto político.

Agrego que la impresión de generalidad que suscita con frecuencia toda disertación sobre el tema depende precisamente de la ausencia de esta distinción. Uno de los lugares comunes del papel de los intelectuales es el que los define despreciativamente como inclinados a la creación del consenso (se entiende del consenso para los poderosos en turno). Por encima del hecho de que tal definición parece olvidar —una vez más por un error de falsa generalización— que hay intelectuales proclives al consenso así como hay otros inclinados al disenso (precisamente hoy, que en los países del consenso manipulado y forzado los únicos disidentes son intelectuales, esta función no debería ser dejada a un lado), vale la pena observar que los intelectuales a los que el poder atribuye el papel de promotores de consenso (que no se puede separar del disenso hacia la parte opuesta) son los ideólogos, no los expertos. Otro lugar común es el que define a los intelectuales (también en este caso negativamente) como consejeros del príncipe. Igualmente aquí, por encima del hecho de que hay intelectuales que aconsejan al príncipe y otros que aconsejan al enemigo del príncipe (que podrá convertirse —aunque no es seguro— en el príncipe del futuro), es preciso notar que quienes ejercen esa función son los expertos, no los ideólogos.

No me quiero extraviar en definiciones. Baste decir que por ideólogos entiendo los que proporcionan principios-guía; por expertos, en contraste, los que suministran conocimientos-medio. Toda acción política, como por lo demás toda acción social —y aquí por acción política convengamos en entender la acción del sujeto principal de la acción política en las sociedades de masas, que es el partido—, tiene necesidad, por un lado, de ideas generales sobre los objetivos que persigue (que pueden ser objetivos últimos, aunque son generalmente intermedios), que antes he llamado "principios" y podrían ser llamados también "valores", "ideales" o incluso "concepciones del mundo",

y, por otro, de conocimientos técnicos, que son absolutamente necesarios para resolver problemas para los cuales no basta la intuición del político puro, sino que se solicita información específica que sólo expertos en campos concretos del saber útil están en posibilidad de ofrecer. La necesidad de conocimientos técnicos se ha incrementado en la sociedad moderna, especialmente cuando el Estado interviene en todas las esferas de la vida, particularmente en la de las relaciones económicas y sociales: es evidente que un Estado no puede tomar medidas contra la inflación sin el parecer de los economistas ni diseñar una reforma del sistema de salud sin la opinión de los médicos. Los Estados siempre han tenido sus expertos: baste pensar en los juristas y en los militares.

MEDIOS Y FINES

No debe olvidarse que la distinción entre ideólogos y expertos recalca la diferencia weberiana entre acción racional conforme al valor y acción racional apegada al objetivo. Los ideólogos son los que elaboran los principios para que una acción se justifique y por tanto se acepte —en sentido fuerte, se "legitime"— por el hecho de apegarse a los valores asumidos como pautas de acción; los expertos son los que, indicando los conocimientos más adecuados para alcanzar un determinado fin, hacen que la acción que se delinea siguiendo tales conocimientos pueda ser llamada racional de conformidad con el objetivo. Una polémica como la muy conocida en torno a la democracia y el socialismo es una típica discusión ideológica, que versa sobre principios fundamentales: si con base en una discusión de este tipo un partido declara que no se alejará de los principios de la democracia de tal o cual manera definida sin renunciar a la consecución de una sociedad socialista, quiere decir que trata de presentarse como un agente que es racional con arreglo al valor. Una discusión, no menos intensa y actual, sobre si es o no es oportuno construir centrales nucleares trata sobre la mayor o menor adecuación de ciertos medios en vez de otros para lograr un fin determinado (que, como fin, está fuera de discusión); quien, teniendo en cuenta todas las informaciones que los expertos pueden ofrecer, prefiere este medio en lugar de otro, cumple una acción racional con respecto al objetivo.

Como siempre, la realidad social no es una linda esfera tan perfecta y acabada que se pueda dividir en dos hemisferios tales que lo que cabe en uno no entra en el otro. La distinción entre principios, que son acogidos sin tener en cuenta las consecuencias inmediatas, y conocimientos técnicos, que son aceptados sólo en vista del resultado, no es tan definitiva que permita una separación igualmente profunda en las discusiones. Por lo general, el ideólogo no está tan inmerso en el cielo de los principios que no se percate que de vez en cuando debe bajar a la tierra para ver qué está pasando en ella: un satélite

artificial que no lograse comunicarse con quien lo mandó al espacio, giraría en el vacío, estaría perdido. A decir verdad, sí existe el ideólogo que jamás pone los pies en la tierra: el utopista. En este personaje la separación entre fines y medios es absoluta, así como, a la inversa, está el técnico puro que pone su capacidad al servicio del poderoso sin plantearse el problema de la legitimidad de los fines. El utopista es el que, entregado al fin, descuida los medios; el técnico puro es el que, al abrigo de los medios, se desentiende del fin. Pero de la misma manera que por lo común en una disputa ideológica el discurso sobre los fines no está separado del de los medios, en una discusión técnica el problema de los medios no está habitualmente separado de la deliberación sobre los fines. De cualquier manera, los casos límite del ideólogo en estado puro (el utopista) y del experto en estado puro (el técnico) existen. Y son los que permiten darnos cuenta de la pertinencia de la distinción. Por lo demás, estos dos casos extremos están bien representados por la contraposición violenta a la que asistimos del desarrollo contradictorio —tan notorio que deja ver una posible catástrofe final de la sociedad industrial— entre el renacimiento del utopismo, que es el triunfo de la ideología en su estado puro, y en el otro polo la declaración del fin de las ideologías, que es el triunfo del tecnicismo a ultranza.

DOCTOS Y MANDARINES

La mejor ilustración de estas dos figuras de intelectual y de los diferentes problemas que una y otra proponen nos la ofrecen dos libros que considero fundamentales en la historia del problema: *La traición de los doctos,* de Benda, y *Los nuevos mandarines,* de Chomsky. Son dos libros polémicos: el objeto de la discusión es en ambos el comportamiento de un cierto estamento de intelectuales en una determinada situación histórica. Pero los intelectuales traidores de los que habla Benda son ideólogos (en particular, como bien se sabe, los doctrinarios fanáticos que han dado vida a la *Action française* y que han puesto su inteligencia al servicio de pasiones terrenales, como la patria, la nación y la voluntad de poder del Estado). Los intelectuales a los que se refiere Chomsky son expertos, en particular científicos y sociólogos que han brindado su contribución como reales o supuestos expertos a la prosecución y exacerbación de la guerra de Vietnam, imaginada como guerra liberadora, civilizadora o en cualquier caso necesaria para la supervivencia del Estado. Los primeros son sobre todo humanistas, manipuladores de ideas; los segundos son primordialmente científicos, manipuladores de datos. (A la diferencia entre los dos tipos de intelectuales corresponde bastante bien la distinción entre las dos culturas y la diferente manera como ambas pueden ser aplicadas de manera distorsionada.)

Nada muestra mejor la diferencia entre los dos tipos de acusados que la distinta imputación que Benda y Chomsky lanzan, respectivamente, a unos y otros. Los doctos de Benda son acusados de alejarse de los principios que deberían inspirar su acción, de haber cambiado los principios de la justicia y de la verdad por la utilidad de la patria y de la facción, de haber traicionado su misión en cuanto se han vuelto adoradores de principios falsos. Los expertos de Chomsky son acusados de no haber respetado la regla fundamental de la acción racional conforme al objetivo, que es el de proveer al hombre de acción de medios adecuados al resultado: su ciencia no sirvió a los nobles fines para los que se requería, sino para propósitos diametralmente opuestos, de destrucción y muerte (ni siquiera sirvió para el propósito meramente político de la victoria, objetivo que podría ser justificado desde el punto de vista de la razón de Estado). La diferencia de la acusación depende del hecho de que los ideólogos, que tienen que ver con los principios, y los expertos, que tienen que ver con los conocimientos empleables, responden o deberían responder a dos éticas diferentes, unos a la de las buenas intenciones, otros a la de la responsabilidad. La obligación de los primeros consiste en ser fieles a ciertos principios, cueste lo que cueste; el deber de los segundos es el de proponer medios adecuados para el fin y, por consiguiente, el de tener en cuenta las consecuencias que pueden derivar de los medios propuestos. Si los primeros se apartan de su deber, son malos ideólogos; si lo mismo hacen los segundos, son técnicos irresponsables. El juicio sobre los primeros es de carácter puramente ético (y, en efecto, al libro de Benda se le acusa de una fría abstracción); el juicio de los segundos es pragmático (o, por lo menos, se da con base en una ética utilitarista).

Entre las expresiones típicas de los intelectuales como grupo se hallan, según se sabe, los manifiestos. El intelectual que no haya firmado un manifiesto con razón o sin ella, espontánea o inducidamente, que alce la mano. Pues bien, quien algún día quisiese hacer la historia de los manifiestos, comenzando por el primero de la serie, aquel en ocasión del *affaire Dreyfus*, se percataría de que se pueden dividir en manifiestos ideológicos y manifiestos de expertos. El manifiesto de los intelectuales antifascistas, escrito por Croce (como el de los fascistas escrito por Gentile), era un típico manifiesto ideológico. El de los físicos contra el peligro de la proliferación de las armas nucleares, los manifiestos ecologistas emitidos por grupos de científicos que se sienten responsables de las consecuencias destructivas del uso éticamente incontrolado de la ciencia, son documentos cuya fuerza emana del haber sido firmados por expertos. Si se examinan atentamente, salta a la vista que los primeros basan su capacidad persuasiva en el apego a valores (lo que es propio de una ética de la pura intención) y los segundos en la llamada de atención sobre las consecuencias (lo que es propio de una ética de la responsabilidad).

TRAICIÓN Y DESERCIÓN

Las acusaciones de Benda contra los doctos traidores y de Chomsky contra los expertos irresponsables comparten la convicción de que la esfera de la cultura en la que se mueven los intelectuales y la de la política son diferentes, y que mal hace el intelectual que, poniendo su ingenio al servicio de los que detentan el poder, no trabaja para la justicia, sino para el poder. Bien entendida, la acusación podría ser revertida. Con otro término del lenguaje militar (también tendría que analizarse este uso de metáforas militares para ilustrar las posiciones de los intelectuales frente al poder), quienes son acusados de traición a su vez responsabilizan a sus acusadores de deserción. La respuesta más dura al ensayo de Benda fue la de Paul Nizan en *Los perros de guardia,* publicado en 1932. Allí se burlaba de los filósofos puros por su espiritualismo insulso, por su humanitarismo falso-sublime, por la filosofía dulzona que Hegel habría llamado la "papilla del corazón", que oculta la realidad de la miseria, de la explotación, de la desolación, tendiendo sobre ella una nube de pensamientos elevados. A propósito de Benda escribía: "Este señor no puede desprenderse de una cierta hipocresía. Más astuto que sus congéneres, no niega, como hacen ellos, haber dejado de interesarse en los hombres, pero enseña que la mejor manera para servirlos es precisamente la de 'desertar' ".[1]

Retengamos estos dos términos: *traición* y *deserción*. Gran parte de la controversia sobre la ética de los intelectuales se mueve entre uno y otro. Traicionar significa pasarse del lado del enemigo; desertar quiere decir abandonar al amigo. Ciertamente es más grave la traición que la deserción; aunque también la deserción es una culpa. Una cosa es servir a la parte equivocada (a los poderosos antes que a los puros de corazón) y otra distinta es no servir a la parte justa (para Nizan, los oprimidos, los desheredados, los afligidos). Pero entonces el intelectual no puede salvarse de una u otra condena: si participa, traiciona; si no participa, deserta. ¿Es verdad esto? Sigamos todavía por un momento la historia ejemplar de la polémica entre estos dos autores. Nizan, comunista ferviente y combativo cuando escribió el libelo, abandonó el partido furibundo por el pacto germano-soviético y fue acusado por sus ex compañeros de ser un espía del enemigo (en el universo estaliniano no había lugar más que para el siervo o el espía, dos diferentes maneras de menospreciar al hombre). Aislado y abatido, murió en el frente a los treinta y cinco años; antes de morir escribió palabras que hubieran podido ser de Benda: "Con los tiempos que corren no reconozco más que una virtud: no el ánimo ni la voluntad de martirio, ni la abnegación, ni la ceguera, sino el deseo de entender. El único honor que nos queda es el del intelecto".[2] Por su parte, Benda (que fue uno de los que firmó el manifiesto de Sartre para la rehabilitación de Nizan, después de la Liberación), no obstante su defensa del docto desinteresado e inmune, jamás estuvo en una torre de

marfil y mucho menos se mostró impasible ante el avance del fascismo y del nazismo. Tomó parte en los movimientos de intelectuales en favor de la República española, defendió siempre con fuerza la democracia (recuerdo su libro *La democracia a prueba*, traducido en Italia inmediatamente después de la guerra), considerada como la única forma política por la que el docto puede inclinarse sin abandonar su propia misión. Pero, entonces, ¿también Benda, como Nizan, fue incoherente? Éste, luego de haber calificado como una infamia la deserción, llegó al final de sus días a exaltar el deseo de entender y defender el honor del intelecto. Aquél, después de haber expresado su desprecio por los doctos que toman partido, también participó cuando lo creyó necesario. Desertor, pero se trata de saber de qué batalla. Perro de guardia, pero es necesario saber de quién.

Me he detenido en este caso ejemplar para mostrar la complejidad del problema y para invitar a quienes hablan del "papel" de los intelectuales a que eviten las simplificaciones que nacen de la animosidad polémica más que de una mesurada reflexión. ¿Tomar partido o no? Me parece evidente que Benda hizo bien en tomar partido cuando optó por la democracia contra el fascismo, así como Nizan actuó correctamente al no hacerlo cuando se percató de que la Unión Soviética llevaba a cabo una política de fuerza como todos los otros Estados. Se trata de una contradicción aparente: tomar partido no es una traición cuando el lado del que me pongo es el que realiza mejor los principios en los que creo; no tomar partido no es una deserción cuando ninguna de las partes los realiza. Tenía toda la razón Giaime Pintor al comprometerse en el más pleno sentido de la palabra, o sea, al hacerse militante y combatiente *[partigiano],* cuando consideró que no había alternativa porque lo que estaba en juego era el fin del nazismo o el fin de la civilización. Decía que las revoluciones se logran cuando las preparan los poetas y los pintores, con tal de que sepan cuál es la parte que les corresponde. ¿Cuál es esa parte? ¿Quién decide cuál es? ¿Decide el Estado, mi Iglesia, mi secta, mi partido, o debo decidir yo y asumir las consecuencias de mi acto, incluida la de ser considerado un traidor o un desertor?

LA AUTONOMÍA RELATIVA DE LA CULTURA

Las anteriores son preguntas a las que nadie puede dar respuesta definitiva de una vez y para siempre. Repito, la respuesta depende de las circunstancias y de la interpretación que cada uno les dé. Si yo tuviese que diseñar un modelo ideal de conducta, diría que la del intelectual debería distinguirse por una fuerte voluntad de participar en las luchas políticas y sociales de su tiempo que le permita tener en cuenta lo que Hegel llamaba "el gran retumbar de la historia del mundo", pero al mismo tiempo debe tomar una distancia crítica que le impida identificarse completamente con una parte hasta ser amarrado de

pies y manos a una consigna. *Independencia, pero no indiferencia*. El libro de Benda comienza presentando a manera de apología la anécdota contada por Tolstoi del oficial que al ver a uno de sus iguales maltratar a un soldado le dice: "¿Pero qué no has leído el Evangelio?", y el otro le responde: "¿Pero qué no has leído el reglamento militar?" Aquí está el punto: estar tan dentro del mundo para poder darse cuenta de que son necesarios los reglamentos militares, pero no tan dentro como para olvidar que los reglamentos militares no bastan. ¡Ay de la humanidad si se rige sólo por los reglamentos militares! El recordar que no bastan los reglamentos militares, ¿no es acaso la tarea de los intelectuales?

Queriendo redefinir este modelo ideal con una fórmula (con todos los límites inherentes que esto acarrea), me parece que se podría hablar de "autonomía relativa de la cultura con respecto a la política". Uso esta expresión más o menos en el mismo sentido en el que se habla hoy insistentemente de autonomía relativa de la política. Hoy se habla de autonomía relativa de la política con respecto a la esfera de las relaciones económicas para afirmar que la esfera de lo político no se puede ni se debe reducir, *sic et simpliciter*, contrariamente al marxismo vulgar, a lo económico. Así, hablando de autonomía relativa de la cultura, pretendo decir que la cultura (en el sentido más amplio, es decir, en el sentido de la esfera en la que se forman las ideologías y se producen los conocimientos) no puede ni debe ser reducida integralmente a la esfera de lo político. La reducción de todos los ámbitos en los que se desarrolla la vida del hombre en sociedad a la pura política, o sea, la politización integral del ser humano, la desaparición de toda diferencia entre lo político y —como se dice hoy— lo "personal", es la quintaesencia del totalitarismo. No se trata de rechazar la política (es lo que he llamado la no indiferencia), pero se trata de no exaltarla hasta el punto de cantar: "Haya tenido o no razón, ella es mi patria" o, lo que es lo mismo: "Tenga o no razón, él es mi partido" (o, peor aún, mi secta). No veo alguna diferencia entre decir: "Todo dentro del Estado, nada fuera de él, nada contra él", y decir: "Todo dentro del partido, nada fuera de él, nada contra él", sobre todo cuando un partido se ha convertido en Estado.

Puede ser que ésta sea la visión de un no político, como soy yo (aunque no político no significa apolítico y mucho menos politófobo; el presunto apolítico, el supuesto politófobo, siempre es un reaccionario), pero es una visión corroborada por una larga tradición de pensamiento y por la experiencia histórica. Hegel, al que se atribuye, con toda razón, la doctrina de la eticidad del Estado, ubicaba más allá del espíritu objetivo, que culmina con el Estado, el espíritu absoluto, en el que se manifiestan y se desempeñan los tres momentos más elevados del espíritu humano: el arte, la religión y la filosofía. Por lo que hace a la lección de la historia, una de las pocas cosas por las que estaría dispuesto a poner las manos en el fuego —porque me parece cierta y continuamente constatada— es que la política es la esfera de las relaciones humanas en

la que se ejerce la voluntad de poder, si bien los que la ejercen creen que su poder, no el de los otros, es benéfico. Sea, pues; pero el hecho de que cada parte considere que el poder al que sirve es benéfico y el del adversario maléfico —piénsese en la proclamación de los propósitos de guerra de los diversos contendientes o en la proclamación de los encontrados objetivos de lucha de los revolucionarios y de los contrarrevolucionarios—, nos debería poner en alerta. Repito, no se trata de rechazar la política, sino, permítaseme la expresión, de trascenderla continuamente, aun reconociendo su función indispensable. Lo sé bien: las ideas sin fuerza son fantasmas. Pero también los fantasmas tienen a veces poder. ¿Quién olvida que "Un fantasma recorre Europa"? Y, ¿por qué no recordar a aquel rey bárbaro que en su lecho de muerte repetía: "Hay cincuenta hombres justos que me impiden dormir"? La fuerza es tan necesaria que sin el proceso de su monopolización, en que consiste el Estado, las sociedades humanas, por lo menos hasta ahora, no podrían sobrevivir. Pero el único monopolio reservado para el Estado es el de la fuerza (siempre es mejor una sola fuerza pública que muchas fuerzas privadas en conflicto entre sí). La primera tarea de los intelectuales debería ser la de impedir que el monopolio de la fuerza se convierta en el monopolio de la verdad.

TRABAJO INTELECTUAL Y TRABAJO POLÍTICO

Se pueden esgrimir algunos argumentos en favor de la autonomía relativa de la cultura. El primero se refiere a los mismos sujetos de la actividad cultural, precisamente los intelectuales. Dígase lo que se diga, ellos constituyen hasta ahora, en nuestras sociedades caracterizadas por la división del trabajo, un grupo con peculiaridades muy definidas de personas que se reconocen entre sí, aun cuando se insultan o cuando hablan sobre todo entre ellas, incluso cuando presumen o pretenden hablar al público. Tienen problemas comunes que los identifican: pienso, por ejemplo, en una discusión reciente que ha hecho que se escriban tantos artículos (no todos claros, a decir verdad) sobre la manera de escribir con claridad. No excluyo que el intelectual como individuo, con sus atributos y privilegios, esté destinado a desaparecer en una sociedad en la que vienen a menos las formas más aberrantes de división del trabajo y todos sabemos escribir, y escribir de manera clara. Pero ahora existen y hablan "tanto de sí" (y hacen que se hable de sí, ayudados por la locuacidad incontenible de las comunicaciones de masas). Y no hacen más que interrogarse sobre su propio "papel" mediante una serie de posiciones que van de la autocomplacencia a la autoflagelación; de la autoexaltación a la autodestrucción. Hay quienes proclaman el suicidio del intelectual: en un mundo en el que debemos a un puñado de intelectuales las únicas vibraciones que sacuden el universo soviético, una declaración de suicidio del intelectual, que debería sacrificarse en el altar del Dios

movimiento, del Dios partido o del Dios masa indiferenciada, es insensata o siniestra: prepara los *gulags* del futuro.

Constato un hecho: en nuestras sociedades, los intelectuales, como estamento que tiene y se atribuye un papel, existen. Y existen precisamente en cuanto, por lo menos en la mayoría de los casos, no se identifican *tout court* con la clase política, aunque dedican la mayor parte de su actividad al estudio y análisis de problemas estrictamente vinculados con la esfera política y aunque haya casos en los que es perfecta la identificación en la misma persona del intelectual y del político. Otra cosa es que sea deseable la terminación de esta separación entre intelectual y político. En la historia de las reflexiones sobre el problema de la relación entre los intelectuales y la política no es nueva la figura del filósofo rey a la que corresponde la imagen opuesta del rey filósofo (propia del despotismo ilustrado). Hoy esta separación es un hecho, tanto más evidente y difícilmente modificable por cuanto existe y mientras exista la figura, por ahora lejos de declinar, del político profesional, que estimula la supervivencia a su lado y casi por reflejo del intelectual profesional.

El segundo argumento a favor de la autonomía relativa de la cultura se extrae de una confrontación también puramente fáctica (con tal de que los hechos sean observados honestamente y sin prejuicios) entre el mundo de las ideas y el de las acciones políticas, en una condición de libertad de opinión, y, en consecuencia, de consenso y disenso. El primero es mucho más variado, articulado, complejo, diferenciado y problemático que el segundo. La explicación de esta diferencia es muy simple: la tarea del intelectual es agitar ideas, resaltar problemas, elaborar programas o solamente teorías generales; la tarea del político es tomar decisiones. Toda decisión implica una selección entre diversas alternativas, y toda preferencia es necesariamente una limitación y al mismo tiempo una afirmación y una negación. La misión del creador (o manipulador) de ideas es persuadir o disuadir, animar o desanimar, expresar juicios, dar consejos, hacer propuestas, inducir a las personas a las que se dirige a formarse una opinión sobre las cosas. El político tiene la labor de derivar de este universo de estímulos variados, a veces opuestos, contradictorios, una línea de acción. La práctica tiene razones que la teoría puede incluso desconocer. Aun la teoría más perfecta, completa y coherente, para convertirse en una decisión, debe adaptarse a las circunstancias. No hablemos de las ideas multiformes, protoformes y aun deformes que cada día brotan a cántaros de la comunicación de masas. Son tales que se neutralizan mutuamente, inducen todas a la parálisis a quien las quiere escuchar, impiden toda suerte de acción. Una de las metáforas más comunes del lenguaje político actual, del llamado "izquierdoso", es la de los "nudos que desatar". A lo largo de la cuerda que nos debería ayudar a salir del laberinto, caemos continuamente en nudos. Pues bien: el intelectual es quien puede darse el lujo de ejercer su paciencia e ingenio para desenredarlos; pero el político algunas veces está obligado a cortarlos. Con

respecto a esta divergencia no es diferente el caso del ideólogo del del experto. Las ideologías siempre son nebulosas formadas por una miríada de ideas de las que no es fácil definir la forma y la sustancia. Pueden inspirar, quizá guiar, la acción, pero jamás la determinan por completo. Lo que con frecuencia tomamos por ideologías de avanzada, pioneras, no son más que derivaciones en el sentido paretiano de la palabra, esto es, justificaciones póstumas de una acción ya decidida. Los conocimientos proporcionados por el experto son o deberían ser menos turbios; pero no hay problema, incluso delimitado, para cuya solución no se planteen diversas propuestas, entre las cuales se deberá seleccionar alguna cuando se quiera bajar del cielo de las ideas a la tierra de los hechos.

UNA RELACIÓN QUE SE INVIERTE

He dicho que esto sucede en un ambiente de libertad. El problema que nos interesa es el de la relación entre intelectuales y política en una sociedad libre. Esta no correspondencia perfecta entre esfera de las ideas y esfera de las acciones que he adoptado como prueba de la imposibilidad de comprimir la cultura en la política, y, en consecuencia, de la autonomía relativa de la cultura, existe en una sociedad relativamente libre. Donde hay una puntual coincidencia entre la dirección política y la ideología, o donde el experto está llamado a ofrecer sus servicios para una solución previamente determinada, estamos convencidos de que nos encontramos frente a una sociedad que no es libre, uno de cuyos rasgos más evidentes es la primacía de la política sobre la cultura, la reducción completa de la esfera donde tienen lugar las batallas ideales a la voluntad de dominio de quien detenta el poder, con la consecuente reducción de los ideólogos en adoctrinadores y de los expertos en mandarines.

Con esto de ninguna manera quiero afirmar que en una sociedad donde está garantizada la libertad de opinión el intelectual no se halle sometido a condicionamientos; no hay sólo condicionamientos que provienen del poder político; nadie puede vivir en el vacío. Cada quien está condicionado a su manera; pero debe haber una diferencia entre el condicionamiento que arriba de las varias fuentes del poder social y el que proviene de la única fuente de un poder político monocrático: el primero permite la formación de opiniones variadas, el segundo no. Me parece que esta diferencia significa que todos estamos condicionados; pero hay de condicionamientos a condicionamientos. ¿O me equivoco? No hay peor sordo que el que no quiere oír: no hay nadie más condicionado que quien, al afirmar que todos están condicionados de la misma manera, cree en una sociedad en la que todos sean libres. (En ocasiones pienso que esta sociedad futura es la antítesis de la que contemplaba Rousseau, quien decía que cada uno, al obligarse con

todos, sería más libre que antes. La sociedad de ciertos ideólogos podría ser definida, al contrario, como aquella en la que cada cual, una vez liberado de todos, será más esclavo que antes.)

De cualquier manera, el argumento más fuerte, el decisivo, para sostener y defender la existencia del intelectual como personaje que forma, junto con otros semejantes (aunque muy diferentes en cuanto a sus respectivas posiciones), un grupo en sí, es este mismo congreso, que entre otras cosas secunda a otros congresos análogos y se ubica en un debate que desde hace algún tiempo se ha vivificado. Un congreso sobre los intelectuales y los partidos supone que más allá de los partidos, que además de todo son guiados por intelectuales, hay intelectuales que no están directamente involucrados con los partidos, y no están involucrados porque desempeñan una función que no es reducible a la de los partidos. Por lo demás, no pasa día sin que aparezca en algún periódico una llamada o un manifiesto de personas que se autocalifican así (estas apelaciones o manifiestos son por definición acciones propias de los intelectuales como tales, tan es así que su característica esencial es precisamente la de recoger firmas de personas pertenecientes a grupos políticos diversos que se conjuntan para suscribir esa protesta, porque se reconocen como intelectuales por encima de su adscripción política o partidista). En todo caso, si de una mutación o novedad se puede hablar (me refiero siempre con desagrado a la novedad en los asuntos políticos porque allí donde la memoria es corta parece nuevo lo que simplemente es lo viejo cuyo recuerdo se ha perdido), ésta consiste en lo que hasta ahora han sido los intelectuales que con sus manifiestos y demandas se han dirigido a las fuerzas políticas; ahora son las fuerzas políticas las que se dirigen insistentemente a ellos. ¿Una revancha? No quiero plantear la cuestión en estos términos. Una vez más constato un hecho: un hecho que lleva agua al molino de la tesis de que los intelectuales existen como grupo independiente y cuentan, o se cree que cuentan, en la esfera propia de la acción política, que es la que toca propiamente a los partidos. Ellos mismos lo reconocen.

ESPÍRITU LAICO Y MUNDO SOCIALISTA

Al llegar a este punto se abre el problema del tipo de relación que existe, o, mejor dicho, debería existir entre los intelectuales y los partidos. Igualmente, este problema no puede tener una respuesta unívoca. Afortunadamente aún vivimos en un régimen de libertad de opinión: que cada partido haga las propuestas más apegadas a su historia e ideología y que los intelectuales muestren su preferencia. Pero ya que hemos sido invitados aquí por el Partido Socialista, la propuesta específica, que debería ser discutida, es la que atañe a la política cultural del partido socialista.

Como ya he tenido ocasión de decir en otras oportunidades, considero que en nuestro país los intelectuales que pertenecen a lo que habitualmente se llama "mundo socialista" son muchos. La razón de ello es que el Partido Socialista es considerado una organización laica, o más concisamente expresado, el mundo socialista es considerado como el área de la izquierda laica. Y la cultura italiana es, con todo lo que se quiera, una cultura predominantemente laica. Hoy, frente a la presencia de tan sólo dos grandes partidos, de los que uno apela al marxismo y otro al cristianismo, se viene diciendo que la cultura laica está en declive. Pero al decir esto se cae en el error de transferir el significado de "laico" que vale en política al significado de "laico" que vale en la historia del pensamiento. En la política italiana se habla de partidos laicos para señalar a los partidos pequeños que están en medio (casi sofocados) de los dos colosos. Pero cuando se habla de "espíritu laico" en la historia del pensamiento, se habla de otra cosa, de algo mucho más importante, que muestra cuán restringido y reductivo es el uso de "laico" en política. Por "espíritu laico" se entiende la posición mental y moral de la que nació el mundo moderno, las filosofías mundanas, la ciencia orientada hacia el dominio de la naturaleza, la idea del progreso a través del saber y la difusión de las luces, y sobre todo la idea de la tolerancia de los diversos cultos, entre los cuales también se encuentran los credos políticos.

Mediante estas ideas generales que se han traducido en prácticas institucionales de las que no olvidamos sus beneficios, el espíritu laico ha llegado a toda la sociedad moderna y civil. A esto le hacen honor las cartas de derechos, que constituyen la base irrenunciable de los Estados en los que preferimos vivir; a esto se oponen todas las formas de adoctrinamiento y de despiadada negación del disenso, que caracterizan a los regímenes en los que no quisiéramos volver a caer. Prefiero hablar de espíritu laico más que de cultura laica. Si por cultura laica se tuviese que entender una cultura que, como los partidos laicos, está en medio del marxismo y el cristianismo, una cultura de este tipo no existiría. O, mejor dicho, entre marxismo y cristianismo, entendidos como dos polos, caben muchas cosas, numerosos otros "ismos" como idealismo, positivismo, pragmatismo, y así por el estilo. En contraste, si por espíritu laico se entiende el espíritu crítico contra el espíritu dogmático, no veo ninguna dificultad en admitir la existencia de marxistas laicos junto a marxistas rígidos, de católicos laicos junto a católicos sectarios. En este sentido, que es el único históricamente correcto, es en el que he afirmado que la cultura laica es la que hoy por hoy prevalece en Italia (y quiero pensar así hasta que se me pruebe lo contrario).

Repito: los intelectuales del mundo socialista son muchos. Pero nadie sabe cuántos son, y nadie lo sabe porque no están organizados. Naturalmente, alguien podría sostener que no están organizados porque son inorganizables, y no son organizables porque por naturaleza son desorgánicos. Yo diría que más que desorgánicos están dispersos, y están

así porque hasta ahora no han encontrado en el partido, en las propuestas culturales del partido, una razón suficiente para estar juntos (antes bien, frecuentemente han hallado en las propuestas contrastantes del mismo partido una razón más para dispersarse).

Así, cuando digo que deberían estar organizados no quiero decir que deban transformarse en intelectuales orgánicos en el sentido estricto y angosto de la palabra. Sobre la categoría gramsciana de los intelectuales orgánicos habría muchas cosas que decir (más que las muchísimas que ya han sido dichas). En cierto sentido, que en parte era el gramsciano, todos, por el hecho de vivir en una sociedad en cuyas luchas participamos, somos orgánicos, en cuanto somos portadores de ciertos valores contra otros, defendemos ciertos intereses en lugar de otros (pongamos atención en que, cuando creemos defender sólo los intereses de los intelectuales, defendemos en realidad un cierto tipo de sociedad en la que los intelectuales gozan de ciertos derechos y quizá también de ciertos privilegios). Me parece claro que, según Gramsci, también los intelectuales tradicionales han sido a su vez orgánicos de clases ahora en declive: son ex orgánicos, ya no orgánicos por el solo hecho de que la sociedad en su evolución los ha puesto paulatinamente al margen. Desorgánico en este sentido sólo puede ser considerado el intelectual que rechaza totalmente el mundo de la política, que se encierra con desdén y rabia, como ha hecho recientemente alguno de los "nuevos filósofos", en su soledad. Son palabras de Bernard-Henri Levy:

> No nos quedan, contra la carrera hacia la barbarie, más que las armas de nuestra lengua y el espacio de nuestra morada, las armas de nuestros museos y el lugar de nuestra soledad. Testimoniar lo indecible y retardar el horror, rescatar lo salvable y rechazar lo intolerable: ya no reconstruiremos el mundo, pero por lo menos podemos vigilar que no se deshaga…[3]

Además, si por intelectual orgánico se entiende, en sentido angosto y peyorativo, el intelectual que, antes que aislarse, se encierra en la prisión no menos aislante de una ideología dogmáticamente asumida y mansamente servida, la distinción entre intelectuales orgánicos y desorgánicos se vuelve necesaria. Pero también es preciso reconocer que hoy esta figura del intelectual orgánico en el sentido restringido de la palabra está en desuso. Nadie cree seriamente en él. Me parece que hoy la diferencia se da, más que entre intelectuales orgánicos y no orgánicos, entre intelectuales organizados y por ser organizados.

UN SOCIALISMO QUE INVENTAR

Por ser organizados: se trata de saber cómo. Al llegar a este punto se necesitaría saber contestar claramente a la pregunta: ¿intelectuales, para qué? Tratando de iniciar una

respuesta a esta pregunta, me parece conveniente retomar la distinción que mostré al inicio entre ideólogos y expertos. Un partido tiene necesidad de ambos. Pero las preguntas que les dirige a unos son diferentes de las que les hace a otros. Me parece evidente que la respuesta a la pregunta ¿"qué socialismo"? es diferente de la respuesta a la pregunta ¿"qué universidad"? Ciertamente, las dos incógnitas están vinculadas, pero los tiempos, haciendo a un lado los contenidos y por tanto las capacidades requeridas, no son los mismos. Hay preguntas para tiempos largos y otras para lapsos breves e incluso muy cortos. Hay preguntas abiertas, como las que se refieren a la llamada crisis de los valores dominantes, y cerradas, como las que tienen que ver con la crisis de esta o aquella institución. Pero un partido, para recibir respuestas justas, debería saber interrogar, no dar pautas rígidas, plantear las preguntas sin saber anticipadamente la respuesta, indicar la estrella polar, proporcionar la brújula, pero no prefijar la ruta. Creo que para ello es necesario un partido, como lo es por tradición el Partido Socialista, más desprejuiciado con respecto a los textos canónicos, menos adoctrinado, menos ligado a una matriz cultural de la que no se puede fácilmente desprender sin correr el riesgo de ser acusado de revisionismo (acusación que, entre otras cosas, yo de ninguna manera considero degradante: quien no está dispuesto a revisar sus posiciones, es pura y simplemente alguien que ha dejado de pensar con su propia cabeza), sin tantos "ismos", que aun cuando se convierten en escombros, son difíciles de remover y obstruyen el paso.

Frente a la credibilidad perdida del llamado socialismo real, el socialismo tiene que ser inventado, o, mejor dicho, necesita regresar a sus principios (la estrella polar que jamás debería haberse perdido de vista). En estos días fui presa de un ánimo de asombro (y al mismo tiempo de amargura por todo el tiempo perdido) cuando leí, en un pequeño volumen que recoge escritos de disidentes soviéticos, un ensayo de un escritor que no conocía (que me vino al encuentro como una agradable novela). En este ensayo se sostiene con firme convicción (que viene de la experiencia) que el socialismo y la democracia son inescindibles, con las mismas, idénticas palabras que saltan en estos últimos tiempos en nuestros debates. Unas frases entre tantas:

> Bajo el socialismo, la democracia política no es una simple superestructura política, un apéndice que se pueda hacer a un lado; es, en cambio, la base sin la cual la propiedad social en cuanto esencia del socialismo ya no es tal. De aquí se sigue que la democracia auténtica y el socialismo no se excluyen, como algunos inútilmente se esfuerzan en demostrar, sino que, al contrario, se presuponen recíprocamente. A contrapelo de una opinión muy difundida, el socialismo y la dictadura sí se excluyen… Para que el socialismo sea tal, son necesarias las instituciones democráticas que den a la sociedad, al pueblo, garantías contra la posibilidad de que le sea quitado el derecho de disponer de su propiedad, garantías contra la transformación de los órganos representativos en órganos que se pongan por encima del pueblo y que lo dominen. Sólo la democracia *completa* puede brindar semejantes garantías. Luego entonces, donde ésta no existe, no puede existir el socialismo.[4]

Remontarse a los principios. Me parece una tarea digna del "docto", como habría dicho Benda. Pero ese retorno no basta. Es preciso proporcionar los instrumentos necesarios para llevarlo a cabo en un mundo cada vez más complicado frente al que toda simplificación es un engaño, el puro rechazo es una ventaja asegurada para el adversario que se quería combatir, la evasión al reino de la utopía es una traición. Una tarea inmensa y magnífica, si no estuviésemos cada día perseguidos por el demonio de la violencia que amenaza destruirlo todo, comenzando por la poca o mucha democracia que habíamos logrado conquistar contra el fascismo y defender contra sus enemigos internos, y que es la condición mínima necesaria para que la misión pueda ser perseguida. Pero queda como una tarea inmensa y magnífica a pesar de todo. Ahora más que nunca, frente a una sociedad que corre hacia su propia destrucción y parece fascinada por el deseo de muerte, debemos recurrir a la inteligencia creadora.

No estoy seguro de que esta demanda sea escuchada. Si ustedes me invitasen a apostar por la salvación de la humanidad, no aceptaría. En cambio, estoy dispuesto a apostar en favor de la afirmación de que la única vía de salvación es el desarrollo de la democracia, que mira hacia el control de los bienes por parte de todos y su distribución equitativa, de manera que ya no haya por un lado los prepotentes y por otro los marginados. Eso se llama socialismo.

Afortunadamente, puedo decir con Hegel que "el filósofo no se ocupa en profecías", porque con entender la realidad en su más profunda naturaleza —como es su responsabilidad— "tiene ya de sobra". Los únicos profetas que amo son los desarmados, sobre todo en un mundo en el que hay tantas armas y tan pocos profetas.

[*] "Gli intellettuali e il potere", en *Mondoperaio*, noviembre de 1977, pp. 63-72. Trabajo presentado al congreso "Los partidos y la cultura", organizado por el PSI y el Club Turati, Milán, 28 y 29 de octubre de 1977.

[1] P. Nizan, *I cani da guardia*, con presentación de R. Rossanda, La Nuova Italia, Florencia, 1970, p. 49.

[2] *Ibid.,* presentación de R. Rossanda, p. XXIV.

[3] B.-H. Levy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, París, 1977, p. 223.

[4] P. Egorov, "Che cosa é il comunismo democratico?", en varios autores, *Discorso e socialismo*, con estudio preliminar de V. Strada, Einaudi, Turín, 1977, pp. 134 y 138.

SOBRE LA PRESENCIA DE LA CULTURA Y LA RESPONSABILIDAD DE LOS INTELECTUALES*

LA MEJOR prueba de la presencia de la cultura en la sociedad contemporánea es el debate, con frecuencia áspero pero siempre vivo y actual, sobre la tarea y la responsabilidad de los intelectuales. Desde el famoso y con justicia célebre libro de Julien Benda, *La traición de los doctos*, han pasado cincuenta años; no sé si en otros países, pero en Italia el aniversario no pasó inadvertido. Un conocido impresor reeditó la traducción italiana con una amplia introducción, y el texto ha sido comentado de formas variadas. No ha pasado desapercibido porque el problema es más actual que nunca. En nuestro país, en estos últimos años, no ha habido acontecimiento notable (y Dios bien sabe que han sido muchos) que no haya retomado el discurso sobre los intelectuales, sobre su ubicación en la comunidad nacional, sobre su función (o la pérdida de ella) y, en fin, sobre su responsabilidad (o sus culpas).

Bastará recordar la polémica nacida de la respuesta de Eugenio Montale a un periodista del *Corriere della Sera* que le había preguntado si hubiera aceptado formar parte del jurado popular en el proceso de Turín contra las Brigadas Rojas: "Pienso que no —respondió—. Soy un hombre como todos los demás, y al igual que ellos habría tenido miedo".

La discusión que produjo causó tanto alboroto que de ella nacieron dos libros. Domenico Porzio recopiló los textos de la polémica en un volumen que vio la luz pocos meses después intitulado, significativamente, *Vigor y vileza de los intelectuales*. En Francia apareció, a cargo de Fabrizio Calvi, *Italie soixante-dixsept: le mouvement et les intellectuels,* que recoge algunos artículos de esa discusión. Habiendo intervenido en ella con un artículo en *La Stampa,* "El deber de ser pesimistas", me llevé la sorpresa de verlo dos veces republicado en pocos meses. La misma polémica, aún más áspera e insidiosa, se renovó durante el secuestro y asesinato de Aldo Moro. Sin embargo, el tema de fondo cambió: esta vez ya no era la vileza de los intelectuales, sino su silencio (su silencio de entonces; ahora habría que hablar de su excesiva locuacidad). Estos parlanchines, estos fabricantes de palabras, eran acusados de haber callado en un momento en que el "país" (ese ente ficticio que cada cual se crea a su imagen y semejanza) tenía necesidad de oír su voz. Un redactor de conocido diario me llamó por teléfono, como a muchos otros, dos o tres días después del secuestro, preguntándome por qué no había escrito algo para comentar el episodio, y cómo explicaría que tantos otros tampoco lo hubiesen hecho. Respondí sorprendido que delante de un evento tan poco usual, tan imprevisto, tan

desmesurado en el horror que suscitaba, el silencio —un poco de silencio— era un acto de serenidad.

Hubiera podido citar muchos otros casos. He recordado estos dos porque son recientes y su resonancia no se ha apagado. Pero son ejemplares. Cada vez que la escena política es surcada por una acción que se sale de los esquemas establecidos, regresa de nuevo con particular fuerza el tema de la relación entre los intelectuales y la política, se plantea con renovada insistencia la pregunta: "¿Y qué piensan de esto los intelectuales?", y se retoma el debate sobre la responsabilidad de los hombres de cultura frente a los problemas cruciales de su tiempo. Cualquiera que sea la respuesta, la pregunta misma es signo de cuán difundida está la opinión de que los intelectuales no sólo existen (aunque no constituyen una clase y tampoco un estamento, sino tan sólo un conjunto desorgánico de personas que se reconocen por las características de su actividad), sino que cuentan y ejercen una influencia (alguien podría decir incluso que un poder) que es preciso tomar en consideración aunque se estime que sea, como muchos creen y dicen, maléfica.

Al hablar de la actualidad del problema no quiero hacer creer que el asunto de la relación entre los intelectuales y la política sea nuevo. Es una cuestión tan vieja como la historia que nos ha llegado. Las relaciones entre los intelectuales y la política jamás han sido fáciles. Y no lo han sido precisamente porque los hombres en el poder siempre han conocido la diferencia entre los fines que persiguen el filósofo y el político, y han tratado de someterlos o, cuando se han topado con su oposición, de impedirles que continúen, según la famosa expresión de Maquiavelo de que a los enemigos hay que cooptarlos o desaparecerlos. Por otra parte, los intelectuales frecuentemente han ostentado su superioridad sobre los políticos porque los consideran hombres dedicados a una actividad meramente práctica, que continuamente deben negociar con la debilidad, y quizá también con las iniquidades, hombres del montón. Parafraseando un famoso dicho, el poder tiene sus razones, que la Razón (con *mayúscula)* rechaza. Podría citar mil testimonios de este contraste; pero baste este fragmento de Plutarco sobre la vida de Pericles: "En mi concepto, la vida de un filósofo dedicado a la especulación y la de un político no son la misma cosa. El filósofo mueve su mente hacia fines nobles, sin necesidad, para hacerlo, de instrumentos y materiales externos; en cambio, el político debe poner su virtud en contacto con las bajas exigencias del hombre común". A esta posición de desprendimiento y desdén el político siempre ha respondido con las palabras de Maquiavelo: "Sólo a los hombres sabios [el príncipe] debe concederse la libertad de hablarles con la verdad… y debe preguntarles de cualquier cosa y oír su opinión, para después ponderar para sí a su modo".

El problema no es nuevo, pero sus dimensiones cambiaron. Los medios con que los intelectuales pueden dar a conocer y hacer valer sus ideas (las tengan o no) son enormes. No hay comparación posible entre el tiempo en el que Sócrates se entretenía con sus

amigos o sus discípulos en un diálogo directo, y el nuestro, en el que un artículo periodístico puede ser leído inmediatamente por miles de personas o una aparición en la televisión puede ser vista por millones. Nuestro auditorio se ha ampliado desmesuradamente. De estar limitado a un país, a un territorio, a una ciudad, se volvió nacional. Una lengua cerrada como la italiana es entendida por cincuenta millones de personas y, si se tiene en cuenta a los italianos que están fuera del país, la cifra puede duplicarse. De nacional, mediante la rapidez de las traducciones y de las comunicaciones se vuelve, en algunos casos, internacional.

Soy consciente del amasijo de problemas que levanto en esta afirmación, entre los que está el siguiente: ¿el incremento de la extensión corresponde a un aumento de profundidad? Los diálogos entre Sócrates y sus cuatro o cinco interlocutores han llegado a nosotros. ¿Qué será de nuestros debates, a los que asisten y en los que quizá también participan miles de lectores y millones de espectadores? (digo "también participan" porque cualquiera que utiliza los medios de comunicación para dar a conocer sus ideas recibe a cada mensaje un cierto número de cartas de sus lectores, con frecuencia inteligentes y a veces polémicas, sobre todo si son anónimas). Es probable que quede poco o nada. Siempre me ha impresionado la rapidez con que se cambia de página y lo que se escribió ayer termina en la trituradora. Nuestros debates se parecen a los fuegos artificiales: una luz intensa pero efímera, un escopetazo que dura un instante; luego regresan la oscuridad y el silencio. Al terminar un fuego se enciende otro y el público queda más aturdido que iluminado. O, si se prefiere otra imagen: un artículo en un gran periódico de un escritor famoso —Pasolini, Moravia, Montale, Sciascia— es como una mecha que enciende de improviso muchos fuegos y todos juntos componen el del castillo, pero cuando se quema nos percatamos de que es un castillo de papel.

La cantidad sofoca la calidad. La ahoga de dos maneras. Porque invitados por periódicos, semanarios, revistas, las radios públicas y privadas, entusiastas promotores de libros, mesas redondas, por teléfono o en la grabadora, incluso mientras caminamos, o entramos a un teatro para asistir a la conferencia de otro, o cuando salimos de allí sin ningún otro deseo que el de descansar nuestra mente, nos permitimos ir a expresar nuestra opinión a cualquier hora, a hacer previsiones sobre hechos que no han acontecido, para dar una solución segura, inteligente y convincente a todos los problemas del universo, y, naturalmente, o decimos cosas insignificantes que bien podrían haber quedado en una conversación privada o repetimos cosas ya dichas por otros o por nosotros mismos muchas veces, que parecen nuevas sólo por el fenómeno de la noticia nueva que sustituye a la vieja.

La cantidad asfixia la calidad por otra razón: en todo tema las opiniones manifestadas públicamente por los expertos, o por los que son considerados o se consideran tales para la ocasión, son tan numerosas y dispersas que se necesitaría tener los ojos de Argos para

leerlas todas y la memoria de una computadora para ordenarlas en el supuesto de que se pudiese hacer una lectura atenta. Sucede que cada cual habla sin saber exactamente lo que dijo el otro y que ya no somos capaces de dominar ninguna materia y de tener en cuenta todas las tesis que han sido enunciadas y sostenidas. Podría presentar ejemplos tomados de mi experiencia personal, como estudioso que debió abandonar desde hace tiempo el sueño de la que se llamó (y que se recomienda a nuestros estudiantes) la bibliografía completa sobre el tema, y como escritor libre que frecuentemente con un artículo añade sin saberlo el eslabón de una cadena de la que no conocerá jamás la dirección y el final, si será una serpiente que se muerde la cola o que se enrolla en espirales regulares y concéntricas o se desdobla cuan larga es para que la cabeza y la cola no se junten. (Recientemente intervine en el debate que inquieta, más aún, que *travaglia* [atribula, aflige], como se dice hoy, a la izquierda italiana: si entre un leninismo ya rechazado y removido y una socialdemocracia mirada con sospecha hay una tercera vía. Comencé a recortar los artículos sobre el asunto, pero tuve que desistir porque en dos semanas recopilé tantos que podrían hacer un volumen que nadie hubiera podido publicar y mucho menos leer. En tanto, las vías se han multiplicado: ya no son tres, sino cuatro, cinco o diez —un artículo fue intitulado irónicamente la "sexta vía"— o tal vez infinitas, como las del Señor.)

Me doy cuenta perfectamente de haber puesto el dedo en algunos aspectos negativos de la "presencia de la cultura". Pero lo hice porque estos mismos aspectos son, de cualquier manera, producto de la fuerza en ascenso de los medios de que los intelectuales disponen para ejercer el poder que les es propio —el ideológico—: son el reverso de la medalla en cuyo anverso está grabada la antigua y venerable imagen del filósofo rey. También lo hice por otra razón: el hombre de cultura —o el ideal del hombre de cultura que yo contemplo y sobre el que regresaré— no se echa en brazos de la arrogancia del poder. Y el poder se vuelve arrogante cuando no reconoce sus límites, cuando no sabe reír de sí mismo, plegarse ante sus carencias, reconocer sus debilidades, frenar sus ambiciones o, peor aún, su propia vanidad. Que quede bien claro que no deseo menospreciar y mucho menos negar el poder de la inteligencia en todas sus manifestaciones, de la filosofía a la ciencia, del pensamiento utópico al conocimiento técnico, de la ideología a las diversas formas de creación artística. Pero consideremos por un momento los dos polos opuestos entre los productos de la inteligencia humana: la ciencia y la ideología (opuestos en cuanto se entiende por ciencia toda forma de saber teórico y por ideología un conocimiento que tiene como fin la propuesta y la justificación de ideales prácticos). Pues bien, creo que nadie es tan ciego como para no ver que el poder de la ciencia ha llegado hoy a tal punto que es capaz de detener o incluso modificar completamente la suerte de la naturaleza o cerrar para siempre el curso de la historia; por lo que hace a la ideología, la religión del siglo XX, jamás se insistirá bastante sobre el

hecho de que atravesamos una época histórica en que pueblos enteros son dirigidos por una doctrina dominante, como sucede en los países en donde el poder político recaba fuerza y consenso del uso monopólico del poder ideológico. Suspendo el juicio sobre el fin, si el poder de la inteligencia del hombre está destinado a llevar a la humanidad hacia la conquista de mayores beneficios o a la destrucción total. Si existe, como creo, la cara demoniaca del poder, según la imagen de Ritter, esta faz no es solamente la del poder político, sino también la del ideológico. Pero no se trata de esto, sino de darse cuenta de que hoy en cualquier caso el poder del ingenio humano es enorme, ante todo porque, como todas las otras formas de poder, puede producir, si no se controla y limita, efectos perversos.

Al incremento del poder corresponde —debe o debería corresponder—un aumento de responsabilidad. El problema de la relación entre poder y responsabilidad es uno de los temas fundamentales de la filosofía política, y precisamente por ello me interesa particularmente. Es un problema muy complejo; aquí me limito a decir que presenta dos diferentes aspectos y, en consecuencia, puede ser considerado desde dos puntos de vista.

El primero atañe al concepto de responsabilidad como obligación de calcular las consecuencias de las propias acciones antes de actuar. Se reconoce como una persona responsable, o, mejor dicho, que tiene sentido de responsabilidad, aquella que antes de actuar se preocupa por prever los efectos de su acción, y, por antítesis, se llama irresponsable a quien actúa para su propio provecho u obedeciendo principios en los que cree firmemente sin detenerse en lo que sus acciones pueden tener de bueno o malo. Max Weber captó bien, como se sabe, la diferencia entre quien se comporta con base en principios, o sea, en lo que está antes de la acción como su regla, norma o criterio, y quien se comporta teniendo en mente las consecuencias, lo que viene después de la acción, su efecto, el resultado. Y distinguió dos éticas, la ética de la convicción o de la pura intención, y la ética de la responsabilidad. No tengo duda de que el hombre de fe debe comportarse con base en la primera; el político, con base en la segunda. Plantear el problema de la responsabilidad de los intelectuales significa plantear la pregunta: ¿el intelectual actúa con base en la ética de la pura intención o con base en la ética de la responsabilidad? Me parece que la respuesta no puede ser unívoca. Tuve que distinguir, en un discurso sobre los intelectuales que presenté el año pasado más o menos por estos días, dos tipos principales (e ideales) de intelectuales, que llamé los *ideólogos* y los *expertos*, entendiendo por ideólogos a quienes proporcionan a los detentadores del poder político actual o potencial principios-guía (precisamente las ideologías), y por expertos a quienes proporcionan conocimientos técnicos. Creí precisar que la diferencia entre unos y otros, con respecto a la responsabilidad, depende del hecho de que obedecen a éticas diferentes: los ideólogos a la ética de la intención, los expertos a la de la responsabilidad. Decía: “El deber de los primeros es ser fieles a ciertos principios, cueste lo que cueste; el

deber de los segundos es proponer medios adecuados para el objetivo, y por tanto de tener en cuenta las consecuencias que pueden derivar de los medios propuestos". Esto no quiere decir que los primeros no tengan responsabilidad; pero es una responsabilidad diferente. Es una responsabilidad relativa a la pureza de los principios, no de las consecuencias que pueden derivar de los principios. Tan es verdad, que la historia tiende normalmente a separar la naturaleza de una doctrina de sus efectos, a no vincular inmediatamente éstos con aquélla. En efecto, no hay nada más difícil de entender que la relación entre un cierto sistema de creencias y un cierto sistema social. ¿Marx es responsable de la situación presente de los llamados Estados de socialismo real y de los delitos (o degeneraciones) de Stalin? ¿Nietzsche es responsable del nazismo, de las locuras criminales de Hitler? Son preguntas a las que un historiador duda en dar una respuesta segura. Prueba de ello son el fervor, la pasión y a veces también la aspereza con que se sostienen tesis diametralmente opuestas. No cité a Marx y Nietzsche por casualidad: por una parte, asistimos a la condena de Marx, quien es considerado responsable de todo lo que sucedió en los países en los que sobrevino una revolución que se autoproclamó marxista (pienso, para dar un ejemplo contundente, en los *nouveaux philosophes* y en su sentencia "Marx ha muerto"); por otra parte, se asiste a la absolución de Nietzsche del cargo de haber sido el gran evocador de la catástrofe de Alemania. Las culpas se invierten, pero siempre se trata de un problema de responsabilidad, reconocida o rechazada, en referencia a una teoría, ideología o sistema de principios y sus consecuencias.

Me parece que al problema no se le puede dar una respuesta contundente, porque entre una concepción del mundo, bien sea de un personaje cósmico-histórico, para usar la expresión hegeliana, y la transformación de la sociedad en un sentido en lugar de otro, hay muchas mediaciones: los simpatizantes, las diferentes interpretaciones que pueden ser dadas de una doctrina, y por tanto las diversas escuelas, movimientos o sectas que derivan de ella, las circunstancias de tiempo y lugar, la mayor o menor madurez de los tiempos, los destinatarios del mensaje. A pesar del desarrollo de las investigaciones de la sociología del conocimiento, todavía sabemos muy poco de la manera como ciertas ideas nacen de una sociedad determinada: las hipótesis sobre las que trabajamos (y ciertamente una de las hipótesis más audaces y fecundas ha sido la teoría marxista de las ideologías, de conformidad con la cual las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante) todavía son muy generales. Incluso sabemos menos del problema inverso, es decir, de la manera como las ideas influyen, condicionan o determinan la acción social. Ello no quita que el debate sobre los intelectuales sea en gran parte provocado por la convicción de quienes juzgan desde fuera sus acciones, como los políticos y la gente común —que se considera, a veces con fastidio y con insolencia, distante así de los intelectuales como de los políticos—, de que exista una precisa y bien identificable responsabilidad de los

intelectuales por cómo marchan las cosas en el mundo, sobre todo si no lo hacen como los políticos y la gente común creen que deberían marchar. Nótese que esta convicción a veces también es acogida por los mismos intelectuales cuando se hallan en conflicto, como frecuentemente sucede. De eso nos dimos cuenta durante los terribles días de cautiverio, agonía y muerte de Aldo Moro. Uno de los espectáculos más dolorosos y reprobables que tuvimos que presenciar en esos días fue el intercambio de acusaciones entre gente que forma o cree formar opinión pública: en uno de los acontecimientos más dramáticos de nuestra historia, estas imputaciones terminaban por señalar al público, que justamente quería encontrar un culpable, un chivo expiatorio.

Prefiero hablar de responsabilidad en lugar de compromiso. Mi generación recuerda que el problema de los intelectuales después de la Liberación hizo derramar ríos de tinta acerca del compromiso y el desapego. La Resistencia obligó a muchos a salir del refugio de la torre de marfil, que durante un régimen dictatorial, como lo fue el fascismo, había podido ser considerado si no precisamente como un acto de resistencia, por lo menos como un gesto de no obediencia, que era una seña, de cualquier manera, menos vil que la obediencia ciega a las consignas del dictador. Se consideró que al terminar el periodo del deshonor, en el que el hombre de cultura había oscilado entre la servidumbre y la evasión, se podría abrir una nueva época de transformaciones sociales profundas en las que el hombre de cultura pudiese tomar su lugar. Pero, ¿qué lugar? La teoría del compromiso jamás logró ofrecer una respuesta concreta a esta incógnita. No la dio porque no la podía dar. Comprometerse significa pura y simplemente tomar partido. Pero, ¿todos los partidos son igualmente buenos? Siempre me molestó, en la temática del compromiso, el hecho de que los partidarios del hombre de cultura comprometido no exaltaran el compromiso como tal (por lo demás, una posición como ésta habría sido una tontería), sino la inclinación por una parte más que por otra, y si la preferencia era por esa parte, por la parte justa, también podía ser total. Pero, ¿un compromiso total con un partido es compatible con la tarea, repito la palabra que me subyuga, con la responsabilidad, del hombre de cultura? En realidad no estaba en juego una contraposición entre apego y desapego, sino una contraposición entre compromiso y compromiso; pero en esta contraposición la teoría perdía toda validez, y terminaba por destruir lo que quería construir, o sea, la figura nueva del intelectual no sometido. Dígase lo que se diga, el compromiso total era una nueva forma de sojuzgamiento; otra manera de abdicar de la propia misión. Escribí en 1951, en mi primer artículo en *Comprendre,* hecho por invitación y petición de Umberto Campagnolo, palabras que quisiera repetir ahora tal cual, a distancia de casi treinta años:

> Se dirá que el hombre de cultura no puede apartarse, que también debe comprometerse, o sea, tomar partido por alguno de los dos campos de la alternativa; pero el hombre de cultura tiene su manera de no apartarse, que es la de reflexionar más de lo que se acostumbra en los institutos oficiales de la cultura académica sobre los problemas de la vida colectiva, y discutir un poco menos con sus colegas sobre la supremacía del

pensamiento sobre el ser. Tiene su propia manera de comprometerse: actuar en defensa de las condiciones mismas y de los presupuestos de la cultura. Si se quiere, también él tiene su manera de decidir, con tal de que se entienda que no puede decidirse más que por el derecho de la duda contra las pretensiones del dogmatismo, por el deber de la crítica contra la seducción del boato, por el desarrollo de la razón contra el imperio de la fe ciega, por la verificación de la ciencia contra los engaños de la propaganda.

Prefiero hablar de responsabilidad más que de compromiso porque lo que importa no es que el hombre de cultura se comprometa o se desentienda, sino para qué lo hace y, de cualquier manera, que asuma todas las responsabilidades de su decisión y las consecuencias que de ello derivan. Sólo por esto último debe ser juzgado y no por el hecho de que se haya comprometido con esta o aquella parte o haya preferido no hacerlo con ninguna, poniéndose por encima de la disputa o retirándose a predicar en el desierto. El tema del compromiso era un falso problema. Insisto, no cuenta el compromiso, sino por qué causa uno se compromete; y frente al problema de causas equivocadas, es mejor el aparente desapego de un Romain Rolland, que durante la primera Guerra Mundial invitaba a los hombres de razón a hacerse a un lado de la contienda.

En cambio, el verdadero y propio problema es a mi parecer el de la responsabilidad. Vivimos en una época en la que entre tantos procesos degenerativos, que ofrecen siempre nuevos pretextos a los predicadores de la crisis, más aún, a los apocalípticos profetas del fin de la historia, me parece que uno de los más preocupantes, incluso porque es de los más evidentes, es la progresiva desresponsabilización (perdonen la palabra tan fea) del individuo una vez que se convierte en hombre-masa. Es inútil elucubrar sobre un fenómeno que está ante los ojos de todos y sobre el que hemos oído y leído millones de palabras. Me limito a llamar la atención sobre la frecuencia, intromisión, insistencia de las manifestaciones de masas en las que el individuo pierde su personalidad y se identifica, se pierde, se borra en el grupo; no habla, sino grita; no conversa, sino maldice; no razona, sino que expresa su propio pensamiento en la forma primitiva del *slogan;* no actúa, sino se agita, y hace gestos rítmicos con el brazo extendido, que —maravilla de la imagen transmitida con rapidez fulminante de país a país— aparecen atónitos, a pesar de la variedad de ropas, de los regímenes y de las civilizaciones, iguales, perfectamente iguales en todo el mundo. La ética de grupo prevalece sobre la individual, o sea, la ética según la cual mi acción es imputable al grupo del que formo parte y sólo a él; en consecuencia, de cualquier acción que yo realice, aun la más feroz y que personalmente no comparta, el responsable es él. Junto a la pérdida de responsabilidad individual en la sociedad de masas sería necesario resaltar, si el discurso no se volviese demasiado largo, una disminución de la responsabilidad civil, favorecida por el llamado Estado asistencial, que incrementó el número y la calidad de las exigencias que luego no logra satisfacer, y una disminución de la responsabilidad política, favorecida por el agrandamiento de un aparato estatal cada vez menos controlable.

Me concreto a resaltar que como reacción a este fenómeno difuso de responsabilidad colectiva, en el que nadie da la cara, y como siempre los responsables son los otros, se presenta con frecuencia la afirmación igualmente falsa de que todos somos responsables, una asunción genérica, generalizada y de manera semejante evasiva de una culpa colectiva, de acuerdo con la cual, una vez más, al ser todos culpables, nadie lo es. La responsabilidad siempre es, moral y jurídicamente, un hecho subjetivo e individual, más aún para el intelectual. Y aquí llego al punto central. Intelectual y masa son términos incompatibles: existe el hombre-masa, la sociedad de masas, el obrero-masa, el partido-masa, la masa anónima, amorfa, despersonalizada, cada vez más degradada moral y políticamente, de las grandes ciudades, la urbanización de masas, que ha hecho iguales a todas las ciudades del mundo, y cuando uno se encuentra en la periferia de una megalópolis no sabe, de no ser por los anuncios de las tiendas, si está en Roma, París, Bruselas, Mónaco, Casablanca o Mogadiscio. Pero no existe, no puede existir, el hombre de cultura de masas. O si existe, y desafortunadamente así es, ninguno de nosotros podría señalarlo. Decir que no existe, y no puede existir, el intelectual-masa, significa que para nadie vale tanto el principio de la responsabilidad, o sea, de la responsabilidad individual, como para quien se echa a cuestas la tarea ingrata, difícil y continuamente expuesta al riesgo de la incomprensión o del fracaso, de ejercer el propio ingenio para mover y remover la inteligencia de los demás.

Éste es un punto esencial: el intelectual debe responder en primera persona por sus ideas —cuando decide, se entiende, darlas a conocer al público—. Se trata de una afirmación que tiene consecuencias. La primera es que quien se orienta al público debe tener en cuenta al auditorio al que se dirige: las cosas que se pueden decir en una reunión académica no se pueden decir, sobre todo de la misma manera, cuando se escribe en un periódico. Ante todo hay un problema de lenguaje y también de claridad. No me interesa el lenguaje especializado, del que se sirven los iniciados; me interesa el lenguaje periodístico y, en general, de la comunicación de masas. Hoy más que nunca hay necesidad de darse a entender, evitar la terminología intrincada, encontrar las formas más simples para explicar las cosas complicadas. Estoy convencido de que muchas polémicas embarazosas podrían evitarse si habláramos todos un poco más claro. Muchas riñas ideológicas son producto de malentendidos (algunas veces, pero no siempre, intencionales). Más claro o menos claro: las dos cosas están vinculadas. La primera regla para escribir claro es escribir poco y cuando verdaderamente se tenga algo que decir. Estamos sumergidos en papel impreso: el número de palabras que alcanzamos a leer y oír continúa disminuyendo con respecto al número de palabras que se escriben y dicen. Entre cientos de publicaciones, el hombre de la calle a lo sumo compra una. De las veinte páginas del periódico que compra lee dos o tres columnas, cuando no sólo los encabezados y quizás únicamente los de las páginas que le interesan. De los cientos de

voces que se lanzan por el éter y pueden llegar hasta nuestra casa, escuchamos al máximo dos o tres durante nuestra jornada y sólo por un rato. Un enorme desperdicio de actividad comunicativa: un derroche que no tendría lugar si cada uno de nosotros hablase solamente cuando tuviese algo que decir.

En rigor, el problema más grave de la responsabilidad del intelectual no atañe a la manera, sino a la sustancia. Aquí la responsabilidad de quien habla o escribe en los medios de comunicación es inmensa. Mi impresión es que no siempre nos damos cuenta de eso. Muchas veces lo hacemos después, cuando ya no lo podemos remediar, cuando nos percatamos con sorpresa de que una tesis nuestra no tuvo la resonancia que esperábamos, o la ha tenido pero de una manera completamente diversa. Permítanme desfogarme: detesto con toda el alma el maximalismo verbal. Lo aborrezco tanto porque el maximalista es el que no acepta darse cuenta y asumir la responsabilidad de los efectos de sus propias palabras. En su discurso frecuentemente las palabras van más allá de los efectos deseados: evoca incendios destructores (habida cuenta del hecho de que la palabra "incendio", a diferencia del incendio real, no quema), invoca la violencia purificadora (salvo que luego se percate, cuando ya es demasiado tarde, de que la violencia produce más violencia en una cadena sin fin), usa la palabra para atizar el fuego.

Dije que el problema de la responsabilidad tiene dos aspectos. Hasta ahora he hablado de la responsabilidad como conciencia de las consecuencias de las propias acciones; pero —he aquí el segundo aspecto— debemos preocuparnos de las consecuencias de nuestros actos porque debemos responder ante alguien. ¿Ante quién? A este segundo aspecto corresponde también un diferente significado —por demás conocido— de irresponsabilidad: es el sentido por el cual se habla de irresponsabilidad, por ejemplo, del príncipe absoluto que no responde de sus acciones ante nadie, excepto ante sí mismo y ante Dios. La irresponsabilidad de quien detenta el poder es uno de los rasgos característicos de un gobierno autocrático, mientras la democracia, en la que vivimos y pretendemos continuar viviendo, está caracterizada, por lo menos teóricamente (de hecho, en una democracia desparpajada como la nuestra las cosas se mueven de otra manera), por el principio de la responsabilidad política y jurídica de los principales órganos del Estado. En la democracia nadie es —o nadie debería ser— irresponsable. En este sentido, hablar de responsabilidad de los intelectuales significa que también ellos como todos los demás deben responder ante alguien. Para entendernos, aquí hablo de la responsabilidad política del intelectual, o, si se quiere, de la responsabilidad del intelectual con respecto a la esfera de la política en la que se desenvuelve o de la que, quiérase o no, forma parte.

Al llegar a este punto se inserta el discurso en torno a la relación entre los intelectuales y la política, que es el tema fundamental que ha mantenido juntos a los miembros de la Sociedad Europea de Cultura y que constituye desde su origen su razón de ser. Si pudiésemos resumir en una palabra el significado de nuestra Sociedad, me atrevería a decir que ella ha puesto en el centro de sus intereses y sus discusiones el tema de la responsabilidad de los intelectuales, o sea, de la responsabilidad política de los intelectuales, según la idea de su forjador e inspirador, Umberto Campagnolo, quien sintetizó felizmente, desde el inicio, el principio que habría de guiar nuestro trabajo —y que apoyé con convicción profunda— en la fórmula de la *política de la cultura*. Esta fórmula tiene la ventaja de expresar breve y concluyentemente el núcleo de la posición que asumimos con coherencia en tantos debates (que se han desarrollado a lo largo de casi treinta años): la cultura no debe ser apolítica, pero su política no es la política *tout court*, la que normalmente llamamos ordinaria, sino la que es propia de la cultura, que no coincide, no *debe* coincidir, con la política de los políticos.

Me explico. Sobre las diferentes maneras como se pueden representar las relaciones entre los intelectuales y la política se han dicho muchas cosas, formulado muchas hipótesis, descrito muchos tipos ideales. Entre las diversas tipologías, la que me pareció más útil es la que propone Coser en el libro *Men of Ideas,* de 1965. Coser ordena las posibles relaciones entre intelectuales y poder en estas cuatro posiciones: *1*. Los intelectuales mismos son el poder. Los ejemplos que pone son los jacobinos y los bolcheviques, evidentemente con base en la concepción marxista de la interdependencia entre teoría y praxis, en la que el jefe revolucionario también es el maestro de la ideología, el creador o intérprete de la doctrina. *2.* Los intelectuales ejercen su influencia sobre el poder permaneciendo fuera, elaborando propuestas que pueden o no ser acogidas, pero que de cualquier manera ellos consideran útiles para mejorar las relaciones de convivencia que presiden la actividad política, o procuran informaciones históricas, económicas, técnicas a los políticos para favorecer sus deliberaciones o para hacerlas menos casuales y arbitrarias. Se pueden tomar como ejemplos los fabianos en Inglaterra y el *brain trust* de Roosevelt en los Estados Unidos. Estos ejemplos pueden multiplicarse: los partidos, los ministerios tienen sus asesores, los jefes de Estado tienen sus consejeros. Se trata de los intelectuales que Chomsky llamó despectivamente los nuevos mandarines. Conforme los problemas políticos se vuelven más complejos y el Estado asume tareas que requieren conocimientos técnicos cada vez más especializados, como los referentes a la política económica, esta función del intelectual se vuelve más indispensable. *3.* Los intelectuales desempeñan la tarea de legitimar el poder constituido. Coser toma el caso de los *idéologues* con respecto a Napoleón y de todos los llamados "portavoces" de los regímenes dictatoriales y totalitarios, cuya misión principal es emplear su razón para decir que el *duce* siempre tiene razón, que es una manera de

emplear el entendimiento para demostrar que pensar no sirve para nada. *4*. Los intelectuales se colocan en una posición de constante crítica del poder; por vocación son los antagonistas del poder, cualquiera que sea la forma que asuma éste, porque el poder —bajo cualquier forma— es instrumento de opresión, de falta de libertad, de dominio ciego y arbitrario, por definición es obtuso (enemigo de la inteligencia), inhumano (enemigo de la liberación del hombre), despótico (enemigo de la libertad). Los ejemplos están en la mente de todos, especialmente hoy que es universal el eco del disenso en los países del este europeo. En sentido estricto, para completar esta tipología sería preciso tener en cuenta un quinto tipo de relación entre los intelectuales y el poder, aunque se trata de una relación completamente negativa: en ella se ubican los intelectuales que consideran no tener nada que ver con las cosas de la *polis* porque éstas pertenecen a una esfera completamente diferente de aquella en la que ellos se mueven, en cuanto su reino no es de este mundo y, una vez que como ciudadanos han dado al César lo que es del César, su papel como intelectuales es dar a Dios lo que es de Dios.

El límite de una tipología de este tipo radica en el hecho de que atañe a la relación de los intelectuales con el poder político como si fuese el único aspecto del problema de la relación entre los intelectuales y la política. A una tipología así escapa precisamente lo que he llamado *política de la cultura*, o sea, la dimensión política de la cultura en cuanto tal, independientemente de la diversa manera como establece una relación con el poder político. Cuando hablo de una dimensión política de la cultura quiero referirme a una política diferente de la de los políticos, la llamada política ordinaria, de una acción que bien encaja en una concepción amplia de la política entendida como actividad orientada a la formación y transformación de la vida de los hombres. No existe tan sólo la política de los políticos. Si tan sólo existiese ésta no habría lugar para los grandes debates de ideas, para el momento de la utopía (entendida en el sentido más amplio de reflexión sobre los problemas de la convivencia no inmediatamente prácticos, si bien practicables), que aun así contribuye a cambiar el mundo (y no sólo a comprenderlo y a interpretarlo), aunque en tiempos más largos, con términos que escapan a quien vive en y para lo cotidiano.

Naturalmente, una posición de este tipo, en la que creo firmemente, presupone el principio de la *autonomía de la cultura*, o por lo menos de su autonomía *relativa*. Hablar de autonomía relativa de ninguna manera quiere decir que la cultura y la política no se encuentren; quiere decir que convergen y casi se identifican en algunos momentos particularmente dramáticos de la historia, como los periodos revolucionarios; pero cada una transita por su propio camino —y está bien que lo haga— en momentos de lenta, larga, incierta transición. Nuestra generación, que debió atravesar por el gran incendio de la Resistencia, sabe muy bien que hay momentos en los que la distinción no es posible. No tengo necesidad de repetir una vez más las estupendas palabras de Giaime Pintor, el refinado traductor de Rilke, antes de comprometerse en la empresa que lo llevó a la

muerte: “Músicos y escritores debemos renunciar a nuestros privilegios para contribuir a la liberación de todos. En contraste con lo que afirma una frase célebre, las revoluciones tienen éxito cuando las preparan los poetas y los pintores, con tal de que sepan cuál debe ser su parte”. Pero, ¿la historia pone siempre a los poetas en posibilidad de saber la parte que les corresponde? Insisto, hay momentos en que las opciones son o parecen ser tajantes. Recuerdo las palabras apasionadas, estremecedoras, pero resueltas, dichas por Alexander Blok en enero de 1918, tomadas de una recopilación de ensayos intitulada *L’intellighenzia e la rivoluzione* (Adelphi, 1978): son un llamado a los intelectuales para ponerse del lado de la revolución, porque su tarea es la de no ser tácticos, y de “escuchar la música del futuro”, un mensaje que contiene expresiones exaltantes como ésta: “Vale la pena vivir para pretender de la vida exigencias desmesuradas: todo o nada”. Todo o nada: he aquí la fórmula en la que se expresa la opción radical, la que no deja espacio a la mediación, a la síntesis, al “pasar por alto”, pero tampoco a la duda metódica, a la reflexión, a la distancia crítica, que generalmente es lo que el mundo espera del hombre de razón.

Así pues, hay momentos en que los papeles son claros. Pero regresando a la experiencia de nuestra generación, algunos años después de las memorables palabras de Giaime Pintor, frente a la tragedia de la Guerra Fría, que ponía uno contra otro no virtud y furor, sino dos furores semejantes y contrarios, ¿estaba igualmente claro cuál era el papel justo? Fue precisamente entonces cuando la Sociedad Europea de Cultura reunió a gente de varios países que, al no aceptar la separación del mundo en dos partes contrapuestas, rechazaron ponerse, como la gran política de los Estados exigía, de este o de aquel lado, y reclamaron el derecho de contraponer al *aut-aut* impuesto por la política ordinaria, el *et-et*, que permitía levantar un puente sobre el abismo; al *no-no* de los que ven solamente la razón de la propia oposición, el *sí-sí* de los que miran —no impulsados por odios raciales o tribales o tan sólo personales— más lo que puede unir a los hombres a través de las fronteras que aquello que los divide. No hay mejor comentario desde este enfoque que las palabras mismas de Campagnolo:

> Con la fórmula *sí-sí* queremos indicar nuestra voluntad de resistir a la tendencia que tienen ciertos hombres de cultura a sacrificarla en aras de las exigencias de la política ordinaria, nuestra voluntad de impedir que las fuerzas del espíritu traicionen su función y su misión, y de llamar la atención hacia el hecho de que hay una manera de concebir la libertad de la cultura que es peligrosa para esta libertad, o sea, para la autonomía de la cultura y para la fidelidad a ella. Nuestro doble sí no es opuesto al doble no como si quisiésemos decir sí a todo… Nuestro doble sí quiere ser un rechazo categórico opuesto al sí y al no, al con nosotros o contra nosotros… Nosotros no tenemos otro no que pronunciar que el que se opone a la traición de la cultura.

O estas otras:

> …la política de la cultura quiere hacer posible la realización de la síntesis política. Es preciso entonces contemplar en ella un principio de unidad y amistad, a diferencia de la política ordinaria, de la que se dice con

alguna razón que descansa en la división y la rivalidad… Su tarea es impedir que la política ordinaria se endurezca en sus reivindicaciones y que la violencia se vuelva inevitable… Combate la esclerosis fatal en todos los regímenes sociales… Supera las revoluciones tratando de hacerlas conscientes de su significado histórico, ayudarlas a asumir la tradición o inducirlas a no comprometer el futuro.

La política de la cultura está inspirada en una determinada manera de entender la relación entre política y cultura y, por tanto, la función de los intelectuales, porque tiene una manera específica de concebir la política y de delimitar su esfera (o sea, la política ordinaria), y lo mismo respecto de la cultura, que tiene, debe tener, su política, y rechaza al intelectual para el que la política que puede desempeñar como tal se resuelve inmediatamente en la que considera poder desarrollar como ciudadano. La política no es todo; quien cree que la política es todo, como lo cree el hombre del todo o nada, se coloca en la línea de la politización o estatalización integral de la vida en la que consiste el Estado totalitario. De ello se dan cuenta también hoy gran parte de los movimientos juveniles que creyeron poder resolver cualquier dimensión humana en la dimensión política. Sólo quien cree que la política no lo es todo puede convencerse de que la cultura cumple una acción a largo plazo también política, pero de una política diferente. La política ordinaria, nos guste o no, es la esfera de las relaciones humanas en la que se ejerce la voluntad de poder, aunque quienes la aplican creen que su poder —entendámonos, no el de los otros— es para bien. De ello tenemos muestras todos los días. Y, por lo demás, qué otra cosa es la historia de los conflictos políticos que han ensangrentado la historia humana sino la de las clases dominantes que oprimen a las clases dominadas y a otras clases dominantes, en una cadena sin fin de la que conocemos el primer eslabón —Caín, que asesina a Abel— pero de la que no estamos en posibilidad de prever el último (¿el Caín que mata a Abel terminará también consigo mismo?). Sólo quien cree en otra historia —y cree en ella porque la ve caminar paralelamente a la voluntad de poder— puede concebir una tarea de la cultura diferente de la de servir a los poderosos para que se hagan aún más poderosos o de la tarea igualmente estéril de apartarse y hablar consigo mismo. Personalmente creo (siempre he creído) en esta otra historia.

Quisiera, para terminar, borrar la impresión de que en lo que he dicho —lo que continuamente hacemos— sobre los intelectuales haya alguna presunción. No. Lo que hago es señalar lo que es, lo que siempre ha sido. Considero que una de las tareas del intelectual —que hasta ahora ha sido un privilegiado— es la de brindar su contribución para el advenimiento de una sociedad en la que la distinción entre el intelectual y el que no lo es ya no tenga razón de ser. *Éste es el problema*.

[*] "Della presenza della cultura e della resposabilità degli intellettuali", en *Studi senesi,* XC, fasc. 3, 1978, pp. 307-328. Trabajo presentado a la XIV Asamblea de la Sociedad Europea de Cultura, Siena, 20-23 de octubre de 1978.

LOS IDEALES Y LA HISTORIA

TRADICIÓN Y HERENCIA DEL LIBERALSOCIALISMO*

EN UNA entrevista, Ralf Dahrendorf, ante la pregunta: "¿Por qué no quiere que lo llamen liberalsocialista?", respondió: "Creo que todo depende de la tradición. El término italiano me parece ligeramente absurdo".[1]

Esta respuesta venía de lejos. En una amplia entrevista, hecha por Vincenzo Ferrari y publicada en los *Saggi tascabili* de Laterza, se le planteó más o menos lo mismo: "Al poner juntos todos los elementos de la perspectiva liberal que usted expone, se antoja definir su posición como liberalsocialista", a lo que se agregó: "Ahora bien, es inútil que le diga que esta fórmula aparentemente ambigua del liberalsocialismo en mi país tiene una importancia histórica notable y una fuerte carga emotiva al haber sido la bandera de un movimiento antifascista enormemente diáfano como Justicia y Libertad". Dahrendorf respondió:

> Personalmente, la etiqueta "liberalsocialismo" jamás me convenció. Ante todo, como ya señalé, soy bastante reacio a las fórmulas y a los clichés. Creo que la posición de cada cual debe ser definida específicamente mediante las acciones que realiza. No niego que haya quienes se profesen liberalsocialistas, pero en los hechos son liberales. El término "liberalismo social", que manifiesta más o menos el mismo concepto, ha desempeñado un papel muy importante en Alemania incluso porque ha sido una manera de definir la alianza de gobierno entre los liberales y los socialistas. Pero ésa era y es una alianza, no una perspectiva ideológica unitaria.[2]

La ambigüedad a la que el propio Ferrari se refiere en la pregunta, y que Dahrendorf confirma, deriva evidentemente del hecho de que el liberalismo y el socialismo, ya sea que indiquen una ideología o un movimiento, se consideran históricamente como dos términos antitéticos, o, para retomar el subtítulo de nuestro seminario, un "oximoro". Parece, además, que Dahrendorf cataloga la fórmula "liberalsocialismo" como una singularidad, por no decir rareza, italiana —lo que, hasta donde yo sé, aunque puedo estar equivocado, es sorprendente—. En algunos trazos sobre los orígenes del liberalsocialismo, del que se consideraba como un intérprete italiano, Calogero escribió que el término era usado desde hacía tiempo en Alemania.[3] Esta información es retomada por Nicola Tranfaglia en el concepto "Liberalsocialismo" del *Diccionario de política* con las siguientes palabras: "En Alemania, mientras Marx dictaba el *Manifiesto del Partido Comunista,* la expresión *liberaler Sozialismus* ya circulaba en el debate político".[4] A decir verdad, entre los diversos tipos de socialismo enlistados y criticados por Marx y Engels en el *Manifiesto*, el socialismo liberal no aparece. No obstante, existe un libro —que no he podido consultar porque hasta ahora no lo he encontrado en

nuestras bibliotecas— de R. Opitz, cuyo título, *Der deutsche Sozialliberalismus* (1917-1933), no debería dejar duda sobre la existencia de un liberalsocialismo alemán y sobre el uso político de esta fórmula.

Hay una obra mucho más conocida, por lo menos para mi generación, que no es la de Dahrendorf, del sociólogo y economista alemán Franz Oppenheimer (nacido en Berlín en 1864 y fallecido en Los Ángeles en 1943), que lleva por título general *System der Soziologie*, y por subtítulo *Das oekonomische System des liberalen Sozialismus*. Se trata de una obra monumental en cuatro volúmenes, publicados entre 1922 y 1929, en el fecundo periodo intelectual y político de la Alemania de Weimar, al que se dedicó hace poco Renato Treves en un escrito intitulado *Los orígenes del socialismo liberal*. Allí hay un fragmento tomado de un ensayo sobre el Estado en el que el autor expresa su confianza en la próxima realización de una comunidad de hombres libres, aunque compartida sólo "por el pequeño grupo de socialistas-liberales o liberal-socialistas que creen en la evolución de una sociedad sin dominación y explotación de una clase sobre otra, de una sociedad que garantice en los límites del medio económico todas las libertades políticas y privadas del individuo".[5] Poniendo en evidencia el aspecto político de la sociología de Oppenheimer, el propio Treves tiene cuidado en advertir que también en nuestros días "el socialismo liberal no se concretiza en el programa de un partido, sino que continúa siendo una ideología de elite por fuera de los partidos y que ejerce en todo caso con respecto a ellos una función de crítica y estímulo".[6]

A pesar de estos precedentes, no se puede decir que Ferrari y Dahrendorf estén equivocados cuando dicen que la conjunción del liberalismo y el socialismo en la misma fórmula, cualquiera que sea la proporción de uno y otro, da la impresión de ambigüedad. Es un hecho que toda la historia del pensamiento político del siglo XIX, y en particular del XX, podría ser narrada como la historia del contraste entre el liberalismo y el socialismo, por lo menos en tres niveles, comenzando del más alto que es el ideológico para terminar en el más bajo, el de los movimientos, pasando por el intermedio, el de las instituciones.

Partiendo del nivel más bajo, los partidos liberales y los socialistas pueden ser considerados como los dos polos contrapuestos de todo sistema político democrático (aunque el polo no socialista pueda haber asumido diferentes nombres en los distintos países, lo mismo que, en parte, el polo socialista, frecuentemente representado por los partidos del trabajo o laboristas). A nivel de las instituciones, la doctrina y los movimientos liberales encuentran su mayor expresión, más apegada al ideal, en el Estado representativo, cada vez más democrático conforme se extiende el derecho al voto. La doctrina y los movimientos socialistas correspondientes siempre han vislumbrado una superación del Estado representativo por la vía de la ampliación de la democracia directa o mediante la acentuación de la representación de los intereses contrapuesta a la representación política. O, en última instancia, en la dirección de la democracia de los

consejos, que es una extensión de la representación de los intereses hacia todo el sistema político.

A nivel ideológico, por una parte, el socialismo, en su manifestación histórica por tradición más influyente, que por cierto en Europa es la marxista, y luego, en los países del socialismo real, el marxismo-leninismo, tiene como principal adversario al liberalismo, interpretado como manifestación del pensamiento individualista burgués, del ideal del *homo oeconomicus*, que transforma toda relación humana en una relación de intercambio utilitarista. Por otra parte, el pensamiento liberal, en sus más acabadas y argumentadas elaboraciones teóricas, considera como principal adversario al socialismo, ya sea económico, político o filosófico. La crítica liberal al socialismo cuenta con una obra poderosa como los dos volúmenes de los *Systèmes socialistes* de Pareto, publicados a principios de siglo, y con ese gigantesco *pamphlet* que es *Socialism*, aparecido en 1922, de Ludwig von Mises, traducido hace poco —y tardíamente— al italiano, con una presentación de Friedrich A. von Hayek, quien en un famoso libro definió el socialismo como "el camino a la servidumbre". En el libro de Von Mises la primera parte, intitulada *Liberalismo y socialismo*, se tienen en cuenta, naturalmente, los dos "ismos" como antitéticos, y el segundo es sometido a una crítica feroz.

No hay ninguna gran dicotomía en el ámbito de las ciencias sociales en el que liberalismo y socialismo no se coloquen el primero de una parte y el segundo de otra, o, mejor dicho, si el primero se coloca en un lado, el segundo parece que no puede dejar de ubicarse en el otro: primacía de la esfera privada o de la pública; propiedad individual o colectiva; la burguesía como sujeto histórico dominante o el proletariado como sujeto histórico alternativo; derecha o izquierda; visión individualista del hombre u organicista de la sociedad; atomismo u holismo; sociedad o comunidad, y, si alguien tiene más, que las ponga. ¿El individuo está antes de la sociedad o la sociedad antes del individuo? ¿La parte está antes del todo o el todo antes de la parte? ¿Concepción conflictualista de la sociedad o concepción armónica o armonizante del conjunto social?

Sin embargo, debe considerarse que esta serie de antítesis, de las que se podrían mostrar una infinidad de ejemplos concretos citando textos de autores pertenecientes a los dos flancos contrapuestos filosófica, económica y políticamente, está destinada a atenuarse hasta desaparecer por completo, transformando el oximoro en una síntesis conforme nos alejamos de los movimientos socialistas influidos por el marxismo. En efecto, si nos movemos a Inglaterra la perspectiva cambia.

La historia del liberalsocialismo podría hacerse comenzar con John Stuart Mill, que aun así es uno de los mayores exponentes del pensamiento liberal. Son conocidas sus simpatías, en especial durante los últimos años, por las ideas socialistas.[7] Entre los diversos fragmentos de sus escritos más frecuentemente citados en esta dirección, uno de los de mayor significado es la carta a K. D. H. Rau del 20 de marzo de 1852, en la que

se lee: "Me parece que el principal propósito del mejoramiento social debe ser preparado mediante la educación para una condición de la sociedad que *combine* la más grande libertad personal con la justa distribución de los frutos del trabajo que las actuales leyes sobre la propiedad no permiten alcanzar". Resalto solamente que para indicar la "superación", como hubieran dicho nuestros filósofos, de la antítesis histórica entre el liberalismo y el socialismo, Mill utiliza el verbo "combinar" *(combine),* que indica desde un punto de vista pragmático, como conviene a un filósofo empirista, la exigencia de un encuentro entre principios liberales y principios socialistas en el terreno de la lucha política.

El interés de Mill por las ideas socialistas se comprueba en el hecho de que en los últimos años escribió un ensayo, que quedó incompleto, sobre el socialismo.[8] En los cuatro capítulos que logró hacer se encuentran una exposición de las doctrinas socialistas de Louis Blanc, Considerant, Owen y Fourier (pero no de Marx), su refutación, las dificultades prácticas que la aplicación de los programas socialistas habrían encontrado y una discusión sobre la propiedad privada, que desde el punto de vista teórico es el capítulo más interesante. Allí se sostiene que, aun teniendo la propiedad individual un amplio futuro, nada obliga a creer que no deba sufrir alguna modificación. En la conclusión el comunismo no es rechazado tajantemente. Empero, una sociedad comunista tendría necesidad, según Mill, de una educación superior de la que la sociedad actual está muy lejos todavía.

Que quede claro que el ensayo de Mill sobre el socialismo no es una obra socialista. Ante todo es un estudio sobre algunas corrientes de pensamiento socialista, diferenciadas en escuelas gradualistas, con las que simpatiza, y revolucionarias, que rechaza radicalmente. Allí se admite, sin embargo, que los principales defectos del sistema vigente pueden recibir enmiendas para gozar de las principales ventajas del comunismo por medio de disposiciones compatibles con la propiedad privada y con la competencia individual. Para nuestros fines, me interesa observar que Perry Anderson, en un ensayo reciente,[9] sostiene que la "parábola" de Mill hacia el socialismo permite reflexionar sobre el hecho de que, mientras "el liberalismo y el socialismo habían sido entendidos durante largo tiempo como antagonistas por sus tradiciones políticas e intelectuales",[10] comenzó desde entonces un curso diferente en la historia de las ideas, al que pertenecerían otros pensadores, no menos importantes, como Bertrand Russell y John Dewey, en los cuales las dos doctrinas, tradicionalmente antagónicas, habrían confluido.

No me parece, sin embargo, que Carlo Rosselli y Guido Calogero, considerados como los principales teóricos del socialismo liberal y del liberalsocialismo, respectivamente, hayan hecho particular referencia a Mill como precursor. El autor inglés que Calogero cita cuando augura una futura historia del liberalsocialismo que se remonte a los precursores es Hobhouse, quien tiene un ensayo sobre el liberalismo traducido

también al italiano.[11] Este ensayo a su vez es citado por Croce, quien en un artículo de 1928 sobre "Liberismo y liberalismo", uno de los escritos de la famosa discusión con Einaudi sobre la relación entre el liberalismo político y el económico, admitía que

> con la más sincera y vivaz conciencia liberal, se podrán sostener procedimientos y ordenamientos que los teóricos de la economía abstracta clasifican como socialistas, y, con una expresión paradójica, hablan hasta de (como recuerdo que se hace en una bella eulogía y apología inglesa del liberalismo, la de Hobhouse) un "socialismo liberal".[12]

Resalta la expresión "paradójica", que, como "ambigüedad" y "oximoro", muestra la reacción espontánea a la conjunción de dos términos generalmente considerados antitéticos.

En honor a la verdad, Hobhouse no era un descubrimiento de Croce. Sobre él había hablado ampliamente De Ruggiero en la *Historia del liberalismo europeo*, publicada en 1925, cuando el Estado liberal italiano había sido violentamente destruido por el fascismo. Al afirmar que Hobhouse defendía, además de los derechos de libertad, la igualdad de oportunidades, y además de la igualdad frente a la ley, el derecho al trabajo y a un salario que permitiera vivir, comentaba: "Se dirá que esto no es liberalismo, sino socialismo. Pero socialismo significa muchas cosas y es posible que exista un socialismo liberal así como hay uno no liberal". Definía esta concepción "armónica", contra el individualismo abstracto y contra el socialismo abstracto, que definen los derechos del individuo en términos de bien común y los de la comunidad en términos de bienestar individual.[13] Aquí debe notarse que "concepción armónica" es una expresión simétrica y contraria de "concepción dialéctica": en la primera, el acento se pone en la convergencia de las partes en un todo; en la segunda, cae en cambio en la superación de dos partes divergentes. Se trata, como se puede apreciar, de dos modos distintos de concebir el proceso de unificación de partes separadas.

No quiero que el lector caiga en el tedio por un exceso de referencias históricas, aunque me parece de un cierto interés tratar de encontrar raíces lejanas y fuera de Italia de un movimiento de ideas que a algunos les parece de gran actualidad y predominantemente italiano. No obstante, como me referí a Oppenheimer para Alemania, permítaseme evocar para Francia al filósofo Charles Renouvier (1815-1903), llamado el filósofo del radicalismo político, que intenta una recuperación de motivos iluministas mediante un retorno a Kant y una fundación personalista de la ética. En la obra *La science de la morale* (1869) escribe que la sociedad actual teóricamente ha rechazado tanto el comunismo como el individualismo en su acepción ordinaria y abstracta.[14] Así y todo, desde el punto de vista práctico, se descubre que una parte de la verdad está contenida en ambas ideas: la sociedad, en efecto, busca su organización en una síntesis entre las dos. Comunismo e individualismo son indispensables: el único

problema es definir en la sociedad actual lo que debe ser común y lo que debe pertenecer al individuo. En la justa delimitación de las dos fuerzas se encuentra la armonía social.[15] En una de sus últimas obras, *La nouvelle monadologie*, distingue cuatro posiciones con respecto a las cuestiones sociales: la reaccionaria o conservadora, que acepta como hecho ineludible la explotación del trabajo; la de los liberales, que contemplan en el libre intercambio la única premisa para la futura distribución armónica de la riqueza; la de los socialistas colectivistas, que se orientan a la abolición total de la propiedad privada; y la que puede ser llamada de los socialistas liberales, que "piden a la razón y a la libertad de los ciudadanos, tomados en su calidad de productores y consumidores, unirse en asociaciones limitadas", y a la clase política "su auxilio para la asistencia de las partes menos favorecidas de la población".[16]

Por lo que hace a España, el discurso debería ser mucho más amplio, porque el socialismo español tiene una larga tradición libertaria, que ciertamente es más cercana al socialismo liberal que al de cuño marxista, ya sea en referencia a la inspiración ideal, ya a la propuesta y a la acción política. El lema del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) desde su origen es *Socialismo es libertad*. Al haber tenido la ocasión de hablar frecuentemente con amigos socialistas españoles, me da la impresión de que la caída del comunismo no los afectó porque su tradición socialista jamás estuvo orientada hacia el colectivismo. Sobre este tópico le cedo la palabra a Renato Treves, quien, habiendo vivido en los años de exilio en Argentina, donde se encontraban muchos refugiados españoles de la Guerra Civil, conoce la historia del socialismo de ese país mejor que yo. En el libro ya citado de recuerdos y testimonios hay un ensayo sobre *Fernando de los Ríos y el socialismo liberal*, que ilustra la figura y la obra de uno de los mayores inspiradores del socialismo español, quien en su obra principal, *El sentido humanista del socialismo*, escrita en 1926 durante el gobierno de Primo de Rivera, contrapone el humanismo al capitalismo, calificado como antihumanista, y, si bien admirando a Marx, se considera más cercano a Proudhon, Lassalle y el socialismo neokantiano.[17] En cuanto a Pablo Iglesias, fundador del PSOE (1879) y del periódico *El Socialista,* en una breve antología de sus escritos publicada en un fascículo de la revista *Sistema,* dedicado a ilustrar su obra y acción, leo un artículo intitulado "Socialismo y liberalismo", del que recojo el siguiente fragmento: "Quien sostiene que el socialismo es contrario al liberalismo tiene una idea equivocada de él o desconoce los fines que persigue… ¿Acaso puede haber liberalismo verdadero sin que el socialismo haya triunfado?"[18]

La idea de que el socialismo no es la antítesis del liberalismo, sino, en cierta manera, su continuación y cumplimiento, es el principal enfoque del socialismo liberal italiano. No debemos olvidar que Carlo Rosselli se inspiró en Rodolfo Mondolfo que, si bien declarándose marxista, resaltó el aspecto humanista del pensamiento de Marx asumiendo una posición diametralmente opuesta a la ya indicada de De los Ríos. A principios de

siglo Mondolfo había escrito un ensayo, *De la Declaración de los derechos al Manifiesto de los comunistas* (1906), en el que se propuso claramente poner de relieve la novedad en la continuidad, interpretando el marxismo como el fruto de una maduración natural de los ideales de la Revolución francesa, en vez de como una violenta ruptura con el pasado. Incluso en uno de sus últimos escritos, *De Ardigò a Gramsci,* o, si se quiere, del positivismo al marxismo, de acuerdo con una línea de continuidad que él mismo, en un origen positivista, había seguido, escribió: "El marxismo con su filosofía de la praxis es… el heredero de la filosofía clásica de la libertad, llevada por él a sus consecuencias extremas".[19]

Con respecto a todos los precedentes extranjeros, de los que he hablado, el socialismo liberal de Rosselli es autóctono. También es independiente respecto a los precedentes italianos, y los movimientos políticos inspirados en Rosselli —el grupo de Justicia y Libertad en Francia durante el fascismo y el Partido de Acción, o más precisamente un ala de este partido, la liberalsocialista— han sido por lo general descuidados. De estos precedentes el más interesante es el encarnado por Francesco Saverio Merlino, cuya obra ha sido estudiada de nuevo y puesta ante el público en estos últimos años, después de que, al haber prevalecido en el movimiento obrero de nuestro país el pensamiento marxista, había sido casi totalmente olvidada, aun habiendo sido tomada en seria consideración, como lo ha hecho notar uno de sus más recientes estudiosos,[20] por personajes como Durkheim, Bernstein, Guglielmo Ferrero, Michels y Arturo Labriola (no Antonio, que, antes bien, con su irrefrenable *vis polemica* la había maltratado). Merlino fue partidario de un "socialismo sin Marx", contra Marx, sea en referencia a la orientación práctica que debía ser imprimida a la política socialista, sea con respecto al problema de la teoría del valor-trabajo.

Su mayor estudioso y seguidor, Aldo Venturini, publicó en 1983 una monografía sobre él, dotada de un apéndice de textos, a la que llamó *Los orígenes del socialismo liberal.*[21] Merlino es considerado como el verdadero padre del socialismo liberal, aunque no usó esta expresión: en todo caso, sería más adecuado para designar su pensamiento el adjetivo "libertario", teniendo en cuenta su origen anarquista. Cuando apareció en Francia *Formes et essence du socialisme*, con una introducción de Sorel, este escrito de Merlino fue reseñado por Durkheim en la *Revue philosophique* bajo el título "La nouvelle conception du socialisme". El autorizado comentarista plantea la diferencia entre el socialismo de los socialistas y el socialismo de las cosas. El primero es el de los teóricos y del programa de los partidos; el segundo es "ese impulso confuso y semiconsciente de sí mismo, que agita a las sociedades actuales y las mueve a hacer una reorganización de sus fuerzas; son las necesidades, las aspiraciones, que brotan de la presente condición de la vida colectiva".[22] Para Durkheim, el socialismo de Merlino corresponde al segundo, y es el socialismo objetivo en el que no es difícil reconocer dos

tendencias: hacia un régimen político en el que el individuo sea más libre y el gobierno del pueblo se vuelva una realidad; y hacia un régimen económico en el que las relaciones contractuales sean verdaderamente equitativas, lo que supone una mayor igualdad en las condiciones sociales. Se trata, como puede apreciarse, de tendencias hacia una más amplia libertad y una igualdad más difundida que constituyen los elementos constantes, aunque compuestos de diferente manera, del socialismo liberal.

Al parecer Rosselli —sobre el que aquí no me detengo porque su pensamiento es objeto de ensayos específicos en este volumen— no conoció la obra de Merlino, lo que puede explicar por qué el nombre de este singular precursor encontró tan poca resonancia en el debate sobre el socialismo liberal que tuvo efecto en Italia a través del Partido de Acción, cuya ala socialista y liberal se ligaba únicamente a Rosselli y a Calogero. El anarquista Berneri le reclamó el creerse original porque no había tenido en cuenta el pensamiento de los socialistas anarquistas, entre los cuales se encontraba Merlino.[23] Es de hacerse notar, además, que Merlino también se adelantó a Rosselli en la crítica al marxismo, entendido como concepción determinista de la historia, de lo que proviene su conclusión de que el socialismo no es el reverso del liberalismo, sino su desarrollo y superación. En sustancia, para Merlino el socialismo era el liberalismo finalmente realizado.[24]

Como se ha visto en este recorrido a través de los diversos intentos de conjugar el liberalismo y el socialismo, el socialismo liberal en todas sus formas, variaciones y enunciaciones siempre se propone como alternativa al marxismo, del que critica, filosóficamente, el determinismo y el materialismo, o sea, la negligencia de las fuerzas morales que mueven la historia; económicamente, el colectivismo global; y políticamente, el inevitable resultado despótico del Estado materialista y colectivista.

Lo que resulta claro en la mayoría de estos antecedentes es que el socialismo liberal partió de la convicción de que los dos "ismos" no constituyen en manera alguna una antítesis, un oximoro, y por tanto su integración práctica debe ser entendida, en todo caso, como una síntesis, definida hegelianamente como el tercer momento de una antítesis, negada y superada. Incluso, el socialismo fue concebido como un natural desarrollo histórico del liberalismo en el proceso de emancipación de la humanidad; del proceso que se coloca en la teoría del progreso y de la historia como historia de la libertad. De manera un poco esquemática: a la emancipación política, que fue obra de la Revolución francesa, habría seguido la emancipación económica. Por lo demás, la Revolución francesa fue a su vez precedida, mediante la Reforma y el proceso de secularización que derivó de ella, por la emancipación religiosa. Las emancipaciones religiosa y política esperaban ser completadas por la emancipación económica. El poder último, el más difícil de erradicar, ¿no fue siempre, aunque con diferente acento, el poder

económico, es decir, el poder que se basa en la posesión de bienes primarios, de los que depende en última instancia la supervivencia de los hombres?

Las primeras dos formas de emancipación tuvieron éxito; la tercera se mostró mucho más difícil. Marx detectó claramente la primacía del poder económico sobre los otros poderes; precisamente de la base establecida por las relaciones económicas, en referencia a la superestructura ideológica y política. Sin embargo, el remedio que propuso, o que los movimientos políticos que derivaron de él han tratado de aplicar, tuvo los efectos perversos que hoy todos vemos. Justamente ha sido este efecto perverso el que ha resucitado en estos últimos años el ideal del socialismo liberal,[25] el que en un comienzo nació de la necesidad de solucionar en nombre del socialismo los efectos prácticos del liberalismo que, con el desarrollo cada vez más rápido e incontrolable de la sociedad industrial, derivó, en las sociedades más industrializadas, en formas de opresión y esclavitud de masas. Hoy, en cambio (aunque ya en Rosselli la nueva exigencia era clara), se vuelve a proponer como solución el socialismo despótico en nombre de la libertad.

Creo que se puede decir que el encuentro entre el liberalismo y el socialismo se presentó históricamente por dos vías diferentes: del liberalismo o libertarismo moviéndose hacia el socialismo, entendido como el complemento de la democracia puramente liberal; y del socialismo hacia el liberalismo, entendido como condición *sine qua non* de un socialismo que no sea antiliberal. Como integración del segundo en el primero, como recuperación del primero con respecto al segundo.

Considerando siempre el problema desde un punto de vista histórico y no teórico, puedo agregar que en Italia el oximoro, que ya Croce había llamado en una metáfora polémica "animal quimérico", tuvo una mayor razón de ser porque el fascismo se había afirmado como la negación ya sea del liberalismo en política, en cuanto dictadura, ya del socialismo en economía, en cuanto defensa de la sociedad capitalista amenazada por la revolución socialista en curso. Hoy, de cualquier modo, el renovado interés por el polémico "animal quimérico" podría derivar de otra apremiante doble negación proveniente de la parte del destacamento católico integrista que desde hace tiempo asumió como principal adversario al viejo Partido de Acción, derrotado en política pero victorioso, se dice, en el frente cultural. No obstante, se trata de un *ni-ni* completamente diferente: el liberalismo y el socialismo deberían negarse como productos del proceso de secularización y de laicismo radical de la vida intelectual y social que ha distinguido a la época moderna. A ello se le debería oponer una concepción solidarista, no individualista, de la sociedad, y una fuerte recuperación de los valores comunitarios poco compatibles con la democracia liberal, que es rechazada por atomista y atomizadora.

Esta rápida reseña histórica ha servido únicamente para demostrar que la idea de una conjunción entre liberalismo y socialismo, entendida unas veces como combinación

pragmática, otras como síntesis ideal y algunas más como mediación política, ha tenido un área de difusión más amplia de lo que normalmente se cree. Queda la incógnita de por qué jamás ha habido un partido liberalsocialista. Han existido partidos socialistas de todo tipo. Hasta se ha dado el socialismo nacional o el nacionalsocialismo. Extrañamente, el liberalsocialismo italiano, que había sido filosóficamente elaborado y filosóficamente criticado, tomó cuerpo en un partido que se llamó "de acción", y desempeñó sobre todo una actividad de corta duración. No es casualidad, pero cuando se ha querido dar un título al debate en curso sobre el liberalsocialismo, han sido empleados dos términos doctos: oximoro y síntesis. Pero en la esfera de la política democrática no hay oximoros, sino alternancias; no síntesis, sino compromisos.

Creo que la respuesta debe buscarse en que son, tanto el socialismo liberal como el liberalsocialismo, construcciones doctrinarias y artificiales hechas sobre las rodillas, más verbales que reales. Se ha tratado de una composición cuyo significado histórico como reacción, por un lado, a un liberalismo no social y, por otro, a un socialismo no liberal, es innegable; pero su valor teórico aún es débil. El hecho de que el liberalismo y el socialismo no sean incompatibles todavía no dice nada sobre las formas y maneras de su posible conjugación. ¿Más liberalismo o más socialismo? Liberalismo, ¿en qué medida? Socialismo, ¿de qué calibre? Depende de quién hace la propuesta y de la manera en que se acoplan los diversos ingredientes.

Me parece que se camina con los pies un poco más en la tierra si, en vez de los dos "ismos", se habla de libertad e igualdad. Frente a los enormes retos que se nos presentan —que son los de la sociedad no de los dos tercios, sino de la sociedad global, que es la de los nueve décimos—, hablar de los problemas de la libertad y de la igualdad acaso es menos pretencioso y al mismo tiempo más útil: de libertad para todos los pueblos, y la mayoría son los que no tienen gobiernos democráticos, y de igualdad en referencia a la distribución de la riqueza. Si queremos decir que los dos problemas remiten, el primero a la doctrina liberal, el segundo a la socialista, digámoslo; pero yo me reconozco mejor, incluso emotivamente, en el lema "Justicia y Libertad".[26]

[*] "Tradizione ed eredità del liberalsocialismo", introducción al libro colectivo *I dilemmi del liberalsocialismo,* al cuidado de Michelangelo Bovero, Virgilio Mura y Franco Sbarberi, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994, pp. 45-59; trabajo presentado al congreso internacional "Liberalsocialismo: oximoro o síntesis", Alguero, Cerdeña, abril de 1991.

[1] Entrevista a Ralf Dahrendorf en *Panorama,* a cargo de S. Del Re, XXXII, 3 de marzo de 1991, p. 98.

[2] R. Dahrendorf, *Intervista sul liberalismo e l'Europa*, a cargo de V. Ferrari, Laterza, Bari, 1979, pp. 57-58.

[3] G. Calogero, "Socialismo liberale e liberalsocialismo" (1944), en *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, nueva edición al cuidado de M. Schiavone y D. Cofrancesco, Marzorati, Milán, 1972, p. 67.

[4] N. Tranfaglia, artículo "Liberalsocialismo", en *Dizionario di politica*, Utet, Turín, 1983 (2), p. 610.

[5] R. Treves, *Sociologia e socialismo. Ricordi e incontri*, Franco Angeli, Milán, 1990. El fragmento de Oppenheimer se cita en la p. 211 y está tomado de la traducción francesa, *L'État*, Giard et Briére, París, 1913, p. 209.

[6] R. Treves, *op. cit.,* p. 213.

[7] Mucho se ha escrito en torno al socialismo de Mill. Me concreto a citar, entre los estudios recientes en Italia, a N. Boccara, *Vittoriani e radicali*, Ateneo, Roma, 1980, que contiene el capítulo "J. S. Mill anticipatore del socialismo liberale"; M. Cicalex, *Democrazia in cammino. Il dialogo politico tra J. S. Mill e Tocqueville*, Franco Angeli, Milán, 1988, en el que se examinan los diversos proyectos millianos de reforma agraria y sus críticas a la propiedad latifundista que perpetúa el dominio de las clases aristocráticas e impide una distribución equitativa de la tierra; C. Cressati, *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di J. S. Mill*, Il Mulino, Bolonia, 1988, cuyo último capítulo (pp. 137-145) se intitula "Socialismo milliano"; N. Urbinati, *Le civili libertà. Positivismo e liberalismo nell'Italia unita*, Marsilio, Venecia, 1990, que contiene un capítulo sobre Mill y el socialismo (pp. 95-108); L. Pellicani, "Il liberalismo socialista di J. S. Mill", en *Mondoperaio,* diciembre de 1990, pp. 83-88 (se trata de la introducción a la traducción de *On Liberty*, de la editorial Sugarco de Milán); M. T. Pichetto, "Riformismo e rivoluzione in J. S. Mill", en *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Florencia, 1989, pp. 369-382, y "Democrazia, associazionismo e cooperativismo di J. S. Mill", en *Democrazia e associazion nel XIX secolo*, al cuidado de F. Bracco, Centro Editorial Toscano, Florencia, 1991, pp. 369-382. Traté con más amplitud el tema en el artículo "Stuart Mill. Liberale e socialista", en "Le lettere del Venerdì", suplemento de *l'Unità*, 31 de mayo de 1991, pp. 26-27.

[8] El ensayo fue presentado póstumamente en 1879 (Mill había muerto en 1873) bajo el título *Fragments sur le socialisme*, al cuidado de la hija de su compañera, H. Taylor, Helen, que le hizo un prefacio en el que escribió que Mill se impresionó al ver que las ideas socialistas habían hecho grandes progresos en los últimos años entre la clase obrera de todos los países y había visto la necesidad de someter el asunto a un examen riguroso e imparcial. El ensayo fue traducido del francés al italiano dos veces, la primera en 1880 con un prefacio de Osvaldo Gnocchi Viani, la segunda por el joven Maturino De Sanctis, con una introducción de Errico De Marinis.

[9] P. Anderson, "The Affinities of Norberto Bobbio", en *New Left Review,* julio-agosto de 1988, traducido al italiano, por iniciativa de *l'Unità,* en un opúsculo que vio la luz el 9 de noviembre de 1989 con el título "Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio, oggi", pp. 11-71. De aquí derivó un intercambio epistolar, publicado en *Teoria politica,* V, 2-3, 1989, pp. 293-308, intitulado "Un carteggio tra Norberto Bobbio e Perry Anderson".

[10] P. Anderson, "Socialismo liberale", *op. cit.,* p. 11.

[11] La edición inglesa de *Liberalism* es de 1911; la traducción italiana (Sansoni, Florencia) es de 1973. Leonard T. Hobhouse (1864-1929) fue profesor de sociología en la Universidad de Londres, editor de *The Sociological Review* y escribió *The Methaphysical Theory of the State*, Londres-Nueva York, 1918 y 1923.

[12] B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1945 (3), p. 320.

[13] G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1941 (2), p. 165. Una referencia a Hobhouse se encuentra en N. Boccara, *op. cit.,* pp. 156-162, y en G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari, 1990, donde se habla de posiciones que se podrían llamar liberal-socialistas de David George Ritchie y

Hobhouse (pp. 251-254), y se concluye que con la síntesis de Hobhouse "comienza un filón importante de la reflexión política contemporánea: el filón liberal-socialista" (p. 254).

[14] Jamás estudié la obra de Renouvier. Para lo que diré, me apoyo en dos obras recientes: G. Cavallari, *Charles Renouvier filosofo della liberaldemocrazia*, Jovene, Nápoles, 1979, y V. Collina, *Plurale filosofico e radicalismo. Saggio sul pensiero di Ch. Renouvier*, CLUEB, Bolonia, 1986.

[15] Tomo este fragmento del libro ya citado de Giovanna Cavallari, en el que la autora expone la obra de Renouvier, *La science de la morale* (1869). Poco más adelante, a propósito del nexo puesto por Renouvier entre los principios de libertad y de igualdad, por un lado, y los principios del comunismo, por otro, cita a pie de página la discusión sobre el comunismo y el liberalismo acontecida en Italia entre Togliatti y yo, retomando puntos esenciales de las dos posiciones (p. 105, n. 23). Ello, para mostrar la actualidad del debate. No quisiera equivocarme, pero no encontré en la monografía de Cavallari la expresión "socialismo liberal", que en cambio se encuentra en el libro citado de Collina, cuyo último apartado se intitula "Il disegno del socialismo liberale" (pp. 237-249).

[16] Este fragmento está tomado de la monografía de Collina, *op. cit.,* p. 242.

[17] R. Treves, *op. cit.,* pp. 214-226. Fernando de los Ríos, nacido en 1879, fue profesor de derecho político en la Universidad de Granada desde 1911, donde fundó la Casa del Pueblo; entró en el PSOE en 1911, fue diputado en 1920 y viajó a Rusia como delegado del partido. A su regreso escribió un informe en el que reportó un diálogo con Lenin sobre el tema de la libertad que lo impresionó; ello lo motivó a no adherirse a la Tercera Internacional. Renunció a la cátedra en 1929, durante la dictadura de Primo de Rivera. Fue ministro de Justicia en el primer gobierno republicano, embajador en París durante la Guerra Civil, rector de la Universidad de Madrid y luego embajador en los Estados Unidos. A la derrota de los republicanos se quedó en los Estados Unidos, donde enseñó en la New School of Social Research de Nueva York, durante el régimen de Franco. Dimitió en 1946 y murió en 1948.

[18] *Sistema. Revista de Ciencias Sociales,* octubre de 1915, p. 143. Para una interpretación liberalsocialista de Ortega y Gasset, véanse los diversos escritos sobre este pensador español de L. Pellicani, entre los cuales se encuentra *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, Sugarco, Milán, 1987, donde el último capítulo se intitula "Liberalismo e socialismo", pp. 119-140, y la introducción a J. Ortega y Gasset, *Scritti politici*, Utet, Turín, 1979, pp. 9-105.

[19] R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milán, 1962, p. XIV. Remito al lector a mi "*Introduzione"* a R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Turín, 1968, p. XIII.

[20] N. Berti, "Merlino un precursore del lib/lab", en *Mondoperaio,* XXXVI, abril de 1983, p. 118.

[21] A. Venturini, *Alle origini del socialismo liberale: Francesco Saverio Merlino. Ritratto critico e biografico*, con una selección de escritos y una carta inédita, Massimiliano Boni, Bolonia, 1983. Sobre este libro véase la nota de M. L. Torre, "Francesco Saverio Merlino alle origini del socialismo liberale. In merito ad una pubblicazione recente", en *Sociologia del diritto,* XIV, 1987, pp. 134-139, donde se cita la literatura más reciente sobre el pensamiento de Merlino, en la que adquieren particular importancia los escritos de N. Dell'Erba, "F. S. Merlino e il socialismo italiano", en *Tempo presente,* I, marzo-abril de 1983, pp. 33-38; II, noviembre-diciembre de 1984, pp. 55-62; "Sorel, Merlino e il socialismo", en *Mondoperaio,* XXXVI, mayo de 1983, pp. 105-111; los de G. D. (Nico) Berti, además del ya citado, la introducción a *L'utopia collettivista e la crisi del "socialismo scientifico"*, Armando Armando, Roma, 1982. Para una historia del liberalsocialismo es preciso tomar en consideración, además de Merlino, la obra de Eugenio Rignano, sobre cuyo libro, *Di un socialismo in accordo con la dottrina economica liberale* (1901), ha llamado recientemente la atención el propio N. Dell'Erba, "Eugenio Romano, un precursore dimenticato. Socialismo e liberalismo", en *Avanti!,* 18 de enero de 1992.

[22] A. Venturini, *op. cit.,* pp. 43-44.

[23] En A. Garosci, *La vita di Carlo Rosselli*, Edizioni U., Roma-Florencia-Milán, 1946, se lee que Berneri había escrito en *GL,* el 6 de diciembre de 1936, una larga carta en defensa del anarquismo, en la que afirma que si Rosselli hubiese tenido en cuenta las críticas al marxismo de Covelli, Cafiero, Malatesta, Tcherkesof, Merlino, Gille, Fabbri y otros escritores anarquistas, habría constatado que su socialismo liberal no era otra cosa que una síntesis de la crítica anarquista (vol. II, p. 190).

[24] Así Berti, al final de la "Introduzione" a *L'utopia collettivista*, *op. cit.,* p. 23, termina con las siguientes palabras: "Luego entonces, Merlino por primera vez formuló de manera completa la concepción de un socialismo

liberal como 'tercera vía' entre el comunismo y el liberalismo".

[25] Un ejemplo significativo: en una entrevista al húngaro M. Vasarhelyi en el ámbito de la investigación conducida por G. Torlontano, "L'idea democratica dopo i sommovimenti dell'Est", en *Nuova Antologia,* a. 126, fasc. 2.177, enero-marzo de 1991, p. 297, se lee: "En mi concepto, la izquierda del mañana debería ser social-liberal. Es decir, debería garantizar los derechos políticos, las libertades, pero también los derechos humanos, o sea, la equidad social, de la que todavía carece el mundo occidental, como lo demostró el thatcherismo en Inglaterra. Al mismo tiempo, creo que la concepción socialista-reformista está superada por la historia". Igualmente es sintomático el hecho de que, a finales de 1989, el Instituto Gramsci de Roma hubiera convocado al seminario sobre el tema "Libertad y socialismo". En la ponencia inaugural, Nicola Badaloni afirma que "socialismo y libertad ya no son valores autoexcluyentes aunque, en las actuales condiciones, todavía se presentan como una posibilidad histórica inestable en la cual comprometer la praxis" *(l'Unità,* 3 de diciembre de 1989).

[26] En estos últimos años he tocado en diversas ocasiones el tema del socialismo liberal: además de la "Introduzione" a Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, Einaudi, Turín, 1979, pp. VII-XLII, en las palabras introductivas pronunciadas en el congreso sobre "Socialismo liberale e liberalismo sociale" (10-11 de diciembre de 1981): "Mediazione e integrazione liberal-socialista", en *Socialismo liberale e liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, Forni, Bolonia, 1981, pp. 24-26. Y en los siguientes escritos: "Formula di élite", en *Critica liberale,* XIV, noviembre de 1982, pp. 92-94, al que sigue una réplica, pp. 103-104 (congreso sobre "Socialismo liberale: attualità e radici", Bolonia, 13 de noviembre de 1982); "Socialismo e liberalismo", en *Quaderni Circolo Rosselli,* dedicado a *Nuovi orientamenti del Socialismo europeo*, 1986, pp. 111-118; intervención en el seminario "Il liberalsocialismo dalla lotta antifascista alla Resistenza", dedicado a Tristano Codignola, en *Il Ponte,* XLII, I, enero-febrero de 1986, pp. 143-148; "Socialismo liberale", participación en el seminario "Socialismo liberale: Carlo e Nello Rosselli, Ernesto Rossi, Gaetano Salvemini", en *Il Ponte,* XLV, 5, septiembre-octubre de 1989, pp. 158-167.

CIENCIA, PODER Y LIBERTAD*

EN LA introducción a las *Cartas abiertas*, traducidas recientemente al italiano, Jean Guitton escribe:

> Nos encontramos en una época en la que el hombre se plantea la pregunta más irresoluble, más excitante para un ser sometido al tiempo: ¿estamos al final o al principio del mundo? Una época concluye. La aceleración de la historia se acentúa. Todo se inclina hacia un momento terminal, fatal, cada vez más cercano. ¿La historia está por terminar o recomenzar? ¿Soy el último? ¿O soy el primer hombre? Preguntas ante las cuales se pone también el cristiano. Oí decir a Mauriac con su voz entrecortada: "Después de todo, podríamos ser nosotros los primeros cristianos".

La cercanía del fin del siglo, a pesar de lo convencional de esta manera de medir el paso de la historia, siempre ha provocado preguntas en torno al principio y la terminación de los tiempos. Con mayor razón si nos encontramos frente a la culminación no de un siglo, sino de un milenio. El siglo que está por terminar, con las dos guerras mundiales, Auschwitz, los campos de concentración de Stalin, la explosión de las bombas atómicas, los largos años del equilibrio del terror y, por si fuera poco, a pesar de la caída del Muro de Berlín que encendió tantas esperanzas, el estallido de guerras cruentas y sin solución en pequeños espacios, como Camboya, Chechenia, Somalia, Ruanda y a dos pasos de aquí, en la ex Yugoslavia, ha sido un siglo de masacres y horrores, acaso sin precedentes.

Un periódico católico atendible propuso a sus lectores que contaran a su manera, en el umbral del tercer milenio, su propio Apocalipsis, lo que ellos imaginaban acerca de la terminación del mundo. Las primeras respuestas, para quien tenga interés en leerlas, aparecieron el 21 de febrero. Se percibe que el tema del Apocalipsis será un tópico de discusión en torno del que girará la próxima Feria del Libro. No tenemos más que abrir los diarios para darnos cuenta que esta palabra, "Apocalipsis", aunque devaluada y domesticada, se ha vuelto de uso corriente. En ocasión de la fuga asesina de gas neurotóxico que quitó la vida a tantos inocentes en una ciudad japonesa, se leyó en un periódico el siguiente encabezado: "Un arsenal para el Apocalipsis". Alguno de ustedes recordará a un conocido escritor y literato nuestro que, hace tres años, inmediatamente después de la Guerra del Golfo, publicó un crítico libro al que dio el título de *Razonamiento sobre el Apocalipsis*.

El sentimiento del fin es característico de quien interpreta su propio tiempo como una época de decadencia en la que "todo se precipita", para retomar las palabras de Gitton, "en un momento terminal cada vez más cercano", y, lo que es más, "fatal", o sea, inevitable. El fin de Europa; la terminación de la civilización occidental; la conclusión de

la época moderna y el inicio de la posmoderna, en la que el "pos" significa únicamente que viene después, pero no dice nada sobre su esencia. Se ha hablado —ustedes lo recuerdan— hasta del fin de la historia. En su útimo libro, *Mysterium iniquitatis,* Sergio Quinzio predice la terminación de la Iglesia católica con el próximo advenimiento del último papa, Pedro II. ¿Pero qué no había ya Nietzsche, el profeta del nihilismo, en un famoso fragmento de *La Gaya Ciencia*, evocado la figura del trastornado que, al encenderse una linterna en la clara luz de la mañana, corre al mercado y anuncia que Dios ha muerto, y fuimos nosotros quienes lo matamos?

No obstante, ustedes deben saber que cada medalla tiene su reverso. Intentemos observar nuestro tiempo ya no desde el punto de vista del moralista, del filósofo, del teólogo, del profeta de desgracias, sino desde la óptica del científico o del técnico, del que tiene en sus manos las llaves que abren las puertas del conocimiento científico, de las aplicaciones y las innovaciones tecnológicas, de la producción de mercancías. Nuestros oídos escucharán una música completamente distinta: el lamento fúnebre se convertirá en un himno de victoria. En diciembre de 1993 tuvo lugar en Milán el congreso "Diez Nobel para el futuro". La mayoría de las intervenciones, tal como fueron publicadas, coinciden en la condena contra los apocalípticos. Leo: "Un proceso de la ciencia se resuelve en un proceso al *homo sapiens*, a la extrinsecación del pensamiento, a la sola actividad que lo distingue de las otras especies animales". Esta posición defensiva es, por decirlo así, legitimada, sea por las repetidas constataciones del estado de ánimo de perenne entusiasmo y de noble exaltación con que el investigador conduce su propio análisis desinteresado, sin ser guiado por ninguna otra motivación que la curiosidad, e inspirado por ningún otro fin que el conocimiento en sí mismo, sea por la reconfortante visión de los beneficios que la humanidad ha obtenido de él, no sólo utilitarios, sino morales:

> La persecución de la verdad impone el principio de la fraternidad de los hombres, rechaza las ideologías de los sistemas totalitarios que fomentan los odios raciales… En el momento en que debiese prevalecer, para nuestra desgracia, el movimiento oscurantista que apunta el dedo acusador sobre la ciencia como causa primera de nuestros males, estos estudios, hoy en pleno desarrollo, serían desalentados o incluso suprimidos en favor de un irracionalismo que contempla en poderes ocultos extraterrestres el *primum movens* de las acciones humanas.

Si la humanidad no progresa en la misma medida en todas partes del mundo —continúa leyéndose—, la responsabilidad no es de la ciencia, sino de la ignorancia de los beneficios que pueden derivar de ella, y de las malas decisiones políticas. Razón por la cual:

> Hay motivo para ser optimistas acerca de la posibilidad de que el Tercer Mundo se aleje de la indigencia en los próximos decenios. Los países en vías de desarrollo son en buena medida dueños de su futuro. Si se quedan pobres y subdesarrollados o si se unen a las filas de los países de reciente industrialización, eso depende esencialmente de las determinaciones que sabrán adoptar.

Reaccionando ante la conocida acusación lanzada por el presidente Havel contra la civilización tecnológica global y planetaria, que ha alcanzado los límites de su potencial, más allá de los cuales comienza el abismo, hay quien, si bien admitiendo que las verdades reveladas por la revolución científica en los últimos cuatrocientos años han hecho al mundo mejor pero al mismo tiempo más peligroso, afirma perentoriamente que, si de los descubrimientos científicos no se extraen las ventajas que ellos podrían dar para hacer "mejor" a la humanidad, la responsabilidad no es de la ciencia, sino de la carencia de voluntad política.

Tengo algún motivo para considerar que el contraste entre las dos posiciones —que por lo demás no son nuevas, antes bien muy viejas y recurrentes, y de las cuales a una la podríamos llamar predominantemente moral o moralista, y a la otra predominantemente pragmática— frente a la ciencia y sus conquistas, depende del juicio contrastante que cada una de las dos partes, desde el diferente mirador en que se encuentra, es llevada a dar de la idea de "progreso". Me explico.

Desde fines del siglo XVIII y a lo largo de todo el XIX la historia humana ha sido interpretada, por lo menos desde la época del "desencantamiento", que coincide con el avance estrepitoso del conocimiento científico y con el inicio del proceso de secularización, como destinada a avanzar incesantemente hacia una condición de cada vez mayor libertad, justicia, paz, bienestar. A finales del siglo XVIII Kant había dado una respuesta afirmativa a la pregunta de si el género humano iba "en constante progreso hacia lo mejor", considerando que con el iluminismo había empezado la época en la que la humanidad finalmente salía de la minoría de edad y podía triunfalmente proceder hacia la propia emancipación con las solas fuerzas de la razón. A lo largo de todo el siglo XIX los partidarios del progreso humano consideraron que el avance científico, el desarrollo social y el mejoramiento moral procedían al parejo, más precisamente, el progreso científico estaba destinado a arrastrar consigo tanto el progreso social como el moral. Sin embargo, cuando en el presente siglo la misma idea de progreso fue cuestionada *(Les illusions du progrès,* de Sorel, es de 1908) frente a la hecatombe de la primera Guerra Mundial, en la deprecación, irrisión, desacralización de lo que ahora es llamado despectivamente el "mito del progreso", se ha caído, como siempre sucede con la reacción a ideas recibidas, en el exceso opuesto. De la constatación de que la belicosidad del hombre, a quien precisamente el progreso científico y técnico había proporcionado medios cada vez más terribles de destrucción y muerte, no había disminuido, se había venido formando la opinión común de que la idea de progreso indefinido hacia lo mejor, para retomar la expresión de Kant, era una estúpida y peligrosa ilusión. Pero de esta manera se había cerrado los ojos frente al hecho de que el progreso científico y técnico, el progreso en el sentido originario y predominante de la palabra, había continuado sin interrupción con enorme y creciente éxito.

Lo que sucedió en nuestro siglo no fue el fin, ni mucho menos la interrupción, del progreso, sino la disociación entre progreso científico o técnico y progreso moral. El motivo por el cual el progreso científico y técnico, contrariamente a las previsiones de las "grandes narraciones", como fueron llamadas las filosofías de la historia del siglo XIX, no contribuyó al "perfeccionamiento" moral del hombre, sino sólo a su mejoramiento material, y antes bien le proporcionó instrumentos para ejercer con mayor eficacia su voluntad de poder, es un problema sobre el cual la discusión es constante porque la solución es todo menos fácil de precisar. Las opiniones son, sin remedio, por lo menos hasta ahora, discordantes. Hay quien ha visto una razón esencial de esta disociación en el proceso de secularización, del que nació la ciencia moderna: el conocimiento científico no sólo no había mejorado moralmente al hombre, sino que, al liberarlo de las creencias tradicionales y del temor de Dios, lo habría corrompido con más fuerza. Lo único que se puede sostener con seguridad es que el proceso científico y técnico, por una parte, y el proceso moral, por otra, caminan independientemente el uno del otro. Incluso mientras uno corre, el otro parece que se queda quieto y a veces retrocede, de manera que para interpretar el sentido sería preciso recurrir a esa concepción de la historia que Kant llamó "terrorista".

Pero ésta es precisamente la razón de la disparidad de juicio sobre la idea de progreso de parte de quien lo considera desde el punto de vista del desarrollo del conocimiento y de quien lo mira, al contrario, desde la perspectiva del bien moral del hombre.

El progreso científico y el técnico se encuentran en una relación dialéctica, por la que, como ha sido muchas veces afirmado, "la ciencia permite nuevas tecnologías que a su vez permiten nuevas ciencias que crean nuevas tecnologías, y así sucesivamente", en un movimiento cada vez más vertiginosamente acelerado, irresistible e irreversible.

Cada vez más acelerado: ya a finales del siglo XVI, al inicio de la época moderna, Tommaso Campanella escribía en la *Ciudad del Sol*, exaltando las maravillas de su tiempo, que "este siglo tiene más historia en cien años que la que el mundo tuvo en cuatro mil; y más libros se hicieron en estos cien años que en cinco mil". ¡Cuántos testimonios se podrían dar de la rapidez del cambio y de la diferencia entre el mundo de hoy y el de ayer! Para permanecer en casa, entre el Turín de hoy y el de ayer, ¿cuántas cosas podría contar una persona como yo, cuyos recuerdos más viejos se remontan a los años de la primera Guerra Mundial, cuando veía engalanar las amplias avenidas de nuestra ciudad grandiosa y señorialmente construidas para rarísimos automóviles, pocas carrozas jaladas por caballos, y carros y muchas carretas arrastradas a mano?

Irresistible: me pregunto si no hay un acuerdo unánime entre los científicos en el considerar que a la investigación científica, inspirada por esa maravillosa virtud humana que es la *curiositas*, en el sentido alto de la palabra, o sea, en el sentido de deseo irrefrenable de ampliar el área de nuestros conocimientos, ningún poder divino o humano

puede indicarle límites infranqueables, esto es, límites de carácter metafísico o moral (los únicos límites que de hecho son impuestos son de naturaleza económica). Para el científico de hoy no existen ni *arcana naturae* ni *arcana Dei* autoritariamente impuestos. El Ulises de hoy que traspasa las columnas de Hércules no está destinado a ser tragado por las olas del mar embravecido. Escribe Renato Dulbecco: "Una de las reglas fundamentales de la ciencia es que no se puede y no se debe poner un freno al progreso de los conocimientos. Cualquier intento en esta dirección llevaría a la ruptura de la antigua alianza entre sociedad e investigación, hecho verdaderamente indeseable".

Irreversible: entiendo "irreversible" en el sentido kantiano del "continuo progreso hacia lo mejor", donde lo "mejor" debe ser interpretado no en clave moral, sino en sentido puramente cognoscitivo (mejor conocimiento del mundo y de nuestro ser en el mundo) e instrumental, o sea, creación de instrumentos cada vez más eficientes para alcanzar los propósitos deseados y prefijados: mayor velocidad en los transportes, mayor amplitud y difusión en las comunicaciones, mayor seguridad y eficiencia en el cuidado de la salud o, por el contrario, mayor capacidad destructiva en la esfera de la política, en cuya base se encuentra la relación amigo-enemigo. En general, el instrumento nuevo sustituye al viejo y éste en poco tiempo se convierte en un objeto de museo, para contemplar, no para ser empleado. Nuestro bello museo turinés del automóvil se enriquece cada vez más de nuevos ejemplares conforme la producción automovilística crea modelos que ofrecen nuevos adelantos. En el campo de las computadoras se puede hablar con razón de revolución permanente, entendida en el sentido de transformación de las cosas sin regreso, mientras no se puede hablar de ello en la esfera de las costumbres, de las relaciones sociales, de las reglas de conducta, donde las revoluciones son seguidas, o, mejor, casi siempre son acompañadas, por la etapa de la restauración.

Frente al cambio político puede haber partidos que se alternan, los progresistas y los conservadores. Incluso respecto al progreso técnico se pueden dar posiciones contrarias, especialmente entre viejos y jóvenes, pero están destinados a ganar siempre, al final, los segundos. Recuerdo que hace sesenta años se dio una encendida discusión cuando se trató de pasar del cine mudo al sonoro. Ganó el sonoro, y, luego de la victoria, el mudo desapareció rápidamente —es verdad que regresó, sí, pero sonorizado—. Lo mismo aconteció más recientemente con el paso de la televisión en blanco y negro a la de colores.

El carácter de la irreversibilidad es, por lo demás, el que distingue de mejor manera que los otros dos la idea de progreso: es el carácter, si no suficiente, ciertamente necesario para que se pueda usar correctamente esta palabra: "progreso". Se puede hablar de un progreso lento, y por tanto no acelerado ni rápido, o siempre más rápido. Se puede hablar de un progreso resistido por obstáculos sociales, políticos, económicos, sobrepuestos; no se puede hablar de un progreso reversible. La reversibilidad contradice

la idea misma de progreso. Un progreso reversible es una contradicción de términos. En el momento en el que se vuelve reversible, la idea de progreso debe hacer las cuentas con la idea opuesta de regreso. La metáfora más común del progreso es la de la gran corriente fluvial en la que ninguno puede bañarse dos veces en las mismas aguas, porque el flujo es continuo, no importa si más rápido o más lento, porque a veces puede ser más veloz y a veces ir más despacio, pero no tanto que se estanque. No importa si es resistible o no, porque, aun pudiendo encontrar mayores o menores obstáculos en su camino, debe superarlos a cualquier costo para llegar al final.

Ninguno de estos atributos, ni la aceleración, ni la irresistibilidad, ni la irreversibilidad, valen en la esfera moral. Encontrándose en un mundo hostil con respecto a la naturaleza y a sus semejantes, de acuerdo con la hipótesis hobbesiana del *homo homini lupus* (hipótesis refutada por muchas investigaciones recientes sobre las sociedades primitivas, pero de cualquier modo válida para gran parte del mundo histórico que conocemos), el hombre ha tratado de hacerlo más habitable inventando, por una parte, las artes productoras de instrumentos, orientadas a la transformación del mundo material para hacer posible la supervivencia; por otra, las reglas de conducta dirigidas a la disciplina de los comportamientos individuales para hacer posible una convivencia pacífica. Instrumentos y reglas de conducta constituyen el llamado mundo de la cultura, contrapuesto y sobrepuesto al de la naturaleza.

Me parece incuestionable que el universo de las técnicas haya sido, a lo largo de los siglos, mucho más dinámico que el de las reglas. No se pueden comparar las transformaciones efectuadas dentro del primero con respecto a las que han tenido lugar dentro del segundo. Comparemos, por una parte, el caserío de una tribu con una metrópoli de hoy, con sus rascacielos, sus calles que corren paralelas o se cruzan, los miles de automóviles que las circulan, sus complicadísimos sistemas de redes de iluminación y de comunicación. Comparemos, por otra, el código moral de esa misma tribu que regula nacimientos, matrimonios y muertes, los principales acontecimientos de la vida del grupo, además de las relaciones entre los individuos para la formación, la conservación y la distribución del poder, con nuestros códigos y Constituciones con sus premios y castigos, entre los cuales rige todavía la pena de muerte, los incentivos para actuar correctamente y los desincentivos para actuar mal. Me parece que estas comparaciones nos ofrecen una prueba histórica del diferente grado de desarrollo de los dos universos, más rápido el primero, más lento el segundo, uno irresistible, tanto así que rompió y continúa rompiendo los diques que el universo de las reglas ha intentado muchas veces imponer a los innovadores, mientras el segundo es mucho más resistente al cambio, por tantas buenas razones que las dejo a la imaginación de los lectores.

Por lo que hace a la irreversibilidad, no hay historiador que mirando las cosas del mundo de los hombres desde el punto de vista de las instituciones, vale decir, de los

sistemas de reglas, no haya representado la historia como una secuencia de épocas de progreso y de decadencia, de civilización y de barbarie, de cambio y de estancamiento, de revolución y de restauración, de cursos y recursos. La Revolución industrial, con todas las etapas sucesivas que nos llevan a hablar de primera, segunda, tercera revolución industrial, una montada sobre la otra, se puede parangonar con un flujo continuo; en contraste, el cambio institucional es intermitente. Mientras el progreso científico y técnico no cesa de suscitar nuestra sorpresa y entusiasmo, si bien en combinación con un sentido de angustia por los efectos perversos que de ello pueden derivar, continuamos interrogándonos acerca de la existencia del mal, exactamente igual que hace mil o dos mil años, repitiendo al infinito los mismos argumentos, planteándonos siempre las mismas preguntas sin respuesta, o con respuestas que no nos tranquilizan del todo, como si siempre estuviéramos inmersos en el mismo misterio.

No es que el tema de la relación entre progreso científico y problema moral escape a los científicos; antes al contrario, precisamente de ellos, de sus asociaciones, de sus congresos nace la pregunta de cómo relacionar una cosa con otra. Del propio libro de los Nobel tomo alguna cita interesante. Hay quien sostiene que los desastres en curso deben ser explicados por la disociación entre la evolución de nuestras capacidades cognoscitivas y la evolución de las emotivas:

> Las primeras lo han investido [al hombre] de un poder casi sobrehumano de control del globo terráqueo, mientras las segundas han quedado al nivel de las del hombre prehistórico y determinan su comportamiento en una órbita de acción cada vez más vasta, y con un poder destructivo en crecimiento incesante… No el progreso científico, sino la carga emotiva mal orientada y la ausencia de un sistema de valores que regule el comportamiento del hombre, son responsables del estado de confusión que está en la base de la actual crisis.

Son palabras duras y, desafortunadamente, al mismo tiempo demasiado vagas: "¿Carga emotiva mal orientada?" ¿Por quién? Si no logramos saber quién nos dirige tan mal, no podremos superar jamás la terrible confusión. La culpa sería de la "ausencia de valores compartidos". Pero, ¿cuáles son los valores compartidos? ¿Hay valores compartidos? ¿No puede surgir la sospecha de que es difícil encontrarlos porque no los hay? Vivimos en sociedades cada vez más multiculturales, cuyo único valor compartido debería ser el de la tolerancia recíproca, pero, ¡cáspita!, está muy lejos de ser compartido. Más aún, cada día debe ser reconquistado.

No menos vagas son las afirmaciones de quien, rechazando la responsabilidad de los científicos y afirmando que "no tiene sentido proponer una limitación del saber", sostiene que el único deber de los científicos es llamar nuestra atención sobre los problemas que deben encararse, y de proyectar las soluciones técnicas. Y agrega: "La responsabilidad última espera a la sociedad en su conjunto; solamente la voluntad y la determinación de los gobiernos y de la sociedad a escala global pueden responder a los peligros globales que la amenazan". ¿Qué se entiende por "sociedad en su conjunto"? ¿Quién forma parte

de la sociedad en su conjunto, a la que pertenecen los mismos científicos? Toda sociedad, tanto más las evolucionadas, están diversamente institucionalizadas. ¿Cuáles son las instituciones que deben asumir la responsabilidad de tomar las decisiones referentes a los valores? Basta tener en cuenta la secular disputa entre las dos *summae potestates,* que detentan el poder de establecer reglas obligatorias, la Iglesia o las Iglesias, y el Estado, y las divergencias, cada día constatables, precisamente en referencia al reconocimiento y a la consecuente imposición de algunos valores fundamentales, para darse cuenta de cuán imprecisa es una expresión como "la sociedad en su conjunto". A lo más se pueden agregar, a las reglas que provienen de los poderes constituidos, las que nacen en la sociedad civil, como sucede cuando —y tenemos un ejemplo precisamente en estos días— una categoría profesional, como la de los médicos, decide autorregularse en una materia delicada, como la de la fecundación artificial.

Agréguese que una cosa es plantear el problema de la relación, que no dudo en llamar dramática, entre el desarrollo de la ciencia y las grandes interrogantes éticas que este desarrollo provoca, entre nuestra sapiencia de indagadores del cosmos y nuestro analfabetismo moral; y otra distinta es encontrar una solución. La ciencia del bien y del mal todavía no ha sido inventada. No hay problema moral o jurídico, no hay problema de reglas de comportamiento, que no genere diversas, encontradas soluciones: es suficiente pensar, para dar un ejemplo, en la licitud o ilicitud del aborto, de la pena de muerte, de los trasplantes de órganos, de los matrimonios subrogados. En un reciente libro de bioética todavía no publicado en Italia, escrito por un autor que asume un punto de vista liberal o antidogmático, una posición que un escritor religioso definiría permisiva, se enlistan diez maneras diversas de formar una familia, entre las que la tradicional, la única considerada lícita durante siglos, es la de hijos nacidos de una pareja heterosexual, casada de acuerdo con la institución del matrimonio monogámico. Algunas de estas diferentes maneras derivaron de cambios de costumbres, pero otras provinieron de la invención de mecanismos de fecundación desconocidos hasta hace pocos años. Ello quiere decir que el desarrollo científico en todos los campos de la acción humana nos pone cada vez con más frecuencia frente a nuevos problemas de selección entre diferentes comportamientos, a los que, por lo demás, el nuevo conocimiento no proporciona por sí mismo alguna respuesta. Y no ofrece ninguna respuesta porque los descubrimientos científicos y las innovaciones tecnológicas ponen a nuestra disposición instrumentos para alcanzar fines antes desconocidos, pero no nos dicen nada sobre la bondad o maldad intrínseca del fin, que depende de juicios morales con frecuencia contrastantes, según las circunstancias históricas, la condición social de quien los discute, los intereses en juego entre las partes y las doctrinas, filosofías o ideologías en las que cada cual se inspira.

Es evidente que las innovaciones tecnológicas siempre crean nuevos problemas morales, es decir, alternativas entre el bien y el mal, entre diversos bienes posibles y a los ojos de todos: el aborto se practicaba aun con medios técnicos rudimentarios, pero el trasplante de un riñón o del corazón no. Ni siquiera una transfusión de sangre. Lo que es menos evidente es que la existencia misma de un conjunto de conocimientos científicos siempre más amplio, cada vez más profundo y preciso, aumenta enormemente el poder de quien tiene la capacidad de utilizarlo. ¡Desde el momento en que Bacon dijo que la ciencia es poder, cuánta agua ha corrido bajo los puentes del Támesis, cuando todavía el *homo sapiens* trataba de realizar el poder al que siempre aspiró más por medio de la magia que a través de la *Dignitas et augmenta scientiarum!* La ciencia es un inmenso instrumento de poder. Cuando pronuncié por primera vez esta frase hubo entre los científicos quien protestó. No quería decir que vuelve poderosos a los científicos, sino que crea instrumentos para aumentar el poder de quien está en condiciones de servirse de ellos. Las luchas pasadas por la afirmación, el reconocimiento y la protección de nuevos derechos siempre nacieron para conquistar espacios de libertad contra las más altas formas de poder constituido, las Iglesias y los Estados, las grandes concentraciones de poder económico y financiero. El conflicto político por excelencia es aquel entre el poder de unos y la libertad de otros. Poder y libertad son dos términos correlativos: mientras más se extiende el poder de uno de los sujetos, más se restringe la libertad de los otros, y viceversa. No por casualidad el más grande documento del que se hace comenzar la historia moderna de los derechos del hombre se llama *Magna Charta libertatum*.

Desde la primera declaración de los derechos de los Estados americanos y la de la Revolución francesa hasta las cartas de los derechos en las Constituciones contemporáneas y la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de diciembre de 1948, el propósito principal de los primeros artículos siempre es el de permitir a los sujetos apropiarse o reapropiarse de nuevos espacios de libertad con respecto a los poderes constituidos. En la historia hipotética de los escritores del derecho natural primero viene la *Libertas* y luego la *Potestas*. En la muy larga vicisitud histórica anterior a la época moderna sucedió, en cambio, lo opuesto: en principio está siempre la *Potestas*, y luego está, generalmente a continuación de duras conquistas, la *Libertas*. Lo mismo vale para los otros dos derechos fundamentales, la vida, que es, junto a los derechos de libertad, y antes que ellos, el derecho fundamental de la doctrina cristiana, y la seguridad, que es, más allá de la libertad y la vida, el conjunto de los derechos para la tutela incluso económica de los individuos, la llamada libertad frente a la necesidad, promovida por los movimientos sociales y socialistas.

Hoy se habla de derechos de tercera y cuarta generación. Pues bien, todos estos nuevos derechos tan característicos de nuestro tiempo brotan de situaciones nuevas, inimaginables hasta hace pocos años, que ponen en peligro y someten a nuevas

restricciones y amenazas las libertades tradicionales, la vida en su curso natural desde el nacimiento hasta la muerte, la seguridad social. Situaciones nuevas producto del avance del conocimiento y sus aplicaciones. Para dar algún ejemplo: el derecho a vivir en un ambiente no contaminado, que fue proclamado y defendido por movimientos surgidos específicamente para ello, tanto así que generaron verdaderos y propios partidos políticos, nació, y no podía dejar de hacerlo, de la contaminación de la atmósfera, y por tanto del peligro para la salud pública de la cada vez más extendida e incontrolada transformación de la naturaleza, que el desarrollo de las técnicas de explotación del suelo y del subsuelo hizo posible. El derecho a la privacía se vuelve cada vez más imperativo en cuanto la toma imprevista de una fotografía puede difundir la imagen de uno, sin que lo sepa, en miles o incluso millones de periódicos o de pantallas. No conocemos el rostro de Dante, pero sí el de un Carneade como aparece casi cotidiana y fastidiosamente en diarios y revistas. He protestado no sé cuántas veces, pero en vano. Sin contar el que los poderes públicos tienen la capacidad de memorizar, como el Gran Hermano, todos los datos que atañen a la vida de una persona, incluso las más ínfimas e íntimas particularidades, comparadas con los cuales los datos sobre nuestros pasaportes, estatura, edad, color de ojos y de cabello simplemente son ridículos. Solamente llamo la atención sobre la miríada de nuevos derechos hasta ahora desconocidos que provienen del avance de la investigación biológica. Me refiero de manera particular al novísimo derecho, el último de la serie, ya discutido ampliamente en los foros internacionales, a la integridad del propio patrimonio genético.

Si todo poder exorbitante lleva inevitablemente a la afirmación de nuevos derechos, entendidos como exigencia de respeto a valores últimos, como la libertad, la vida y la seguridad, es fácilmente imaginable cuáles y cuántas serán las nuevas luchas por nuevos derechos con el propósito de evitarle a la humanidad un futuro orwelliano.

Uno de los más sagaces filósofos del derecho contemporáneo escribió: "Es indudable que los derechos humanos son una de las grandes invenciones de nuestra civilización". Le hace eco el obispo Walter Kasper, quien en su opúsculo *Les droits de l'homme et l'Église* (1990) escribió: "Los derechos humanos constituyen el día de hoy un nuevo *ethos* mundial".

"Gran invención de nuestra sociedad", "un nuevo *ethos* mundial": una vez iniciada la gran marcha hacia la toma de conciencia de los que están abajo respecto de los que están arriba, es preciso poner atención en no ceder ni regresar atrás. Tanto más en cuanto estamos acosados por poderes cada vez más grandes, que en la conquista del poder proceden mucho más rápidamente que nosotros. Es necesario no olvidar, una vez más, que nuestro sentido moral avanza, en el supuesto de que avance, mucho más despacio que el poder económico, el político y el tecnológico. Todas nuestras proclamaciones de derechos pertenecen al mundo ideal, de lo que debería ser, de lo que está bien que sea.

Pero, mirando nuestro entorno —y nuestras cada vez más perfeccionadas comunicaciones de masas de los ojos de Argos, que todos los días nos hacen dar muchas vueltas al mundo— vemos cada vez más manchadas de sangre nuestras calles, cadáveres abandonados, poblaciones enteras echadas de sus casas, laceradas y hambrientas, niños macilentos con los ojos desorbitados que jamás han sonreído y no logran sonreír antes de la muerte prematura. Es bello, quizás hasta animoso, llamar por analogía a los derechos humanos una gran creación de nuestra civilización, pero con respecto al producto de la técnica son una creación que permanece inatendida con mucha frecuencia. El nuevo *ethos* mundial de los derechos humanos resplandece únicamente en las solemnes declaraciones internacionales y en los congresos mundiales que los celebran y los comentan, pero a estas solemnes celebraciones, a estos doctos comentarios, corresponde su sistemática violación en casi todos los países del mundo (acaso podríamos decir "todos" sin temor a equivocarnos), en las relaciones entre poderosos y débiles, entre ricos y pobres, entre el que sabe y el que no sabe.

Así y todo, es preciso no desistir. Tanto más en cuanto solamente hoy, hoy más que nunca, podemos empezar a creer seriamente que el futuro está en nuestras manos.

[*] "Scienza, potere e libertà", en *MicroMega,* 2/95, mayo-junio de 1995, pp. 7-18.

ÍNDICE

Prólogo a la segunda edición

Prefacio

Estudio preliminar

Biografía e historia

El laberinto bobbiano. ¿En busca del hilo de Ariadna?

FILOSOFÍA POLÍTICA

Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política

Razones de la filosofía política

LA LECCIÓN DE LOS CLÁSICOS

Marx, el Estado y los clásicos

Teorías idealistas y realistas

Teorías racionalistas e historicistas

El Estado como reino de la razón

El Estado como reino de la fuerza

Un mal no necesario

El problema de las formas de gobierno

Dictadura de la burguesía y dictadura del proletariado

El análisis del bonapartismo

Max Weber y los clásicos

Max Weber y Hans Kelsen

La política

Características del poder político

Política y sociedad

Política y moral

Política y derecho

Bibliografía

ÉTICA Y POLÍTICA

¿La acción política es supeditable al juicio moral?

El tema de la justificación

La teoría de la derogación

La teoría de la ética especial

La teoría de la superioridad de la política

El fin justifica los medios

Las dos éticas

¿Existe una relación entre las diversas teorías?

Observaciones críticas

El problema de la legitimidad del fin

En pro y en contra de una ética laica

¿Qué es una crisis de valores?

Las dos caras de la historia

El temor de Dios

Cuatro intentos de moral laica

¿La ética religiosa es una solución?

El verdadero problema es la observancia

Las "arrogantes muchedumbres"

DERECHO Y JUSTICIA

Los derechos humanos hoy en día

En torno a la noción de justicia

Los clásicos y nosotros

La justicia y la ley

Ley e igualdad

La igualdad ante la ley

Los criterios de justicia

Justicia y orden

Para la tolerancia

DEMOCRACIA

Democracia

Bibliografía

La democracia de los modernos comparada con la de los antiguos (y con la de los postreros)

La regla de mayoría: límites y aporías

Representación e intereses

Actualidad del problema

Problema de palabras

¿Mandato libre o vinculado?

La revancha de la representación política

Representados y partidos

Democracia y secreto

El secreto es la esencia del poder
El desafío democrático
¿Quién ganará el desafío?

Relaciones internacionales

Paz
El problema de la definición
Paz negativa y positiva
La paz como valor
El ideal de la paz perpetua
Pacifismo institucional y pacifismo ético
El equilibrio del terror
El "Tercero para la paz"
Bibliografía

Democracia y sistema internacional

Relaciones internacionales y marxismo

Cambio político

Reforma y revolución
Significado e importancia de la distinción
Y sus límites
Antecedentes históricos
Los términos actuales
Cambio y progreso
El problema de la legalidad
El problema de la violencia

Partido y sindicato
Cambio y estabilidad
Bibliografía

La revolución: entre el movimiento y el cambio

La utopía puesta al revés

POLÍTICA Y CULTURA

Intelectuales
Un problema añejo
Quiénes son los intelectuales
Tipos de intelectuales
El origen del nombre
El intelectual revolucionario y el intelectual puro
La gran prueba del intelectual puro
La gran prueba del intelectual revolucionario
¿Traición o deserción?
El antiintelectualismo
Bibliografía

Los intelectuales y el poder
Cultura y política
Ideólogos y expertos
Medios y fines
Doctos y mandarines
Traición y deserción
La autonomía relativa de la cultura
Trabajo intelectual y trabajo político

Una relación que se invierte
Espíritu laico y mundo socialista
Un socialismo que inventar
Una tarea inmensa y magnífica

Sobre la presencia de la cultura y la responsabilidad de los intelectuales

LOS IDEALES Y LA HISTORIA

Tradición y herencia del liberalsocialismo

Ciencia, poder y libertad

El estudio de la política ha sido una preocupación constante a lo largo de la historia del hombre y de las sociedades. En la Antigüedad, Platón y Aristóteles, entre otros, buscaron establecer paradigmas que explicaran la realidad del quehacer político. Esa búsqueda se mantiene vigente y varios autores han dedicado su vida y sus reflexiones a entender el arte y la ciencia de gobernar, aunque pocos han sabido alcanzar ese objetivo con el rigor, la profundidad y la claridad de Norberto Bobbio, una de las mentes más notables del pensamiento político contemporáneo.

El presente volumen, compilado y presentado por José Fernández Santillán, estudioso de la ciencia política y discípulo del propio Bobbio, pretende aportar una amplia muestra de un clásico de la filosofía política occidental. Al mismo tiempo representa un esfuerzo continuo del Fondo de Cultura Económica para ofrecer lo mejor del pensamiento de este ilustre italiano. Esta antología agrupa textos que van desde el estudio de los clásicos hasta las relaciones internacionales en el fin del siglo xx, pasando por la democracia y el cambio político, la ética y la cultura. El estudio de la política y del hombre es la gran preocupación de Bobbio, y es también su mayor aportación.

De Norberto Bobbio el Fondo de Cultura Económica ha publicado las siguientes obras: *Thomas Hobbes; El existencialismo; El futuro de la democracia; Estado, gobierno y sociedad; Perfil ideológico del siglo xx en Italia; Sociedad y Estado en la filosofía moderna* (con Michelangelo Bovero); *Ni con Marx ni contra Marx; Liberalismo y democracia; La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político,* y *La izquierda en la era del karaoke.*

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN 8
PREFACIO 16
ESTUDIO PRELIMINAR 20
Biografía e historia 20
El laberinto bobbiano. ¿En busca del hilo de Ariadna? 32
FILOSOFÍA POLÍTICA 63
Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política 65
Razones de la filosofía política 73
LA LECCIÓN DE LOS CLÁSICOS 88
Marx, el Estado y los clásicos 90
Teorías idealistas y realistas 91
Teorías racionalistas e historicistas 93
El Estado como reino de la razón 95
El Estado como reino de la fuerza 97
Un mal no necesario 98
El problema de las formas de gobierno 100
Dictadura de la burguesía y dictadura del proletariado 102
El análisis del bonapartismo 103
Max Weber y los clásicos 109
Max Weber y Hans Kelsen 135
POLÍTICA Y ÉTICA 155
La política 157
Características del poder político 157
Política y sociedad 162
Política y moral 166
Política y derecho 170
Bibliografía 175
Ética y política 180
¿La acción política es supeditable al juicio moral? 182
El tema de la justificación 183
La teoría de la derogación 185
La teoría de la ética especial 187

La teoría de la superioridad de la política 189
El fin justifica los medios 191
Las dos éticas 193
¿Existe una relación entre las diversas teorías? 194
Observaciones críticas 197
El problema de la legitimidad del fin 198
En pro y en contra de una ética laica 204
¿Qué es una crisis de valores? 204
Las dos caras de la historia 205
El temor de Dios 206
Cuatro intentos de moral laica 208
¿La ética religiosa es una solución? 212
El verdadero problema es la observancia 213
Las "arrogantes muchedumbres" 215
DERECHO Y JUSTICIA 220
Los derechos humanos hoy en día 222
En torno a la noción de justicia 234
Los clásicos y nosotros 234
La justicia y la ley 235
Ley e igualdad 237
La igualdad ante la ley 239
Los criterios de justicia 241
Justicia y orden 244
Para la tolerancia 249
DEMOCRACIA 263
Democracia 265
Bibliografía 273
La democracia de los modernos comparada con la de los antiguos (y con la de los postreros) 278
La regla de mayoría: límites y aporías 294
Representación e intereses 321
Actualidad del problema 321
Problema de palabras 323
¿Mandato libre o vinculado? 326
La revancha de la representación política 330

Representados y partidos 333
Democracia y secreto 340
El secreto es la esencia del poder 340
El desafío democrático 344
¿Quién ganará el desafío? 348
RELACIONES INTERNACIONALES 357
Paz 359
El problema de la definición 359
Paz negativa y positiva 362
La paz como valor 367
El ideal de la paz perpetua 372
Pacifismo institucional y pacifismo ético 376
El equilibrio del terror 381
El "Tercero para la paz" 385
Bibliografía 389
Democracia y sistema internacional 393
Relaciones internacionales y marxismo 413
CAMBIO POLÍTICO 430
Reforma y revolución 432
Significado e importancia de la distinción 432
Y sus límites 434
Antecedentes históricos 437
Los términos actuales 441
Cambio y progreso 442
El problema de la legalidad 444
El problema de la violencia 447
Partido y sindicato 449
Cambio y estabilidad 450
Bibliografía 452
La revolución: entre el movimiento y el cambio 457
La utopía puesta al revés 477
POLÍTICA Y CULTURA 483
Intelectuales 485
Un problema añejo 485
Quiénes son los intelectuales 488

Tipos de intelectuales 491
El origen del nombre 495
El intelectual revolucionario y el intelectual puro 497
La gran prueba del intelectual puro 498
La gran prueba del intelectual revolucionario 502
¿Traición o deserción? 505
El antiintelectualismo 507
Bibliografía 509
Los intelectuales y el poder 514
Cultura y política 515
Ideólogos y expertos 517
Medios y fines 519
Doctos y mandarines 520
Traición y deserción 522
La autonomía relativa de la cultura 523
Trabajo intelectual y trabajo político 525
Una relación que se invierte 527
Espíritu laico y mundo socialista 528
Un socialismo que inventar 530
Una tarea inmensa y magnífica 532
Sobre la presencia de la cultura y la responsabilidad de los intelectuales 536
LOS IDEALES Y LA HISTORIA 553
Tradición y herencia del liberalsocialismo 555
Ciencia, poder y libertad 570
ÍNDICE 583