



La
TENACIDAD
de la
POLÍTICA



Nora Rabotnikof
Ambrosio Velasco
Corina Yturbe
(compiladores)

Universidad Nacional Autónoma de México

La tenacidad de la política

Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio

Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco,
Corina Yturbe (compiladores)

El fin de la política ha sido decretado desde distintos campos. Apelar a la tenacidad de la política nos remite a la resistencia tanto de la teoría como de la práctica política frente a los distintos intentos de decretar su dilución, cuando no su fin. Los trabajos que conforman este volumen reflexionan sobre algunos conceptos clásicos, persistentes, de la filosofía política, sin soslayar la necesidad de nuevas formulaciones; conceptos indispensables para entender nuestras sociedades y Estados modernos.

Estos artículos son fruto del Seminario de Filosofía Política del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Luis Villoro, Luis Salazar, Nora Rabotnikof, Enrique Serrano, Remo Bodei, Ambrosio Velasco, Michelangelo Bovero, Corina Yturbe y Griselda Gutiérrez analizan desde distintas perspectivas algunos conceptos clave de la filosofía política: totalitarismo, espacio público, republicanismo, democracia, constituciones, derechos fundamentales, burocracia, memoria histórica e identidad colectiva, la relación entre ética y política, son algunos de estos temas y conceptos que nos ayudan a pensar la política en la modernidad. También nos ayudan a ver cuánto ha resistido la política el desafío de una realidad marcada por la fragmentación, la incertidumbre, el desencanto y las flagrantes desigualdades.

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas



LA TENACIDAD DE LA POLÍTICA



Colección La filosofía y sus problemas, 3

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**Directora: Dra. Olga Elizabeth Hansberg
Secretario: Mtro. Guillermo Hurtado**



La tenacidad de la política

*Conceptos de la filosofía política: persistencia
y reformulación a la vuelta del milenio*

Nora Rabotnikof
Ambrosio Velasco
Corina Yturbe
(Coordinadores)

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México



Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del editor.

Primera edición: 1995

Diseño: Gustavo Ortiz Millán

Fotografía de la portada: Henri Cartier-Bresson, *En el desfile de coronación del rey Jorge VI*, Londres, 1937.

El ensayo "Filosofía para un fin de época" de Luis Villoro se publicó originalmente en la revista *Nexos* 185, mayo de 1993.

© 1995, Universidad Nacional Autónoma de México

Proyecto DGAPA: PAPIIT IN602291

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Circuito Maestro Mario de la Cueva

Ciudad de la Investigación en Humanidades

Coyoacán, 04510 México, D.F.

Tel. 622-7429

ISBN: 968-36-4473-2

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*



Índice

| | |
|--|-----|
| Presentación | 7 |
| Luis Villoro | |
| Filosofía para un fin de época | 13 |
| Luis Salazar | |
| Raíces político intelectuales del totalitarismo | 29 |
| Nora Rabotnikof | |
| El espacio público: variaciones en torno a un concepto | 49 |
| Enrique Serrano | |
| El enemigo político. Sobre la difícil relación entre política y moral | 69 |
| Remo Bodei | |
| Memoria histórica, olvido e identidad colectiva | 81 |
| Ambrosio Velasco Gómez | |
| Republicanismo | 109 |
| Michelangelo Bovero | |
| Constitución y democracia | 125 |
| Corina Yturbe | |
| Sobre los derechos fundamentales | 151 |
| Griselda Gutiérrez | |
| Burocracia y política | 171 |





Presentación

Como casi toda aventura intelectual colectiva, los trabajos que hoy presentamos nacieron de un conjunto de inquietudes difusas, que con el andar del tiempo se transformaron en preguntas menos vagas, pero sobre todo en preguntas compartidas. “¿Cómo pensar la política?”, la pregunta inicial planteada desde por lo menos dos lugares distintos, la filosofía y la política, fue tratando de encontrar respuesta desde interrogantes más acotados: ¿cómo hablar de una modernidad política?, ¿cómo enfocar de nuevo, de manera no trivial, la vieja cuestión de la relación entre ética y política?, ¿cómo se recuperan o redefinen hoy esas conquistas “modernas”, que como logros institucionales o como conceptos discutibles, pero seguramente como “valores guías” marcaron toda una época? ¿Qué se puede decir hoy de la democracia, de los derechos, de la publicidad de las normas, del republicanismo, del espacio público, del Estado de derecho? ¿Cuánto han resistido estos valores el desafío de una realidad marcada por la fragmentación, la incertidumbre, el desencanto y las flagrantes desigualdades?

Pero si las preguntas llegaron a ser compartidas, y ello es lo que nos lleva a hablar de aventura colectiva, los puntos de partida y de llegada no siempre fueron convergentes. Como suele decirse, cada autor es el único responsable de las ideas que sostiene, y no necesariamente éstas deben ser compartidas por los editores de este volumen. Como sabemos, ante la crisis de las visiones totalizadoras y las fundamentaciones absolutas, el pluralismo, además de inevitable, es, nos guste o no, un mérito. Pero tal vez más allá del pluralismo de posiciones, de adhesiones explícitas a tradiciones teóricas diferentes, de valoraciones políticas o de trayectorias biográficas, existe un problema de fondo que remite a la difícil relación entre la filosofía y la política. Por eso se vuelve a la pregunta “¿cómo pensar la política?”.

Desde los inicios de la tradición occidental, una cierta tensión parece condenar a la desdicha a la relación entre filosofía y política. La política,



cualquiera que sea la definición que adoptemos, remite a un núcleo de contingencia, de cosas que podrían ser de otra manera. También parece referir (y de allí su larga alianza con la prudencia) a situaciones particulares, a acontecimientos más o menos irrepetibles, difíciles de encerrar en leyes universales o en conceptos totalizadores. Y pareciera también que la contingencia de las situaciones particulares saca a la luz la complejidad de lo que está en juego. La filosofía, por su parte, tuvo como vocación originaria vencer esa contingencia, superar esa precariedad, simplificar esa complejidad, características no sólo de la política sino de todo el mundo humano. Buscar fundamentos metafísicos sólidos, postular leyes y principios universales (desde la ciencia o la ética), formular ideales de vida, fueron y siguen siendo los recursos para introducir inteligibilidad, orden y sentido en ese aparente caos de lo real. La historia de esta relación puede contarse de muchas maneras. Pero seguramente desde cualquier relato nos encontraremos con momentos extremos en los que la tensión se elimina liquidando al otro polo: postulando la necesidad de terminar con la política, volviendo necesario lo contingente, tratando de encontrar “fundamentos” fuera de ella (en la ética, en la ciencia, en la naturaleza humana, etc.). Y también momentos en que no ya la filosofía, sino la posibilidad misma de reflexión fue negada como construcción inútil, vacuamente abstracta, como desvarío de filósofos. La vocación “antipolítica” pudo instalarse paradójicamente incluso en el seno de algunas corrientes constitutivas de la llamada “filosofía política”. Pero, de manera igualmente paradójica, algunas versiones del llamado “realismo político” remataron en posiciones metafísicas tan solapadas como insostenibles. De todos modos, sin caer en estos extremos, la tensión de esta relación recorre, con mayor o menor intensidad, las páginas de este libro. Por eso se especifica la pregunta inicial: ¿cómo y desde dónde pensar la política?

Apelar a la tenacidad de la política hace referencia a la resistencia tanto de la teoría como de la práctica política frente a los distintos intentos de decretar su dilución, cuando no su fin. Tenacidad como reflexión, como acción y como sistema. Suele decirse que de Maquiavelo en adelante la política se constituye en un campo de reflexión autónomo, al trazar sus fronteras respecto de la religión y la moral y al dibujar su problemática propia y constituirse como saber especializado. Sin embargo, esta autonomía de la reflexión política se ha visto siempre amenazada por otro tipo de saberes que pretenden erigirse en punto de vista privilegiado, capaz de dar cuenta de los problemas específicos de la política transformándola en “un caso de” la conducta económica, del uso del



lenguaje, de la expresión estética, de la moralidad. La tenacidad en este caso, tal vez la más fácil de sostener, consiste en mantener viva una reflexión que si bien incorpora metáforas de otros campos (“el mercado político”, “la guerra entre los dioses”, “la crisis de los paradigmas políticos”), no pierde algunas de sus preguntas clásicas ni soslaya la necesidad de nuevas formulaciones.

Pero el fin de la política también fue decretado en otro nivel. La tesis del fin de las ideologías se confundió a veces con el fin del sentido de la actividad política o con el fin de la política como “dadora” de sentido. En este caso, lo que se pone en cuestión es la capacidad de la política para organizar la convivencia colectiva, generar un orden simbólico y forjar la identidad de una comunidad. También en ese caso, la política se ve desafiada a resistir tenazmente la invasión de viejas y nuevas alternativas: en ocasiones la religión, en otras el mercado como orden impersonal, a veces la exaltación salvaje de lo privado. Sin embargo, una menor presencia de la política en la vida cotidiana o el predominio de referentes más individuales que colectivos, abre la cuestión de si se trata de decretar también aquí el fin de una época o de pensar la política de otra manera.

Este debilitamiento de la política como actividad dadora de sentido no es independiente del reconocimiento de los límites de la política como sistema. La crisis del Estado arrastra también consigo una crisis de su dimensión pública como sistema generador de decisiones vinculantes, como instancia legal y como representación partidaria. En muchos casos, los límites del Estado fueron reconocidos como límites de la política. Pero no siempre esto se tradujo en un consecuente reconocimiento de la autonomía de las distintas esferas y de su propia lógica, sino que a veces la búsqueda de ese “centro” unificador simplemente se desplazó hacia la sociedad civil, el mercado o la religión. Una vez más, la autonomía de los distintos sistemas plantea la cuestión de los límites y posibilidades de cada uno de ellos y de si es posible pensar a partir de cualquiera de ellos (economía, política, religión, ciencia) un “centro” de cohesión social.

Por eso parece necesario preguntarse cómo pensar la política en estas nuevas coordenadas, por eso es válido preguntarse desde dónde pensarla. Porque a pesar del diagnóstico o del deseo de su extinción, la política sigue ahí, tenazmente.

Esta aventura colectiva recupera estas interrogantes. Así, el artículo de Luis Villoro intenta trazar el mapa del supuesto “fin” de la época moderna. La crisis de un modelo de razón y de una concepción del sujeto



imponen la necesidad de revisar qué es posible rescatar del proyecto moderno. Sobre todo a partir de situaciones, como las de América Latina, en las que más que la superación de la modernidad parece imponerse la necesidad de una modernidad alternativa. Frente a la opción del desencanto, el autor comienza a dibujar la posibilidad de un rescate de los valores fundamentales de la modernidad. Se impone así aprender algo de dos de los más estrepitosos fracasos de la razón y del sujeto: la destrucción de la naturaleza y la tragedia del socialismo. Para el autor, son dos expresiones de un impulso racionalizador sin contenido ético.

En cambio, para Luis Salazar, la realización totalitaria no habría sido producto de un impulso racionalizador desprovisto de valores éticos, sino, entre otras cosas, de las desmedidas aspiraciones puestas en la política. La idea de que la política podía resolverlo “todo”, desde las cuestiones de sentido hasta los problemas técnicos, parece ser el punto crítico en el que la razón moderna cae en la tentación totalitaria. El totalitarismo sería así “otra” reacción ante la falta de fundamentos absolutos, ante la ausencia de certezas, ante la separación entre moral y política, ante la distinción entre vida privada y vida pública.

Los dos artículos siguientes profundizan algunos de estos aspectos. Nora Rabotnikof retoma el problema de la vida pública analizando diferentes concepciones del espacio público. Parte del supuesto de que la centralidad del tema en el debate contemporáneo obedece a la búsqueda de un lugar de lo común y lo colectivo. Lugar que al parecer ninguna de las dos categorías políticas básicas, Estado y sociedad civil, son capaces ya de ofrecer. A partir de aquí trata de mostrar cómo distintas concepciones de la política inciden en la manera de caracterizar el espacio público: como lugar de la crítica moral al Estado, como instancia de discusión ilustrada, como flujo argumentativo, como lugar de aparición de los fenómenos políticos, como expresión de la sociedad civil, como subsistema del sistema político.

Por su parte, Enrique Serrano retoma el problema de la relación entre moral y política a partir de una figura central: el enemigo político. Partiendo de la crítica de Carl Schmitt a la “moralización universalista” de la política que remata en la caracterización del “enemigo absoluto”, el autor recupera la idea del “enemigo justo” como enemigo político, señalando de paso, las inconsistencias de la concepción schmittiana de “alta política” y “orden policial”. La intención es mostrar cómo la vigilancia ante una excesiva moralización de la política no necesariamente supone renunciar a los controles normativos del ejercicio del poder ni



a los supuestos universalistas que de todos modos subyacen a la figura del “enemigo justo”.

Amigo-enemigo es un criterio de construcción de identidades colectivas. Dos de los recursos fundamentales para esta construcción radican en la memoria y el olvido. El tema es desarrollado por Remo Bodei, quien desmonta y analiza las categorías de las que nos servimos para juzgar los significados del pasado como forjador de identidades colectivas. Así aparecen distintas formas de “gestión política” del pasado y laberintos a través de los cuales el pasado, mediante la memoria y el olvido, gobierna la política. Complejos e imprevisibles resortes que nos hacen recordar y olvidar y sobre todo nos llevan a actuar y que sacan a la luz lo problemático del concepto de identidad colectiva.

Es precisamente una idea de identidad colectiva la que entra en juego en la invocación a la virtud cívica, cara a las tradiciones republicanas. Ambrosio Velasco rastrea la presencia central de este concepto en la visión de la política y de la vida pública, desde el pensamiento de Maquiavelo hasta algunos de los autores de los siglos XVIII y XIX. A partir de esta reconstrucción histórica, el autor propone una recuperación de la idea de república en la redefinición de la concepción liberal de la democracia.

Los tres últimos artículos retoman tres ejes centrales de la discusión contemporánea sobre la democracia. El primero de ellos, “Constitución y democracia” de Michelangelo Bovero, parte del debate sobre la reforma constitucional italiana; la ocasión le permite proponer una redefinición del alcance de la idea de constitución, analizar el modelo de la democracia representativa y concluir con el debate reciente entre parlamentarismo y presidencialismo. Las dimensiones teóricas incluidas en este debate (eficiencia de la gestión, capacidad de decisión, representatividad, transparencia, etc.) son evaluadas en función de la mayor o menor “democraticidad” de un sistema político.

Corina Yturbe parte de la caracterización y vigencia de los derechos fundamentales en un sistema democrático. El nexo entre derecho y política es analizado a partir tanto de las luchas históricas por la conquista de los derechos, como del proceso de positivización de los mismos y los distintos mecanismos de garantía y protección. La autora retoma la perspectiva adoptada por Norberto Bobbio, que se caracteriza por no perder de vista la relación entre la historia, la teoría y la práctica del derecho, para ponerla en relación con el debate contemporáneo sobre los derechos humanos.

Finalmente, la relación democracia-burocracia es analizada por Gri-



selda Gutiérrez a partir de las transformaciones introducidas por la concepción de Max Weber. El cambio en la constitución y funcionamiento de los partidos, la nueva relación entre técnica y política y la creciente masificación de la sociedad redefinen en sentido sustantivo la teoría clásica de la democracia. Surgen así nuevos problemas teórico-políticos: la tensión entre especialización técnica y conducción política, entre eficiencia y responsabilidad, entre gobernabilidad y vida pública.

Estos temas y problemas constituyen el eje del libro que presentamos. Fueron el pretexto para que regularmente los autores, en compañía de otros colegas y estudiantes, se reunieran a discutir amable y acaloradamente en el Seminario de Filosofía Política. Fueron también la ocasión de recuperar el sabor del diálogo y la fecundidad de las diferencias en torno a cuestiones que tocan nuestra identidad, nuestra vida cotidiana y nuestro futuro; y sobre todo fueron la oportunidad para descubrir una vez más, para bien o para mal, la tenacidad de la política.

NORA RABOTNIKOF,
AMBROSIO VELASCO
y CORINA YTURBE



Filosofía para un fin de época

Luis Villoro

“Toda filosofía es hija de su época”: lugar común que nadie pone en duda. Pero podemos preguntar, ¿en qué consiste esa filiación? Ante todo, ¿qué es una “época”?

Por “época” solemos referirnos a un lapso histórico que transcurre entre ciertos acontecimientos considerados de particular significación: la caída de un imperio, una revolución, el inicio de una empresa colonizadora o la aparición de un nuevo sistema de producción. El fin del Imperio Romano, la caída de Constantinopla, los inicios del capitalismo, por ejemplo, han sido señalados como lindes entre épocas. Pero esos son signos externos, elegidos de un modo arbitrario, para indicar transformaciones lentas y difusas cuya maduración toma mucho tiempo. La caída del Imperio Romano simboliza, en realidad, el fin de la concepción armónica del mundo heredada de Grecia y el inicio del mundo mágico y religioso, bárbaro y cristiano. La toma de Constantinopla es una fecha elegida al azar para marcar los comienzos de una nueva manera de ver el mundo y de actuar sobre él, que despunta en el Renacimiento y va desplazando poco a poco la concepción medieval del universo, hasta constituir lo que llamamos “modernidad”. Un cambio de época es, ante todo, una transformación en la manera en que los hombres ven el mundo y se sitúan en él.

Las creencias colectivas predominantes en una época son muy variadas, pero todas se levantan sobre el supuesto de ciertas creencias y actitudes básicas, que son condiciones de las demás y que, por ende, no se ponen en cuestión. Se trata de creencias ontológicas acerca de lo que se considera razonable admitir como existencia en el mundo, de supuestos epistémicos, acerca de lo que debe valer como razón para justificar cualquier proposición, de adhesiones valorativas sobre lo que debe considerarse como altamente valioso. Las concepciones religiosas, filosóficas, políticas o artísticas más diversas se contraponen en una misma época, pero esa contraposición no sería posible sin el supuesto de un



consenso sobre lo que puede aceptarse como razones y valores válidos. De lo contrario, toda argumentación sería imposible. Ese acuerdo está implícito en cualquier controversia y permanece inexpreso a través de las diversas expresiones de ideas contrapuestas. Las creencias básicas, comunes a una época, determinan la manera como, en un lapso histórico, el mundo se configura ante el hombre; constituyen pues lo que podríamos llamar una “figura del mundo”. “Figura” y no “concepción” o “dibujo”, porque es sólo un esquema, un marco restringido de conceptos y actitudes comunes que delimita las diversas concepciones de una época. Una figura del mundo es el supuesto colectivo de las creencias y actitudes de una época. Una época dura lo que dura su figura del mundo.

Ahora bien, no hay filosofía sin supuestos. Las ideas filosóficas de una época se dan dentro de un marco de creencias y actitudes comunes a ella. En este sentido podemos decir que toda filosofía es hija de su época. Pero la filosofía es también una actividad crítica que interroga sobre la justificación de las creencias y actitudes colectivas y puede ponerlas en cuestión. Cuando es radical, reobra sobre la figura del mundo que le sirve de supuesto, puede hacer explícitas las creencias básicas implícitas en el pensamiento de una época y ponerlas en duda. Entonces, anuncia el fin de la época.

Pues bien, hay algunos síntomas de que la figura del mundo que se anunció en el Renacimiento, se desarrolló en la Ilustración y se prolongó en los siglos XIX y XX, la que hemos dado en llamar “moderna”, empieza a ser objeto de aprehensión y de duda. Hay quienes hablan ya de “posmodernidad”. Otros son más cautos: no están seguros de asistir al fin de la época moderna, pero tienen que admitir que vivimos un giro en nuestras creencias básicas. De cualquier modo, la filosofía actual ha puesto en entredicho muchas ideas centrales de la figura moderna del mundo y empieza a plantear con sentido si ésta no habrá llegado a su fin.

Por desgracia, quienes bautizándose a sí mismos como “posmodernos” barruntan el fin de una época, no definen con claridad qué entienden por la “modernidad” que suponen en crisis. Mientras no precisemos cuáles son las características esenciales de la figura del mundo moderno, no podemos saber si efectivamente estamos a punto de abandonarla. Antes de contestar a esa pregunta, aun a riesgo de caer en un esquematismo simple, trataré de resumir en unos cuantos rasgos los conceptos que, a mi juicio, están en la base del pensamiento de la época moderna. Nos detendremos en dos términos clave: *sujeto* y *razón*.

En el pensamiento antiguo, tanto griego como romano, el hombre tiene un puesto determinado en un orden que abarca a la totalidad de



los entes. Es un ente entre otros. Sólo a partir del todo podemos determinar el lugar que le corresponde y, por lo tanto, su naturaleza. El pensamiento moderno ejecuta una inversión en ese punto de vista: ya no considera al hombre desde el mundo sino el mundo desde el hombre. El hombre es sujeto ante el que todo puede ser objeto. No es sólo un ente entre los entes, con un puesto asignado en el todo, sino un centro de actos que pueden dirigirse a todo. Heidegger resumió el pensamiento moderno en estos términos: “La época que llamamos modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en términos modernos, lo subyacente a toda objetivación y representatividad, el hombre es *subiectum*.” Heidegger, me parece, acertó al condensar en una fórmula la figura moderna del mundo. No acertó, en cambio, al fechar su inicio en Descartes, porque en realidad empieza desde el Renacimiento. En esa época se inicia la transformación del “alma” en “sujeto”. En Marsilio Ficino, por ejemplo, el alma es concebida ya como actividad pura: foco, centro de actos dirigidos a todos los objetos. El mundo entero se espeja en el alma, el alma es sujeto universal: en ese momento se anuncia el pensamiento moderno.

La naturaleza del hombre no puede ser del mismo orden que la de las cosas no humanas. Todas las cosas tienen una naturaleza establecida y obedecen a leyes fijas; el hombre, en cambio, puede elegir para sí su propio puesto en el cosmos: su naturaleza es libertad. Esta idea apunta ya en el famoso *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola. Desde entonces el hombre es visto como un sujeto autónomo, abierto al mundo, para transformarlo según sus proyectos y su trabajo. Más tarde se presentará como autor de su propia historia, constructor de su sociedad, legislador de su propia ley moral. En suma, desde Pico hasta Sartre, pasando por Descartes o por Kant, el hombre ya no es sólo una criatura de la naturaleza, sujeta a sus leyes; es también un sujeto que tiene al mundo como correlato de su conocimiento y de su acción. Naturaleza y sociedad las transforma con su acción; en la diversidad del mundo establece la unidad de la razón; nombra todas las cosas, las relaciona entre sí, las recrea. El hombre es la fuente de sentido de todas las cosas.

El segundo concepto clave es el de razón. La modernidad formula un proyecto de racionalización del universo. Se trata de una razón totalizadora, porque se dirige a todo; única, porque se ejerce por igual en todos los órdenes del ser; universal, porque es compartida por todos los sujetos. En el Renacimiento, en algunas ideas de Leonardo da Vinci y de Ficino



se anuncia ya esta idea, en el siglo XVII se convierte en el proyecto de una ciencia universal, capaz de expresarse en ideas claras y de formularse en lenguaje matemático. Todo debe estar sujeto a las condiciones marcadas por la razón. En la Ilustración se vuelve al ideal del dominio universal de la razón. En los siglos XIX y XX se concentra en el avance triunfal de la ciencia y la técnica, transformadoras de la morada humana.

Volver al mundo racional no es sólo explicarlo y comprenderlo, es también transformarlo. La razón está ligada a la acción técnica tanto en la naturaleza como en la sociedad. La suprema dignidad del hombre, pensaban los renacentistas, consiste en su capacidad de recrear el mundo en torno para construir una “segunda naturaleza”, a su imagen y semejanza; esto lo logra por el arte y por la técnica. Transformar es el signo de dominar. La razón, una y universal, se entiende ante todo ligada a la capacidad de dominio. Es un instrumento para establecer sobre la Tierra, al fin, el *regnum hominis* de que hablaba Francis Bacon.

La ciencia natural se convierte pronto en el paradigma de todo conocimiento. A esta actitud podemos llamar “cientificismo”. El cientificismo llega a un extremo en el positivismo, pero se manifiesta también en toda concepción que considera como modelo único del conocimiento verdadero el de la ciencia.

Ideal de la modernidad ha sido la racionalización, no sólo de la naturaleza sino también de la sociedad. Sólo la modernidad intentó la construcción de una sociedad política con base en reglas puramente racionales. Sólo ella concibió la sociedad como resultado de un acto racional y libre de los individuos o bien de efecto de causas sometidas a leyes necesarias. La ciudad ideal debe ser constituida por la razón. También en este campo impera la idea de la razón como instrumento para lograr los fines humanos. La explicación racional del origen de la sociedad política y la construcción racional de la utopía son dos caras de la misma concepción de la sociedad como un orden sujeto a reglas que el hombre puede conocer y dominar.

Otro campo en donde se ejerce la labor de la razón es la historia. Para el pensamiento de la modernidad la historia deja de ser una serie de acontecimientos que ejecutan un plan cósmico divino, es un curso que conduce a fines trazados por el hombre mismo. Pero su sentido trasciende al individuo. En el Renacimiento aparecen dos ideas: la historia como hazaña del hombre, que se impone con su *virtú* a la Fortuna (Maquiavelo), la historia como empresa de un pueblo para forjar su libertad (Bruni). Ambas ideas permanecerán en todas las concepciones modernas de la historia. Pero pronto se añadirá a ellas, con Vico primero, con



los pensadores ilustrados después, la noción de la historia universal como un curso justo a principios racionales que conduce a la emancipación del hombre. La idea del progreso de la humanidad permea toda la concepción del hombre moderno. Se conjuga con la idea de que la historia está sujeta a reglas que la razón puede descubrir y aprovechar. En el hegelianismo y en el marxismo esta idea adquiere su expresión más rigurosa.

La racionalización de la acción humana en la sociedad política se manifiesta en un hecho exclusivo de la época moderna: las revoluciones. Las revoluciones modernas pueden verse como intentos radicales de encontrar una solución racional al eterno anhelo del hombre de lograr una sociedad liberada de la opresión, de la escasez y de la injusticia. Esa pasión colectiva queda sujeta, en las revoluciones liberales, al orden jurídico, a la administración eficaz y a la mano invisible del mercado; en las revoluciones socialistas, a las leyes objetivas que regulan la aparición de un nuevo sistema productivo.

Las concepciones que expresan un pensamiento moderno son diversas y se contraponen entre sí. Pero a la base de todas ellas podríamos encontrar cierta idea del sujeto y de la razón, con trazos análogos a los que aquí he evocado.

Estas ideas básicas de la modernidad empiezan a entrar en crisis, en algunos pensadores, desde el siglo pasado. Sería muy largo trazar la historia de esta crisis. Mencionaré ahora sólo algunos de sus hitos, a modo de recordatorio.

La duda ante la razón totalizadora y única empieza desde la generación posterior a Hegel. Se manifiesta en varias líneas, no coincidentes entre sí: erosión del fundamento último racional, en Kierkegaard, dependencia de la razón de la voluntad y del deseo, en Schopenhauer y en Nietzsche, más tarde en Freud, función de la razón al servicio de la práctica, en James, o de la vida, en Ortega y Gasset. La razón empieza a mostrarse también dependiente de la historia misma. El historicismo (Dilthey, Simmel), al subrayar la función histórica de las concepciones racionales, puso en entredicho el carácter universal y único de la razón.

En otro línea, el neopositivismo, la crítica de la razón se vuelve cada vez más corrosiva. Se muestra víctima de lo que pareciera su obra más preciada: el lenguaje. Empieza a verse cómo muchas de sus construcciones —la metafísica, las grandes concepciones del mundo, las teorías globalizadoras— pueden ser enfermedades del uso del lenguaje. Las más señeras proposiciones de la razón moderna, sus explicaciones totalizadoras del mundo y del hombre son desarmadas, no para mostrar su falsedad, sino su carencia de sentido.



Por último, en otra corriente de pensamiento, la Escuela de Frankfurt, emprende la crítica de la razón ilustrada entendida como razón instrumental; y se muestra que esta idea de la razón está en la base tanto de la ciencia como de la concepción de la historia propias de la modernidad.

La crisis del concepto de razón totalizadora se acompaña también de una crisis del sujeto individual de conciencia como fuente última de sentido y valor. Por un lado la reivindicación de un sujeto social, concreto, en Marx y en Sartre, por otra, la denuncia de la pérdida de sentido a la que conduce el subjetivismo, en Heidegger y en Arendt.

Pero, en el siglo XIX y la primera mitad del XX, esas son aún voces precursoras, que anuncian tal vez, sin ser siempre plenamente conscientes de ello, el ocaso de una manera de pensar el mundo. Aún no constituyen un torrente dominante. Las sociedades siguen rigiéndose en su mayoría por el entusiasmo moderno en la transformación del mundo natural, gracias a los sorprendentes avances de la ciencia y la técnica, y en la del mundo social, por el instrumento de las revoluciones o las reformas racionales. “Tecnología” y “revolución” son aún las palabras claves de la primera mitad del siglo XX.

Era necesario dos fracasos dramáticos, a escala planetaria, para que la crisis de las ideas básicas de la modernidad se generalizara. El primero es el fracaso del proyecto de convertir la naturaleza, por la técnica, en morada digna del hombre. La transformación del planeta por el trabajo del hombre se topa con su límite. La depredación de la naturaleza amenaza con agotarla como recurso para el hombre. El Club de Roma es el primero en sonar la alarma sobre el fin previsible de los recursos no renovables, de seguirse el mismo paso de industrialización. La idea misma de un progreso material indefinido debe ponerse en entredicho. Por primera vez se propone una meta contraria a la de la modernidad: el equilibrio sostenido en vez del progreso continuado. Luego, es la conciencia creciente de la destrucción del equilibrio ecológico, que amenaza con volver imposible la vida sobre la Tierra. El hombre moderno pretendía construir, gracias a la técnica, una morada racional que reflejara su imagen; en vez de eso, sólo logró socavar las bases mismas en que descansa la vida humana. Como el legendario Gólem, la criatura del hombre amenaza destruirlo. Pero la construcción del monstruo tecnológico resulta de una idea central a la modernidad: el hombre visto como sujeto ante el cual el mundo es sólo un objeto para su conocimiento, su transformación y su consumo. El mundo como material para ser manipulado, expoliado y recreado, como simple medio para servir a nuestros fines; la naturaleza deja de ser morada nutricia para convertirse



en objeto de uso. La razón se ejerce entonces, ante todo, como un cálculo instrumental para sacar el mayor beneficio de los objetos.

A la crisis en el proyecto transformador de la naturaleza sucede la duda en el ideal de transformación de la sociedad. La racionalización de la sociedad, en el capitalismo desarrollado, ha conducido a sociedades dominadas por una burocracia tecnocrática, donde el ciudadano queda reducido a anónimo sujeto de consumo. En las sociedades industrializadas modernas, las decisiones políticas son el resultado cada vez más de cálculos técnicos y cada vez menos de elecciones de vida en común; las opciones reales se cierran y el fin del gobierno se reduce cada vez más a mantener el sistema en movimiento. La sociedad se parece más a un mecanismo autorregulado que a la obra de arte con que soñaron los renacentistas.

Pero la mayor tragedia, con la que finaliza el siglo, ha sido el derrumbe de los órdenes sociales surgidos de las revoluciones socialistas. Con ellos parece fracasar el intento de construir, con la pura razón, una sociedad justa. La planificación racional de la sociedad, desprovista de reglas éticas que la encaucen, había engendrado monstruos.

La época moderna puso al hombre en el centro, como fuente de sentido y ordenador del todo, concibió la razón como instrumento para construir el mundo conforme a sus proyectos. Cinco siglos más tarde empezamos a despertar de ese sueño: ni en la naturaleza ni en la historia ha aparecido el “reino del hombre”. ¿Estamos entonces ante el fin de la vigencia de las ideas básicas que configuraron la modernidad? No podemos saberlo. Pero sí comprobamos la vacilación y la duda, ya no ante tal o cual doctrina filosófica, sino ante las ideas mismas sobre las que descansa la figura moderna del mundo.

Ante esta situación caben distintas actitudes. Por lo menos, pueden distinguirse dos caminos opuestos. El primero sería asumir la crisis como final y definitiva, vivir y pensar en ella, resignarse a que la ilusión de la modernidad ha terminado. La llamaré actitud del *desencanto*. La actitud opuesta sería, en el seno del desencanto, buscar los anuncios de lo que podría ser una nueva época, y perseguirlos. La llamaré actitud del *renuevo*. Asomémonos primero al desencanto.

Trataré de señalar algunas tendencias generales que marcarían, en el pensamiento actual, la duda ante las creencias básicas que constituyen el pensamiento moderno. Más que de doctrinas acabadas, se trata de templos de ánimo, de actitudes intelectuales que pueden interpretarse como signos del desencanto.

La primera es la renuncia a la razón totalizante. No más explicaciones globales del mundo; las ideologías generales caen en el totalitarismo del



pensamiento. No más planeación de mundos ideales, trazada por la razón: quien pretende llegar a ser ángel acaba siendo bestia. Jean François Lyotard defendió la “condición posmoderna” como el fin de los grandes relatos explicativos y legitimadores. El conocimiento debe reducirse a pequeños relatos, cambiantes según el campo a que se apliquen, en que se utilizan distintos juegos del lenguaje. En la ciencia, esta tendencia se expresa en la prevención contra las teorías omniabarcantes y la pretensión de lograr una “ciencia unificada”, como fue todavía el ideal de los neopositivistas. Se tiende a aceptar la pluralidad de modelos explicativos diferentes, que pueden ser incluso incompatibles aplicados a una misma área. El modelo que se elija dependerá de su conveniencia operacional.

En la historia, la misma tendencia se traduce en el abandono del proyecto de explicación por leyes históricas. La idea de un decurso histórico que tuviera un sentido preciso se considera una ilusión. Ni razón ni necesidad rigen la historia. Esa ilusión engendró otra: la idea del progreso de la humanidad. Pero la Ilustración se ha acabado, sólo queda la aceptación del presente, con su azar impredecible.

Tampoco tiene sentido justificar en razones la sociedad más valiosa. No hay discursos legitimadores de un orden social. Para Rorty, por ejemplo, ése sería un falso problema. Habría que partir de la democracia como un hecho presente, sin intentar justificarla racionalmente. Una actitud semejante se encuentra en muchos historiadores: los intentos por realizar la sociedad ideal mediante un cambio radical han fracasado; en su lugar se observa la victoria de la continuidad sobre el cambio. La época de las revoluciones ha terminado, más aún, todo proyecto de cambio hacia el futuro es aleatorio.

Un segundo signo de la asunción del desencanto es el relativismo. El descreimiento en la razón totalizante y única y en el sujeto como fuente última de sentido puede conducir a la aceptación del valor relativo de cualquier punto de vista. El condicionamiento histórico del conocimiento se considera insuperable. Tiende a abandonarse la noción de la verdad como adecuación a la realidad en favor de teorías que intentan fundarla en el consenso o en la utilidad. Entonces la búsqueda de las razones que funden *la* verdad carece de sentido, porque podría haber tantas verdades como culturas, más aún, como comunidades históricas.

El relativismo tiene una doble cara. Por un lado permite la tolerancia, la aceptación del otro como sujeto con las mismas pretensiones de validez que nosotros. El desencantado, al no considerar su razón como universalmente válida, está dispuesto a admitir las razones del otro. Al



cabo, piensa, ninguna es definitiva. Pero la otra cara es el descreimiento en criterios de valor y de verdad que pudieran ser generales. Tienden a perderse los patrones de medida comunes y a olvidarse las exigencias de acceso a valores objetivos. El relativismo extremo puede ocultar una actitud de “todo vale igual”. “Tanto vale el conductor de pueblos como el bebedor solitario.” Esta frase de Sartre puede entenderse en dos sentidos: afirmación del valor igualmente superior de toda persona humana, cualquiera que sea su elección de vida, o bien ausencia de toda medida objetiva de valor. En el primer caso expresa un principio de tolerancia, en el segundo, la renuncia a dar a la vida un sentido objetivo. Son las dos caras del desencanto.

Un tercer signo es lo que podríamos llamar “contextualismo”. La renuncia a las explicaciones globales tiene una contraparte: la reducción de la explicación y la comprensión a contextos particulares. El giro lingüístico de la filosofía, efectuado desde principios de siglo, termina en la reducción de los significados a los distintos usos del lenguaje en situaciones variadas. Todo análisis del sentido remite a un juego de lenguaje específico que se realiza en un contexto concreto.

En ética se plantea una actitud análoga al contextualismo lingüístico. La moral no obedecería a principios universales, inaplicables, como quería el kantismo; el ejercicio de la virtud — de las virtudes — está ligado a situaciones concretas, cambiantes. Frente a la ética ilustrada, se revalora el aristotelismo. La tendencia a reemplazar una ética de principios universales por una ética de virtudes concretas, podría verse como otro ejemplo de lo que he llamado “contextualismo”. Predominancia del contexto de interpretación lingüística, en un caso, del contexto de acción práctica, en el otro. También aquí, el descubrimiento del valor del contexto presenta dos facetas. Por un lado, el abandono de una razón puramente formal, que se ejerce en abstracto, permite comprender la complejidad y riqueza de la realidad concreta como horizonte de la moral; por el otro, la reducción del juicio moral a contextos cambiantes marca una amarga renuncia a reconocer valores objetivos, universales, que orienten al hombre.

Un matiz del contextualismo sería lo que llamaría “preferencia por lo pequeño” (*small is beautiful*, dicen los norteamericanos). El desencanto por los temas universales y las explicaciones globales conduce al predominio de los análisis y descripciones que se reducen a pequeños campos de estudio. En teoría del conocimiento se traduce a veces en un bizantinismo: análisis y desmenuzamiento interminables de enunciados, términos o formas de argumentación, enfermedad teórica de gran parte de la



filosofía analítica anglosajona. En la filosofía política se muestra en la tendencia a reducirse al análisis de casos singulares no generalizables, o bien a la descripción de prácticas concretas de poder (en los manicomios, en las relaciones sexuales, en el parlamentarismo, por ejemplo). En historia, una tendencia semejante se manifiesta en el amor desmedido por las historias locales o de grupos sociales y en la fascinación por la “microhistoria”.

El desencanto ante las creencias básicas de la época moderna puede conducir así a una manera de pensar desesperanzada y escéptica (¿no ha sido éste el temple de ánimo de todo fin de época?). Puede tratar de cobijarse en un pensamiento modesto y sobrio, de pequeños alcances, que renuncia a verdades objetivas y a valores últimos y se conforma con una ignorancia docta, signo tal vez de una mayor sabiduría.

Pero la modestia del desencanto suele ocultar también, a la vez, la aceptación del conformista. Si no podemos dar razón ni de la marcha de la historia ni de principios y valores universalmente válidos, si no es reconocible ya un sujeto que proyecte un sentido válido a la sociedad y a la historia, sólo cabe reducirnos al presente, aceptar lo que está ahí, tal como existe. La desilusión se acompaña de la pérdida de sentido de cualquier proyecto de renovación. Nada justifica un cambio. Todo está bien como está. El desencanto puede esbozar la voluntad de conservar lo existente.

La actitud que hemos diseñado responde a la idea del agotamiento del mensaje de la modernidad. Comprueba la pérdida de las ideas centrales que animaron la época moderna, pero no propone otras creencias, de parecido alcance, que las reemplacen. El posmodernismo se define negativamente, como un “no” a la modernidad. Deja un vacío en su lugar. Pero ninguna sociedad puede vivir en el vacío. De allí el amago del surgimiento de un mundo que la época moderna creía haber dejado definitivamente atrás. El conformismo con lo que es se ve amenazado por el retorno de lo que fue: los viejos ídolos que el pensamiento moderno había creído derrumbar. Los ídolos de la tribu: nacionalismos intolerantes, sujeción a las tradiciones y a las convenciones recibidas. Los ídolos de la caverna: retorno de los impulsos irracionales reprimidos, odio al otro, racismo, culto de la estirpe. Los ídolos del foro, en fin: sujeción a la palabra intocable de un líder o de una secta sacralizadas, obediencia al dogma de los ancestros. Porque el hombre no puede habitar en el vacío de un sentido que lo trascienda. Ahora entonces la resurrección de un sentido comunitario primitivo, bajo la égida de los dioses antiguos.



El desencanto de la modernidad aparece en las sociedades desarrolladas, que lograron un nivel de industrialización, tecnificación y productividad gracias justamente a haber pasado por un proceso de modernización, tanto de sus estructuras sociales como de su mentalidad. Pero la mayoría de los países, entre ellos el nuestro, no se encuentran al fin de ese proceso sino en sus primeras etapas. El momento de América Latina, de África y de la mayor parte de Asia es aún el de la transformación de regímenes tradicionales en sociedades modernas. Nosotros vivimos la paradoja de entrar en la modernidad justamente cuando los países modernos empiezan a no creer en ella. Importar el pensamiento del desencanto no sólo sería un ejemplo más de esa “imitación extralógica” que Samuel Ramos señalaba como una característica de nuestra dependencia cultural; sería mucho más que eso: una burla contra nuestro apremio por salir del atraso y la pobreza y construir una sociedad más racional y justa.

Pero de la paradoja que señalaba antes podemos sacar una ventaja. Estamos en la situación privilegiada de ingresar a la modernidad, conociendo de antemano su desenlace. Podemos entonces proseguir la modernización con la advertencia de los peligros a que conduce, e intentar evitarlos. No puede ser nuestro el desencanto de la modernidad, pero sí la previsión y prevención de sus resultados. Nuestra actividad intelectual puede orientarse entonces, no por la cancelación del pensamiento moderno sino por su renovación radical.

Pues bien, dije antes que en la filosofía actual, junto a la actitud del desencanto hay signos también de otra actitud. En efecto, todo fin de época ha abierto, en la historia, un paréntesis transitorio, en el que coexiste el descreimiento, con el retorno de lo antiguo y con el presentimiento de lo nuevo por venir. Porque el ocaso de una figura del mundo ha solido ser también el anuncio de una nueva. Nadie puede dirimir si estamos en un estado definitivo de la historia o sólo en un tránsito hacia otra época. Pero en la incertidumbre, se plantea la necesidad de elegir entre actitudes contrarias: una es la resignación serena ante la falta de sentido, otra, el retorno amenazante a los dioses olvidados, la tercera sería la lectura de los signos de una nueva época, la proyección de valores que otorgaran a la historia un nuevo sentido.

Podemos intentar, en el seno de la incertidumbre, barruntar algunas tendencias generales que podrían anunciar lo que sería una figura renovada del mundo. Cobrar conciencia de las tendencias al cambio contribuye a provocarlo.

La nueva figura del mundo, que reemplazara a la moderna, no podría



negarla totalmente. Podría asumirla y levantarla a un nivel superior (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana), negándola como figura global, pero conservando su momento de verdad. No sería su cancelación sino su renovación. “Renovar” no implica destruir. Tiene la acepción de transformar algo en una hechura nueva. La renovación de la modernidad supone la continuidad de una modernidad renovada. Porque el desencanto ante el sujeto individual como fuente última de sentido y del descreimiento en la totalización de una razón instrumental no puede hacernos olvidar lo que fue la gloria del pensamiento moderno: la afirmación de la autonomía de la persona humana y de sus derechos inviolables, la liberación de los prejuicios y de la ignorancia, el proyecto —no realizado cabalmente— de transformar el mundo natural y social en un orden más racional y humano. Renovar el pensamiento moderno podría conducir a mantener esos valores bajo una forma distinta. Y son esos valores los que un país como México precisa para salir de la irracionalidad del atraso.

Trataremos, pues, de encontrar, en el pensamiento actual, algunos signos que podrían anunciar el futuro despertar de una figura del mundo que reemplazara a la moderna.

Para caracterizar el pensamiento moderno destacué dos conceptos centrales: el del sujeto y el de razón. Pues bien, en la filosofía del último medio siglo podemos observar un giro en la manera de entender esos conceptos. No forma parte de una sola corriente filosófica, es una tendencia que presenta analogías en distintas corrientes y doctrinas alejadas entre sí. Por otra parte, ese giro comparte algunos de los rasgos que señalé como propios del desencanto, pero presentan ahora un matiz diferente.

En primer lugar, observamos un giro en la consideración del sujeto individual a la intersubjetividad, como fundamento del conocimiento objetivo y del sentido. A partir del segundo Wittgenstein se abre la idea de que los significados están ligados a juegos de lenguaje múltiples, que siguen reglas variadas. Éstas, a su vez, no pueden desligarse de proyectos comunes, opciones, valoraciones, que constituyen “formas de vida” diferentes. Para comprender el sentido, el sujeto unitario de conciencia deja su lugar privilegiado a las formas de vida comunitarias.

En otros campos se da una revolución semejante: el fundamento del conocimiento no se detecta ya en la conciencia, sino en un sujeto colectivo. La obra de Kuhn y sus continuadores nos hizo ver la dependencia de las teorías científicas de paradigmas históricos aceptados por las comunidades concretas de hombres de ciencia. En los escritos de



Habermas y de Apel tanto los significados lingüísticos como el conocimiento verdadero tienen por condición una comunidad de comunicación. En mi propio trabajo he tratado de mostrar cómo el saber objetivo se funda en la intersubjetividad de comunidades de conocimiento. En todos esos escritos, por distintos y aun opuestos que pudieran ser en otros aspectos, puede notarse una tendencia a la aparición del sujeto colectivo como fundamento explicativo del sentido y del conocimiento. ¿Es el ocaso del individualismo moderno y el despertar de un nuevo comunitarismo? ¿Empezamos a descubrir que el sujeto individual, aislado, no es fuente última de sentido, sino que él mismo sólo adquiere sentido en su integración en un todo que lo trasciende? Si así fuese, una de las ideas clave de la figura moderna del mundo habría cambiado.

La segunda idea clave era la de razón. También aquí encontramos, en corrientes distintas, signos de cambios profundos. Por un lado, la tendencia a considerar el ejercicio de la razón ligado a la satisfacción de intereses vitales y de programas de acción. La razón es impura. Quizás el hombre sólo tiene acceso a lo “razonable” en cada situación y en cada caso; y entre creencias razonables y saberes racionales no parece haber una demarcación precisa. Pero esta tendencia no elimina la idea de razón ni prejuzga que no existan reglas universales en su ejercicio; trata, por el contrario, de descubrir el sentido profundo de la actividad racional al mostrar su función necesaria para la vida de la especie.

Por otro lado, en contraposición a una razón totalizadora y única, la razón se vuelve múltiple. Varias son las formas en que se manifiesta, según los intereses que nos dirigen. La época moderna había considerado como único paradigma la razón teórica e instrumental, tal como opera en las ciencias naturales y en la técnica. La demolición del cientificismo, desde Horkheimer y Heidegger, ha sido, creo, definitiva. Ella abrió la posibilidad de una nueva imagen de la racionalidad. En contraposición a la razón instrumental, asistimos a un renuevo de las distintas formas de racionalidad moral, ya sea en su clásico atuendo kantiano o en versiones distintas de una teoría de las virtudes. Sólo el renuevo de la ética puede hacer frente a los estragos causados, tanto en la naturaleza como en la sociedad, por la reducción de la razón a instrumento de dominio y de transformación del mundo. El siglo XXI será, sin duda, el de un nuevo pensamiento ético.

A la reducción de la racionalidad a una razón instrumental, operada por el pensamiento moderno, se había unido la idea del carácter irracional de toda elección de valores (Weber *dixit*). Una ética nueva, en cambio, no será concebible sin la admisión de cierta objetividad de los



valores. Creo que el descubrimiento de distintas formas de racionalidad valorativa, que se ejercen en ámbitos diferentes, en la religión, la moral, el arte, la política, será una de las ideas centrales de una nueva visión del mundo.

La desaparición del predominio de la razón instrumental no entraña la de la ciencia, sino la de su consideración como patrón de todo conocimiento. Hemos comprobado que la ciencia no puede dar respuesta a los problemas últimos que verdaderamente importan al hombre: el sentido de la vida, la marcha de la historia, el valor de que algo exista, el sitio del hombre en el todo. No es posible regresar a esa enfermedad de la razón totalizadora que fue la metafísica, pero es posible, en cambio, revalorizar distintas formas de sabiduría personal que, sin pretender alcanzar la certidumbre, sigan sus propias formas de racionalidad y nos orienten sobre el valor y el sentido.

Este cambio en los conceptos centrales de sujeto y razón podría conducir a un nuevo enfoque de las relaciones del hombre con la sociedad, por una parte, con la naturaleza, por otra.

En el fin de la época predomina la consideración del orden social como un sistema autorregulado, resultado de la lucha competitiva del sujeto, dirigidos por la obtención de máximo beneficio personal. Pero también, aquí y allá, aparece de nuevo el interés por el problema de la legitimidad de un orden social justo. Los valores de justicia, de igualdad en la libertad y de solidaridad comunitaria, vuelven a ser objeto de inquisición (véanse, por ejemplo, los trabajos de Rawls, Taylor, Elster, Nagel y otros muchos). Podemos prever que, después del pasajero entusiasmo por la caída de los regímenes opresivos del “socialismo real”, después de la victoria planetaria del capitalismo liberal, volverá a plantearse en otros términos el eterno anhelo de una sociedad justa y fraterna. Éste ya no podrá apelar a una pretendida razón histórica formulable en leyes necesarias; invocará probablemente una nueva racionalidad ética y valorativa. Porque la tragedia del socialismo fue que prevaleciera en él la idea de que la ciudad ideal podía construirse mediante el conocimiento de leyes objetivas y su aplicación técnica a la sociedad. Se olvidó que la edificación de la sociedad justa era, ante todo, una empresa moral, término de elección libre. No creo que se equivoquen quienes piensan que, después del previsible fracaso del neoliberalismo por resolver los problemas de la marginalidad y la miseria de grandes sectores, asistimos a un renuevo de los ideales de justicia y emancipación social, pero ahora no bajo la capa de una pseudociencia sino bajo la forma de un proyecto de sabiduría moral.



Por último, hay signos claros también de un cambio radical en nuestra relación con la naturaleza. No verla ya como simple objeto de explotación sino como fuente inagotable de revelaciones y como morada acogedora. Pero esta reconversión de nuestra relación con la naturaleza, que se anuncia en la nueva conciencia ecologista, no puede proponer un retorno a épocas anteriores al dominio técnico. En efecto, los estragos causados por la técnica en la naturaleza sólo pueden remediarse con la técnica. De la técnica estamos aún urgidos, en muchas partes del mundo, para vencer el hambre, la improductividad y el desamparo. El giro en nuestra relación con la naturaleza no puede hacerse suprimiendo la racionalidad tecnológica, sino poniéndola al servicio de una razón más alta: la que señala cuáles son valores comunitarios superiores.

He tratado de delinear algunos de los signos que parecen indicar hacia un nuevo pensamiento, capaz de superar la modernidad sin cancelarla. Un pensamiento semejante podría orientar, en países como el nuestro, a un proceso innovador de cambio que evitara los errores a que condujo la modernidad.

Pero éstas son sólo premoniciones basadas en signos, lecturas apresuradas de cifras, vagos vaticinios. Estoy consciente de su generalidad y de su incertidumbre. Pero pueden verse también opciones ante la crisis, asumidas libremente, que intentan proponer líneas generales para superarla. Por que si ha de advenir una nueva época, tendrá el rostro que nosotros mismos proyectemos.





Las raíces político-intelectuales del totalitarismo

Luis Salazar C.

Introducción

El desplome vertiginoso e inesperado del denominado “socialismo real” en Europa oriental y en lo que fuera la Unión Soviética, arroja nueva luz sobre el *totalitarismo* “de izquierda”¹ como fenómeno político, sobre su naturaleza, alcances y limitaciones. Sin duda las teorizaciones pioneras de Arendt, de Aron y de Popper² permanecen como esfuerzos aún hoy sugerentes para comprender algunas de las dimensiones más cruentas y espectaculares de las políticas totalitarias; pero la propia experiencia histórica revela, al mismo tiempo, las cegueras inevitables de aproximaciones demasiado cercanas a —y demasiado afectadas por— un objeto ciertamente aterrador y amenazante. Así, el acento puesto por Arendt a los aspectos violentos del totalitarismo condujo no sólo a descuidar otros mecanismos menos impresionantes pero no menos eficaces de la maquinaria política totalitaria, sino también a suponerlo superado cuando disminuían la violencia y el terror. La importante visión de Aron, en cambio, parece pecar de cierto optimismo en cuanto al carácter “modernizador” del totalitarismo de tipo soviético, desconociendo los callejones sin salida y la naturaleza aporética del mismo. Y los enjundiosos trabajos de Popper, que sin duda destacan una importante dimensión

¹ Es más que probable que el fascismo y el “socialismo real” — al menos en su versión propiamente stalinista — se hayan retroalimentado en muchos aspectos: campos de concentración, policía política, liderazgos personalizados, etc. Acaso su mayor diferencia tuvo que ver con sus “ideales”, particularistas los del primero y universalistas los del segundo. Acaso ello mismo explique la mayor duración del totalitarismo “de izquierda”. En todo caso aquí queremos referirnos a las raíces de este último.

² De H. Arendt, *El totalitarismo*, 3 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1978; de R. Aron, *Democratie et totalitarisme*, Seuil, París, 1986; de K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vols., Paidós, Buenos Aires, 1967.



intelectual — filosófica — del totalitarismo, parecen desconocer sus raíces propiamente políticas y propiamente modernas.

En el presente trabajo no se trata ni de pasar revista a la inmensa literatura sobre el fenómeno totalitario³ ni, mucho menos, de elaborar una nueva conceptualización del mismo. Se trata más bien de reflexionar — tomando el fracaso del sedicente “socialismo real” como horizonte — sobre las raíces políticas e intelectuales que de algún modo parecen haber sustentado las experiencias totalitarias del siglo XX. En este sentido nos interesa mostrar cómo una serie de dificultades teórico-políticas parecen haber sido no la causa o el factor determinante pero sí, al menos, una condición propiciadora para la aparición y desarrollo del síndrome totalitario. Este síndrome sería entonces una respuesta *político-intelectual*, una reacción sintomática a problemas muy profundos de la modernidad política — o de la política en la modernidad — que, desde diversos puntos de vista, han sido teorizados por los grandes filósofos políticos de la época moderna.

No se intentará aquí, por ende, un análisis fenomenológico — mucho menos sociológico — de los sistemas totalitarios; tampoco se pretenderá descubrir, a la manera de Popper, a los presuntos precursores intelectuales — ideólogos — del totalitarismo. Más bien, siguiendo de alguna manera la vía insinuada por Koselleck,⁴ lo que se ensayará será poner de relieve las cuestiones teórico-políticas a las que, al parecer, respondieron — o quisieron responder — el fenómeno, el proyecto y la política totalitarios. En este sentido, los autores aquí mencionados no debieran verse ni como precursores ni como promotores de un fenómeno que evidentemente jamás previeron o desearon. Ni Hobbes ni Rousseau ni Marx se propusieron nunca otra cosa que diagnosticar las dificultades de una modernidad política y promover soluciones que, aunque fallidas, sólo el peor de los anacronismos podría confundir con los fenómenos totalitarios ulteriores. De ahí la importancia de recuperar esos diagnósticos para entender mejor esos fenómenos, reconociendo a la vez que sólo las condiciones emergentes en el siglo XX — a las que nos referiremos posteriormente — pudieron darles vida y realidad.

Este enfoque se apoya entonces en la siguiente hipótesis: el totalitarismo político es, por sus medios y sus condiciones, un fenómeno indiscutiblemente moderno, y más precisamente un subproducto de los procesos planetarios de modernización; pero es también, y sobre todo, por

³ Al respecto *cfr.* G. Hermet (comp.), *Totalitarismos*, FCE, México, 1991.

⁴ R. Koselleck, *Critique and Crisis*, MIT Press, Cambridge, 1988.



sus objetivos, una *reacción* frente y contra la modernidad y la modernización, que surge de las contradicciones, dificultades y desgarramientos provocados no sólo por modernizaciones insensibles sino también por la naturaleza misma de la civilización moderna.⁵ De una civilización sin fundamentos, sin garantías y sin certidumbres, que se articula sobre el predominio inevitablemente depredador de los intereses económicos, sobre la secularización del poder y de la política y sobre el desencantamiento racionalista y racionalizante del universo. No es casual, por ello, que lo político y la política devengan en realidades terriblemente problemáticas, carentes de sustentación metafísica o ética, abandonadas a la tarea imposible e interminable de conjurar la contingencia, de amortiguar la incertidumbre y de reducir la complejidad.

En esta perspectiva el totalitarismo político puede verse como un exasperado esfuerzo *político-intelectual* por poner fin a estas dificultades, por detener una apabullante entropía de las sociedades, por alcanzar el punto final totalizador de un proceso que sólo así parece poder recobrar significado, sentido, orden. Pero también como un esfuerzo de alguna manera predestinado al delirio, al fracaso y a la autodestrucción: la complejidad, la incertidumbre y la contingencia, o sea la historia, se encargarán de demostrarlo. Por ello el totalitarismo — como tentación siempre presente, como proyecto y como realización — es un buen mirador para reflexionar sobre las peculiaridades, conflictos, dificultades y límites de la política en la modernidad. En particular en este ensayo este mirador posibilita profundizar en una cuestión que rebasa con mucho el fenómeno del totalitarismo, pero que de alguna manera éste parece colocar en el centro de las preocupaciones modernas, es decir, la cuestión acerca de lo que puede esperarse — racional y razonablemente — de la política.

1. Hobbes y los límites del poder soberano

El proyecto teórico-político del autor del *Leviatán* puede verse como la primera gran tentativa de afrontar teóricamente la emergencia de la política moderna, de la política secularizada.⁶ La tarea del filósofo de

⁵ Cfr. “Modernidad, política y democracia”, en Luis Salazar, *Sobre las ruinas*, Cal y Arena, México, 1993.

⁶ Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Midway Reprint, Chicago, 1984; F. Tonnies, *Hobbes*, Alianza Universidad, Madrid, 1988; T. Magri, *Saggio su Thomas*



Malmesbury, en efecto, consistió en tomar nota, en primer lugar, de la inadecuación de la filosofía política de la Antigüedad clásica y del Medioevo para hacerse cargo de los desafíos representados por el hundimiento de la vieja visión metafísica y jerárquica del cosmos y de la condición humana. De ahí sus reiteradas críticas a Aristóteles, pero también a Platón, considerados como autores incapaces de proponer otra cosa que virtudes excelsas propias más de héroes inmortales que de simples y prosaicos mortales; de ahí también su desdén por las concepciones escolásticas del poder y de la política, sólo útiles para generar sediciones, disputas y desgarramientos sociales.

La cuestión hobbesiana es por ello perentoria: ¿cómo fundamentar racionalmente el poder político sin apelar ni a una naturaleza teleológica de los hombres que los impulse a la virtud, ni a una ley providencial derivada de una revelación por demás discutible y conflictiva? ¿Cómo fundamentarlo, entonces, bajo el entendido de que ningún fundamento trascendente es ya aceptable y de que, por ende, los seres humanos han de verse simplemente como cuerpos deseantes y pasionales que, por naturaleza, son iguales (pues todos son mortales) y libres (pues tienen un derecho natural a todo)? Recuperando el reto formulado por Maquiavelo y sus secuaces, pero impactado sobre todo por la terrible realidad de la guerra civil desatada por conflictos teológico-políticos, Hobbes asume entonces la necesidad de un punto de partida totalmente contrapuesto al naturalismo optimista de los clásicos y a su organicismo evolucionista: el poder político no es ni puede ser el producto natural de un desarrollo orgánico que va de la familia a la aldea y a la *polis*. Es, en cambio — o por lo menos deberá ser, si queremos superar las sediciones y guerras civiles que plagan la historia humana —, el producto deliberado de hombres *racionales* capaces de calcular que ningún precio es demasiado elevado cuando se trata de asegurar la vida frente a los riesgos de una muerte violenta y prematura.

El propósito de la política no será ya, por consiguiente, lograr “la vida buena”, mucho menos la *areté*, “la excelencia”, pues la felicidad humana nada tiene que ver ni con un bien supremo ni con una actitud contemplativa, sino con un progreso incesante de los deseos que sólo termina con la muerte, es decir, con un afán insaciable de poder, con una búsqueda infinita de bienes diversos. Por ello pretender que la política y el poder se funden en la virtud ética, en la justicia y en la magnanimidad

Hobbes, Il Saggiatore, Milán, 1989; M.M. Goldsmith, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, FCE, México, 1988; N. Bobbio, *Hobbes*, Einaudi, Turin, 1989.



del hombre aristotélico, no pasa de ser una ingenuidad o una manipulación al servicio de ambiciones que no se atraven a decir su nombre. No habiendo un verdadero bien, la moral racional sólo puede apoyarse, desencantadamente, en un verdadero mal, en un mal supremo que sólo los locos y los delirantes pueden ignorar, esto es, la muerte violenta y prematura.

La política y el poder han de fundarse en el miedo, la pasión racionalizante por excelencia, que fuerza a los hombres a calcular y a reconocer la verdad apodíctica de las “leyes naturales”, es decir, de los teoremas racionalmente derivados precisamente de ese miedo y de la *necesidad* de conservar la vida. Lo que puede por ende ordenar y jerarquizar las pasiones humanas — naturalmente antisociales —, lo que puede contener la ambición y la vanidad no es otra cosa que este miedo racional, esta racionalidad miedosa, que conduce a los hombres a crear un poder común mediante la renuncia (casi) absoluta a su derecho natural — su libertad total — en beneficio de un tercero excluido del pacto. Sólo hay (pacto de) asociación si hay (pacto de) sumisión, pues sólo la constitución del soberano hará posible la superación del antagonismo generalizado del estado de naturaleza: la política, el poder político, es por ello el *second best* al que obliga una condición y una naturaleza que hacen imposible — si se quiere asegurar una vida pacífica — la conservación de la libertad natural de los individuos.

Lo que puede esperarse de la política, según Hobbes, es simplemente “abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y al cumplimiento de las leyes de naturaleza”.⁷ En este sentido Hobbes propone un poder máximo, absoluto, para garantizar la paz, el orden, el cumplimiento de los pactos y de las leyes, es decir, para evitar el mal supremo: la muerte violenta y prematura. Superada la inseguridad y el conflicto, los hombres pueden aspirar racionalmente a “las cosas que son necesarias para una vida confortable, y a la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo”.⁸ Pero, adviértase bien, aun siendo un poder máximo — no limitado ni por leyes ni por supuestos derechos inalienables —, el soberano tiene, por así

⁷ Th. Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, 1980, p. 137. Para corregir la traducción, cuando ha sido necesario, hemos utilizado la edición de M. Oakeshott, *Leviathan*, Collier Books, Nueva York.

⁸ *Ibid.*, p. 105.



decirlo, una función mínima: la defensa de la unidad política frente a amenazas externas y frente a tentativas internas de sedición.

Muy lejos está, entonces, el poder soberano absoluto preconizado por Hobbes de un poder total o totalitario: su función no consiste en convertir a los seres humanos en virtuosos ni en asegurar su felicidad — asunto privado —. Sin duda puede ocurrir que, para garantizar la paz y el orden, el soberano deba en algún momento “intervenir” en el cuerpo social o económico, pero sólo en tanto y por cuanto ello le parezca necesario para cumplir su única misión relevante. La obediencia prácticamente incondicional que exige de sus súbditos no tiene, por ello, más sentido racional que el de evitar las sediciones y las guerras civiles, que la de asegurar la paz y la vida de los mismos. En términos de Bobbio,⁹ el Estado propuesto por Hobbes es máximo por cuanto no conoce límites legales o institucionales, pero es al mismo tiempo funcionalmente mínimo, pues sólo tiene, sólo puede tener, una meta propiamente racional: la conservación de la paz.

Empero, el proyecto teórico hobbesiano se topa con una dificultad:

La objeción máxima es la de la práctica: cuando los hombres preguntan dónde y cuándo semejante poder ha sido *reconocido* por los súbditos. Pero uno puede preguntar entonces, a su vez, cuándo y dónde ha existido un reino libre, durante mucho tiempo, de la sedición y la guerra civil. [...] Pero de cualquier modo que sea, un argumento sacado de la práctica de los hombres, que no discriminan el fondo ni ponderan con *exacta razón* las causa y la naturaleza de los Estados, y que diariamente sufren las miserias derivadas de esa ignorancia, es inválido. [...] La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no (como en el juego de tenis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas.¹⁰

La dificultad es, pues, de naturaleza histórica: nunca, en ningún lugar, los hombres han reconocido un poder tan grande al soberano. La respuesta de Hobbes parece sencilla: ello se debe a que nunca, en ningún lugar, el soberano se ha construido *racionalmente*. El problema reaparece en el capítulo dedicado a las causas que debilitan a los Estados:

Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si los hombres tuvieran el uso de la razón que pretenden, sus Estados podrían asegurarse, al

⁹ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1988.

¹⁰ Hobbes, *op. cit.*, p. 170. Las cursivas son mías.



menos, de perecer por enfermedades internas. [...] Por consiguiente, cuando llegan a disolverse, no por violencia externa sino por desorden intestino, la falta no está en los hombres en tanto son la *materia*, sino en tanto son *artífices* y ordenadores de ellos.¹¹

Así Hobbes reduce el problema político por excelencia — el problema de la obediencia voluntaria — a una cuestión pedagógica: se trata de ilustrar a los hombres en tanto artífices del soberano, de sacarlos de su ignorancia acerca de los derechos y misión del mismo, y de ordenar racionalmente sus pasiones. Por ello, la nueva ciencia política preconizada por Hobbes no sólo es una propuesta teórica para afrontar especulativamente las dificultades del orden político; es, sobre todo, la clave de la solución práctica — política — de los mismos. En efecto, Hobbes reconoce que la mera *vis coactiva* es insuficiente para constituir un poder suficiente y sólido; reconoce, en otros términos, que la sola fuerza violenta es incapaz de modificar por sí sola las creencias *internas* de los seres humanos, la conciencia subjetiva de los mismos, y que, por ende, su utilización no basta para engendrar un orden pacífico y seguro. Por ello no sólo es indispensable prohibir las “doctrinas sediciosas” — sobre las que habrá que volver — sino sobre todo enseñar a los súbditos los fundamentos de los derechos del soberano:

...porque [éstos] no pueden ser mantenidos por una ley civil o por el terror de un castigo legal. En efecto, una ley civil que prohíba la rebelión [...] *no obliga como ley civil sino, solamente, por virtud de la ley de naturaleza que prohíbe la violación de la fe; y si los hombres no conocen esta obligación natural*, no pueden conocer el derecho de ninguna ley promulgada por el soberano. En cuanto a la penalidad, no la consideran sino como un acto hostil, que ellos se imaginan capaces de evitar por medio de otros actos hostiles, en cuanto se consideran en posesión de fuerza suficiente.¹²

Dado pues que la *vis directiva* ya no puede estar en manos de una Iglesia que se ha dividido y que se ha vuelto factor de división, Hobbes propone a su ciencia política racional como sucedáneo de la misma. De ahí su insistencia en convertir a sus escritos en textos obligatorios en las universidades, así como en prohibir cualesquiera otras doctrinas políticas. Sólo de esta manera, el soberano podrá controlar eso que escapa necesariamente a sus medios coactivos, a su poder violento, y que exige precisa-

¹¹ *Ibid.*, p. 263.

¹² *Ibid.*, p. 270. Las cursivas son más.



mente sustituir la fe en las historias — propias de las religiones reveladas — por la autoridad de la razón deductiva y apodíctica. En este sentido Hobbes llega al extremo de pretender que se prohíba, como “doctrina sediciosa” la idea de que “cada hombre en particular es juez de las buenas y malas acciones”, pues “es manifiesto que la medida de las buenas y malas acciones es la ley civil, y el juez es el legislador”.¹³ Lo que significa que junto con la renuncia a su derecho natural a todo, los seres humanos han de renunciar a su derecho a juzgar moralmente en beneficio del soberano, único sujeto moral políticamente legítimo.

La doctrina absolutista del filósofo de Malmesbury termina pues exigiendo no sólo un máximo poder coactivo concentrado en el soberano sino también un máximo poder directivo para él mismo, que supone una más bien extraña renuncia de los seres humanos a juzgar moralmente las acciones tanto de sus conciudadanos cuanto — sobre todo — del soberano mismo. Pero ello será posible sólo si el titular de la soberanía comprende que requiere de algo más que de la espada para asegurar la vigencia de todos los pactos y en particular del pacto fundacional del Estado; si comprende, en otras palabras, que necesita imponer como principio racional de legitimidad de su propio poder la enseñanza obligatoria de las leyes naturales demostradas en el *Leviatán*.

Contra lo que dice Schmitt,¹⁴ entonces, Hobbes no deja abierta simplemente la puerta a las interpretaciones liberales al reconocer la imposibilidad de que el poder político controle directamente la conciencia interior de los súbditos. De hecho es evidente que el esfuerzo intelectual del autor del *Leviatán* va encaminado precisamente a cerrar esa puerta *pedagógicamente*: de ahí su paradójico platonismo, expresado en las páginas finales de la segunda parte de esa obra:

Ahora, considerando cuán diferente es esta doctrina [la del propio Hobbes] de la que se practica en la mayor parte del mundo, especialmente en los países occidentales que han recibido las enseñanzas morales de Roma y Atenas; y cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quien detenta la administración del poder soberano, estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como el Estado de Platón, porque *también él opina* que es imposible acabar con los desórdenes del gobierno acarreados por la guerra civil mientras los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, cuando considero que la *ciencia de la justicia natural* es la única ciencia necesaria para los soberanos; [...] y que ni Platón ni ningún otro filósofo ha establecido y probado de modo

¹³ *Ibid.*, p. 265.

¹⁴ C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milán, 1986.



suficiente o posible todos los teoremas de la doctrina moral, *para que los hombres aprendan cómo gobernar y cómo obedecer*, yo recobro cierta esperanza de que más pronto o más tarde estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo, sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica.¹⁵

La gran paradoja del realismo hobbesiano consiste precisamente en esta impresionante recaída en el más idealista doctrinarismo platonizante, es decir, en la pretensión de que el sólo conocimiento racional de la justicia natural, de las leyes naturales derivadas de la razón, es suficiente para poner fin a las sediciones, a los conflictos y a las guerras civiles. La visión sin duda realista de los límites de la *vis coactiva* culmina en una extraordinaria sobrestimación del poder de la razón filosófica — así ésta se apoye en lo que para Hobbes es siempre la pasión más poderosa: el miedo a la muerte violenta y prematura —; pues en fin de cuentas, sólo desde esta presunta racionalidad es que ese miedo debe verse *siempre y necesariamente* como la motivación fundamental del comportamiento humano.

El fondo del proyecto teórico político hobbesiano implica, por ende, algo más que una comprobación de las pasiones humanas y que una propuesta de contenerlas mediante la represión. Implica de hecho, en la gran tradición filosófica inaugurada por Platón, la pretensión de transformar al ser humano en un ser plenamente racional: y esta es, digámoslo abruptamente, una de las raíces intelectuales y políticas de las tentaciones totalitarias. En efecto, de la política —al menos de la política racionalmente fundada— ya no se espera solamente la paz, el orden, la seguridad; se espera una verdadera *palingenesis* del ser humano que lo transforme de insumiso y ambicioso —de lobo del hombre— en obediente y racional —en dios del hombre—. Ahora bien, esta perspectiva de transformar, de modelar *político-racionalmente* la naturaleza de los seres humanos, es precisamente una de las dimensiones más impactantes de los proyectos totalitarios, que no conformándose con reconocer los límites del poder político como *vis coactiva* incapaz de controlar la mente, la conciencia o el espíritu subjetivo de los individuos, anuncia su pretensión *pedagógica* de reconfigurar las creencias, y por tanto la propia condición humana, articulando el temor con la virtud.

Este tema — por lo demás ya formulado por Platón en el *Gorgias* y en la *República* — encontrará una paradójica reformulación un siglo des-

¹⁵ Hobbes, *op. cit.*, pp. 303–304. Las cursivas son mías.



pués, en la obra — decisiva para nuestra problemática — de Jean-Jacques Rousseau.

2. Rousseau y el ciudadano total

En un sentido práctico e inmediato, el proyecto hobbesiano sólo puede verse como un fracaso político. El gran teórico del absolutismo — que provocaría un gran debate en los medios intelectuales — apenas sería tomado en serio en los medios políticos. De hecho su obra planteaba una doble dificultad: por un lado y a pesar de toda su retórica al respecto, Hobbes dejaba la cuestión sobre los abusos y la arbitrariedad potenciales del poder soberano sin ninguna respuesta realmente satisfactoria. Por mucho que insistiera en que la guerra civil siempre sería un mal mayor a cualquier tiranía o despotismo; por mucho que subrayara las terribles consecuencias de la rebeldía humana frente a los poderes establecidos, el propio éxito del absolutismo para superar las guerras de religión pondría en evidencia la necesidad de poner límites a sus no imaginarias arbitrariedades.

Lo que nos lleva a la segunda dificultad — acaso menos obvia pero no menos importante —: la concerniente a la resistencia de los poderes absolutistas a dejarse “ilustrar filosóficamente”. Ella tiene que ver, más precisamente, con la separación creciente entre los medios intelectuales, ilustrados, y los medios políticos, generalmente vinculados con tradiciones más bien dogmáticas y conservadoras de corte teológico político. En particular en Francia esta separación conduciría a una desconfianza y un conflicto cada vez más agudos entre las fuerzas de la razón — *les philosophes* —, cada vez más deslumbradas por el ejemplo británico de un régimen constitucional y parlamentario, y las fuerzas de la corte absolutista, cada vez más tradicionalistas y autocráticas, convencidas de la necesidad de poner límites a las libertades de expresión y de crítica.¹⁶

La racionalidad filosófica se volvería, bajo estas condiciones, *crítica*, cada vez más *radical* frente a los abusos, arbitrariedades y deformaciones del absolutismo, convirtiéndose en un verdadero tribunal *moral* y *filosófico* del poder político. Fracasado el proyecto hobbesiano de reducir la moral racional a la obediencia política y la obediencia política a moral racional, y logrado en cambio — aparentemente — el ideal de Locke de un gobierno sujeto a leyes de una moral racional natural e independiente,

¹⁶ Cfr. R. Koselleck, *op. cit.*



los grupos y clubes intelectuales franceses se convertirían en los gérmenes de una nueva política frente y contra el poder absolutista que, como es sabido, culminaría con el estallido de la Revolución Francesa. En este desarrollo, la figura de Rousseau, ciertamente atípica pero al mismo tiempo expresiva de esta contraposición, jugará un papel teórico-político fundamental.

Dos parecen ser los ideales básicos — por demás contrapuestos — que organizan el pensamiento político de Rousseau.¹⁷ En primer lugar, el ideal de libertad natural y primitiva del hombre anterior al desarrollo de la sociedad civil y de la propiedad privada. Del hombre, entonces, que sólo tiene necesidades *naturales*, espontáneas, y que, por ello mismo, no depende ni necesita de los demás y es por ello absolutamente libre e inocente — más acá, podría decirse, de la moral y de la política —. Bajo la perspectiva de este ideal *naturalista* — radicalmente opuesto a la idea hobbesiana de estado natural —, el filósofo ginebrino realiza una crítica realmente *radical* de la civilización occidental: no sólo de su política sino de su economía y de su cultura. La propiedad privada — fundamento de la *sociedad civil* — y la ciencia y la técnica aparecen ahí ya no como progresos sino como un continuo e incontenible proceso de degradación del ser humano, que pierde con ellos inocencia, libertad y sensibilidad naturales, convirtiéndose en el monstruo descrito precisamente por Hobbes. Nada parece escapar a la perspectiva crítica de este ideal rousseauiano: la propia filosofía y la racionalidad se presentan como otros tanto síntomas de corrupción, decadencia y perdición.¹⁸

Pero siendo radical, este ideal es — y Rousseau lo sabe perfectamente —¹⁹ un ideal políticamente inviable e incluso aporético. A lo más puede ser un mirador moralmente nostálgico que nos permite comprender lo que hemos perdido en virtud de la civilización; un horizonte que nos hace conscientes de una enajenación tan terrible como irreversible: nada nos podrá permitir retornar a ese estado primigenio, pues somos, todos, producto de una degeneración que nos ha lisiado para siempre, convirtiéndonos irremediabilmente en seres sociales, dependientes de los demás y, por consiguiente, necesariamente sometidos a cadenas y servidumbres. De ahí el pasaje inaugural del *Contrato social*: “El hombre ha

¹⁷ Cfr. B. Groethuysen, *J.J. Rousseau*, FCE, México, 1985.

¹⁸ Esta línea de argumentación la desarrolla básicamente en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, París, 1985.

¹⁹ Cfr., su respuesta a Voltaire al respecto en *ibid.*



nacido libre y sin embargo vive en todos lados entre cadenas.”²⁰ Por lo que, *políticamente*, Rousseau acude a un segundo ideal: el del *ciudadano total*, esto es la reducción del “hombre” (privado) al “ciudadano” (público).

Ya la cláusula básica del contrato social requiere de “la enajenación total” de cada individuo en beneficio no, ciertamente, de un tercero que haría las veces de soberano, sino de la comunidad que se configura precisamente en virtud de dicha enajenación. Y Rousseau insistirá en que, siendo así, esa enajenación no supone en modo alguno la pérdida de la libertad del individuo, sino, en todo caso, su trasmutación en libertad civil, es decir, en obediencia a las leyes promulgadas por la comunidad a la que éste pertenece y, por ende, en obediencia legítima y racional por cuanto no contradice la idea de autonomía.²¹ El misterioso paso del yo independiente al nosotros soberano y homogéneo, la no menos enigmática configuración y expresión de la voluntad general — que en diversas ocasiones Rousseau distingue de la prosaica voluntad de todos — supone de hecho la integración radical del individuo, la desaparición de su independencia, para transformarse de “un todo perfecto y solitario” en “parte de un todo más grande del que recibe de alguna manera su vida y su ser”, sustituyendo con “una existencia moral y parcial” a la “existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza”.²² Por ello es necesario “cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana”, misión que sólo algunos grandes legisladores — apoyándose en una autoridad divina — han podido realizar plenamente.

Transformado de esta manera en súbdito y ciudadano total, el individuo logrará ciertamente que sus “cadenas” sociales pierdan su carácter heterónomo, exterior, para convertirse en cadenas autoimpuestas, interiores, validadas por una voluntad general que nunca puede errar, que nunca puede ser sino lo que debe ser, alcanzándose entonces la perfecta armonía, preconizada por Rousseau, entre lo que el interés dicta y lo que la moralidad exige. Pero como el filósofo ginebrino reconocerá, dicha armonía sólo puede mantenerse si los intereses particulares son siempre débiles en relación con el interés general, esto es, si en ningún momento el ciudadano le da prioridad a aquéllos en demérito de este último. De ahí que en su *Proyecto para la Constitución de Córcega* insista tanto en la necesidad de mantener una economía autárquica, donde las relaciones

²⁰ *Du contrat social*, Seuil, París, 1977, p. 172.

²¹ *Ibid.*, pp. 182 ss.

²² *Ibid.*, p. 208.



mercantiles se reduzcan al mínimo y donde el ascetismo cívico predomine absolutamente sobre cualquier interés particular.²³

Por cierto, Rousseau nunca propone abolir la propiedad privada, pero sí, en cambio, sujetarla a límites sumamente precisos a fin de eliminar lo que le parece el mayor peligro para la soberanía efectiva de la voluntad general: la desigualdad social. De ahí su preferencia por la propiedad inmobiliaria — es decir, campesina — sobre la propiedad y las actividades industriales y urbanas, lo mismo que su exigencia de reducir al máximo los intercambios mercantiles y el uso del dinero. La pequeña propiedad rural, el predominio del campo sobre las ciudades, la limitación de las funciones de éstas a servicios cuidadosamente controlados — artesanales y administrativos — configuran la base económica igualitaria y homogénea que evitará — hasta donde ello sea posible — que los intereses privados corrompan — con su tendencia al lujo, al ocio, a los placeres — el interés público. Será factible por ello seguir la mayor recomendación política de Rousseau: “Haced reinar la virtud”, impidiendo que los ciudadanos puedan afirmar en relación con los negocios públicos: “Qué me importa”, pues ello significa que “el Estado está perdido”.

El ideal rousseauiano es entonces el del ciudadano total que subordina absolutamente cualesquiera otras dimensiones de la vida humana — económicas, religiosas, morales o estéticas — a sus deberes cívico-patrióticos. Sin duda la magnitud de éstos puede variar según los tiempos — exigiendo sacrificios mayores o menores de acuerdo con las necesidades públicas — pero lo que en ningún momento puede cuestionarse es su prioridad total frente a motivaciones o intereses de otra índole, es decir, *particulares*. Este predominio de lo público y sus virtudes, esta recuperación de una centralidad indisputada para lo político-estatal frente a las demás esferas de referencia, es lo que convierte a las propuestas de Rousseau en una crítica demoledora de los procesos de modernización — justamente pluralistas, economicistas e individualistas — pero también en posibles justificaciones ulteriores de esfuerzos prácticos, *revolucionarios*, por hacer reinar la virtud, por transformar la naturaleza humana, frente a la corrupción y el particularismo de las sociedades modernas.

²³ Cfr. *Projet pour la Corse*, así como *Considerations sur le gouvernement de Pologne* y el ensayo *Sur l'économie politique*, Flamarion, París, 1990.



3. Marx y el interludio revolucionario

Como indica Furet,²⁴ un fenómeno como la Revolución Francesa difícilmente puede comprenderse por sus condiciones socioeconómicas y culturales previas. El desencadenamiento y evolución vertiginosa de un proceso revolucionario generan, en efecto, nuevas realidades que, aunque recuperan temas y problemas del pasado, suponen también su resignificación política e ideológica, es decir, la creación de nuevas maneras de ver, entender y practicar la política. En este sentido, la ideología política revolucionaria es quizás el subproducto más notable de los procesos revolucionarios en la medida en que logra explicar, al menos parcialmente, su especificidad y su irreductibilidad frente a otro tipo de fenómenos históricos similares.

Sin duda siempre será posible mostrar el parentesco de determinados temas de esta ideología con los de, por ejemplo, la ideología religiosa judeocristiana — mesianismo, tierra prometida, redención, etc. — y por ende con los de los movimientos milenaristas. Sin duda también puede sugerirse la relación de otros tópicos revolucionarios con determinados planteamientos de corte iusnaturalista. No obstante, toda pretensión reduccionista debiera abandonarse al reconocer que estos temas y estos tópicos sufren una reformulación radical al calor de los acontecimientos revolucionarios, dando paso a un nuevo marco de interpretación y evaluación de la política. De esta manera, en los planteamientos jacobinos en torno al “despotismo de la libertad”,²⁵ o a la combinación del terror y la virtud, podemos descubrir el eco de formulaciones previas pero, al propio tiempo, una verdadera resignificación original de las mismas.

Ahora bien, a partir de la Revolución Francesa — cuyo impacto será infinitamente mayor al de la Gloriosa Revolución Inglesa — la ideología revolucionaria adquirirá un peso y una influencia decisiva en la evolución de buena parte del planeta, independientemente de su éxito práctico en otros procesos propiamente revolucionarios. Se convertirá así, al menos durante dos siglos, en el horizonte político de una gran diversidad de movimientos sociales durante el siglo XX, para agotar aparentemente sus energías utópicas en el dramático desplome del llamado “socialismo real”. En este sentido, dicha ideología puede verse como uno de los factores más relevantes en la compleja historia que condujo, también, a

²⁴ F. Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1976.

²⁵ Cfr., los discursos de Robespierre en *La Revolución jacobina*, Nexos, Barcelona, 1992.



los fenómenos totalitarios. No naturalmente porque todas las revoluciones hayan conducido a este tipo de regímenes, sino porque al menos algunos de los temas centrales de la ideología revolucionaria jugarían un papel central en su constitución y consolidación.

A este respecto las reflexiones de Marx sobre la ideología revolucionaria resultan doblemente sugerentes: por un lado porque conllevan una visión crítica de las ilusiones revolucionarias, y por otro porque, paradójicamente, suponen un fortalecimiento de esas mismas ilusiones.²⁶ En efecto, para Marx la ideología jacobina expresa la exacerbación más extrema de la ilusión de la omnipotencia de la política, lo que explica su pretensión de instaurar, mediante el terror, el reino de la virtud; se trata, así, de un voluntarismo desenfrenado que intenta abolir por decreto sus propias condiciones materiales de existencia — esto es, la sociedad civil moderna, atomizada e individualista — sin reconocer la naturaleza auto-destructiva de dicho intento. Por ello sólo puede conducir a una dialéctica de radicalización permanente que necesariamente culmina en un Termidor, es decir, en una restauración de aquello mismo que se pretendía eliminar: la sociedad civil-burguesa termina imponiendo su triste y prosaica realidad individualista y egoísta al voluntarismo político revolucionario. El reino de la virtud es desplazado por la hegemonía de los valores mercantiles.²⁷

En otras palabras, para Marx el esfuerzo revolucionario de superar la oposición entre el hombre egoísta de la sociedad económica — del hombre en su vida propiamente material, concreta y particularista — y el ciudadano virtuoso — el que presupone justamente la ideología republicana y/o democrática de Rousseau — necesariamente implica una ilusión acerca de las potencialidades de la política pura, del poder político en tanto poder *separado* de la vida material de los individuos que se funda en la coacción y en la administración burocrática. Dicha ilusión, a su vez, se sostiene precisamente en la separación- enajenación de lo político y lo social que es propia del mundo moderno y que escinde necesariamente al ser humano en una vida cívica puramente abstracta — el cielo de la comunidad política — y una vida económica concreta pero atomizada y fundada en el egoísmo.

²⁶ Cfr., al respecto de F. Furet, *Marx y la Revolución francesa*, FCE, 1993; asimismo, los artículos “Marx y la ideología revolucionaria” y “Marxismo, socialismo y revolución”, en L. Salazar, *Sobre las ruinas*, ed. cit.

²⁷ Marx desarrolla estas tesis en *La sagrada familia* y antes en *La cuestión judía* y en “Glosas críticas a un artículo de Ruge”.



De ahí que Marx considere que el Estado moderno necesariamente oscila entre posturas prepotentes — cuando trata de someter a su lógica general a una sociedad individualista y economicista — y posturas impotentes — cuando se rinde ante el predominio avasallador de los intereses económicos privados —, o en otros términos, entre momentos “bonapartistas” y momentos “liberistas”. Empero, en todos los casos, el secreto de estas oscilaciones y de lo que podría denominarse la impotencia prepotente del poder político moderno, reside según el propio Marx en la enajenación-escisión-separación característica de la moderna economía de mercado capitalista. De ahí su obsesiva preocupación por analizar la lógica inmanente de la dinámica capitalista con independencia de su relación con el poder político estatal. De ahí, igualmente, su propia ambivalencia frente al jacobinismo revolucionario, al que por un lado tilda de ilusorio y por otro ve como modelo a seguir para las revoluciones sociales en ciernes.

Pues de hecho, lo que Marx considera ilusorio no son los fines últimos de la ideología revolucionaria — es decir, el reinado de la virtud cívica, aun si reformulado en términos de desalienación y realización emancipada del ser genérico del hombre — sino, por así decirlo, los presupuestos y los métodos a los que está vinculada. En particular le reprocha su desconocimiento de las bases materiales de su propia existencia, y por ende no tanto su voluntarismo sino su ignorancia de esas bases. Pues el diagnóstico marxiano sobre la Revolución Francesa y sobre las sectas conspirativas que quisieron heredar sus tradiciones remite justamente a la presunta inmadurez de la economía capitalista — y de la lucha de clases correlativa — para permitir el salto del reino de la necesidad al (verdadero) reino de la libertad. La revolución será propiamente social y alcanzará sus objetivos últimos de verdadera emancipación humana sólo cuando se sustente en un desarrollo suficiente de las fuerzas productivas y en un movimiento obrero consciente de sus intereses históricos.

De alguna manera, entonces, en la obra de Marx se reúne un perspicaz diagnóstico crítico de las bases y tensiones del voluntarismo revolucionario, de la ideología revolucionaria, con una ilusoria conservación de un ideal escatológico de superación de la moderna separación de las esferas sociales, de donde deriva, al menos parcialmente, la inmensa paradoja de una teoría fuertemente economicista — y por ende antivoluntarista y antidoctrinaria — puesta al servicio de un vanguardismo revolucionario *científicamente fundado*. La conversión asombrosa de una obra intelectualmente compleja y rigurosa — pero al mismo tiempo atravesada por tensiones e inacabada — en la base de sustentación del



fenómeno histórico llamado *marxismo* es por ello el eslabón decisivo de un contradictorio proceso histórico que culminará, inesperadamente, en los totalitarismos pretendidamente “socialistas” del siglo XX.

4. Voluntarismo revolucionario y vanguardias intelectuales

Más que una ideología obrera o proletaria, el marxismo fue siempre una ideología propia de sectores intelectuales radicalizados y excluidos de cualquier influencia positiva en la política práctica de sus sociedades. A caso, por ello, haya que entender su relativo éxito a nivel internacional como una consecuencia imprevista de la progresiva autonomización de la esfera intelectual-académica respecto de la esfera política, es decir, como resultado más de la *enajenación-extrañamiento* de importantes capas de pensadores frente al mundo social, que de la explotación capitalista de los trabajadores. En algunos momentos y en algunas circunstancias, ambos procesos parecieron coincidir dando como resultado la formación de fuertes partidos obreros con identidad marxista. Pero, como es sabido, la propia evolución reformista de la mayor parte de los movimientos obreros condujo, tarde o temprano, a la ruptura de dicha coincidencia y al abandono progresivo del marxismo por dichos partidos.

De ahí las frecuentes acusaciones que las vanguardias intelectuales dirigirían a los líderes sindicales y partidarios efectivos de los trabajadores en el sentido de haber traicionado los intereses “históricos” de la clase obrera, así como las tardías reflexiones sobre la presunta “integración y aburguesamiento” de los propios asalariados industriales. De ahí también que incluso donde el marxismo apenas tuvo influencia sobre los trabajadores y sus organizaciones — como en Inglaterra, Estados Unidos y muchos otros países — fuera sin embargo una ideología significativa en los ámbitos académicos e intelectuales. Ello no sólo obedeció a la innegable fuerza teórica de los modelos y planteamientos elaborados por Marx, sino también a su capacidad para expresar una reacción *político-intelectual* frente a los procesos de modernización de la vida política y económica. El horror vanguardista ante el mundo burgués, ante la mercantilización incontenible de la vida social y ante la pérdida de un sentido heroico de la vida pública, encontró en el marxismo, bajo sus más diversas versiones, el canal “revolucionario” para expresarse racionalmente.

Pero no sería en las sociedades más modernizadas e industrialmente



avanzadas donde el marxismo como vanguardismo intelectual tendría sus mayores consecuencias históricas — en la medida en que en dichas sociedades los mecanismos modernos de procesamiento y articulación del pluralismo harían progresivamente inviable el mantenimiento de visiones escatológicas de la política —, sino en las sociedades periféricas y atrasadas, generalmente sometidas a poderes autárquicos y excluyentes, donde este vanguardismo intelectual podría — excepcionalmente — vincularse a verdaderos procesos revolucionarios y convertirse, de esta manera, en justificación y doctrina de un voluntarismo estatal ilimitado. De un voluntarismo que mediante el terror y el adoctrinamiento pretendió justamente eliminar las separaciones, el pluralismo y el individualismo — y por ello, el mercado y la propiedad privada — en beneficio de un concepción y una práctica *totalizadoras* y *totalitarias* de la política y sus instrumentos.

Ahora bien, el carácter extraordinario del totalitarismo político consiste en su pretensión de afirmar la lógica de la política revolucionaria, de la política entendida como enfrentamiento mortal con un enemigo absoluto, como lógica que debe subordinar la dinámica de todos los ámbitos sociales: económicos, culturales, educativos y, por supuesto, políticos. Ello implica necesariamente denegar violentamente toda especificidad, toda autonomía y todo pluralismo en nombre de un maniqueísmo extremo que inexorablemente convierte a todos los problemas, a todas las dificultades, en fruto de boicoteos, de conspiraciones y maniobras de ese enemigo absoluto, tan omnipresente y abstracto como el poder revolucionario. Si los planes económicos fallan, si surge descontento entre los intelectuales, si la educación tiene dificultades, es porque los reaccionarios, aristócratas o burgueses, aliados con el imperialismo, sistemáticamente boicotean los esfuerzos de La Revolución, del poder popular, por alcanzar la nueva sociedad libre y pura.

La afirmación de que “todo es político” conduce así a la tesis inversa “la política es todo”: cualquier gesto, cualquier iniciativa, cualquier actividad adquiere entonces un significado directamente político que sólo la vanguardia puede interpretar adecuadamente. Lo que genera la sospecha antiindividualista, es decir, el recelo universal hacia esa dimensión que — como ya apuntaba Hobbes — escapa inexorablemente al control y a la vigilancia directa del poder. Se hace necesario integrar absolutamente al individuo en redes horizontales y verticales de control; es necesario acotar al máximo sus espacios “privados”; es necesario someterlo a un adoctrinamiento intensivo, a una reeducación permanente, pues la insidia del enemigo total aprovechará cualquier resquicio,



cualquier debilidad para corromperlo y para conspirar contra las fuerzas unificadas de la causa.

De ahí se deriva la necesidad, apuntada ya por Marx, de volver *permanente* la revolución, es decir, de reproducir un permanente estado de emergencia, pero también la enorme precariedad del poder totalitario. Éste sólo puede afirmarse, sólo puede sobrevivir autoconvenciéndose y convenciendo a la sociedad de la necesidad de un estado de excepción permanente que justifica medidas extraordinarias cotidianas que exigen una entrega total a la causa. Por ello no es casual que considere toda distensión, toda normalización, toda regularización como trampas mortales tendidas para su propia existencia. Como tampoco es casual su antieconomicismo, es decir, su fobia a la mercantilización y racionalización económica.

En este sentido, es factible sugerir que el totalitarismo puede verse como un desesperado esfuerzo por negar las distinciones y separaciones propias de la modernidad. Por negar, en primer lugar, la falta de fundamentos absolutos de la vida social moderna; por negar, en segundo lugar, la distinción entre la moralidad interior y la realidad política; por negar, entonces, las diferencias y tensiones entre el hombre y el ciudadano y por ende entre la vida privada y la vida pública. Paradójicamente, dicho esfuerzo ha estado ligado históricamente a una visión vanguardista y moralizante de la política que ha querido evitar y/o superar la corrupción y las desigualdades propias de las sociedades modernas, que ha pretendido por ello ir más allá de la política sostenida en la separación entre el hombre y el ciudadano, y que ha buscado realizar a un “hombre nuevo”, plenamente desenajenado y por ende total. Paradójicamente, por sus presupuestos y por sus propósitos ha estado relacionado con movimientos intelectuales originados en la sociedad civil, más que con transformaciones de las élites políticas tradicionales. De alguna manera sorprendente ha sido, en este sentido, una lucha contra la política (existente, limitada, insuficiente) en nombre de una presunta política verdadera (ideal, totalizadora, omnipotente).





El espacio público: variaciones en torno a un concepto

Nora Rabotnikof

Introducción: política y desconcierto

En el debate político contemporáneo es frecuente encontrar renovadas y auspiciosas invocaciones a la presencia, fortalecimiento y expansión de un espacio público como elemento clave para comprender el futuro de la política democrática en las sociedades modernas. Si dejamos de lado por un momento la presencia teórica central de la dicotomía público-privado en el pensamiento político occidental, el trazado histórico de las fronteras entre ambos términos, la función normativa que un cierto ideal y caracterización han jugado en las diferentes tradiciones teórico-políticas (liberalismo, republicanism, democracia radical y recientemente en el ámbito académico, la afirmación de una ética discursiva), no parece arriesgado afirmar que en la actualidad, el hecho de volver la mirada sobre el espacio público expresa en gran parte las esperanzas y desconciertos en las formas de percibir y pensar la política.

Es claro que el concepto dista mucho de ser inequívoco, como todas las ideas centrales de la política, y también que adquiere alcances, caracterizaciones y promesas diferentes en los distintos vocabularios y posiciones. Alguien podría decir que en realidad “falta una teoría del espacio público”, como antes nos faltaba una teoría del Estado, de la democracia o de la sociedad civil. Es posible que ello así sea. Pero sin menoscabar ni el papel de la teoría ni los avances realizados en ese sentido, tengo la impresión de que es más el desconcierto con las categorías heredadas (Estado, sociedad civil, sistema político, mercado, ciudadano, consumidor, nuevos actores, etc.) lo que explica el resurgimiento y la “sobrecarga” que la idea de espacio público debe soportar en la época presente.

Es más o menos claro que la pérdida de centralidad del Estado (no



tanto como eje y garante de la gestión económica, sino como referente simbólico) en un primer momento supuso el desplazamiento hacia la “sociedad civil”. El alcance de las expectativas fue más fuerte aún en aquellas situaciones donde se imponía la identificación entre Estado y autoritarismo. Pero la abstracta invocación a la sociedad civil se transformó en algunos casos en la guerra civil y en otros culminó en la eclosión de reivindicaciones e identidades fragmentadas sin referente general. La idea de “espacio público” emerge en parte entonces como respuesta a la necesidad de presencia “ciudadana” frente a la fragmentación identitaria, y de reivindicación de la pluralidad frente a viejas caracterizaciones unitarias.

Desde el punto de vista teórico, indudablemente se presenta una serie de problemas. Por un lado se trata de un concepto esencialmente normativo, que ocupó un lugar central en el corazón del “discurso filosófico de la modernidad”, y que fue reconocidamente “importado” de la filosofía política al ámbito de las ciencias sociales. Normativo en el sentido de que no se mide por su adecuación descriptiva sino por sintetizar un horizonte de expectativas y de ideales de libertad y racionalidad. En ese sentido está directamente ubicado en el horizonte de lo deseable. Por otro lado, como concepto normativo contrastado con la realidad histórica, pareció condenado a engendrar decepciones y a alimentar exclusivamente el discurso crítico en torno al Estado dominador, la manipulación de los *media*, la impermeabilidad de la burocracia en relación con la discusión pública, etc. Sin embargo, también se han realizado intentos de hacer un uso descriptivo y de someter la emergencia y constitución de un espacio público histórico a una descripción fenomenológica. Por supuesto no faltan posiciones que afirman que al intentar operacionalizarlo se corre el riesgo de perder densidad normativa y transformarlo en una categoría descriptiva. Sin embargo, aun en las posiciones más declaradamente normativas existe la pretensión de otorgarle adecuación empírica.¹

Un segundo problema reside en que el espacio público, como concepto normativo, está inscrito en una “red” que lo relaciona con las ideas de opinión y voluntad colectivas, de representación y discusión, de comuni-

¹ Incluso desde la perspectiva habermasiana el concepto de esfera público-política y el de sociedad civil tienen referencias empíricas y no representan sólo postulados normativos. En última instancia ambos conceptos son fundamentales para una “traducción sociológica de la lectura discursiva de la democracia radical”. Véase Jürgen Habermas, “Facticidad y validez”, traducción al inglés, mimeo, cap. 5.



dad, de autonomía, de ciudadanía, de legitimidad, con una imagen de racionalidad. Categorías todas que deben ser repensadas a la luz de sociedades complejas, funcionalmente diferenciadas, donde resulta difícil pensar en la autodeterminación social con el modelo de un metasujeto de la acción colectiva. Cuando ningún grupo social puede considerarse portador de intereses generales, cuando se debilita el recurso a la historia, cuando el Estado-nación ya no supone un referente simbólico común, se plantea una especie de tensión entre la tendencia hacia la búsqueda de algún tipo de unidad o garantía de intersubjetividad (definida en términos de tradición compartida, procedimientos, unidad de la estructura comunicativa) y la pluralidad, la ausencia de centro, la “incommensurabilidad” de perspectivas. Es en ese sentido que ésta se sitúa en el núcleo de la reflexión sobre la democracia y es un referente fuerte para imaginar soluciones a la crisis institucional de las sociedades complejas.

La idea de espacio público se constituye en objeto de diferentes discursos. La reflexión jurídica y el análisis político-administrativo, el enfoque sobre los medios de comunicación y el análisis de las cuestiones urbanas, los estudios socio-antropológicos de la vida cotidiana y de las interacciones en público lo ubican en un lugar central de sus respectivas disciplinas. En este caso, nos interesa exclusivamente su utilización o aparición en las reflexiones teóricas sobre la democracia, pero puesto que partimos del supuesto de que la democracia no agota su alcance y significado en el funcionamiento de las instituciones formalizadas, la idea del espacio público deberá necesariamente conectarse tanto con la dimensión jurídica del orden social como con la vida cotidiana.

Me interesa plantear una serie de preguntas en torno a algunos usos de este concepto. Para ello no intentaré abordar sistemáticamente diferentes concepciones del espacio público, sino ordenar las preguntas en torno a tres cuestiones que me parecen centrales, tratando de plantear en cada caso dos respuestas paradigmáticas. Las cuestiones giran en torno a la génesis, la “topología” y la ontología de la publicidad.

1. La génesis de un concepto moderno: ¿crisis del Estado o racionalización del poder?

Entre los autores que analizan la idea y la realidad del espacio público “moderno”² suele subrayarse su origen ilustrado y su raigambre “críti-

² Tal vez antes tendríamos que diferenciar las dos referencias canónicas: el espacio



ca". En ese sentido, podemos señalar dos posiciones o dos evaluaciones acerca de su génesis y destino. Ambas ubican el relato histórico de la génesis de este espacio público en el siglo XVI, cuando a partir de las guerras de religión y las amenazas de desintegración social, el orden político y social se institucionaliza en dos ámbitos claramente separados. Por un lado, la autoridad política (príncipe o Estado), por otro, el ámbito estrictamente privado de la creencia religiosa y de la "opinión", la esfera de la conciencia individual. La doctrina de la razón de Estado declarará la "inocencia moral" del poder político, mientras que por otro lado erigirá al Estado en responsable único. El ámbito de la conciencia individual, privado, se volverá de hecho políticamente irresponsable. En el plano de la filosofía Hobbes consagrará esta separación entre lo público y lo privado, entre la razón políticamente encarnada y la opinión privada, entre política y moral. Pero paradójicamente el ámbito de las cuestiones públicas no es público en el sentido de visible y abierto. La razón de Estado tiene como contracara el secreto, la no visibilidad, la clausura, la no apertura.

El despliegue "público" (en el sentido de visibilidad y discusión abierta) de las cuestiones de interés público, es decir, la transformación del dominio público (cuestiones de interés general) en espacio público, sobrevendrá a partir de la instauración de una "crítica" desde abajo que, en su origen, no puede sino instaurarse como crítica moral al Estado. La opinión individual, privada, pero al mismo tiempo reconocida en su inviolabilidad por Hobbes, comienza a erigirse en tribunal del poder público. Sale a la luz, primero embobadamente, luego de manera abierta en la forma de la opinión pública ilustrada y en la reunión de los privados en calidad de público.

A partir de esta caracterización de la génesis del espacio público, encontramos al menos dos valoraciones histórico-políticas. Según la primera, la reversión de hecho del principio hobbesiano de "*auctoritas, non veritas facit legem*", y su sustitución por la búsqueda de un fundamento de verdad basado en la razón argumentativamente desplegada por un "público", representará, en cierto modo, el inicio de un largo camino de disolución de la soberanía estatal. En la línea de Carl Schmitt, Reinhart

público griego clásico y el burgués moderno. Autores como Arendt o Strauss tratan de reinterpretar o reconstruir un cierto modelo aristotélico de política para elaborar desde allí una crítica a la modernidad y al supuesto privilegio otorgado por los modernos al espacio privado y al individualismo. Para Habermas y Koselleck se trata, en cambio, de un concepto esencialmente moderno.



Koselleck afirma que este espacio público, como ámbito crítico, basa su legitimidad original en su naturaleza no política y que ello lo conducirá a una especie de doble juego entre la crítica moral a la política y una política encubierta, juego que terminará en una suerte de “hipocresía”.³ En primer lugar, en ese espacio público naciente, el problema de la decisión y de la responsabilidad (encarnado hasta entonces en el Estado absolutista) desaparece, ya sea porque el proceso argumentativo es infinito, ya sea porque la decisión se diluye en el curso del devenir histórico. En segundo lugar, si el Estado como encarnación de la voluntad colectiva nace a partir de una neutralización política de las diferencias morales y religiosas, el espacio público se funda en la utopía de neutralización moral de los conflictos políticos. En tercer lugar, la concentración de la política en la figura estatal había supuesto la dimensión subjetiva de la responsabilidad, que obligaba a la previsibilidad y al cálculo racional de consecuencias. Especularmente, el espacio público vaciado durante el absolutismo de toda capacidad de decisión *nace* diluyendo el tema de la responsabilidad en la inocencia moral. Y por último, si la construcción de lo político estatal había conjurado el peligro de la guerra civil, el espacio público, al perder la unidad dada por el Estado y volver el principio de la crítica sobre sí mismo, actualiza el fantasma de la guerra de todos contra todos. En esta interpretación conservadora, que se detiene en la primera sociedad civil burguesa, el surgimiento e institucionalización del espacio público como crítica moral de la política no significó transformación de lo político sino “crisis”.

A partir de un relato histórico similar, pero basada en una evaluación opuesta, otra propuesta verá en la institucionalización de una crítica ética a la política no una crisis de lo político, sino la moderna expresión ilustrada de la vieja aspiración de racionalizar el poder. El principio de publicidad kantiano habría recogido el “espíritu” de ese nuevo espacio público moderno, encarnando la necesidad de visibilidad en el ejercicio del poder. De manera más importante, la reversión del principio hobbesiano supone ahora que la verdad, como producto de la discusión ilustrada del público, se transforma en fundamento de la ley. No crisis del poder, sino racionalización entendida en sus orígenes como ejercicio de imposición de restricciones normativas basadas en los derechos (en la tradición liberal), aspiración emancipatoria a la extinción del poder estatal y su disolución en el seno de la sociedad civil (aspiración liberta-

³ Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, MIT, Cambridge, Mass., 1985.



ria), o pretensión de fundar el “verdadero poder” (en la perspectiva revolucionaria).

En la reconstrucción habermasiana, el debate público desarrollado en esta esfera crítica burguesa forjará la dimensión propiamente moderna del concepto de ley, opuesta al arbitrio individual y a la idea de publicidad, opuesta a los *arcana imperii*. Si el secreto se basaba en la soberanía de la *voluntas*, la publicidad supondrá una legislación basada en la *ratio*. Debate crítico público, racionalidad y corrección moral aparecen genéticamente enlazadas en esta autoimagen de la esfera pública burguesa: “Los resultados del raciocinio público reclaman racionalidad, la idea de una opinión pública nacida del poder del mejor argumento pretende estar en posesión de esa racionalidad con pretensiones morales que hace coincidir lo correcto y lo justo”.⁴ Éste parece ser el núcleo normativo duro que se mantendrá casi intacto, desde la génesis histórico social de la idea kantiana de publicidad hasta las versiones más modernas de la soberanía popular como flujo argumentativo sin sujeto. La articulación entre fuerza argumentativa, racionalidad y corrección moral se transformará en el núcleo de la “idea” o del concepto normativo de espacio público.

Así, en una valoración opuesta, dos siglos después de la neutralización política de la sociedad y de la reducción del raciocinio según reglas de moralidad a mera opinión (Hobbes), éste es reivindicado bajo la forma de la razón práctica. Se expresa en la exigencia de sometimiento de la legislación política al control ético y en la publicidad, como principio capaz de solidarizar la política con la moral universal. Así también la filosofía de los siglos XVIII y XIX sanciona y justifica la idea de opinión pública como institución necesaria del ordenamiento jurídico del Estado.

El supuesto (que será elevado a un plano cada vez más abstracto) será la posibilidad de llevar a unidad la pluralidad de las opiniones empíricas en relación con los contenidos de la decisión jurídico gubernamental, y hacer descansar el fundamento de esta posibilidad en la unidad básica de la capacidad racional de los sujetos. La opinión pública surge como la conexión del circuito de comunicación racional que enlaza a actores de la sociedad civil con las normas vinculantes emanadas de los circuitos formales de creación y aplicación del derecho. Formación de la decisión

⁴ Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gilli, Barcelona, 1981, p. 90. En la ley, suprema encarnación de las normas generales, abstractas y permanentes, a cuya mera ejecución tiene que reducirse el dominio, está contenida una racionalidad en la que lo justo converge con lo justificado (públicamente).



y formación de la opinión parecen correr por canales paralelos y en última instancia aquélla es válida en función de ésta. El marco de validez de la decisión política reside no en la soberanía ni en la prudencia del gobernante, sino en la razón. El planteamiento del problema, racionalizar el ejercicio del poder a través de la moral y del derecho, y el papel asignado a la elaboración de la opinión colectiva racional, no se alterará aún cuando las condiciones históricas de posibilidad se transformen.

Así también, desde su origen, el concepto de espacio público como ámbito de formación de una opinión colectiva conformada argumentativamente aparecerá ligado al problema de la decisión política. En el caso de Koselleck para diluir su urgencia y evadir la responsabilidad, en el caso de Habermas para fundar su validez.

2. La topología en las sociedades complejas: desde la sociedad civil, desde el sistema político

Hablar de un espacio público parece necesariamente hacer referencia a un lugar, a una ubicación, a relaciones con otros lugares, sistemas o flujos comunicativos. En ese sentido, más allá de la interpretación de su génesis y destino, también en este punto podríamos plantear dos posiciones: una que ubica el espacio público directamente en el sistema político y otra que de una u otra manera lo ubica como lugar “en la sociedad civil” o como mediación de ésta respecto del sistema político-administrativo.

Desde una perspectiva sistémica como la de Niklas Luhmann, el público forma parte del sistema político. Éste es caracterizado como un productor de decisiones vinculantes, subsistema diferenciado, autorreferente, con capacidad de elegir entre diferentes criterios selectivos para regular las relaciones con el entorno y para autotransformarse.⁵ Los sistemas políticos avanzados de hoy se basan en la diferenciación tripartita entre política, administración y público, a partir también de la sustitución de una diferenciación (interna) de tipo jerárquico por una de tipo funcional. Ello supone que al interior del sistema político tomado globalmente, se diferencian estos tres subsistemas, que en recíproca interdependencia, se tratan mutuamente como entornos, de modo que puedan simplificar y filtrar los procesos de comunicación.⁶ Esta diferen-

⁵ Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, Nueva York, 1982.

⁶ Luhmann, *The Political Theory in the Welfare State*, De Gruyter, 1990, p. 47.



ciación interna al sistema político favorece la consolidación de ciertos roles que lo conectan de manera favorable con el entorno (el votante, el cliente, el participante en lo público) autonomizándolos de otros roles sociales (el trabajador, el padre de familia, etcétera).

Esta nueva diferenciación tendrá al menos dos consecuencias importantes: a) el sistema político se orienta de manera creciente hacia los entornos creados en su interior (la administración por premisas aportadas por la política y por el público); es decir, en términos más abstractos, se profundiza el modo “autorreferencial” de operar y se filtran de manera rigurosa las posibilidades de percibir los problemas relevantes para la sociedad “como un todo”; y b) el poder político ya no puede ser pensado como un flujo “de arriba hacia abajo”, sino que se reconduce a una forma circular. Se crea así un sistema sin centro “autoorientado”, pero sin orientación central.⁷

La neutralización de los roles no tiene como función crear mecanismos de control sino desacoplar el proceso de decisión de las presiones sociales. Es decir, su función es “proteger” al sistema político administrativo y no “mediar” o representar los ámbitos extrapolíticos. Dicha neutralización se logra no a través de la interacción directa ni de los intereses “generalizables”, sino a nivel de la formación de temas de la comunicación política.

Si todos los estímulos del entorno se reprodujeran en el sistema político, éste tendría que reaccionar inmediatamente, o en palabras del autor, “si todos tuvieran voceros legitimados en el sistema político, la política se vería continuamente confrontada con una sobreproducción de lo posible”.⁸ Desde la mirada del subsistema político administrativo (perspectiva que adopta Luhmann) los partidos y el público operan como mecanismos autónomos, *desacoplados* del tipo de *inputs* que podrían generar problemas de gobernabilidad y que “filtran” o predisponen la aceptación generalizada de decisiones.

La opinión pública nace, en este relato, como “contingencia política sustantivada, como un sustantivo al cual se le confía la solución de reducir la multiplicidad subjetiva de lo política y jurídicamente posible”.⁹ Lo política y jurídicamente posible es arbitrario y debe ser reducido, y esta reducción opera a nivel de la comunicación que se estructura en torno a temas. Los temas reducen o limitan el abanico de lo posible y canalizan

⁷ *Ibid.*

⁸ Luhmann, *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida Editori, p. 103.

⁹ *Ibid.*, p. 89.



el potencial escaso de atención consciente. Estos “temas” son definidos como complejos indeterminados de sentido, susceptibles de desarrollo, en torno a los cuales se puede discutir y gestar consenso o disenso, es decir, opiniones comunes o diferentes.¹⁰ Aún antes de las opiniones, son los temas los que estructuran los procesos de comunicación. La distinción entre “tema” y “opinión” resulta crucial en el contexto y sólo así cobra sentido hablar de consenso o de disenso.¹¹

“El problema no consiste entonces en la generalización del contenido de las opiniones individuales en fórmulas generales, aceptables por cualquier persona dotada de razón, sino en la adaptación de la estructura de los temas de la comunicación política a las necesidades decisionales de la sociedad y de su sistema político.”¹² De este modo, la estructura del sistema político “regula la opinión pública, sin determinarla de manera estable”.

En la perspectiva de Luhmann, de una sociedad sin centro, de un subsistema político que despliega una variedad de mecanismos, la opinión pública está por un lado adaptada a las necesidades decisionales del sistema político pero, por otro lado, “asume la función de mecanismo guía del sistema, que no determina el ejercicio del dominio ni la formación de las opiniones, pero que establece los límites de lo que es posible vez por vez”.¹³

“El público”, y no la sociedad civil organizada, será entonces un resultado de la diferenciación interna al sistema político. Conservará de las caracterizaciones clásicas un componente de generalidad, pero éste se especificará a nivel de roles políticos institucionalizados (votantes, clientes, lectores de información política, etc.), es decir, a nivel de la “neutralización” de las expectativas de roles más acotados en otros subsistemas (miembros de familia, trabajadores, confesiones religiosas, etc.). Funciona como “observador” o mejor dicho como espejo donde el observador (el sistema político) se observa. Ya no se trata (dentro de la dicotomía gobernantes-gobernados) del espejo donde el príncipe puede reconocer en el corazón de sus súbditos sus mejores virtudes. Justamente esta caracterización pretende establecer que el sistema político de la sociedad moderna ya no puede ser entendido en términos de una auto-

¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹¹ Precisamente la fusión de tema y opinión vuelve manipuladora a la comunicación, y uno de los mecanismos más eficaces consiste en atribuir valor moral a la comunicación que redunde en la inhibición de la capacidad de respuesta. Véase *ibid.*, p. 97.

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ *The Political Theory of the Welfare State*, p. 216.



ridad central cuya “*virtus*” pueda ser observada por el pueblo,¹⁴ sino la posibilidad de observar cómo el observador mismo y los demás son vistos por el público.¹⁵ La opinión pública “rompe” la autorreferencia del sistema político y hace que la política vuelva sobre sí misma tomando la referencia de los otros y construyendo así una imagen de los límites de sus posibilidades de acción.

En el ámbito de los defensores de una ética discursiva¹⁶ se pretende en cambio asumir la perspectiva de los participantes, partiendo de la base de que si para los sistemas (económico y político administrativo) el espacio público es percibido como simple entorno, desde la perspectiva de los participantes es el lugar de despliegue de una comunicación pública que se regenera espontáneamente en las fuentes del mundo de la vida.¹⁷

En un primer momento, entonces, el *topos* del espacio público se localiza fuera y a veces en oposición al sistema político. Así, el espacio público aparece pensado como una red de procesos comunicativos autorregulados, sostenidos por organizaciones fluidas, horizontalmente interdependientes, de naturaleza más inclusiva y de forma más o menos discursiva, que se hallan en oposición a las iniciativas que emanan de organizaciones que intervienen en un espacio público dominado por los medios.

En otro nivel, el espacio público aparece como espacio de reconstitución de la integración social: “Un cambio democrático radical de los procesos de legitimación apunta a un nuevo equilibrio entre los diferentes poderes, a fin de que la fuerza de integración social de la solidaridad — ‘la fuerza productiva de comunicación’ — pueda imponerse frente a las potencias de las dos otras fuentes reguladores, el dinero y el poder administrativo y haga valer así las pretensiones del mundo de la vida, orientadas hacia el valor de uso”.¹⁸

¹⁴ *Ibid.*, p. 217.

¹⁵ “En cualquier acontecimiento uno no se ve a sí mismo en el espejo, sino sólo el gesto que compone para el espejo. Pero también ve otras personas, grupos, partidos, que actúan frente al espejo. El espejo hace posible una observación de los observadores.” *Ibid.*

¹⁶ Incluimos aquí no sólo el tratamiento habermasiano del tema, desde su obra pionera sobre la transformación estructural del espacio público hasta “Validez y facticidad”, sino a diferentes seguidores y comentaristas. Entre otros John Kean, *La vida pública y el capitalismo tardío*, Alianza, Madrid, 1992; Sheyla Benhabib, “Three Concepts of Public Space”, en C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, MIT, Cambridge, Mass., 1992.

¹⁷ Cfr. “Prólogo” a *Historia y crítica de la opinión pública*, “30 años después”, versión francesa en *Quaderni*, 1992, p. 173.

¹⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.



En ese sentido, la esfera pública opera en la periferia del sistema político. Una periferia tiene que tener capacidad y ocasión de ejercerla para rastrear, identificar y efectivamente tematizar problemas de integración social políticamente tratables e introducirla vía las compuertas parlamentarias o judiciales al sistema político de un modo disruptor de las rutinas. No es un sistema y hacia afuera tiene horizontes abiertos, permeables y mutables.

En gran parte, los otros roles no son neutralizados: las experiencias como clientes, usuarios, contribuyentes, turistas, que exponen a los participantes a los requisitos y fracasos de los sistemas, y que se procesan en experiencias asimiladas privadamente y manejadas en redes familiares y vecinales que preservan la orientación hacia el entendimiento. Así, la esfera pública extrae sus impulsos “de la asimilación privada de situaciones sociales problemáticas que resuenan en historias de vida”.¹⁹

Así, la revitalización del espacio público se identifica con el redescubrimiento de la sociedad civil: “El núcleo de la sociedad civil es una forma asociativa que institucionaliza discursos en torno a la resolución de problemas sobre cuestiones de interés general dentro del marco de una esfera pública organizada.”²⁰

Las estructuras movilizadas de lo público coinciden así: a) con las asociaciones de todo tipo, públicos interesados que se forman en torno a cuestiones de interés general, y b) en un nivel más abstracto con un flujo comunicativo autorreferente: la praxis pública tiene que estabilizarse a sí misma, tiene que mantener “una estructura no distorsionada y la finalidad de una formación democrática de la voluntad”.²¹ Pareciera que las condiciones de posibilidad de esa praxis comunicativa otra vez se localizan en su conexión con el mundo de la vida, en los potenciales de aprendizaje logrados evolutivamente, y en la preservación o resistencia frente a los imperativos sistémicos. En el fondo, esta dinámica autónoma de lo público parece terminar siendo el lugar de repliegue de una idea: “En esa *reproducción autorreferente* de lo público se pone de manifiesto el sitio en el cual se ha relegado la expectativa de una autogestión soberana de la sociedad”.²²

El asedio es la figura que da cuenta de las relaciones entre estructuras

¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 52.

²¹ Habermas, “La soberanía popular como procedimiento”, en María Herrera (comp.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, Alianza, México, 1993, p. 53.

²² *Ibid.*



informales ligadas al mundo de la vida y formas institucionales. El poder comunicativo generado no sustituye al poder administrativo sino que influye sobre él, y nuevamente el concepto clave es el de legitimidad. Un poder delimitado o acotado por el marco jurídico formal no puede prescindir de razones. El flujo comunicativo autorreferente ejerce la modalidad del asedio en torno a la fortaleza sitiada del poder administrativo: descubre o impone temas, aporta razones y argumentos que serán los que en última instancia racionalicen (o deslegitimen) las decisiones administrativas. Asedio al sistema político, núcleo duro de la sociedad civil, raigambre en el mundo de la vida, sede de la integración social o mecanismo de filtro y reducción de lo posible “de vez en vez”, presunción de aceptabilidad, neutralización de roles: la ubicación topológica también parece redefinir el alcance y las expectativas sobre el espacio público.

3. La ontología del espacio público: ¿argumentación o aparición?

Más allá de la caracterización de la génesis y la topología de lo público moderno (que obviamente producirá a su vez valoraciones contradictorias sobre la relación sociedad civil-Estado), suelen contraponerse también dos concepciones en cuanto a lo que podríamos llamar, un tanto temerariamente, la ontología del espacio público. Así suele contraponerse una concepción procedimental a una concepción estética, una idea en la que se subraya el nivel de la argumentación y otra en la que se subraya la dimensión de la aparición o la constitución de los fenómenos políticos, una en la que se subraya la dimensión “expresiva” de la acción colectiva y otra en la que se subraya la capacidad argumentativa. En la primera concepción, en el uso público de la razón argumentativa, desplegado en una red frágil de espacios públicos autónomos, la sociedad preserva en cierta medida un centro virtual de comprensión de sí misma. En la proliferación y desarrollo de espacios públicos autónomos, que confluyen o desembocan en un flujo argumentativo sin sujeto privilegiado, se asegura la producción y difusión de convicciones prácticas. En esta perspectiva se privilegian las condiciones de una comunicación o circulación democrática de la comunicación y las condiciones actuales del ejercicio de la soberanía popular, es decir, de la formación racional de la voluntad y la opinión colectivas. El énfasis está puesto en el carácter procedimental por un lado y en la competencia de los hablantes para el tratamiento de cuestiones que aparecen como cuestiones pragmáticas,



éticas o morales. En este caso, el énfasis en los diferentes niveles de procedimientos argumentativos supone que los temas “se imponen” por su idoneidad para la argumentación racional (supuesto de racionalidad), o que hay temas que son directamente de “interés común”, que afectan a la totalidad de los ciudadanos, *qua* ciudadanos (división objetiva entre interés particular e interés general) o que existen temas que, al ser materia de decisiones vinculantes, movilizan la atención general.

En la otra perspectiva,²³ en cambio, se subraya el espacio de aparición o de constitución fenoménica, los llamados dispositivos de publicitación, y se abre la puerta para analizar de qué manera se constituyen esos escenarios públicos a través de diferentes prácticas sociales. En este enfoque se pone el énfasis en el carácter fenoménico de la política y en sus formas de aparición en la escena pública. En ese sentido la aparición no es una característica secundaria y facultativa de entidades ya determinadas, sino el momento de su constitución o determinación. En este caso no se trata de objetos o de problemas ya definidos y constituidos como tales, sino de fenómenos, apariciones y acontecimientos, en los que ese espacio público, más que estar determinado por procedimientos, es creado por los fenómenos mismos. En esta perspectiva, que apunta hacia una fenomenología de la política, el énfasis estaría puesto en la construcción social del acontecimiento, del problema y de los actores.

Más allá de semejanzas o distancias, en un caso se lo piensa como el lugar de formación (más o menos abstracto, según se hable de instancias formalizadas o informales) de opiniones y voluntades políticas que garantizan la legitimidad del poder. En algún sentido, los actores aparecen constituidos más allá o más acá de su comparecencia en el espacio público (en el mundo de la vida, de los roles institucionalmente fijados, etc.), así como las cuestiones o los temas parecen imponerse necesariamente porque de por sí refieren a cuestiones de interés general, o porque enraizan en necesidades interpretables que se imponen. En este caso, el espacio público es una puesta en escena no constitutiva, y como promesa del discurso democrático depende en última instancia de la moralidad de los ciudadanos, de su compromiso democrático y de su aceptación deliberada de los procedimientos de la ética discursiva. El énfasis está puesto en las condiciones procedimentales del diálogo y en la razón práctica. La segunda perspectiva pone el acento más en la esce-

²³ Esta perspectiva tiene su origen fundamentalmente en la obra de Hannah Arendt, sobre todo en su trabajo *Human Condition*.



nografía que en el diálogo; más en la formación del juicio y la opinión que en la razón práctica; más en la constitución pública de los acontecimientos que en el predominio de las cuestiones de interés general; más en la génesis o el porqué de la constitución de los temas y los problemas, que en los procedimientos para abordarlos; más en la constitución de los acontecimientos, en los contextos de descripción y de recepción como constitutivos de ese aparecer, que en la búsqueda de una definición común.

Antes que una opción valorativa entonces, ambas concepciones parecen poner en juego distintas formas de articular los niveles normativo y descriptivo. En el primer caso parecería que se subraya la crítica a la forma de constitución de los acontecimientos políticos (como imputables a una omnipotencia mediática) o a la formulación de problemas, dando por supuesto que hay una realidad, o bien del contexto sociohistórico analizable independientemente del fenómeno o del acontecimiento político, o bien una formulación “adecuada” del problema, desde el punto de vista moral, ético o pragmático que puede ser más menos tergiversada a través de descripciones falsas y, sin embargo, eficaces. En el otro caso, me parece, se abre la posibilidad de analizar el proceso de constitución progresiva del acontecimiento, problema o tema. La diferencia no es trivial en tanto, como dice Michel Barthelemy, “la diferencia con la sociología crítica [del enfoque fenomenológico] es la idea de que ciertas descripciones del acontecimiento permiten definir un problema dentro de un campo unificado, el cual puede ser tratable y examinable por la acción pública”.²⁴ Y ello llevaría a una segunda diferencia entre ambas concepciones que estaría dada por el papel o la incidencia de la acción pública (tanto en el sentido de acción estatal como de acción colectiva en general). En el primer caso, ya sea tanto en el circuito formalizado como en el informal, el énfasis en la posibilidad de argumentación hace referencia a un marco de debate sobre problemas de interés general, que son reconocidos como tales antes o con independencia de toda situación de acción pública. Incluso en algunos casos llega a ponerse énfasis sobre el margen de creatividad y de libertad que supone la independencia respecto de las necesidades de acción y decisión. En el segundo caso, el espacio público es sobre todo un espacio de acción cuya visibilidad tiene también que ver o resulta de “las prácticas sociales de producción y de reconocimiento”.

Esquemáticamente, mientras una concepción se pregunta por las

²⁴ Michel Barthelemy, “Evenement et espace public”, en *Quaderni* (1992), p. 125.



condiciones de posibilidad de un consenso argumentativamente alcanzable, la otra pone el énfasis en la aparición de un fenómeno o un tema que puede transformarse en parte de un mundo en común, moviliza sensibilidad y atención precisamente porque pone en juego las diferentes descripciones y tomas de posición, la pluralidad.

4. Espacio público y formas de pensar la política

Las distintas respuestas al problema de la génesis, topología y ontología del espacio público no sólo sacan a la luz problemas diferentes sino que parecen reflejar en última instancia formas distintas de pensar la política.

En relación con la génesis, es claro que la distinción entre las dos posiciones planteadas, más que una alternativa en la interpretación histórica pone de relieve una diferente valoración de la Ilustración, del papel del Estado, de las posibilidades del concepto de sociedad civil y en última instancia de las características centrales del quehacer político. Replantea también, en un nivel colectivo más abstracto, el problema de la relación entre ética y política. Podríamos decir que ambas interpretaciones son satisfactorias si se trata de iluminar aspectos diferentes: la primera pone de relieve el papel del Estado como referente simbólico colectivo, saca a luz la racionalidad propia de la razón de Estado, y acentúa el tema de la responsabilidad, la posibilidad y el cálculo. La segunda pone el acento en la ruptura que introdujo el principio de publicidad como visibilidad y control. Pero tal vez ninguna de las dos resulte satisfactoria en tanto se trate de valorar el espacio público como institucionalización de una crítica moral a la política (que es el nivel en el que ambas interpretaciones parecen moverse). Ni el “uso público” de la razón ilustrada significó crisis de la soberanía ni hay una garantía de “racionalidad” política albergada en la discusión y participación pública. Ambas colocan la temática del espacio público en las coordenadas “sociedad civil frente al Estado” o en las del “Estado frente a la sociedad civil”, como si el problema del espacio público fuera siempre el del choque entre “las razones del poder” o “la razón de Estado” frente a la “moralidad” encarnada en la sociedad civil. Parecen condenarnos a optar entre un estatalismo que ve que en cualquier expresión política socialmente arraigada un desafío a la autoridad y el orden, o a un societalismo ingenuo para el que la decisión política, el orden y la responsabilidad son problemas del otro (del gobierno, del Estado). En un caso pareciera que lo público-político sólo puede ser pensado en su auto-



mía radical y en su encarnación estatal. Cualquier transformación supone crisis. En el otro, justamente por la ecuación entre publicidad y moralidad, lo público en su sentido auténtico termina identificándose con lo no estatal.

Si pensamos en casos más cercanos como los escándalos producidos por las denuncias de corrupción, ilegalidad, fraude, etc., es cierto que el despliegue o la aparición bajo la luz pública de estas cuestiones asume muchas veces la forma de una crítica moral a la política, de un rechazo de la “sociedad civil” frente al “Estado”. Sin embargo, lo que parece ponerse en crisis no es “lo político” como tal (como hobbesianamente pensaría Koselleck), sino la “dimensión pública del Estado” entendido como orden legal. Más que la vocación de disolver el poder en razón, del peligro de caer en la guerra civil o de la corrección moral de las decisiones, parecería que lo que está en juego es precisamente la capacidad de las propias instituciones del Estado de derecho para controlar las decisiones y operaciones y para el ejercicio de la responsabilidad (*accountability*) política que vuelvan “públicas” — en el sentido de visibles y manifiestas y por tanto controlables — las decisiones. Un modelo de espacio público que pusiera el acento en los mecanismos institucionales de ejercicio del principio de publicidad (en su conexión con el orden legal y con la visibilidad de los mecanismos decisionales) se adaptaría mejor a una crítica “desde dentro”, es decir, a una crítica que no se identifique directamente con crisis (ya que en un ejercicio del control y la responsabilidad pública vulnerado o insuficientemente garantizado, la distinción entre las fronteras del interés público y el interés privado se vuelve borrosa).

En cuanto a lo que hemos llamado la “topología” en las dos versiones que hemos mencionado, no sólo parece entrar en juego la ubicación del público y de la opinión pública en relación con el sistema político, sino también una diferente valoración de su conexión con el “mundo de la vida”. En un caso, el modelo de funcionamiento de la opinión pública se desliga completamente del funcionamiento de la interacción cotidiana. Esta separación se funda, en un nivel general, en la distinción entre sistemas de sociedad y sistemas de interacción. Desde esta perspectiva, la idea de reunión de privados en calidad de público confunde los modos de reducción de la complejidad y la específica forma de manejo del tiempo de los dos tipos de sistema. Así, ni la distribución de la atención ni el ordenamiento secuencial ni la participación real o la versión simbólicamente compendiada de lo ausente, son limitaciones que operen en la opinión pública cuando ésta es analizada a nivel de



sistema societal.²⁵ Y lo que resulta más importante, si bien el nivel de abstracción en la constitución de los temas permite su traslado de un contexto a otro, no hay “continuidad” ni debería haberla (en el sentido de que ello apuntaría a una “desdiferenciación”) entre mundo de la vida y opinión pública como estructura de la comunicación política. La separación entre ambos niveles (mundo de la vida y opinión pública) no es interpretado como “alejamiento” del sistema político respecto de las condiciones de existencia de los ciudadanos, ni tampoco en términos de creación artificial o manipulación, sino que es visto como resultado de un proceso evolutivo de diferenciación y de neutralización de roles más acotados en el ámbito de la comunicación pública. Volver a poner en relación sistema y mundo de la vida, comunicación cotidiana y opinión pública, en lugar de revitalizar al sistema con la savia del mundo de la vida y con la pseudotransparencia de la comunicación cotidiana, sería reintroducir las perspectivas particulares y las limitaciones de los sistemas de interacción en el ámbito público.

En el otro caso, en cambio, es esa conexión con el mundo de la vida y con los intercambios comunicativos más primarios lo que parece preservar de patologías y manipulaciones a los distintos espacios públicos y, en última instancia, posibilitaría el consenso racionalmente alcanzado a través de la argumentación en relaciones con las normas generales, la interpretación de necesidades y la clarificación de identidades. En un nivel más fundamental, poner en duda esa conexión equivaldría a cuestionar la circulación democrática de poder y los principios mismos de la autocomprensión del Estado de derecho.

Sin embargo, si la imagen de Luhmann es la de un sistema político que corre el riesgo del autismo, es decir, de profundizar su funcionamiento autorreferencial hasta el peligroso punto en que las compuertas ya no funcionan adecuadamente para percibir y procesar información del entorno, en el otro caso, la esfera pública y la esfera legislativa con ella conectada terminan siendo responsables de la integración social de conjunto.

Así, la esfera pública asume funciones de integración social al mismo tiempo que es garantía de racionalidad de las normas y preceptos allí discutidos. En este caso, la racionalidad del resultado depende de ciertos supuestos de orden comunicativo y en términos concretos “de una cultura política liberal e igualitaria, sensible a la problemática social en

²⁵ Sobre sociedad e interacción véase Luhmann, *Sistemas sociales*, UIA-Alianza, México, 1991, pp. 407 ss.



su conjunto, por decirlo así, tensada y en constante vibración, en una palabra, de una cultura política capaz de generar resonancia”.²⁶ Ello fundamentará la posibilidad de un consenso o en su defecto de un compromiso normado, fundamento de la validez de las normas vinculantes.

En el caso de Luhmann, en cambio, pareciera que la “razonabilidad” del contenido de la decisión está dado por la referencia al tema, que supone una primera selección de la contingencia de lo jurídica y políticamente posible. Una vez estructurada la comunicación en torno a temas, cobra sentido hablar de consenso o disenso. Y aquí su segundo distanciamiento: “La capacidad de llevar a cabo confrontaciones conscientes no basta para agotar las posibilidades de la racionalización.”²⁷ Luhmann parece afirmar que el debate razonado e informado no basta para garantizar el contenido de la decisión racional correcta. Es decir, el supuesto es que puede haber diferentes opiniones racionales sobre el contenido de una decisión y que la discusión no garantiza ni el consenso ni el triunfo de la opinión más racional. Afirmar el consenso como vinculante y legitimante de la decisión parece dejar en la sombra la racionalidad limitada de los participantes. El tema institucionalizado es referente de la decisión, la condiciona pero no la determina ni la controla, parece sólo “orientarla” hacia un campo con sentido. No hay en este caso ni causación ni control de la decisión en sentido estricto sino sólo delimitación de un campo de sentido y de posibilidades, que funda su “razonabilidad”. Podemos ver que esta razonabilidad está dada por la estructuración del tema, que la pluralidad de opiniones (acotadas por el tema) ponen de manifiesto la pluralidad de los puntos de vista, de las perspectivas especializadas, etc., y que la decisión, que necesariamente dejará de lado alguna perspectiva u opinión, en el caso de un sistema democrático, dejará también en el campo de visibilidad, en el horizonte de posibilidades, las alternativas, la posibilidad de que “las cosas fueran de otra manera”.

Ello parece llevarnos a la tercera oposición. Pareciera que no se trata tanto del predominio de un tipo de acción expresiva o argumentativa sino de la pregunta que guía la aproximación a los fenómenos políticos. En el caso del énfasis en el procedimiento el acento está puesto en los mecanismos reales o potenciales de resolución de los problemas, debates, fundamentaciones, etc. En el otro caso, la mirada se dirige hacia la

²⁶ Habermas, “Facticidad y validez”, mimeo.

²⁷ Luhmann, *Stato di diritto*, p. 105.



constitución misma del fenómeno y hacia la descripción del problema. La concepción de la política como apariencia, del espacio público como espacio de aparición fenomenal ha sido asociado con la idea de política como “espectáculo”. Y ello a su vez en general con manipulación masiva, pasividad, aclamación plebiscitaria, construcción de “imagen”, etc. Sin embargo, hay algo en la idea arendtiana del espacio público o en su asimilación a la representación dramática que alude a una dimensión ineludible de la política. Sólo hay que recordar que hay buenos y malos espectáculos. Más allá del carácter argumentativo o expresivo del drama escenificado en el espacio público, me parece que una idea que pone el acento en el carácter fenoménico de los acontecimientos, las obras y las palabras daría pistas para pensar cómo se constituyen los temas, se moviliza la atención, se estimula el interés y el juicio ciudadanos y se manifiesta la pluralidad. Esto nos lleva a la prioridad de los temas sobre el consenso (prioridad lógica y temporal) y ello, nuevamente, a la prioridad de la cuestión del sentido sobre las cuestiones de validez.

Tal vez en todas estas dimensiones lo que está en juego sea el sentido que la política puede construir, o en otros términos cómo la política construye su sentido. La primera antítesis parece poner en juego la relación entre orden y crítica, la segunda nos cuestiona la idea de escenarios únicos o privilegiados, la tercera la del sentido verdadero o la pluralidad de sentidos en la constitución de los fenómenos. Viejas y nuevas preguntas para formular a la política hacia el fin del milenio.





El enemigo político.

Sobre la difícil relación entre política y moral

No hay cosa más indigna en este mundo que usar la moral para tener siempre la razón.

MAX WEBER

Carl Schmitt destaca que uno de los fenómenos más frecuentes en los conflictos entre los hombres es que cada uno de los bandos afirme representar la “causa justa” y, por este camino, convierta a su rival en un “enemigo absoluto”. El “enemigo absoluto” es aquel a quien se le niega todo valor moral, ya que se le acusa de trasgredir principios a los que se atribuye una validez universal. La dinámica de la enemistad absoluta conduce de manera inevitable a una escalada de violencia, porque con el adversario que ha sido degradado al rango de ser inmoral e inhumano no es posible establecer una negociación política capaz de restringir la hostilidad.

La alegación de la razón jurídica y la justicia moral de la causa propia, así como la afirmación de la injusticia del adversario, no hace más que agudizar y profundizar de la manera más horrible la contienda entre las partes beligerantes. La beligerancia de la época feudal y las guerras civiles religiosas en torno a la verdad y la justicia teológica ya habían demostrado este hecho.¹

De acuerdo con Carl von Clausewitz la guerra es un “acto de violencia para obligar al contrincante a cumplir con nuestra voluntad” y “la violencia que debe aplicarse a nuestro enemigo depende del grado de nuestras exigencias políticas”.² Schmitt, siguiendo de cerca la teoría de

¹ Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, p. 180.

² Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, WBG, Bonn, 1980.



este militar prusiano, sostiene que cuando las exigencias políticas se encuentran ligadas a valores con pretensión de validez universal, el grado de dichas exigencias se incrementa hasta hacer imposible cualquier límite de la violencia. Las guerras que se justifican aduciendo que son un acto para defender una “causa justa” tienden a convertirse en guerras de exterminio, en las que se busca suprimir, junto con el enemigo, al “mal” del mundo.

Para Schmitt, por tanto, el peligro extremo no se encuentra ni en el desarrollo de las técnicas de destrucción ni en la supuesta maldad de los hombres, sino en el uso de los “medios morales” para discriminar y desvalorizar a los adversarios.

La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma. Una guerra no puede justificarse tampoco a base de argumentos éticos y normas jurídicas. Cuando hay enemigos verdaderos, en el sentido óntico al que se está haciendo referencia aquí, tiene sentido, pero sólo políticamente, rechazarlos, y si hace falta, combatir con ellos.³

Es por eso que Schmitt considera el surgimiento del *Jus publicum europaeum* como uno de los acontecimientos más importantes en la historia política de la humanidad. El mérito de este derecho de gentes posmedieval reside en su diferenciación entre la argumentación teológico-moral y la argumentación jurídico-política; lo que, a su vez, hace posible que el concepto de “causa justa” sea desplazado por la noción de “enemigo justo” (*iustus hostis*). Este desplazamiento presupone que los rivales se han reconocido como “personas”, esto es, como seres que tienen el derecho a tener derechos. Gracias a que se ha desligado la enemistad política del discurso teológico-moral, el enemigo puede dejar de ser considerado el “malo”, para convertirse simplemente en el “otro”; quien tiene el derecho a declarar la guerra (*ius ad bellum*), pero, por ello mismo, también el derecho a firmar un tratado de paz. El derecho público europeo no busca suprimir los conflictos, sino acceder, mediante el reconocimiento de los adversarios, a una reglamentación y delimitación de la guerra (“*die Hegung des Krieges*”), lo que, al mismo tiempo,

³ Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 78. Schmitt afirma que el concepto normativo de justicia no puede formar parte del fenómeno existencial básico de la guerra. En este punto se apoya en la obra de Grocio *De iure belli ac pacis*, en la que se sostiene “*Justitiam in definitione (belli) non includo*”.



amplía el espacio y las posibilidades de la dimensión política. “En comparación con una guerra donde la enemistad es total, la guerra circunscrita por el derecho internacional europeo, que corría dentro de los límites bien definidos y siguiendo reglas conocidas, no es mucho más que un duelo entre caballeros capaces de darse satisfacción.”⁴

La vigencia del *Jus publicum europaeum* se encuentra estrechamente relacionada con la aparición y consolidación de los Estados nacionales. El Estado con su monopolio de la violencia legítima es el portador adecuado de este nuevo *ius gentium*. El primer efecto racionalizador de sustituir la autoridad de la Iglesia por la autoridad estatal consistió en la secularización (“desteologización”) de la política, lo que permitió, en primer lugar, “neutralizar” los conflictos religiosos que asolaron al continente europeo en la aurora de la modernidad. Las divergencias entre los partidos religiosos, surgidas de la disolución de la unidad eclesíástica, sólo pudieron superarse al recurrir a un derecho estatal que prescinde de una legitimación teológica.

Ha de recordarse siempre de nuevo que el sentido histórico del Estado moderno reside precisamente en que puso fin a toda disputa acerca de la causa justa, o sea, acerca del derecho material y la justicia material en el antiguo sentido jurídico-feudal, jurídico-estamental o teológico-religioso. Con ello, el soberano estatal se convierte en portador de la nueva ordenación del espacio dentro de su territorio delimitado y cerrado, y tiene la posibilidad de superar la guerra civil por medio de la decisión soberana.⁵

A través del *Jus publicum europaeum* los Estados de ese continente asumen que cada uno de ellos es depositario soberano de un *ius belli*, lo que implica que se reconocen como “enemigos justos” potenciales. Ese reconocimiento impide que en caso de guerra se discriminen, de tal manera que el tratado de paz sea la conclusión más factible en los conflictos que puedan surgir entre ellos. Gracias a ese modalidad de derecho internacional durante dos siglos no se produjo ninguna guerra de aniquilación en suelo europeo.

⁴ Schmitt, “Teoría del partisano”, en *El concepto de lo político*, México, Folios, 1985. Uno de los primeros autores que describe la transformación del “enemigo absoluto” en “enemigo justo” es Alberico Gentili, quien en su libro *La guerra justa* (1588) habla del “Bellum iustum ex utraque parte”. Schmitt parece pasar por alto la influencia de los teóricos del iusnaturalismo racional en la constitución del *Jus publicum europaeum*.

⁵ *El nomos de la tierra...*, p. 181.



Así, pues, el derecho europeo de gentes consiguió el acotamiento de la guerra con ayuda del concepto de Estado. Todas las definiciones que exaltan el Estado y que hoy día ya no suelen ser comprendidas se basan en esta gran hazaña, aunque en ulteriores situaciones se haya abusado de ellas o puedan haber parecido inadecuadas. Una ordenación de derecho de gentes que está basada en la supresión de la guerra civil y que acota la guerra convirtiéndola en un duelo entre Estados europeos se ha legitimado, en efecto, como un imperio relativo de la razón. La igualdad de los soberanos los convierte en *partenaires* de guerra con derechos idénticos y evita los métodos de la guerra de aniquilación.⁶

Sin embargo, Schmitt advierte que el gran riesgo en la actualidad estriba en que los intentos del liberalismo de neutralizar el conflicto político mediante la competencia económica y la discusión moral han conducido a que se pierda el logro esencial del derecho público europeo. Con ello el enemigo político vuelve a transformarse en un “enemigo absoluto” (la llamada “guerra fría” sería un claro ejemplo de esta situación, así como también el fanatismo que dominó a los adversarios en la guerra del Golfo Pérsico). Según este autor el renacimiento de la enemistad absoluta es consecuencia, principalmente, de dos factores: 1) la pérdida de la soberanía estatal, que lleva al resurgimiento de una lucha, al interior de la nación, entre una pluralidad de “poderes sociales”,⁷ y 2) a la influencia del racionalismo ilustrado que encontramos tanto en el liberalismo, como en otras ideología políticas. Respecto a este último factor, la tesis que se plantea es que, a pesar de todas las diferencias que existen entre la concepción teológica-moral y el racionalismo moderno, ambos comparten un universalismo moral que impide aceptar el pluralismo esencial del mundo humano (“el pluriverso”), lo que, a su vez, favorece la tendencia a ver en todo rival un “enemigo absoluto”.

Schmitt encuentra una prueba de esta relación entre las visiones religiosas y el racionalismo ilustrado en el hecho de que al igual que las potencias políticas tradicionales utilizaron a la religión para justificar la

⁶ *Ibid.*, p. 160. “En comparación con la brutalidad de las guerras religiosas y de partidos, que por su naturaleza son guerras de destrucción en las que los adversarios se discriminan mutuamente calificándose de criminales y piratas, y en comparación con las guerras coloniales, que son libradas contra pueblos ‘salvajes’, esto significa una racionalización y humanización de efectos profundos” (p. 160).

⁷ La tesis respecto a que el monopolio estatal de la soberanía es el medio para superar la “enemistad absoluta” será cuestionado más adelante. Como veremos, esta tesis se sustenta en el problemático supuesto de que la pluralidad sólo debe tolerarse en el nivel interestatal, mientras que ésta debe suprimirse en el ámbito intraestatal.



opresión e incluso el exterminio de otros pueblos, las potencias imperialistas modernas recurren a las nociones de “progreso” y “razón” para los mismos fines.

Un imperialismo de base económica intentará, como es lógico, llevar al mundo a un Estado en el cual él pueda aplicar sin obstáculo sus medios de poder económico, tales como el bloqueo de créditos, embargo de materias primas, hundimientos de la divisa extranjera, etc., y en el que todo esto pueda bastarle. Considerará “violencia extraeconómica” cualquier intento de sustraerse al efecto de estos métodos “pacíficos” realizado por cualquier pueblo o grupo humano distinto. Hará uso de medios de coacción más severos, aunque desde luego aún “económicos”; medios que según esta terminología seguirán siendo apolíticos y esencialmente pacíficos, como los enumerados por ejemplo, en las directrices de la Sociedad de Naciones de Ginebra para la ejecución del artículo 16 del Tratado: bloqueo de la aportación de medios de subsistencia a la población civil y asedio por hambre. Finalmente el imperialismo económico dispone de medios técnicos para infligir la muerte física por la violencia: armas modernas de gran perfección técnica puestas a punto mediante una inédita inversión de capital y conocimientos científicos, con el fin de que, en caso de necesidad, se pueda disponer efectivamente de ellas. Eso sí, para la aplicación de tales medios se crea un nuevo vocabulario esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino únicamente ejecuciones de sanciones, expediciones de castigo, pacificaciones, protección de los pactos, policía internacional, medidas para garantizar la paz. El adversario ya no se llama enemigo, pero en su condición de estorbo y ruptura de la paz se lo declara *hors-la-loi* y *hors-l’humanité*; cualquier guerra iniciada para la conservación o ampliación de una posición de poder económico irá precedida de una oferta propagandística capaz de convertirla en “cruzada” y en “última guerra de la Humanidad”. Es ello lo que exige la polaridad de ética y economía.⁸

De la descripción de las conquistas del *Jus publicum europaeum* y su destino trágico, Schmitt extrae la conclusión de que toda moral con pretensión de validez universal que intervenga en la vida política, lejos de permitir el control del conflicto, prepara el terreno de la enemistad absoluta y, con ello, se abren las puertas a una escalada de violencia. Esta tesis se apoya en una serie de presupuestos que es menester hacer explícitos para adentrarse en una discusión sobre la manera en que este representante del decisionismo concibe la relación entre política y moral.

⁸ *El concepto de lo político* (1991), p. 106. “Un dominio sobre seres humanos que reposa sobre un fundamento económico, si se mantiene apolítico en el sentido de sustraerse a toda responsabilidad y supervisión políticas, tiene que aparecer justamente como un terrible engaño.” p. 105.



En primer lugar (I), se reconstruirán aquellos aspectos del concepto de lo político, propuesto por Schmitt, que determinan su idea de la relación entre este campo de la actividad humana y la moral. Posteriormente (II), se examinará de manera crítica la postura antiuniversalista de este autor.

I

En oposición a la tradición iusnaturalista, Schmitt niega la existencia de un orden universal en el que puedan fundamentarse los valores. El único apoyo de los valores se encuentra, según él, en la voluntad y el poder de quien los hace valer. Una consecuencia básica de esta posición teórica es una transformación en la concepción sobre las fuentes y en el carácter del conflicto social. En el pensamiento metafísico, la creencia en un orden universal —ya sea divino, natural, histórico o racional—, presupone que el conflicto es resultado de la ignorancia y/o maldad de los individuos, ya que si los hombres conocieran y guiaran sus acciones por dicho orden, sería posible acceder a un acuerdo generalizado sobre el contenido del nivel normativo que debe permitir la coordinación pacífica de sus conductas. En cambio, al mantener la ausencia de un orden universal, el conflicto aparece como un efecto necesario e insuperable de la pluralidad de valores y, junto con ellos, de intereses que encontramos en el mundo humano.

El asumir el conflicto como un dato esencial del mundo humano, que tiene sus raíces en la pluralidad y la contingencia que lo definen, explica por qué para Schmitt la relación “amigo-enemigo” no sólo es un criterio para identificar la dimensión política de la sociedad, sino también un “hecho existencial básico”. Desde esta perspectiva, lo político, antes de ser un subsistema social diferenciado, hace referencia a los conflictos sociales que por su grado de intensidad ponen en peligro la sobrevivencia del orden social.⁹ Todo conflicto social, en la medida que por su grado de enemistad llegue a convertirse en un asunto colectivo, es susceptible de adquirir un carácter político. El desarrollo de un subsistema político diferenciado responde, precisamente, a la necesidad de crear un conjunto de instituciones y procedimientos encargados de controlar los conflic-

⁹ Creo que es necesario aceptar que “el concepto de Estado supone el de lo político”. La identificación entre lo estatal y lo político conduce a caer en un círculo vicioso; ya que se define al Estado como una institución política y, al mismo tiempo, se afirma que lo político se define por el campo de acción del Estado.



tos y, de esta manera, garantizar la permanencia, aun en los procesos de transformación, de un orden.

De acuerdo con Schmitt, la premisa fundamental de cualquier acción o pensamiento político “auténtico” es que todo grupo organizado de hombres representa un peligro en potencia para los otros grupos. Esta tesis se basa en la observación de que el orden que rige en cada grupo social puede conservarse mientras tiene la capacidad de diferenciarse de su entorno. Ese entorno, en el que existen diversos grupos con valores e intereses distintos, aparece como un ámbito hostil, pues la sola presencia de lo “otro” hace patente la fragilidad y contingencia del orden que impera en el grupo. Por ejemplo, el encuentro entre comunidades religiosas es percibido por ellas, de manera espontánea, como una agresión, ya que cada una ve en la otra un cuestionamiento de la validez de sus creencias. El vínculo entre el orden y su entorno es siempre una relación de poder en la que se encuentra en juego la permanencia del primero.

El hombre — toda expresión con el carácter formal de esta generalidad es siempre un aventurarse — se encuentra como poder en lucha por su ser, esto es, en la oposición entre lo confiable y lo extraño, entre amigo y enemigo [...] La relación amigo-enemigo se conceptualiza aquí como la constitución esencial del hombre; porque ella se distancia de toda determinación concreta y, de esta manera, asume al ser humano como una cuestión abierta, como poder.¹⁰

El entorno indeterminado y hostil es un elemento necesario en la adquisición de una identidad propia. La identidad es una conquista política, la cual se conserva y/o transforma gracias al poder, en una lucha permanente contra lo otro. En este punto Schmitt afirma que en la lucha contra el entorno es muy frecuente que los individuos utilicen los “recursos morales” para defender su identidad. La estrategia consiste en pretender que los valores que definen la forma de vida propia poseen una validez absoluta. Es decir, se trata de eludir y ocultar la fragilidad y contingencia del nivel normativo en la que se apoya un grupo o individuo apelando a una fundamentación última. Pero este fundamentalismo es,

¹⁰ H. Plessner, “Macht und menschliche Natur”, en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, pp. 191–192. Schmitt utiliza las premisas de la antropología filosófica que desarrolla Helmuth Plessner como el soporte de su concepto de lo político. La tesis que comparten ambos es que la adquisición y conservación de una identidad social es siempre el resultado de una lucha de poder, por lo que esta última es un fenómeno insuperable.



como se ha señalado, un factor que propicia la degradación moral del adversario y, con ello, la escalada de violencia.

Aducir el nombre de la “humanidad”, apelar a la “humanidad”, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombre, declararlo *hors-la-loi* y *hors-l’humanité*, y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad.¹¹

En contra de este uso político de los “recursos morales” Schmitt reivindica la prioridad de lo político sobre la moral y, de esta manera, la ilegitimidad de utilizar los elementos de este segundo ámbito en el primero. La argumentación que conduce a esta tesis central puede reconstruirse de la siguiente manera:

1) es el orden aquello que otorga un significado a los términos “bueno” y “malo”, “justo” e “injusto”;

2) el orden no es una realidad *a priori*, sino un resultado contingente de una decisión soberana, dentro de una correlación de fuerzas determinada;

3) por tanto, tiene que admitirse que la decisión de aquellos que detenta el poder soberano precede y fundamenta el lenguaje moral.¹²

El no asumir la prioridad de lo político sobre lo moral es lo que lleva a numerosas teorías políticas tradicionales a caer en una polémica interminable sobre si el “hombre” es “bueno” o “malo” por “naturaleza”. Schmitt dice que esta discusión carece de sentido porque el lenguaje moral sólo puede ser usado de manera legítima al interior de un orden

¹¹ *El concepto de lo político*, p. 84. “No es posible desterrar la guerra en general, sino sólo a ciertas personas, pueblos, Estados, clases sociales, religiones, etc., a los que se trata de declarar enemigos mediante la declaración de destierro. La declaración solemne de ‘condena de la guerra’ no cancela, pues, la distinción amigo-enemigo, sino que le proporciona un nuevo contenido y una nueva vida a través de las nuevas posibilidades de la declaración internacional de alguien como hostil” (p. 82). El plantear el proyecto de superar la lucha por el poder es un síntoma del intento de degradar moralmente al adversario, para justificar su aniquilación.

¹² Como puede apreciarse, este es el mismo razonamiento que subyace a la justificación del poder estatal absoluto que desarrolla Hobbes. “La nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar [en el ‘estado de naturaleza’]. Donde no hay poder común no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia” (*Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1979, p. 226). Cabe señalar que este razonamiento se sustenta en una teoría nominalista del significado, donde los términos normativos, al no ser nombres de objetos, sólo pueden llegar a poseer un contenido “común” cuando existe un poder soberano que decide su contenido, ya que antes sólo expresa las preferencias subjetivas de los individuos.



cultural particular, el que es un producto político e histórico contingente. Desde esta perspectiva no es válido utilizar los parámetros normativos de un grupo para juzgar a otro y, mucho menos, para hablar de una “naturaleza humana”. Considerar como un problema moral el “hecho existencial” —en el que se basa lo político— de que todo grupo es en potencia un rival de los otros grupos es un error categorial que tiene importantes consecuencias en la práctica.

II

Es cierto que el uso de los “medios morales” en la dinámica política conlleva un enorme riesgo, surgido de la dificultad de hacer compatibles la pretensión de validez universal inscrita en el lenguaje moral¹³ y el reconocimiento de la pluralidad constitutiva del mundo humano. Cuando un grupo cree que los valores propios de su forma de vida poseen una validez universal, resulta muy difícil que sus miembros lleguen a reconocer a los individuos de otros grupos como “enemigos justos”, lo que propicia la escalada de violencia. Sin embargo, de este fenómeno no se deduce, como piensa Schmitt, que para controlar los conflictos sea necesario mantener la dinámica política alejada de las exigencias morales.

Schmitt pasa por alto que la renuncia a la pretensión de validez universal del lenguaje moral implica, igualmente, un gran riesgo. Una postura antiuniversalista, que niega la posibilidad de conciliar la estabilidad del orden social y la pluralidad humana, también genera una hostilidad sin límites; al creer que la sobrevivencia del orden requiere convertir al grupo social en una comunidad homogénea de “amigos” de donde debe desterrarse toda disidencia. Este efecto del antiuniversalismo puede apreciarse con toda claridad en la posición teórica del propio Schmitt. Para él, la pluralidad sólo debe tolerarse en el nivel interestatal, mientras que en el ámbito intraestatal se requiere crear una “igualdad sustancial” del pueblo mediante “un mito [la ideología nacionalista] que proceda de profundos sentimientos vitales”.

Toda *democracia real* se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma

¹³ Afirmar el vínculo entre lenguaje moral y pretensión de validez universal no quiere decir que se plantea que todo enunciado normativo deba tener este tipo de pretensión. La tesis es que la pretensión de validez universal es la instancia que define el punto de vista moral.



desigual. Es decir, es propio de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad y, en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o la destrucción de lo heterogéneo [...] El poder de una democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad.¹⁴

Defender la pluralidad de los Estados-nación y, al mismo tiempo, atacar la pluralidad al interior de la nación es una incongruencia que lleva al renacimiento de la “enemistad absoluta”. Si en un Estado se considera que para mantener el orden social se requiere homogeneizar al pueblo, aunque se acepte la validez relativa de los principios normativos de ese orden, se convertirá a todo disidente en un “enemigo absoluto”, que debe eliminarse a través de la acción policiaca. De hecho, para Schmitt “la política de gran estilo, la alta política”, sólo puede ser política internacional, mientras que dentro de la nación, si se quiere que exista “paz, seguridad y orden”, la acción policiaca debe desplazar a la política. “En el interior de este tipo de Estado [el ‘Estado clásico europeo’, es decir, el Estado absolutista] lo que había de hecho era únicamente policía, no política, a no ser que se considere política a las intrigas palaciegas, las rivalidades, las frondas y los intentos de rebelión de los descontentos, en una palabra, las ‘alteraciones’.”¹⁵

Resulta un paradoja el que la gran defensa teórica que desarrolla Schmitt de lo político termine por reducir la política a la diplomacia y a la acción policiaca, sin establecer nunca la especificidad del conflicto político.

Sin rechazar el hecho de que el monopolio estatal de la violencia legítima ha sido un elemento esencial en el control de las guerras civiles y, de esta manera, de la ampliación de las alternativas políticas, cabe advertir que en realidad lo que Schmitt alaba de la acción estatal no es una “pacificación” de la sociedad, sino la continuación de la guerra civil con los medios de un Estado policiaco; el triunfo de uno de los bandos, que le permite reducir a los opositores al estatus de delinquentes. En contra de esto, es preciso afirmar que no es el pluralismo intranacional lo que produce la dinámica de la “enemistad absoluta”, sino la voluntad

¹⁴ Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humbolt, Berlín, 1979, pp. 33–34. (Las cursivas son mías.) La “democracia real” es algo que en este contexto se opone a la democracia liberal, aquella que sí reconoce el pluralismo en el ámbito intraestatal. Sobre esto véase E. Serrano, “Democracia y homogeneidad del pueblo. El modelo de la democracia en la teoría de Carl Schmitt”, en *Signos. Anuario de Humanidades*, vi, (1993).

¹⁵ *El concepto de lo político* (1991), p. 40.



de un grupo particular de excluir a los otros del ejercicio del poder político. Precisamente la noción de “soberanía popular” implica, en la medida en que se reconoce que el pueblo es una realidad plural y desgarrada, que nadie puede apropiarse de la soberanía para definir, de forma unilateral, el contenido de la dimensión normativa del orden social.

Por otra parte, un realismo consecuente tiene que aceptar que los conflictos políticos no se reducen a una lucha de intereses, sino que en toda confrontación política existe, de forma implícita o explícita, la referencia a un nivel normativo. Los intentos de resguardar la política de las exigencias morales lejos de eludir la “tiranía de los valores”, la hacen más opresiva, porque permiten que los valores sean disfrazados de “hechos ineludibles”. El relativismo moral tiende a convertirse en un fundamentalismo de la “autoridad normativa” de lo real. La “libertad valorativa” que propone Weber, para evitar este dogmatismo encubierto de realismo, consiste en reconocer a los valores, inevitables en el dominio cultural, como tales.

Para disminuir los riesgos que aparecen en la tensa relación entre moral y política se requiere eludir el Caribdis del fundamentalismo, así como el Escila del cinismo que rechaza todo control normativo del poder político. Ello sólo puede lograrse si los adversarios políticos llegan a reconocerse como “enemigos justos”. Dicho reconocimiento presupone, no un relativismo moral — como afirma Schmitt —, sino una diferenciación entre los valores que definen la especificidad de las distintas formas de vida y el valor de la justicia, el cual busca garantizar un equilibrio entre la pluralidad de formas de vida.¹⁶ El que un individuo o grupo reconozca al “otro” como un potencial “enemigo justo” no significa que acepta la forma de vida del “otro” como “buena”; únicamente admite, en principio, que el otro también tiene derecho a tener derechos. La validez de los valores que determinan la especificidad de las distintas formas de vida son relativos a las distintas ideas de autorrealización; sin embargo, el valor de justicia mantiene la pretensión universal de validez. Esta última se fundamenta en el propio reconocimiento de los individuos y no en un orden trascendente.

La dificultad en la relación entre lo político y lo moral no se encuentra

¹⁶ La necesidad de esta diferenciación ya fue advertida por Max Weber al proponer la distinción entre “valores culturales” (*Kulturwerte*) y “obligaciones éticas”. “Valores culturales, aquellos que el individuo debe realizar, y obligaciones éticas, aquellas que el individuo debe cumplir, tienen en principio una dignidad distinta.” Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1968, p. 154.



en el problema teórico de la fundamentación de las normas, sino en lo complicado que resulta en la práctica que los adversarios se reconozcan recíprocamente como “enemigos justos”, lo que hace posible distinguir entre la justicia y los valores propios de las formas de vida particulares. De ahí, que el mérito que encierra el *Jus publicum europaeum sea*, en efecto, el que los Estados nacionales se llegaran a reconocer como portadores legítimos de una soberanía.

El que en un conflicto exista o esté en juego el reconocimiento de los rivales como “enemigos justos” es lo que le otorga su carácter político. Si en un conflicto no se plantea alcanzar este reconocimiento, el conflicto se convierte en una lucha “prepolítica” que se rige de manera exclusiva por la lógica de la violencia. Todo conflicto social es susceptible de convertirse en un conflicto político, pero para ello no basta, como cree Schmitt, que aumente su grado de intensidad; se precisa también que en él aparezca la figura del “*iustus hostis*”. La noción de “enemigo justo” se sustenta en un principio formal,¹⁷ propio de una moral universalista, a saber: el principio de que todos los hombres son iguales, porque todos tienen el derecho a ser diferentes, así como el derecho de acceder a los recursos necesarios para conservar y defender esa diferencia.

El reconocimiento de los adversarios como “enemigos justos” es lo que establece una mediación entre lo político y lo moral, pues, por una parte, es un acontecimiento que nos remite a la realidad insuperable del conflicto (al ser), pero, por otra parte, significa la fuente del punto de vista moral (el deber ser). Con esto no se busca eliminar el abismo que existe entre el ser y el deber ser; se sostiene únicamente que esa diferenciación tiene sentido en la medida en que esos dos niveles se mantienen vinculados en una relación de tensión. Afirmar la distinción entre moral y política y, paralelamente, su nexos, significa que si bien es cierto que resulta inútil y peligroso trata de suprimir el conflicto con los “medios morales”, apelar a una dimensión normativa es lo que otorga al conflicto su carácter político. Lo que se requiere es rechazar las morales de la reconciliación, para dar paso a la moral que regula el conflicto. En esta perspectiva podemos decir: “La afirmación de lo político no es otra cosa que la afirmación de lo moral.”¹⁸

¹⁷ Formal, no porque carezca de contenido, sino porque no se propone definir lo que debe ser el contenido de las diferentes formas de vida.

¹⁸ Leo Strauss, “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”, en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen*”, J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1988, p. 119.



Memoria histórica, olvido e identidad colectiva*

Remo Bodei

I

1. Frente a improvisados e imprevistos cambios de bloques institucionales completos, a regímenes que caen o a formas de vida que desaparecen, con frecuencia nos sorprendemos del gran número de hombres íntimamente ligados a éstos, que cambian de manera rápida y nítida sus propias convicciones y parecen olvidar de manera súbita una parte consistente de su historia.

Por supuesto, la memoria está naturalmente expuesta al desvanecimiento o a la mutilación e incluso se puede sentir — más allá de legítimas sospechas de oportunismo — esa melancolía solidaria y desinteresada que invade a quien contempla las ruinas de los recuerdos ajenos o lo poco que subsiste como señal externa de vidas y de situaciones pasadas. ¿Cuántos han sido, por lo demás, en el largo curso de los acontecimientos, los pueblos disueltos o exterminados? ¿Cuántas las lenguas muertas, las ciudades desaparecidas, las existencias que no dejaron ninguna huella o signo descolorido e indescifrable?

Con la disipación del patrimonio de memorias heredado por los exponentes de culturas desaparecidas o de mentalidades superadas (del último de los sajones o de los mohicanos a los tardíos defensores de las doctrinas tolemaicas o del derecho a la venganza personal) mundos enteros se extinguen irremediamente y acaban por volverse ininteligibles o fragmentarios; con la destrucción de los lugares o de las instituciones a las que individuos y pueblos se sienten ligados, se consume y se transforma una parte consistente de su identidad.

Justo porque la pérdida del pasado de cada uno y de sus símbolos es la más común de las experiencias humanas universales, aparece con frecuencia en toda literatura. Para expresar su sentido con eficacia, valen

* Traducción de Nora Rabotnikof y Corina Yturbe.



entonces para todas — gracias a su distancia cronológica y al saludable efecto de extrañamiento que de ella deriva — los conmovedores versos del poeta chino Tsao Chin (192–232 d.C.), hijo del emperador Tsao Tsao, cuando regresa a visitar la ciudad de Lo-Yang, devastada por los enemigos:

Palacios y casas totalmente incendiados.
 Muros y fortificaciones derribados, arruinados:
 Ruinas y espinas se elevan hasta el cielo.
 Ya no veo a los antiguos viejos;
 Sólo veo a los jóvenes nuevos.
 [...]
 Pienso en la casa en la que viví tantos años;
 Tengo el corazón oprimido y no logro hablar.¹

Pero frente a determinados traumas, no sólo se disuelven “molecularmente” los recuerdos de los individuos: se derrumban también en bloques macizos, los de las familias, de las comunidades y de los pueblos.

Se vuelve entonces extremadamente arduo (algunas veces para los protagonistas mismos) darse cuenta de lo sucedido. De modo distinto a lo que han creído los historiadores, el “comprender”, equiparado con la identificación con el pasado que se quiere “revivir”, no consiste tanto en agregar elementos posteriores a los actos de inteligencia del mundo que normalmente nos rodea, sino también —y sobre todo— en sustraerle algo. Si uno quiere ponerse en los zapatos de un francés del siglo XV, no basta reconstruir lo que pensaban los hombres de su época. Es aún más importante saber lo que ignoraban. Es necesario, por lo tanto, olvidarse de todas las adquisiciones de las ciencias, de las técnicas, de las morales posteriores y aceptar creencias extrañas o repugnantes para nuestra sensibilidad.² Restringiéndose al pasado reciente, esto significa que incluso para entender las transformaciones de la mentalidad y de los valores colectivos de los ciudadanos plenamente integrados en un determinado sistema político de nuestro siglo (de un español de la era de Franco, de un rumano de la época de Ceausescu o de un ciudadano soviético de los

¹ Tsao Chih, “Le rovine di Lo-Yang”, en *Liriche cinesi 1753 a.C.–1278 d.C.*, editado por G. Valensin, prefacio de E. Montale, Einaudi, Turín, 1962, p. 61.

² Se trata de una observación hecha de manera marginal por Anatole France en el prefacio de la *Vie de Jeanne d'Arc*.



años setenta), es necesario preguntarse no sólo qué ideas o comportamientos habían aprendido, sino también cuáles fueron inducidos a olvidar. De ello podrán extraerse también algunos supuestos sobre lo que hoy tienden a recordar, reconstruir o remover.

Napoleón decía que “durante una revolución se olvida todo” y el historiador de la primera mitad del siglo XIX, Auguste Mignet, que “en tiempos de revolución todo lo que es antiguo es enemigo”. Estas constataciones podrían extenderse a cualquier género de acontecimiento radical. Pero el problema consiste justamente — y de nuevo — en responder a la pregunta crucial sobre por qué sucede eso.

2. Eliminadas las interpretaciones naturalistas y puesta entre paréntesis la melancolía por los dramas que se repiten o la exaltación por las posibilidades que a veces se abren en todo derrumbe de un contexto social, las explicaciones más obvias que pueden darse de las posiciones de los individuos no parecen ser satisfactorias. No es en absoluto equivocado decir que se trata de manifestaciones de transformismo mimético, de resistencia pasiva o de reajuste psicológico necesario respecto a la variación de las circunstancias. Uno se encuentra, sin embargo, frente a afirmaciones vagas y parciales, a veces salpicadas por el cinismo típico de quien sostiene saber mejor que los otros cómo va el mundo, o sea, de referir cada idea o conducta a motivaciones “concretas”, a intereses bajos pero sólidos. Si se mira mejor, se ve, en efecto, cómo junto a la aclamada apostasía colectiva, a los celebrados ritos sociales de autopurificación, se encuentran también numerosos casos de adhesión nostálgica a un “mundo de ayer” (aun si se le considera hoy como irremediablemente perdido o destinado quizás a ser juzgado de manera más benigna en un futuro lejano e indeterminado) y algunos intentos por comprender a fondo y sin compromisos morales o intelectuales las razones de lo que sucedió y las soluciones que se pueden o que se deben adoptar ahora.

Estas conversiones en masa impresionan tanto más, cuanto más tenazmente se propugnaron las convicciones de las que ahora se abjura solemne y públicamente. Pero, se sabe, tampoco esa postura tiene, finalmente, nada de nuevo ni de raro. Se le puede defender de manera sensata sosteniendo no sólo la sabiduría del reconocimiento de los errores hechos en el pasado, sino agregando también que ello provoca de manera inevitable un contragolpe psicológico. Sucede como cuando se suelta un resorte comprimido: al abandonar lo que por mucho tiempo era rechazado, la hipercompensación se presenta casi con la misma



inexorabilidad de una ley física. Se suele agregar también que de nada sirve la penosa elaboración del luto por ideales y civilizaciones que, de manera inequívoca, no supieron soportar los golpes de mazo de las “duras réplicas de la historia”. Y sin embargo, también así, muchas interrogantes quedan sin contestar.

Aun cuando sea indiscutible la consecuencia que de los grandes traumas colectivos, cada uno debe extraer balances nada piadosos, reformular planes de vida y proyectos comunes, abolir o redimensionar expectativas que se revelaron vanas, abrir los ojos sobre todo aquello que antes permanecía invisible o voluntariamente encubierto, abatir los *idola tribus* en los que perezosamente se había confiado, ¿quién puede realmente contentarse — en términos teóricos — con semejantes análisis y — en el terreno práctico — con remedios más parecidos a declaraciones de buena voluntad que a preceptos factibles?

3. Para buscar salir de la trabazón de interpretaciones y de líneas de acción complementarias y cómplices (exclusivamente moralistas, por un lado, y justificacionistas, por el otro) es necesario rechazar ya sea el recato teórico de la contraposición entre realismo miope y utopía melancólica, ya sea el práctico de la instrumentalización de quien se propone objetivos polémicos limitados y facciosos.

Es indispensable alejarse de la inmediatez, tomar distancia de los fenómenos observados, volver a pensar y a pulir las categorías con las que se los recorta, considerar cómo su propia magnitud, velocidad de metamorfosis y ausencia de contornos claros debe volver más cautos y particularizados los juicios que se expresan. Aunque sólo sea para impedir que aquéllos que parten de la generalización “salvaje” de fragmentos escasos y dispersos de actualidad, lleven a cabo nuevas y clamorosas retractaciones.

Esto debe, sin embargo, suceder sin ninguna renuncia a la investigación por el temor excesivo de equivocarse, como sucede cuando se proponen objetivos que sólo son modestos en apariencia, negando, al mismo tiempo, que existan bases teóricas capaces de guiar la conducta o la comprensión de las cosas. O bien como sucede cuando se apela (no sin buenas razones) a un experimentalismo crudo, que “banalize” el lenguaje de la filosofía y de la política y sustituya los grandes programas de creación de un hombre nuevo y de solidaridad sin conflictos, por las que se definen como fantasías pequeñas, concretas y compartidas del hombre común (como la de un futuro en el que cada uno tenga un trabajo bastante satisfactorio y bien pagado, en el que sea libre de la violencia y



de las humillaciones).³ Queda la duda de si tales objetivos puedan llamarse propiamente “modestos” y que en verdad sea más fácil lograrlos gracias a pequeñas transformaciones de la realidad “hechas en casa” y no mediante programas que movilicen energías sociales más amplias.

4. Pero el punto es otro. Buscando participar en una dramaturgia habitual en todo plazo temporal cargado de significados simbólicos, es innegable que el siglo que se cierra está marcado de manera particular por acontecimientos en gran parte inesperados y por expectativas en gran parte frustradas (el disparo de Sarajevo, que desencadenó esa guerra que tendría que haber sido la última, la Revolución de octubre que estalló donde no se esperaba y terminó según ritmos y formas sorprendentes). Tenía razón, entonces, John Maynard Keynes al afirmar que “lo inevitable no ocurre nunca, lo inesperado siempre”.

Fue justo para limitar lo impredecible de las relaciones sociales, para impedir que continuaran “formándose como las islas de coral”, según procesos de historia natural que la revolución soviética — como señaló Trotski — “precisamente en este dominio, el más profundo del inconsciente, [...] ha sido la primera en poner las manos”, con la intención, precisamente, de “introducir un fin y un plan en los fundamentos mismos de una sociedad, donde hasta entonces reinaban simples consecuencias acumuladas”.⁴

En este pasaje se habla, de manera sintomática, del “dominio más profundo del inconsciente”. Pero, ¿acaso no era, precisamente, uno de los grandes proyectos de nuestro siglo (que se abre con el manifiesto freudiano de la *Interpretación de los sueños*) el de “poner las manos” en las fuerzas ciegas que nos determinan contra nuestra voluntad y nos empujan a nuestras espaldas, para finalmente verlas de frente y quitarles su poder? ¿Y no es quizá justo este programa de desciframiento y de dominación del sentido oculto del mundo, de terapia de choque dirigida a curar las patologías de la sociedad y del individuo el principal acusado hoy día? ¿Y no se trata — finalmente y en términos míticos — de una revancha póstuma de Epimeteo sobre Prometeo, que implica todas las formas de sociedad que han pretendido prever y proyectar un porvenir colectivo a largo plazo?

³ Una solución de este tipo es defendida por Richard Rorty en el artículo de 1991 “The Intellectuals at the End of Socialism”, p. 6 del manuscrito.

⁴ Véase el valor de la ubicación de dicho pasaje en su contexto global en L. Trotski, *Historia de la revolución rusa*, 2 vols., Juan Pablos, México, 1972, vol. II, pp. 755.



Tomada en su mejor sentido, la modestia recientemente propuesta, no es entonces sino el reconocimiento del hecho de que los procesos sociales o lo que llamamos “historia” seguirán formándose no sólo a la manera de las barreras de coral, sino con la relativa impredecibilidad y destructividad de los fenómenos sísmicos. La misma revancha de la economía de mercado con respecto de la planificada, vuelve a poner en vigencia la hipótesis de las virtudes autocorrectivas y autopunitivas de los mecanismos “inconscientes” o, por lo menos, semiespontáneos. Esto es, sólo podemos reflexionar *a posteriori* sobre aquello que ha sucedido (como Epimeteo) o, a lo más, rectificar la ruta de aquello que está sucediendo según criterios de “racionalidad limitada”, pero (de manera diferente a Prometeo) ya no somos capaces de predecir el curso de los grandes acontecimientos.

Aquello que hoy está hecho pedazos es la confianza en la domesticación de la “historia”.⁵ Y esto de un doble modo: de la previsión y de la inserción en la onda larga de su curso; de la capacidad de aprovechar de manera oportuna las aperturas por un momento desprotegidas del acoso cerrado de los acontecimientos, el antiguo *kairos*.

5. Si esta tesis es plausible, el resquebrajamiento de los poderes de previsión retroactúa también sobre el significado que de manera incesante se le vuelve a atribuir al pasado por parte de cientos de millones de hombres y mujeres involucrados en cambios radicales. Una vez más es necesario, sin embargo, proceder de otra manera, desmontando y analizando mejor las categorías de las que nos servimos para juzgar sus implicaciones.

Volvamos a plantearnos la misma pregunta, enriquecida por las especificaciones acumuladas en avalancha a lo largo del camino: ¿por qué se cambia así repentinamente, por qué se olvida o se reniega el propio pasado, insertándose en formas de identidad colectiva reconstruida?

Lo que más debería impresionar es el hecho de que tales procesos de transformación con frecuencia tienen lugar a través de una ligazón particular de olvido y de memoria: se pretende comenzar desde cero,

⁵ Esta concepción de “tener la historia de nuestra parte” manifiesta una de las formas más omnipenetrantes y difícilmente extirpables de “retórica progresista”, *cfr.* A. Hirschmann, *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991. [Trad. esp. *Retóricas de la intransigencia*, México, FCE, 1991, pp. 172 ss.]



después de cualquier fractura de la existencia social (cambios políticos, emigración o exilio, catástrofes naturales), olvidando el pasado reciente, interrumpiendo el hilo continuo de los recuerdos, dejando andar a la deriva formas de vida ya compartidas, pero reelaborando memorias tal vez más lejanas en el tiempo.

Para comprender de manera articulada esta rareza, es necesario primero despejar el campo de los obstáculos, efectuando seis movimientos teóricos consecutivos.

II

1. El primero consiste en invertir la pregunta, o sea no preguntarse tanto por qué se olvida, sino más bien por qué se recuerda. La hipótesis que yo sostengo es que —después de cualquier cambio grande— el olvido del pasado no es causado sólo, y de manera negativa, por la hipocresía y la voluntad de olvidar de los hombres, no representa sólo una amnistía-amnesia de la memoria o una *damnatio memoriae*, un enfrentamiento inconciliable con cualquier pasado o una cancelación pura y simple de los recuerdos, un “borrar” activo o simbólico de los nombres, fechas o circunstancias, tal como ocurría en los epígrafes o en las estatuas romanas.

De manera positiva, este olvido depende también del debilitamiento de las fuerzas activas que plasman, promueven y conservan sin descanso la memoria histórica, que transforman las cadencias públicas del tiempo individual en fases de con-memoración, en ceremonias del recordar común y solemne, escindido del “tiempo monumental” de los ritmos y de los momentos “históricos” compartidos por una comunidad. La desaparición o el retroceso de estas fuerzas y de las creencias que las acompañan y las legitiman produce y favorece el olvido.

2. El segundo movimiento implica el reconocimiento no tanto de la posibilidad, sino también de la efectiva —aunque paradójica— transformación del pasado. El primer impulso surge de los golpes y contragolpes de los acontecimientos ocurridos o presentes (e incluso de los “campos magnéticos” de las expectativas frente al futuro así generadas). El problema a resolver refiere al modo en que tienen lugar las transformaciones: o bien volviendo visible un pasado colectivo que no aparecía (o que se presentaba bajo otra luz) mediante una redistribución distinta de su “peso total” en otras superficies de la memoria y mediante la operación



de restauración y de “renovación” de los colores y del significado de la experiencia; o bien la transfiguración del pasado ocurre gracias a su manipulación consciente organizada a nivel “industrial” y sobre la base de cálculos de poder y de exigencias pasajeras e instrumentales. Por ejemplo, esto último es el sistema evidentemente utilizado en las distintas ediciones de la *Enciclopedia soviética* (pero no sólo en ella). Desde el punto de vista literario, se volvió tristemente famoso a través de la novela antiutópica de Orwell, *1984*, particularmente eficaz ahí donde se indican las tareas del “Ministerio de la Verdad”, que consisten también en la propaganda —de nuevo sólo aparentemente “retroactiva”— por la que el pasado es incesantemente cancelado y reconstruido según la voluntad del Hermano Mayor. Bajo amenaza de terribles sanciones, completamente interiorizadas por la mayoría, los ciudadanos son inducidos a olvidar la realidad de lo ocurrido. Terminan así autoconvenciéndose de que la última verdad proclamada es absolutamente idéntica a aquella recién declarada tácitamente nula.

A pesar de que estos ejemplos apuntan a los extremos y agigantan fenómenos perversos típicos de los Estados totalitarios, ¿estamos seguros de estar completamente exentos de formas similares de olvido complaciente en regímenes formalmente democráticos? Y, planteando la cuestión en forma más radical, ¿podemos afirmar que cualquier experiencia histórica o personal pueda descartarse? Quiero decir que ninguna experiencia y ninguna historia logra estructurarse según secuencias inteligibles (o al menos plausibles) de acontecimientos y de significados si falta la continua selección (y por lo tanto, al mismo tiempo, el *highlighting* y el olvido) de determinados contenidos y el acuerdo relativo sobre criterios de relevancia que presiden la elección de lo que se juzga significativo o insignificante, digno de memoria focalizada o de olvido descuidado, de veneración o de rechazo.

No es difícil prever las objeciones que cualquier persona honesta podría, horrorizada, levantar contra la interpretación más ingenua de la hipótesis arriba señalada: que, de esta manera, todas las falsificaciones del pasado se tornan lícitas y que, una vez que se someten la memoria y el olvido a un régimen político de monopolio o de oligopolio, lo verdadero deja de distinguirse de lo falso.

¿Acaso la historia no nace en Occidente con Heródoto del desafío de frenar las interpretaciones oficiales de los acontecimientos por parte de los detentores del poder político o de salvación, del esfuerzo por encauzar que amenaza las acciones y los pensamientos de todos, “de preservar de la decadencia el recuerdo de aquello que los hombres han hecho, y



de impedir que se les niegue a las acciones admirables de los griegos y de los bárbaros el justo tributo de la gloria”? Pero, ¿son completamente evitables la violencia y la arbitrariedad interpretativa? Del mismo acontecimiento, vencedores y vencidos relatarán, por ejemplo, versiones distintas.

Pero dejemos la cuestión en suspenso por un momento. El problema inicial, tal vez el central en vista de la respuesta, hasta ahora sólo ha sido esbozado. Y sigue siendo el mismo, engorrosamente inmanejable: ¿por qué muchos “olvidan”, por qué terminan creyendo ellos mismos que las cosas ocurrieron de manera distinta a como las juzgaban hasta hace poco?

3. Intentemos el movimiento siguiente, el tercero. Con una inversión de perspectiva, éste invita a darse cuenta de manera simultánea que no están en discusión los acontecimientos puntuales del pasado, el hecho de que algo ha ocurrido, sino que se pueden reformular su sentido y su concatenación. Y esto porque existe un pasado paradójico que no pasa, una continuidad latente de posibles desarrollos alternativos que —en determinadas circunstancias— uno puede volver a apropiarse. Ese pasado puede desecharse u ocultarse, y sin embargo cada vez se regenera o se reconstruye a través de pocas huellas residuales. La memoria o la identidad de una nación o de un grupo pueden así recobrase, incluso después de un largo paréntesis de opresión y de intentos de los adversarios de cancelarlas, manipularlas, falsearlas, cuestionarlas. En algunos casos, de hecho sólo pueden ser reprimidas hasta un cierto punto: después “explotan”.⁶ En cambio en otros, resulta más eficaz alterarlas y volverlas casi irreconocibles.

Estos fenómenos se volverían más inteligibles si dejáramos de imaginarnos que todo el pasado, proviniendo de infinitos arroyos, se vuelca por completo en el presente, como sobre el lecho de un único río con una desembocadura en estuario. Debemos, en todo caso, esforzarnos por concebir el pasado como algo que no se vuelca nunca del todo en el presente. Permaneciendo en el mismo ámbito analógico, debemos más bien pensar el presente como un río con pocos y seleccionados afluentes y con una desembocadura tortuosa en delta, algunas de cuyas ramas

⁶ Por ello es correcto llamar “memoria explosiva” a lo que hizo posible la salida del marco del sistema político vigente a través del movimiento de *Solidarnosc* en Polonia, *cfr.* Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Paris, 1984, pp. 185–239.



están además tapadas. Fuera de metáforas, de ello se sigue: a) que no todo el pasado significativo está contenido en la dimensión efectiva del presente (en otros términos: el presente no se reduce a la presencia); b) que los contenidos dispersos del pasado pueden volver a crecer incluso a partir de pequeñas semillas hasta ahora olvidadas, en lenguaje evangélico, de un “grano de mostaza”; c) que el futuro como espacio de la decisión encuentra en el “pasado reconstruido” otras razones e impone a cada uno y a la comunidad los objetivos de una historia por hacer que absorben su sentido de la reelaboración de las memorias de la historia ya hecha (o rehecha). La percepción de nuevas tareas separa el pasado próximo del presente y le busca una base más lejana o distinta. Los hilos separados se reanudan, aun si algunas laceraciones no cicatrizan con rapidez, porque —como sugería Hegel— “un zapato remendado es mejor que un zapato roto, pero no así para la autoconciencia”.⁷

Las posibilidades de alterar el pasado se advierten cuando la obviedad de la situación precedente (*obvius* es en latín lo que se encuentra fácilmente por la *via* y, dicho de una persona, afable y accesible) desaparece y uno se ve obligado a rediseñar los propios mapas mentales y afectivos, cuando no a adentrarse por caminos distintos y en parte desconocidos. O bien como cuando —después de una larga secuencia de movimientos sísmicos o un verdadero terremoto— el paisaje familiar transformado en un cúmulo de escombros irreconocible obliga (aun antes de proceder a una reconstrucción según criterios quizá distintos) a adivinar bajo los deshechos los viejos recorridos y a localizar los edificios destruidos.

4. El cuarto movimiento se lleva a cabo en el momento en que se comprende que la memoria y el olvido no son de hecho terrenos neutrales, sino verdaderos y auténticos campos de batalla, en los que se decide, se modela y se legitima la identidad colectiva. A través de una serie ininterrumpida de luchas los contendientes se apropian de la herencia simbólica del pasado, expulsan o subrayan algunos aspectos a expensas de otros, componen un claroscuro relativamente adecuado a las exigencias más difundidas del momento.

Para tomar el ejemplo más simple, después de toda guerra los vencedores transcriben y transfiguran el pasado de manera distinta a los

⁷ Hegel, *Jenaer Wastebook*, n. 65, en *Werke in zwanzig Bänden*, edición a cargo de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt, 1972, vol. II, *Jenaer Schriften*, trad. it. *Aforismi jenesi (Hegel's Wastebook 1803-1806)*, edición de C. Vittone, Feltrinelli, Milán, 1981, p. 74.



vencidos. No faltan tampoco en este caso complicidades simétricas, como la elusividad complementaria de los recuerdos traumáticos o de los sentimientos de culpa ligados a ellos, o la atribución de diferentes criterios de relevancia a las acciones bélicas. Así, los americanos conmemoran el 7 de diciembre de 1941, el “día de la infamia” de Pearl Harbor, pero ignoran o recuerdan con mucha vergüenza el 6 de agosto de 1945, día del lanzamiento de la primera bomba atómica sobre Hiroshima.

Contrariamente a lo que decía Marx a propósito de las mercancías, en las que *le mort saisit le vif!*, los vencedores se apropian hasta de los muertos: los vilipendiados son honrados, se reniega de los exaltados. En un contexto diferente —defendiendo el pasado del asalto de los vencedores— Walter Benjamin tenía razón en parte cuando sostenía que “el don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo. Y este enemigo no ha cesado de vencer*”.⁸

Sólo que la chispa de la esperanza no es siempre la chispa “mesianica” de la redención de toda la humanidad. En virtud de la pluralidad de los contendientes y de sus objetivos, pueden darse —al lado de formas de memoria “manipulada” o “cancelada”— también formas de “memoria disputada” y “secuestrada”, de una relación siempre irresuelta incluso con los muertos.⁹

5. El quinto movimiento establece que la transfiguración del pasado no tiene lugar exclusivamente a través de medios intelectuales, sino también emocionales. Se producen así conjuntos de astillas de realidad unidas en el cemento del imaginario y del deseo.

Hay, en efecto, un tono emotivo y pasional ineliminable cuando se fijan las formas y los lugares de la memoria y del olvido (así como hay, simétricamente, una memoria de las pasiones y de las emociones). Por ello, elementos simbólicos y tonalidad afectiva son sustancialmente

⁸ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, 1972, Bd. I, 3, p. 695. [Trad. esp. “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos ininterumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 181.]

⁹ Cfr., por ejemplo, varios autores, *A l'Est la mémoire retrouvée*, París, 1990, trad. it. *A l'Est, la memoria ritrovata*, Einaudi, Turín, 1991. Para el periodo anterior, cfr. Nina Turmakin, *Lenin lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983 y, más en general, sobre las transformaciones y las deformaciones sufridas por la memoria, véase, como obra fundamental, David Lowenthal, *The Past as a Foreign Country*, Cambridge University Press, 1985.



inseparables. Esto explica asimismo por qué a veces se olvida o se recuerda tan rápido, o que se caiga, en el caso de los recuerdos, en la iconoclasta “huida del desvanecimiento” o, en el caso de la necesidad de consumir la memoria, en el frenesí de la reminiscencia. Y ayuda también a comprender por qué las estructuras de la memoria y del olvido son tan frágiles y revocables, emergen y se hunden velozmente en el horizonte de visibilidad colectiva. Si el pensamiento consciente no pondera críticamente datos y procedimientos y no restablece las distancias respecto de la inmediatez, verdad y leyenda entran en el mismo proceso de elaboración, de trituración y de resemantización del pasado en función del presente.

6. El sexto y último movimiento consiste en captar en su justa medida la función del olvido, apresar la “fuerza cicatrizante” contra el sentimiento melancólico que considera todo lo que se olvida como una pérdida irreparable y funesta, que tiñe de culpa y de muerte el olvido de los orígenes o de las historias. En tal contexto, sería oportuno repensar al Nietzsche de la *Segunda consideración extemporánea*. No seguirlo tanto en su elogio del olvido contra el naciente historicismo alemán (y, aún más a fondo, contra la teoría platónica de la *anamnesis*), sino en su invitación a hacer un uso apropiado del olvido, traducible en el precepto según el cual hay un tiempo para recordar y un tiempo para olvidar. Si bien es cierto que “es absolutamente imposible vivir sin olvido”,¹⁰ es asimismo cierto que todo depende “del hecho de que sepa tanto olvidar como recordar en el momento justo; del hecho de que se discierna inmediatamente con fuerte instinto cuándo es necesario sentir de modo histórico y cuándo de modo no histórico”.¹¹

Realizados los seis movimientos preliminares, ¿es, entonces, suficiente, para encontrar una solución a nuestra pregunta de partida, tejer el elogio del olvido? o, ¿tal vez, limitarse a declarar que existe una complicidad intrínseca entre la memoria y el olvido (en el sentido de que este último no representa sólo el simple vacío, que según un esquema de tipo

¹⁰ F. Nietzsche, *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, en *Werke in drei Bänden*, Munich, 1966, p. 213, trad. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, en *Opere*, edición de G. Colli y M. Montinari, Adelphi, Milán, 1964 ss., vol. III/1, p. 264.

¹¹ *Ibid.*, p. 214, trad. it., pp. 265-266 y *cfr.*, para otros textos nietzscheanos, P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Boloña, 1991, pp. 198-199. Más en general sobre el tema del olvido, *cfr.*, *ibid.*, pp. 13-34 y los textos más viejos de A. Renda, *L'oblio. Saggio sull'attività selettiva della coscienza*, Bocca, Turín, 1910 y de M. Simondon, *La mémoire et l'oubli*, Les Belles Lettres, París, 1982.



lucreciano, permitiría a los átomos del recuerdo moverse y agregarse, sino que es más bien uno de sus aspectos insoslayables)?

Pensando siempre en Nietzsche, ¿deberá sostenerse además que toda obligación moral tiene sus raíces en el árbol genealógico de los castigos corporales hoy olvidados e interiorizados, en virtud del cual el repetido corte de las manos a los ladrones es “conciencia” de la angustia de la prohibición y recuerdo inconsciente del mandamiento “no robarás”? ¿O incluso llegar hasta Heidegger, que declara que los últimos dos mil quinientos años de la historia de Occidente han estado dominados por el “olvido del Ser” (simplificando drásticamente: por la separación del hombre respecto del mundo y por la reducción de éste a entes que se intenta representar con exactitud)?

Aún más: debemos reconocer, con Pessoa, que “todo lo que tenemos es olvido”¹² o más bien indagar el peculiar y paradójico entramado que enlaza el recuerdo y el olvido — en una alianza aparentemente imposible — que podría compararse a la de los colonizadores y emigrantes, cuando le atribuyen a regiones y países nuevos, y hasta entonces desconocidos para ellos, los nombres más tranquilizadores de los lugares patrios de los que se separaron: como Roma en Australia, Nueva York en Estados Unidos, la Nouvelle France o la Nueva España, o bien los numerosos Toledo o Guadalupe en América Latina.

En realidad se es consciente de la diferencia entre lo viejo y lo nuevo, en tanto que el trasplante de civilidad dará lugar a híbridos desconocidos. Pero el tenue vínculo instituido por el nombre vuelve — simultáneamente — más simple tanto la separación de la patria como la adaptación a la nueva realidad.¹³ Quizás aquí se oculta la respuesta. Pero para alcanzarla habrá que seguir hurgando, pasando a través de una fenomenología y de una morfología de la formación de la identidad colectiva.

7. La reformulación de los recuerdos está ligada a la necesidad de volverlos coherentes con el horizonte del presente y con las tradiciones

¹² F. Pessoa, *Fausto. Tragedia subjectiva*, Lisboa, 1988, p. 5 y cfr. M. Breton, *Dieci modi di vivere il passato*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 8.

¹³ Algo análogo sucede en las transferencias a lo largo del tiempo, a través de las generaciones, cuando se dan nombres a los recién nacidos para perpetuar la memoria (cfr. F. Zonabend, “Pourquoi nommer?”, en varios autores, *Séminaire sur l'identité*, edición de C. Lévi-Strauss, Seuil, París, 1977, pp. 257-279), mientras que el fenómeno inverso del renombrar tiene lugar cuando un régimen cae y es rechazado: entonces Mussolini se vuelve Arbórea y Leningrado, dos pasos atrás, vuelve a ser no Petrogrado, sino San Petersburgo, sin más.



aceptadas por la comunidad o por el grupo del que se forma parte incluso en el momento de las mutaciones más radicales. Sin embargo, parece extraño que las ideas actuales, con su fuerza innovadora y disruptiva, puedan conciliarse con la imagen estática o con el lento transcurrir de las tradiciones. En realidad esto ocurre justamente porque también las ideas nuevas tienen una tradición, cuyas raíces con frecuencia se extienden aún más atrás o más profundamente que las tradiciones que se rechazan.¹⁴

En efecto, la memoria individual no está sostenida tanto por recuerdos subjetivos, como por *cadres sociaux* y por prótesis externas (señales, escritura, ritos, monumentos) que la sostienen y buscan perpetuarla, volviendo así comunicables las experiencias compartidas. Tales cuadros ubican a los recuerdos, de modo que se vuelve posible medir su acción “observando qué ocurre con la memoria individual cuando esta acción ya no se ejerce”.¹⁵ No hay memoria fuera del sistema de coordenadas utilizadas socialmente por los hombres para fijar y encontrar sus propios recuerdos.¹⁶

La memoria no es el simple registro pasivo de acontecimientos, no se parece a la impronta aristotélica del sello de un anillo sobre la cera, a la permanencia de la forma sin la materia. Si acaso, su naturaleza se encuentra más cercana a la de la *anamnesis* platónica, que es — podría decirse en lenguaje proustiano — *recherche* o *temps retrouvé* a través de una red infinita de reenvíos y de alusiones. Se parece todavía más a la actividad de la que habla Plotino en la cuarta *Eneada*, o sea, a una potencia que se refuerza y se afina con el ejercicio. Permaneciendo no obstante en el interior de la perspectiva de Halbwachs (cuyas relaciones

¹⁴ Lo había señalado, en su momento y con una perspectiva diferente, M. Halbwachs, en *Les cadres sociaux de la mémoire*, PUF, París, 1952, p. 296: “En realidad las ideas actuales pertenecen también a las tradiciones y se refieren al mismo tiempo y con la misma autoridad a una vida social antigua y reciente, de la que de algún modo adquirieron su aliento”. Sobre el tema de la memoria colectiva, *cfr.*, también Ph. Ariès, *Le temps de l'histoire*, Mónaco, 1954; R. Bastide, “Mémoire collective et sociologie du bricolage”, en *L'année sociologique*, XXI (1970), pp. 65–108; D. Lowenthal, *The Past as a Foreign Country*, cit., pp. 185–259; G. Nancier, *Mémoire et société*, Meridien-Klincksieck, París, 1987; P.H. Hutton, “Collective Memory and Collective Mentalities: the Halbwachs-Ariès Connection”, en *Historical Reflections/Reflexions historiques*, xv (1988), pp. 311–322 y P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, pp. 31–32.

¹⁵ Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. vii.

¹⁶ Todo recuerdo es recuperable a través de otros recuerdos: “Para localizar un recuerdo, es necesario, en definitiva, juntarlo con un conjunto de otros recuerdos de los que se conoce su lugar en el tiempo” (*Ibid.*, p. 143 y *cfr.*, *ibid.*, p. 98).



con la perspectiva de Benjamin se estudiarían finalmente), también aquello que parece más privado e individual en la experiencia de cada hombre (las esferas del sueño y de las imágenes del recuerdo) se desarrolla en el interior de los mismos *cadres sociaux* de la memoria.¹⁷

La cuestión es explicada de manera extensa, pero con extrema claridad, en este paso:

La operación de la memoria presupone en efecto una actividad al mismo tiempo constructiva y racional del espíritu, de la que éste es incapaz durante el sueño: ésa no se ejercita más que en un ambiente natural y socialmente ordenado, coherente, del que nosotros reconocemos en cada instante el plano de conjunto y las grandes direcciones. Todo recuerdo, por personal que sea, hasta de aquellos acontecimientos de los que fuimos testigos únicos o de pensamientos y sentimientos inexpresados, está en relación con todo un conjunto de nociones que poseen muchos otros, además de nosotros, con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas del lenguaje, también con razonamientos y con ideas, o sea con toda la vida material y moral de la sociedad de la que formamos parte. Cuando evocamos un recuerdo, y cuando lo precisamos localizándolo, y esto es, en suma, cuando lo completamos, se dice a veces que lo volvemos a unir con aquellos que lo circundan: en realidad, es porque en torno a nosotros subsisten otros recuerdos en relación con aquél, en los objetos, en los seres en medio de los cuales vivimos o en nosotros mismos: puntos de referencia en el espacio y en el tiempo, nociones históricas, geográficas, biográficas, políticas, datos de la experiencia normal y modos de vida familiar, que son capaces de determinar con precisión creciente aquello que en un principio no era sino el esquema vacío de un acontecimiento del pasado. Pero, puesto que el recuerdo debe ser reconstruido, no puede decirse, más que por metáfora, que en el estado de vigilia nosotros lo revivimos; tampoco hay razones para admitir que todo lo que nosotros hemos vivido, visto y hecho, subsista tal cual, y que nuestro presente arrastre tras de sí todo nuestro pasado.¹⁸

III

1. La postura de Halbwachs nos ofrecerá el punto de partida (sólo esto, sin embargo) para trazar el anunciado esbozo de una fenomenología y de una morfología de la memoria y del olvido en la elaboración de la identidad colectiva. Si “los distintos grupos en los que se divide la socie-

¹⁷ Cfr., *ibid.*, p. 24.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 38–39.



dad son capaces en todo momento de reconstruir su pasado, pero [...] al mismo tiempo en que lo reconstruyen lo deforman”,¹⁹ entonces pueden plantearse dos interrogantes como base de las reflexiones que propongo incluso en relación con el reciente y — se diría — incontenible renacimiento del sentimiento de pertenencia a comunidades étnicas homogéneas.

En primer lugar, ¿puede imputarse este fenómeno únicamente al debilitamiento o a la disgregación de los anteriores factores de cohesión social de más amplio radio, como el estado nacional y la clase? ¿O no surge más bien — considerado desde otro punto de vista — del olvido que cae como una amenaza sobre identidades colectivas que hoy se han vuelto en gran parte fragmentadas, inciertas, descoloridas, desgarradas?

Si la hipótesis formulada parece plausible, de ella surge la segunda pregunta: ¿cómo volver a encontrar y resucitar una identidad, cuando ésta ha sido alterada —y hasta en gran parte olvidada— por vicisitudes históricas marcadas por la violenta superposición de identidades importadas a través de la dominación militar, política o cultural externa? ¿No se corren riesgos opuestos y distintos?

Con la excepción del derecho de las minorías a ser tuteladas y a poder desarrollar o restaurar su propia cultura o identidad secuestrada,²⁰ la voluntad de volver atrás, de remontarse hacia las “raíces”, de asumir la posición del llamado *nativism*, significa de hecho, con frecuencia y casi inevitablemente, reinventar míticamente la identidad perdida, incorporar algunos residuos de tradición arcaica (o considerada como tal) que han adquirido para muchos un valor casi exclusivamente folklórico, revitalizarlos de manera artificial o caer en la trampa de la nostalgia.²¹

O bien, por el contrario, significa otras veces aceptar las deformaciones impuestas por siglos de opresión externa y glorificarlas como signos

¹⁹ *Ibid.*, p. 289.

²⁰ En un ensayo de 1984, *L'Occident kidnappé*, Milan Kundera se refiere en estos términos a las pequeñas naciones de Europa central que buscaban conservar la memoria de su propia identidad contra la homologación soviética: “En las revueltas de Europa central hay algo [...] casi anacrónico: intentan de manera desesperada restaurar el pasado [...] de la época moderna. Europa central puede defender su identidad sólo en el ámbito de ese periodo y sólo en un mundo que mantenga su dimensión cultural” (citado en S. Greenberg, “Ungheria, I funerali nazionali di Imre Nagy”, en varios autores, *A l'Est la mémoire retrouvée*, trad. it, cit., p. 59).

²¹ Un testimonio “transversal” de la nostalgia de los propios colonizadores por el *nativism* y uno de los mejores ejemplos de reflexión histórica sobre el conflicto entre culturas y de la rápida desaparición de algunas en favor de otras, lo ofrece Alexis de Tocqueville en su diario de viaje *Quince días en el desierto americano*.



de autenticidad. Pienso en el caso de las primeras fases de cualquier movimiento que sale de la marginación — compuesto ya sea de mayorías o de minorías — y que necesita reforzarse a través de una autocelebración: el *Proletkult* de los años veinte y treinta en el caso de la clase obrera, la *négritude* de Léopold Senghor y de Aimé Césaire en el caso de la liberación de los pueblos de color, en subrayar fuertemente la diversidad y la separación en el caso de muchos movimientos feministas.

Sucede así que los estigmas, las heridas y las malformaciones impuestas por la dominación se transforman en signos de autenticidad y se magnifican tal como son, no por lo que podrían ser: que el proletariado, resultado también de las condiciones impuestas por una miseria material, intelectual y moral aparezca como un modelo rígido para exaltar y venerar; que la *négritude* cambie simplemente el signo de la imagen que el colonialismo blanco tenía del africano como ser relativamente carente de inteligencia pero pleno de pasión y de imaginación y se diga: “sí, esta es nuestra superioridad sobre el hombre blanco, víctima de un intelectualismo sin emociones, incapaz de la creatividad de los negros” o, finalmente, que — frente a la afirmación de Nietzsche: “Cuando vayas con una mujer no olvides el látigo” — se omita el hecho fundamental, oportunamente subrayado por Adorno, de que la mujer es ya resultado del látigo.

Según Gramsci, la clase obrera necesitó, cuando era débil, “estupefacientes” ideológicos como el fatalismo, o sea de una actitud resumible en la frase “Estoy momentáneamente vencido, pero a la larga la fuerza de las cosas trabaja para mí”.²² Sólo cuando se ha adquirido mayor seguridad es posible prescindir de estos excitantes y adquirir una visión más sobria y menos mítica de la realidad.

Pero podría agregarse que en cierta medida — en vista de las experiencias del pasado — es posible y tal vez deseable, en el caso de las identidades colectivas, agilizar o abreviar esos dolores del crecimiento. Quiero decir que, frente al negativismo adolescente y al terco anclaje en una identidad propia fetichistamente comprendida (en parte olvidada, en parte en devenir) sería mejor abrir los ojos a tiempo. Se evitarían así las mitologías que infunden valor anclándose en una identidad rígida, se

²² Véase esta afirmación en el contexto de la argumentación: “Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se transforma en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. Estoy momentáneamente vencido, pero la fuerza de las cosas trabaja a la larga para mí” (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición a cargo de V. Gerratana, Einaudi, Turín, 1975, vol. II, p. 1388).



ponderaría teóricamente el espesor de la identidad efectiva, se definiría su forma y se sopesarían prácticamente costos y beneficios.

2. De otro modo se corre un doble peligro: reducir pantográficamente, o sea, miniaturizar los rasgos del macronacionalismo y, además, el de olvidar cómo se ha llegado a ser lo que se es, ignorar la propia historia múltiple. Al igual que la memoria colectiva, también la identidad colectiva de un pueblo no es nunca simple ni espontánea.²³ No representa una autorreferencia a una entidad abstracta, sino una construcción ininterrumpida. Esto es, no existe (salvo como proyecto político), la “italianidad” pura, la “argentinidad” pura o la “lituanidad” pura, entes imaginarios comparables sólo consigo mismo según el modelo de la identidad ($A=A$ o $Nosotros=Nosotros$), contrapuestos a la alteridad igualmente pura (el serbio es serbio y es por tanto distinto del croata o del papúa).

La naturaleza de la identidad no está conformada por un hilo único, sino más bien por una cuerda tejida lenta y pacientemente, en su mayor parte por largos y sangrientos conflictos. En realidad es una madeja de muchos hilos, cada uno de los cuales pertenece a una historia más estrechamente vinculada a otras en el espacio y en el tiempo. Esta cuerda se refuerza mientras más se logra multiplicar la visibilidad y la resistencia de los hilos que la componen y la refieren a otras historias, incluso externas, que pueden a su vez transformarse en madejas para nuevas operaciones de anudamiento. Y más se debilita, al menos en el largo plazo, mientras más se reducen o se cortan los hilos y las conexiones hacia afuera.

La “identidad” así entendida debe articularse no sólo con base en oposiciones, sino también en diferencias: debe aceptar, dentro y fuera, la existencia de una pluralidad de otras voces, su imposible unificación, ocultamiento y discontinuidad, sino promover además la creatividad de rangos más ligados a un horizonte local y, en general, promover la conversación entre estas voces, la capacidad de comunicar, ofreciendo y recibiendo experiencias sobre un plano de igual dignidad.

Entre paréntesis, la discusión actual entre *communitarians* y *liberals* carece de esta ambigüedad, en tanto los primeros generalmente vinculan los valores éticos a la dimensión de la identidad colectiva, a un sistema de tradiciones y formas de conducta; mientras los segundos a un “principio último” de la razón humana o a un “universalismo procedimental”

²³ Sobre la naturaleza articulada de la memoria colectiva, véase el mencionado volumen de Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, en particular pp. 222 ss.



que no sólo es un producto histórico, sino que aún está por construirse.²⁴ Esto tiene sentido sobre todo en el contexto histórico geográfico en el que nos encontramos, es decir, en una época y, más precisamente, en algunas partes del planeta que parecen atribuirle gran importancia a la difusión y ampliación de la esfera de los derechos, de los civiles y políticos de la “primera generación” (reivindicados por las revoluciones americana y francesa), a los derechos económicos de la “segunda generación”, promovidos por los movimientos socialistas, hasta los de la “tercera generación” relativos a la paz, el ambiente y a todos los seres vivos.²⁵ Por otra parte, es necesario agregar que estos derechos sólo pueden arraigar si se apoyan en un conjunto limitado de “convicciones éticas fundamentales que gran parte de la humanidad puso o pone como fundamento de la convivencia social”.²⁶ Sin embargo, tales convicciones en buena parte aún deben acordarse y reformularse.

Contra toda forma de racismo y de chauvinismo, es justo rechazar toda jerarquía entre las culturas, sostener el concepto de *métissage* de todos los hombres, de polinización cultural recíproca, de revalorización de las “diferencias”, de rechazo de la arrogancia de Occidente que se autoproclama portador de la única civilidad digna de este nombre.²⁷ Pero cuando uno se vuelve hacia la propia cultura como fuente primaria de expresión y como horizonte simbólico inmediato y se la equipara idealmente a las otras, creo que es necesario también tener cuidado de no obedecer a prejuicios ideológicos arraigados, poniéndolos automáticamente a todos en el mismo nivel.

²⁴ Para una primera ubicación de este debate, ahora muy difundido y casi agotado en el ámbito anglosajón y alemán (con bibliografía anexa) véase: David Rasmussen (comp.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, MIT Press, Cambridge, Mass.-Londres, 1990.

²⁵ Para el sentido de tal distinción, véase N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990.

²⁶ Cfr. P.C. Bori, *Per un consenso etico tra culture. Tesi sulla lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane*, Marietti, Genova, 1991, pp. 87 ss.: que el derecho no tiene fuerza si falta el sentimiento de obligación hacia todo ser humano. Cfr. Simone Weil, *La prima radice*, trad. it. de F. Fortini, Milán, 1990, p. 14 (se trata de una concepción es necesario corregir, que se desarrolla de modo lento y en un periodo relativamente tardío incluso en Occidente, cfr. H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press, 1965, trad. it., *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Il Mulino, Bolonia, 1983).

²⁷ Cfr. Etienne Balibar e I. Wallerstein, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, La Découverte, París, 1988 y, desde otro ángulo, más filosófico, de defensa de la especificidad del individuo o de la comunidad particular, cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Turín, 1990.



Entiendo que para muchos estas posiciones puedan resultar desagradables o parecer apologeticas y sé bien que “Occidente” tiene una tremenda responsabilidad histórica en las tragedias ocurridas en el planeta durante el último medio milenio. No obstante, algunas conquistas del así llamado “racionalismo occidental” son preciosas. Y no sólo en el campo de las ciencias, sino también en el de las formas políticas: precisamente en 1991 la democracia cumplió 2 500 años, a partir de la Atenas del 509 a.C. A menos que se crea que respetar realmente una cultura oprimida es revalorizar directamente la obra del hechicero, la hoguera de las viudas, las prácticas de infibulación.

El sentimiento de culpa de Occidente o de otros pueblos, incluso en relación con el pasado, es ciertamente un sentimiento noble, que implica también la necesidad de una reparación por las devastaciones realizadas en continentes enteros. Los europeos se presentaron sin más vestidos como evangelizadores y misioneros de la civilización y destruyeron innumerables culturas.

3. Pero, ¿debe el discurso terminar en la indignación o ir más allá? Hay una serie de cuestiones decisivas que deberían ser examinadas a fondo para evitar esas formas de hipocresía y de *wishful thinking* que debilitan a los actuales movimientos de liberación y de autonomía, sustrayéndolos en parte de los procesos de globalización.

Se puede decir que todo pueblo, cuando ha podido y por múltiples razones, ha invadido y sometido a los vecinos. ¿Deberíamos nosotros los italianos reclamarles a los visigodos o a los vándalos (a sus descendientes en Cataluña o en Andalucía) por los daños del saqueo de Roma en 410 y 455 d.C.? ¿Deberían los mexicanos exigir a los aztecas reparaciones de guerra por la destrucción de las culturas anteriormente establecidas en México?

¿Con qué derecho absoluto un pueblo habita un territorio? Cuando los árabes invadieron África del Norte, Sicilia y España, ¿no fueron a la vez portadores de progreso y de dominio político, si bien tolerante y no capilar como el del colonialismo europeo entre los siglos XVIII y XIX? Y cuando, con la *reconquista*, España se apodera de la última fortaleza árabe de Boabdil en Granada, ¿cuáles son y dónde están, en la perspectiva de la historia de larga duración, las razones y los errores? Evidentemente son distintas las reivindicaciones políticas referidas a acontecimientos recientes o que aun siendo remotos en el pasado, la memoria colectiva puede evocar como actuales. Y este es el caso de los musulmanes o de los indios americanos frente a las humillaciones infringidas por



los cristianos de la batalla de Lepanto en adelante o por los europeos a partir de Cortés.

Con frecuencia las cosas son más complicadas de lo que parecen. Como fue demostrado recientemente por una investigación histórica detallada, realizada también en los archivos de la Inquisición, muchos cristianos se convertían al Islam después de haber sido prisioneros por los “piratas” beréberes o por naves de los Estados de Argelia y de Túnez.²⁸ Esto significa que existen problemas de asimilación mimética, de atracción aun en los enfrentamientos de fe y de ideas de los mismos opresores iniciales que no pueden reducirse a puro oportunismo. Creo que es necesario evitar, por un lado, la lamentación y el victimismo, por otro, la identificación completa y acrítica con el pasado propio o incluso con el de los colonizadores. El primer caso es una forma insostenible de coartada, un modo de descargar hacia afuera las cuestiones y de no enfrentar los problemas. Resulta mucho más provechosa la actitud de enfrentar los puntos débiles propios para remediarlos.²⁹ Esto vale sobre todo para los llamados pueblos “sin Estado” o “sin historia”³⁰ o para aquéllos, como Francia, que permanecieron encerrados en un concepto monolítico de nación “única e indivisible”.

IV

1. El colonialismo europeo de los últimos dos siglos ha sido, sin embargo, distinto de las conquistas del pasado. Primero, dominó a través de una grandiosa obra de exploración geográfica y de mapeo de todo el planeta, logrado a través de una disparidad de poder tecnológico, científico y militar,³¹ que llevó consigo del centro a la periferia (como se señaló

²⁸ Cfr. B. y L. Benassar, *Les Chrétiens d'Allah*, París, 1989.

²⁹ Por ello, posiciones como las de J.A. Ahmad, *Occidentois. A Plague from the West*, trad. del francés, Mizan Press, Berkeley, 1984, resultan bastante estériles.

³⁰ Cfr., para los primeros, C. Pasquinelli (comp.), *Potere senza stato*, Editori Riuniti, Roma, 1986, y para los segundos, E.R. Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley, 1982.

³¹ Esta disparidad, sin embargo, sólo fue alcanzada entre los siglos xv y xvii, ya que con anterioridad algunos pueblos extraeuropeos estaban mucho más avanzados en distintos campos y Europa misma seguía siendo marginal en relación con el “sistema-mundo” del comercio mundial de aquel entonces. Cfr. D. Chirot, “The Rise of the West”, en *American Sociological Review*, 50 (abril 1985), pp. 181-195 y J. Abu-Lughod, *Before Europe's Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, Nueva York y Londres, 1989.



entrecruzan épocas históricas y flujos de civilidad diferentes, que de alguna manera en cada uno se encarna una de las miríadas de caras de la historia del género humano.

No debe ser una dimensión exclusivamente lingüística o geográfica, sobre todo si se afirma el primado de una lengua literaria respecto a las variantes efectivamente usadas por los hablantes, y sobre todo si se han olvidado las lenguas y dialectos locales, si las generaciones más jóvenes cada vez entienden menos las formas de hablar de sus padres y de sus abuelos. Ciertamente, no en todos lados es así: el vasco, el euskadi, ha sido preservado respecto al español, así como el griego de Melbourne o el del barrio de Astoria, en Nueva York. ¿Qué hacer, sin embargo, cuando la lengua local se olvidó o se corrompió? ¿Resucitar una lengua inventada basada en modelos antiguos, como se hizo con el neogriego del siglo pasado? Pero, aún conservando la capacidad expresiva espontánea o incluso artificialmente reforzada, esta readquisición de identidad, ¿no podría llegar a menoscabar lenguas que han adquirido un poder comunicativo que cubre un espectro más amplio, como el español o el inglés? Y, desde un punto de vista más abstracto, ¿no sería más sabio que todos, desde el inicio de la escuela, se habituaran a comprender y a hablar al menos una lengua de difusión mundial?

En la época de los micronacionalismos (no siempre dotados de un contenido emancipatorio) sería necesario evitar los errores de los macronacionalismos europeos que sucedieron a la disgregación de los órdenes estatales multinacionales, o los del “tercer mundo” después de la disolución de los imperios coloniales, o sea, el de inventar comunidades que no existen o al menos saber que se las inventa.³³ Además, ¿no existen tal vez enclaves de otras minorías aún más pequeñas dentro de las culturas minoritarias a su vez? ¿Cómo protegerlas?

3. Tal vez la única alternativa al *nativismo* y a la perpetuación de la “identidad alterada” colonial no esté representada por la “naturaleza primera” de una presunta esencia, ni por la “segunda naturaleza” que da cuenta de cómo llegó a ser, a través de sus vicisitudes y costumbres, sino por aquélla que se ha definido como “una *tercera* naturaleza”.³⁴ Sin

³³ Una sugerencia en este sentido puede encontrarse en B. Anderson, *Imagined Communities. Reflexions on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1983. Pero véase, más en general, H. Hirsch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

³⁴ Cfr. E.W. Said, “Yeats and Decolonization”, en B. Kruher y Ph. Mariani (comps.), *Remaking History*, Bay Press, Seattle, 1989, p. 13.



embargo, esa es algo que deberá construirse, no sólo recordarse, creyendo encontrarla intacta bajo el velo del olvido.

Ciertamente han sido y aún son muchas las historias sumergidas, las lenguas cortadas, las identidades negadas, las culturas que se pierden en la amnesia, como la de Macondo, tratada de manera magistral por Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*.

Distintos tiempos históricos coexisten: frente al tiempo de la aceleración y de la referencias globales, introducido por las potencias coloniales, con frecuencia subsiste el tiempo más lento de las sociedades tradicionales. Recurriendo a una terminología weberiana, podría decirse que ahí donde se exportó el “espíritu del capitalismo”, tuvo que abandonar necesariamente su *humus* ético, que lo sostenía y lo volvía aceptable, en tanto que apoyado por delicados servomecanismos de promoción y de autorectificación de un sistema que funciona a través de luchas y compromisos de larga duración y no reproducibles de manera inmediata. Su impacto sobre sociedades relativamente estacionarias o de desarrollo más lento (caracterizadas por la “historia fría”) ha sido con frecuencia devastador. Los “tentáculos del progreso” que Occidente lanzó sobre el resto del mundo, transfirieron los procesos de industrialización o la tecnología aplicada a las comunicaciones, a la salud pública, pero no exportaron ni plasmaron *in loco* una cultura adecuada,³⁵ ni tampoco los pueblos colonizados o influidos por Occidente fueron capaces en general de desarrollar anticuerpo o “amortiguadores” frente a este impacto.

Salvo el caso de Israel, que constituye una excepción en su apego a la memoria y su rechazo del olvido como antídoto contra la diáspora y las persecuciones,³⁶ tan sólo pocos países han logrado absorber el impacto

³⁵ Cfr. D.R. Headrick, *The Tentacles of Progress. Technology Transfer in the Age of Imperialism, 1850-1940*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

³⁶ La identidad de un pueblo como el hebreo se mantuvo porque la transmisión de los contenidos de la memoria colectiva ha sido ininterrumpida y tenaz: “un pueblo ‘olvida’ cuando la generación que está en posesión del pasado no lo comunica a la siguiente o cuando ésta rechaza todo lo que recibe y no lo transmite a su vez, que viene a ser lo mismo. La ruptura en la transmisión puede ocurrir de manera imprevista o a través de un proceso de erosión sucesiva” (Y.H. Yerushalmi, “Reflessioni sull’oblio”, en Yerushalmi, Loraux, Mommsen y Vattimo, *Usages de l’oubli*, Seuil, París, 1988. “Los hebreos – prosigue – no eran unos virtuosos de la memoria; pero eran buenos receptores y óptimos transmisores”. Por otra parte, “la Biblia sólo conoce el terror del olvido”. Un pueblo entero (cfr. *Deuteronomio*, 8:11-14-19) no sólo es exhortado a recordar, “sino que se lo hace responsable único del olvido”. En esto, el pueblo hebreo es llamado a cumplir una función particular, en tanto que, “si Heródoto fue el padre de la historia, los hebreos fueron los primeros en darle un significado a la historia misma” (Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish*



sin perder o amenazar de manera excesiva sus tradiciones o costumbres, su *ethos*. Pienso en Japón, donde el desarrollo de la industrialización y de la ciencia a ritmos frenéticos fue hipercompensado — al menos hasta hace pocos años — por la conservación de las antiguas estructuras políticas, sociales y familiares. Para parafrasear el título del famoso libro de Margaret Mead, *El crisantemo y la espada*, por ahora sigue floreciendo el “crisantemo”, el sentido de la amabilidad, elegancia y respeto de la tradición — reforzada por el hecho de que la figura del abuelo representa la autoridad doméstica, de modo que la cadena de las generaciones se suelda con un eslabón más antiguo — mientras que se ha enfundado la “espada”, al menos la del poder militar. Por ello la modernidad japonesa es en parte análoga, en parte antagónica, a la elaborada en Occidente.³⁷

En Estados Unidos, la cohesión del grupo y la autonomía del individuo están institucionalmente garantizadas y “la autodeterminación asume un papel social”. Sin embargo, justamente por ello, los aspectos de la individualidad que no son socialmente presentables, que no entran en el cuadro social, son vividos con una especie de inquietud inconsciente. Los japoneses, en cambio, antes que poner de relieve sus opiniones personales, buscan el consenso del grupo: “Para un japonés siempre es importante el grupo al que se pertenece, y una vez que se pertenece a un grupo es virtualmente imposible desvincularse de él”.³⁸

Algunas culturas reaccionaron ante la modernidad europea (y actualmente ante los medios de comunicación masiva) de manera sincrética, por ejemplo en América Latina, los casos de Brasil, México o Perú en particular: ya sea tratando de conservar su propia identidad reforzando las tradiciones precolombinas o las africanas (incluso en los cultos), ya sea produciendo telenovelas que utilizan instrumentos modernos e historias contemporáneas pero que imitan y distorsionan aspiraciones po-

History and Jewish Memory, Seattle-Londres, 1982). En este contexto resulta interesante la novela de Elie Wiesel, *L'oubli*, Editions Associates Inc., París, 1989. También al mandato de no olvidar obedece — por razones completamente distintas— una cultura menor presente en Cerdeña: al no olvidar, en la *vendetta*, aún después de generaciones, el daño sufrido (cfr. A. Pigliaru, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, en *id.*, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Giuffrè, Milán, 1973, pp. 1–298).

³⁷ Cfr. Ph. Pons, *D'Edo à Tokyo, mémoires et modernité*, Gallimard, París, 1989.

³⁸ Cfr. Takeo Doi, *Omote to ura*, trad. ingl. *The Anatomy of the Self. The individual Versus Society*, Kodashama International, Tokio y Nueva York, 1988, p. 55. La conciencia japonesa es *double-face*: el *taemae*, lo adecuado en tanto que es lo que se espera de un comportamiento ideal o corrección en la dimensión pública (un término cuyo significado no está lejos del *decorum* latino), está estrechamente conectado a *l'honne*, a lo que surge de las motivaciones individuales.



pulares con tonos de alta emotividad.³⁹ Otras, como las de Estados Unidos hasta hace poco tiempo, han sufrido de manera más aguda la “crisis de la memoria”, pero con todo muestran (con un entrecruzamiento particular de memoria y olvido) el carácter selectivo de lo que se salva y de lo que resurge, aun indirectamente y de manera híbrida, al nivel de las culturas populares.⁴⁰

Otras, como Australia, han estipulado una especie de “pacto nacional de silencio” que cubre los orígenes de los australianos que se remontan a los delincuentes, con frecuencia políticos, y a las prostitutas o mujeres que por cualquier infracción de la ley eran enviadas a Australia, después de que Inglaterra perdiera el territorio colonial que se convertiría en los Estados Unidos de América.⁴¹

4. Puede considerarse también que la historiografía está sometida a las perspectivas y propósitos de legitimación de ciertos grupos y comunidades. Un ejemplo flagrante fue la celebración de los quinientos años del descubrimiento de América. Cristóbal Colón —que no era considerado un héroe en tiempos de la dominación colonial inglesa sobre los territorios que formarían parte de los Estados Unidos— llega a serlo cuando estos territorios, lograda la independencia, quisieron darse una cierta autonomía no *british*. La salida a la luz de Colón se inicia con el libro de Washington Irving, *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*, de 1828. Su mito ha perdurado y sirvió de puente de integración (junto a los mágicos nombres de Giovanni da Verrazzano o Filippo Mazzei) entre la comunidad de los inmigrantes italianos y las de origen anglosajón, irlandés o alemán de más antigua raigambre.

Hoy todos saben que no sólo muchos indígenas americanos, sino también muchos otros “inmigrantes” (desde los negros africanos hasta algunos europeos) consideran a Colón como un delincuente, un vehículo

³⁹ Cfr. W. Rowe y V. Schelling, *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*, Verso, Londres-Nueva York, 1991.

⁴⁰ Cfr., por ejemplo, G. Lipsitz, *Time Passages. Collective Memory and American Popular Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990. Sería necesario llegar a distinguir entre pueblos sin Estado propio, divididos entre varios Estados (como los curdos o en menor medida los vascos) y pueblos enteramente insertos o empotrados dentro de un Estado con el que han compartido históricamente durante siglos o decenios, vivencias comunes (cfr. E.R. Wolf, *Europe and the Peoples Without History*, cit.).

⁴¹ Cfr. R. Hughes, *The Fatal Shore*, Londres, Pan Books, 1987. Para la formación de la identidad nacional inglesa, véase, M. Eve, *Dentro l'Inghilterra. Ragioni e miti di una identità*, Marsilio, Venecia, 1990. Más divertido y menos “científico”: N. Barley, *Native Land. The Bizarre Rituals and Curious Customs that Make the English English*, Penguin, Londres, 1989.



de genocidio y de “ecocidio”. En efecto, destruyó físicamente a los indígenas e inició la alteración del ecosistema mediante la introducción de diferentes plantas y animales.⁴²

Otro caso significativo es el de los libros de texto de las escuelas primarias californianas, donde existe una sociedad pluriétnica, y las clases están compuestas por mexicanos, chinos, europeos y asiáticos de todo tipo, y uno que otro amerindio. Precisamente se ha hecho un esfuerzo por concebir la historia no sólo desde el punto de vista del *melting-pot* que unifica a todas las culturas en la americanidad, según el lema nacional *ex pluribus unum*. Se ha buscado reconstruir las vivencias de todos los grupos étnicos. Sin embargo, hasta ahora el resultado es culturalmente decepcionante, en tanto que la historia se convirtió en un amasijo sincrético, con frecuencia inflada por mitologías, por las vivencias de otros pueblos, no integrada en una visión global policéntrica que — teórica y culturalmente — nadie ha logrado alcanzar.

5. La gran paradoja contemporánea consiste en que mientras más tiende el mundo a ampliarse y a integrarse, tanto más parece reaccionarse a estas aperturas con clausuras, con el renacimiento de pequeñas patrias.

La distinción entre amigos y enemigos ya no es nítida, ni representable a través de un *limes*, como los romanos en Britania o en Alemania, la muralla china o el muro de Berlín. Estos confines también eran temporales, representaban distintas velocidades de la historia dentro de vasos relativamente poco comunicantes. Tales distinciones pasan ahora a través de líneas confusas y discontinuas, encierran enclaves, por lo que se asiste a una fragmentación y dispersión de los frentes o aumento de conflictos.

¿Por qué, entonces, el concepto de identidad colectiva se ha vuelto tan problemático como el de identidad personal? Ciertamente puede decirse que ambos obtienen su legitimidad de una historia común, de tradiciones consolidadas que lentamente han construido su relativa unidad.

Sin embargo, podría objetarse — como demuestra Hobsbawn — que la mayor parte de las tradiciones es inventada y mucho más reciente de

⁴² Cfr., para este último aspecto, que en realidad también posee rasgos de un intercambio enriquecedor y recíproco, A. W. Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge University Press, 1986: los caballos en América, algunas semillas, pero también los pavos, las papas, los tomates, los pimientos en Europa y en otros sitios.



lo que se quiere hacer creer (piénsese en el desfile para la coronación de los reyes ingleses, que no se remonta al medievo, sino que es una creación del siglo XIX). En suma, podría concluirse con lo que hemos aprendido a lo largo de esta exposición: la identidad misma no es espontánea, en tanto que siempre la sostiene una actividad tendiente a consolidar la memoria colectiva que vuelve solemnes acontecimientos y creencias; y que el debilitamiento de la identidad provoca, a su vez, las turbaciones y confusiones de la memoria y sus peculiares nexos con el olvido.

Cuando algunas tradiciones se interrumpen o se alteran —sobre todo si esto ocurre súbitamente— los criterios de selección de la memoria y del olvido más sólidos y comunes se derrumban o se debilitan. En apariencia los recuerdos acuden de manera menos vinculante, ordenada y creíble; aquello que es más reciente en el tiempo es superado por lo que es más antiguo. Se olvida y se aprende rápidamente, pero al mismo tiempo surge el esfuerzo frenético por anclar los cambios en nuevos “cuadros sociales” de referencia, para evitar la venganza del olvido. Quizá también la identidad colectiva —como se decía en un tiempo de la naturaleza— no tolera el vacío y cuando no tiene otra cosa a disposición inmediata, está dispuesta incluso a llenarse de mitos efímeros y de formas fantasmales. Concluyendo con una observación más afín a la filosofía, tal vez —no sabemos— en esta labilidad de las tradiciones y en este intento por contener el olvido sin anularlo, radique la importancia que ha adquirido la hermenéutica en nuestra cultura, como uno de los instrumentos para buscar la integración, a través de redes revisables de sentido, de fragmentos dispersos de tradiciones distintas, interrumpidas, mezcladas, conflictuales y confusas.



Republicanism

Ambrosio Velasco Gómez

El término “república” ha perdido su relevancia en la teoría política moderna y contemporánea. Desde el siglo pasado y hasta años recientes las discusiones sobre el significado del término “república” han estado ausentes en las teorías políticas predominantes. La casi desaparición del concepto de república contrasta significativamente con la importancia que ha ganado el concepto de democracia. Las discusiones teóricas e ideológicas de este concepto concentran gran parte del discurso político contemporáneo y han generado una multiplicidad de corrientes y orientaciones. Basta mencionar la variedad de adjetivos que se asocian a democracia para constatar la relevancia actual del concepto: democracia formal, procedimental, liberal, fuerte, real, participativa, económica, etc. Además, mientras que “democracia” tiene un sentido valorativo altamente positivo, “república” casi no tiene sentido valorativo alguno y se utiliza casi como un sustantivo sinónimo de Estado.

El auge del término “democracia” con sus diversos significados y matices en las teorías políticas de nuestro siglo y el correlativo olvido del concepto de república resulta ser una situación totalmente inversa a la que prevalecía en los orígenes de la teoría política moderna. Maquiavelo, por ejemplo, utiliza y discute ampliamente el concepto de república y menciona poco el de democracia.

En el primer capítulo de *El príncipe* establece una clasificación de los Estados en términos de “repúblicas y principados”. También en la teoría política inglesa para autores como Milton y Harrington, Hobbes y Locke, entre otros, el concepto de república tiene una mayor importancia que el de democracia. Montesquieu respondería que el eclipse del republicanism se debe simple y llanamente a que el tiempo de las repúblicas pertenece al pasado y se ha quedado allá para siempre, como mero objeto de estudio de la historia.

Las repúblicas han dejado de existir, pero no así las democracias. Así, lo que era impensable para Maquiavelo, Harrington, Locke y Rousseau,



ahora resulta ser un lugar común: los regímenes democráticos no son repúblicas, en el sentido clásico del término. Es más, podríamos aventurarnos a decir que las democracias modernas, las democracias representativas, son las herederas, o mejor dicho las formas de organización política que han suplantado a las repúblicas.

Este trabajo tiene el propósito de esclarecer la idea de república en la teoría política de Maquiavelo y rastrear su influencia y transformación en algunos pensadores políticos modernos. Este análisis nos permitirá criticar algunos presupuestos de las teorías democráticas contemporáneas y sugerir una idea republicana de la democracia.

El republicanismo maquiaveliano

Maquiavelo ha sido considerado tanto como un teórico del absolutismo, como el mejor exponente del republicanismo moderno. Por ejemplo, *El príncipe* es considerada una obra de carácter principalmente monárquico y absolutista, en la que predomina un lenguaje sobre el ejercicio real del poder, mientras que los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* tiene una orientación fundamentalmente democrática en la que predomina el lenguaje sobre el bien común. Otras interpretaciones, como la de Luis Villoro, consideran que estos dos lenguajes están presentes en todas sus obras, y esta síntesis de discursos constituye la originalidad de Maquiavelo.¹

Durante las tres últimas décadas se ha desarrollado una corriente interpretativa de la teoría política de Maquiavelo que subraya el carácter republicano de toda su obra. En especial, autores como Quentin Skinner, John Pocock, Nicolai Rubenstein, entre otros, han desarrollado esta interpretación republicana. Estos autores consideran que el republicanismo maquiaveliano es en gran parte heredado del republicanismo humanista que floreció en el Renacimiento italiano durante los siglos XIV y XV.

Quentin Skinner² distingue dos grandes tradiciones republicanas en el Renacimiento italiano: la escolástica italiana del siglo XIV, cuyo más destacado exponente fue Masilio de Padua, y el humanismo cívico del siglo XV representado entre otros por Salutati, Bruni y Poggio. A partir

¹ Cfr. Luis Villoro, "Los dos discursos de Maquiavelo", en *Diánoia* 37, 1991.

² Véase Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, vol. I, cap. 6.



de estas tradiciones republicanas, Guicciardini y Maquiavelo desarrollan la teoría política republicana más importante de toda la época moderna.

La idea central del pensamiento republicano renacentista es la de *libertad política*. Al igual que para sus antecesores y contemporáneos republicanos, para Maquiavelo “libertad” significa principalmente ausencia de agresión externa o de tiranía, por un lado, y “la capacidad de un pueblo libre para gobernarse a sí mismo, en lugar de ser gobernado por un príncipe”.³ La libertad política así entendida constituye el rasgo fundamental de la vida civil, del “*vivire político*” o “*vivire civile*” que caracteriza a toda república. La auténtica vida política de una comunidad requiere que los ciudadanos estén dispuestos a dar prioridad a los intereses de la ciudad sobre los intereses particulares y a dedicar sus mejores esfuerzos a asuntos públicos. En otras palabras “‘*vivire político*’ requiere de hábitos de virtud cívica en los magistrados y en los ciudadanos ordinarios. En una ciudad corrupta, donde los ciudadanos dan prioridad a sus intereses particulares, no puede existir ‘*vivire político*’.”⁴

La virtud cívica es entendida como la disposición y capacidad de los ciudadanos para cumplir el deber de participar activa y responsablemente en la consecución del bien de toda la comunidad política, restringiendo sus intereses particulares. Su vigencia presupone una igualdad política entre los ciudadanos, así como un orden constitucional que asegure y ordene la participación política del pueblo. Para Maquiavelo y los republicanos de su época este orden constitucional debería dar cabida a las diferentes clases o facciones sociales que integran la ciudadanía. En este sentido la constitución política más adecuada para preservar la vida republicana es un gobierno mixto con instituciones populares al igual que aristocráticas.

A diferencia de todos los autores republicanos de su tiempo, Maquiavelo consideraba que la concordia espontánea entre los ciudadanos de diferentes clases sociales era imposible y que el conflicto entre ellos es siempre inevitable. Pero precisamente la constitución mixta, con instituciones políticas y leyes que canalicen y regulen estos conflictos, permite que la tendencia natural de los hombres a dar preferencia a sus intereses facciosos y particulares redunde en beneficio de la libertad de la comunidad política en su conjunto. Así, un arreglo institucional adecuado es

³ *Ibid.*, pp. 157-158. Véase también *Discursos*, libro 1, cap. xvi.

⁴ Maurizio Viroli, “Machiavelli and the republican idea of politics”, en G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (comps.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1993, p. 156.



el remedio para la tendencia a la corrupción de las repúblicas, esto es, la tendencia a privilegiar los intereses particulares sobre el bien común.⁵

La preservación de la equidad en la distribución de las riquezas y del poder político no sólo depende de un marco legal e institucional adecuado, sino también de la existencia de un ejército popular, formado por los propios ciudadanos.

En síntesis, para Maquiavelo la república es una forma de Estado en la que los ciudadanos tienen una participación activa en el gobierno a través de un marco institucional que distribuye el poder entre las principales clases sociales de tal manera que se evita el dominio de alguna clase particular, manteniendo así la libertad e igualdad de todos los ciudadanos. Esta forma de gobierno presupone, y al mismo tiempo promueve y preserva, la virtud cívica de la ciudadanía para participar activa y continuamente en la vida pública, que incluye la actividad militar.

Esta imagen republicana de la política y del Estado contrasta significativamente con teorías políticas posteriores que relegan a segundo término la importancia de la virtud cívica y de la participación ciudadana. En el siguiente apartado se esbozarán algunas tendencias en el pensamiento político moderno que condujeron al olvido de la teoría republicana de la política que acabamos de delinear.

Significación y transformaciones del republicanismo maquiaveliano

Como se mencionó anteriormente, el republicanismo florentino tuvo su máximo desarrollo con Maquiavelo y Guicciardini entre 1513 y 1530. En 1513, la caída de la república florentina y la reinstauración del despotismo de los Medici (1513–1527) constituyó un importante acicate para el desarrollo del republicanismo. El fracaso de la segunda república florentina del siglo XV (1527–1530) y la vuelta de los Medici al poder marcó su ocaso. Blair Worden observa que “para 1600 el republicanismo italiano había perdido su vitalidad... Durante el siglo XVII fue en Inglaterra donde las ideas maquiavelianas se desarrollaron y adaptaron ampliamente, reviviendo así el republicanismo maquiaveliano”.⁶

El republicanismo inglés se desarrolló después de la revolución de 1649, que culminó con la decapitación del rey Carlos I. Las obras más

⁵ Cfr. N. Maquiavelo, *Discursos*, libro I, caps. IV y V.

⁶ Blair Worden, “Milton republicanism and tyranny of heaven”, en G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, p. 226.



importantes de esta tradición las escribieron James Harrington y John Milton entre 1650 y 1665. Posteriormente (1673-1683), Sidney y Neville (traductor de las principales obras de Maquiavelo) defendieron las ideas republicanas ante las amenazas del absolutismo. Finalmente, hacia finales del siglo se desarrolló el último periodo de republicanismo clásico inglés, dentro del cual se puede ubicar a John Locke.

Harrington publicó *Océana* en 1656, en un ambiente de descontento civil motivado por las intenciones de Cromwell de convertir el protectorado en algo semejante a una monarquía hereditaria. En ese mismo año Nedham publicó su libro *La excelencia de un Estado libre*, en clara oposición a la aristocratización del régimen de Cromwell. Pero como señala John Pocock:

Océana es uno de esos libros que trasciende su contexto inmediato. La significación histórica del libro es que marca una ruptura paradigmática, una importante revisión de la historia y teoría política inglesa, a la luz de conceptos tomados del humanismo cívico y del republicanismo maquiaveliano. La razón inmediata de tal revisión fue la de justificar una república militar en Inglaterra como expresión del pueblo armado.⁷

Este giro importante en el pensamiento político inglés consiste básicamente en considerar que la personalidad política de los individuos está fundada en la propiedad (tierra o dinero), y ésta ha de considerarse no como una concesión de un noble o del rey (sistema feudal), sino derivada de la libertad del individuo. El libre propietario, al no depender de otra persona en la adquisición de propiedades, está liberado de cualquier relación de vasallaje. Por lo tanto las armas con que ha de defender su propiedad son sus propias armas y no las de noble alguno. La propiedad y las armas de un individuo es lo que fundamenta su carácter de ciudadano y el conjunto de ciudadanos armados, el pueblo armado, es lo que garantiza la existencia de una república. Esta relación entre propiedad, fuerza militar y poder político como fundamento de una república lleva a Harrington a considerar que toda república requiere de una distribución equitativa de la tierra (y de la propiedad en general), a fin de asegurar una distribución equilibrada y balanceada de la autoridad política que prevenga cualquier aristocracia. Como lo señala Pocock, el modelo republicano de Harrington requiere de “una democracia de

⁷ J.A. Pocock, *The Machiavelli Moment*, Princeton University Press, New Jersey, 1975, p. 384.



propietarios, esto es, una sociedad donde la mayoría de los hombres libres posean la tierra de una manera igualitaria”.⁸

Es importante señalar que en estas consideraciones relativas a pueblo armado y a la igualdad económica entre los habitantes, como requisitos de una república, Harrington retoma puntualmente las tesis de Maquiavelo sobre las condiciones sociales y militares de las repúblicas. Sin embargo, como bien observa Pocock, la relación entre propiedad y ciudadanía implica un cambio en la concepción de la virtud cívica, no tanto fundada en una moral política, sino en una base material.⁹

Durante las tres décadas posteriores a la publicación de *Océana*, los autores republicanos enfatizaron cada vez más la importancia de los derechos individuales, principalmente el de propiedad, como fundamento de la libertad del ciudadano, y paralelamente fueron olvidando la idea de virtud cívica y de libertad política.

Hacia finales del siglo XVII, la idea republicana de virtud cívica es considerada como una antigüedad de las repúblicas del pasado. Locke, cuya identidad republicana es discutible,¹⁰ consideraba que el amor a la virtud era propio de las repúblicas en donde existía una participación directa del pueblo en el gobierno, mientras que en las sociedades modernas el desarrollo del comercio, de la población y de la riqueza, el interés y la ambición personal corrompen la virtud cívica y obligan a que se sustituya por un sistema de instituciones y controles. Las leyes y las instituciones no son ya los soportes de la virtud cívica, que aseguran la libertad de los ciudadanos, como lo concebía Maquiavelo e incluso Harrington. Para Locke, las leyes e instituciones políticas son por sí mismas garantías suficientes de un Estado legítimo que bien puede florecer sin virtud cívica alguna.¹¹

La sustitución de la virtud cívica de las personas por lo que podríamos llamar virtudes institucionales del sistema constituye una tendencia

⁸ *Ibid.*, p. 387.

⁹ “El individuo político en el esquema de Harrington aún es el exponente de la virtud cívica, presupuesto en todos los esquemas del humanismo cívico florentino, pero hemos visto que Harrington enfatiza menos la base moral que la material de esta personalidad”, *Ibid.*, p. 389.

¹⁰ Pocock no considera a Locke como un representante del republicanismo inglés, mientras que autores como Skinner y Tully ubican a Locke en la tradición de Milton, Harrington y Sidney en cuanto que todos ellos defienden la tesis de que el poder debe estar basado en el consenso del pueblo y la libertad ciudadana. (Cfr. James Tully, “Placing the Two Treatises”, en *Machiavelli and Republicanism*, p. 262.)

¹¹ Cfr. James Tully, *op. cit.*, p. 266.



dominante en el pensamiento político del siglo XVIII. Sólo autores como Rousseau y en el siguiente siglo Tocqueville y J.S. Mill apreciarán la importancia de la virtud cívica de los ciudadanos y advertirán la necesaria decadencia de todo régimen democrático en la que los ciudadanos no estén dispuestos a participar continua y responsablemente en la promoción del bienestar de la comunidad.

Los más influyentes autores del siglo XVII desarrollaron sus teorías políticas bajo el presupuesto de que las repúblicas fundadas en la virtud cívica de los individuos eran cosa del pasado. Montesquieu, por ejemplo, en *Del espíritu de las leyes* argumentaba que las repúblicas basadas en la virtud cívica de los ciudadanos y en su participación directa en el gobierno no tenían lugar en los tiempos modernos y, lejos de ser modelo de emulación, eran simplemente objeto de estudio de la historia.¹² Para Montesquieu, en los Estados modernos no puede existir una república como las antiguas porque, a diferencia de aquéllas, en la actualidad los Estados son extensos y su cultura diversa y difusa. La participación directa de los ciudadanos no puede producir sino tumultos y anarquía. Dadas estas características de los Estados modernos, la participación popular no puede ser directa, sino siempre mediada a través de los sistemas de representación política y controlada por medio de un marco institucional y legal adecuado.

La obra de Montesquieu, en especial su crítica al republicanismo clásico, constituye el fundamento teórico de la ideología política de los autores de la Constitución norteamericana. Hamilton, Madison y Jay elaboraron un nuevo concepto de república completamente distinto. Para ellos el rasgo fundamental de toda república es la representación política a través de elecciones periódicas. La idea de representación política que estos autores sostienen se orienta más a defender la autonomía y discrecionalidad de los representantes en relación con los representados. Lo fundamental de un sistema representativo es lograr la estabilidad del gobierno, a fin de que pueda actuar de acuerdo con los verdaderos intereses de la nación y no en función de los intereses facciosos de los grupos sociales.¹³

El nuevo concepto de república desarrollado por los autores de *El federalista* ha descartado por completo la idea de virtud cívica y de ciudadanía participativa. Aludiendo explícitamente a la nueva ciencia política de Montesquieu, defienden la tesis de que la constitución de una

¹² Cfr. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, libro III, caps. 5-7.

¹³ Hamilton, Madison y Jay, *The Federalist*, artículo no. 10.



república moderna debe de estar fundada en un conocimiento preciso de los efectos de las leyes y de las instituciones en el comportamiento de los-hombres. Para ellos, son las leyes e instituciones, y no las cualidades de los ciudadanos, las que aseguran la existencia y permanencia de un régimen republicano.

Si tomamos en cuenta el esquema propuesto por Hanna Pitkin para analizar las diferentes teorías de representación política, en el cual en un extremo está el concepto de autorización (cesión o delegación de los derechos de los representados a los representantes) y en el otro extremo está la idea de control de los representantes sobre los representados (*accountability*), los autores de *El federalista* y forjadores de la Constitución norteamericana se ubican definitivamente alrededor del primer polo, junto con defensores del absolutismo como Hobbes. Desde esta concepción de la representación política los sujetos representados pierden todos o casi todos sus derechos políticos y se asemejan más a súbditos pasivos que a ciudadanos participativos. El gobierno se concibe, ya no como el gobierno del pueblo, sino como un gobierno independiente y autónomo. Mantener la autonomía del gobierno frente a la sociedad, así como su eficiencia es el problema fundamental. En los propios términos de Madison: “Al establecer un gobierno de hombres sobre otros hombres, la gran dificultad reside en lo siguiente: se debe primero capacitar al gobierno para que controle a los gobiernos y en segundo lugar obligar al gobierno a que se controle a sí mismo.”¹⁴

Los autores de *El federalista* operaron un cambio drástico en el concepto de república. Al considerar que una república se caracteriza fundamentalmente porque existe “el esquema de representación política” y al adoptar una concepción autoritaria de la misma, descartan totalmente la idea clásica de república como una forma de Estado cuyo principio fundamental es la virtud cívica y la correspondiente participación política de los ciudadanos. Aun Montesquieu seguía considerando que el “principio” de la república era la virtud cívica. Aunque juzgaba que era imposible volver a establecer regímenes republicanos en el sentido clásico, no dejaba de admirar a las repúblicas antiguas. En contraste, los teóricos más importantes de la constitución norteamericana rechazaron por completo el principio de virtud cívica como fundamento de toda república, sustituyéndolo por “virtudes institucionales” de un sistema de control y balances del gobierno.

Es cierto que los autores italianos del Renacimiento, y en especial

¹⁴ *The Federalist*, artículo no. 51.



Maquiavelo, se preocuparon por establecer un marco institucional que asegurara eficiencia y estabilidad al gobierno republicano. Pero ese marco institucional —la constitución mixta— presupone, al mismo tiempo que fomentaba y preservaba, la virtud cívica, la participación ciudadana de las clases sociales. En otras palabras, el marco institucional fue siempre considerado por los republicanos italianos como fundamentalmente instrumental para la preservación de la virtud cívica y de la libertad política que caracterizan a todo Estado republicano.

Al confrontar el republicanismo maquiaveliano con el concepto de república de los federalistas norteamericanos se puede observar no sólo un cambio, sino un empobrecimiento de la idea de república: se han eliminado los principios fundamentales de la noción clásica (virtud cívica, libertad política, participación ciudadana) y tan sólo se han conservado los aspectos instrumentales (sistema legal e institucional de controles y balances). Al eliminar los principios clásicos del republicanismo, los autores de la Constitución norteamericana empobrecieron también la potencialidad crítica del concepto de república, especialmente en contra de regímenes absolutos y despóticos. De hecho, bajo el nuevo concepto de república, los regímenes que para Maquiavelo, Rousseau o Tocqueville serían despóticos, resultan ser repúblicas legítimas ante los ojos de los autores de *El federalista*. De esta manera el concepto de república cambió radicalmente su función ideológica: de ser un concepto fundamentalmente crítico de regímenes y tendencias absolutistas y despóticas, terminó justificándolos.

En suma, en esta esquemática revisión del desarrollo del concepto de república desde el Renacimiento italiano hasta finales del siglo XVIII, podemos observar una tendencia pausada y continua de eliminar las nociones centrales de participación ciudadana, libertad política (positiva y comunitaria), igualdad y virtud cívica. En su lugar se fueron afianzando nociones relativas a derechos y libertades individuales, principalmente la de propiedad. Lo que se conservó del republicanismo italiano clásico fueron aquellos aspectos relativos al marco legal e institucional. La idea de un gobierno mixto con instituciones representativas de diferentes clases sociales (nobleza-pueblo; *popolo grasso-popolo minuto*) que en el pensamiento político de Maquiavelo y de sus contemporáneos eran cuestiones instrumentales y siempre dependientes de las ideas de libertad política y virtud cívica, cobró mayor importancia en teorías republicanas posteriores, hasta convertirse en el aspecto central del concepto de república en autores como Hamilton, Jay y Madison.

También es importante observar que durante estos dos y medio siglos,



el término “república” permaneció como un concepto clave en el pensamiento político, con connotaciones valorativas positivas. Utilizando la metodología de Quentin Skinner,¹⁵ podríamos decir que el sentido descriptivo del término cambió radicalmente, pero no así su sentido evaluativo. Los autores de *El federalista*, al igual que Maquiavelo, consideraban a la república como un régimen político legítimo, un modelo deseable de organización política. El cambio operado en el sentido descriptivo del concepto de república, aunado a la conservación de su sentido valorativo implica otro cambio importante en lo que Skinner denomina la fuerza ilocucionaria del concepto: al usar el concepto de república Maquiavelo comúnmente evoca modelos ideales de organización y comportamiento político, principalmente de la antigüedad, con el fin de criticar y denunciar la corrupción y decadencia de la vida política de su tiempo y proponer cambios para mejorarla. Por el contrario, el uso que los autores de la Constitución norteamericana hacen del término república tiene la intención primaria de criticar formas antiguas de organización política y de justificar y consolidar las instituciones y formas de comportamiento político existentes.

Pero los cambios operados en sucesivas teorías de la república han desgastado también su significado. Quizá por ello, el término “república” ha dejado de ser un término clave en la teoría política contemporánea. Durante el siglo XIX y buena parte del XX, el término “república” ha perdido sus connotaciones valorativas positivas y se ha convertido en un sustantivo valorativamente neutro, casi sinónimo de Estado. Su lugar clave parece haber sido tomado por el concepto de democracia.

Republicanismo y democracia

Con importantes excepciones, Rousseau principalmente, el término democracia no tenía en el siglo XVIII la importancia teórica e ideológica que posteriormente adquirió. Russell Hanson señala que a finales del siglo XVIII, tanto en Norteamérica como en Europa, la democracia era comúnmente considerada en forma despectiva por la mayoría de las personas. En palabras de Madison, “las democracias han sido siempre espectáculos de turbulencia y discusión, siempre han sido incompatibles

¹⁵ Skinner presenta su metodología de análisis de conceptos políticos principalmente en su artículo “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”, en *Political Theory* 23, (1974) pp. 277–303.



con la seguridad personal y con los derechos de propiedad; y en general la vida de la democracias ha sido tan corta, como violentas han sido sus muertes".¹⁶

Como hemos visto, el término clave en el establecimiento de la Constitución norteamericana por los federalistas fue el de *república*. El término democracia era utilizado con un sentido positivo más bien por los opositores a la Constitución norteamericana, los antifederalistas, influidos ciertamente por el republicanismo clásico inglés, por la obra de Rousseau y por la ideología democrática de los *levelers* de la Inglaterra del siglo XVII.

Al igual que Locke y Rousseau, los antifederalistas no veían contradicción entre república y democracia. La democracia más bien era la forma de gobierno que mejor correspondía a una república o Estado libre.¹⁷

El término "democracia" empezó a cobrar mayor importancia durante el siglo XIX, tanto a nivel ideológico en Estados Unidos (democracia jacksoniana), como a nivel teórico, principalmente con la publicación de *La democracia en América*.

En la obra de Tocqueville, al igual que en la de Rousseau y posteriormente en la de John Stuart Mill, democracia y república en el sentido clásico son conceptos muy cercanos. Es importante señalar que una de las críticas más fuertes de Tocqueville a la "democracia" de Estados Unidos es precisamente el decaimiento de la participación ciudadana y de la virtud cívica, que conducen necesariamente a una tiranía democrática en la que la mayoría de la población ha olvidado sus derechos ciudadanos, en la que el pueblo se ha convertido en una masa informe, sin opiniones propias. Para Tocqueville la disyuntiva que tienen los Estados democráticos modernos, como el de Norteamérica, es "la libertad democrática o la tiranía democrática". Para evitar la tiranía democrática y procurar la libertad democrática, es indispensable revivir y alentar la virtud cívica de las repúblicas antiguas. En este sentido, para Tocqueville la libertad democrática sólo puede existir en una auténtica república, en la que exista una activa participación de la ciudadanía.¹⁸

¹⁶ Russell Hanson, "Democracy", en T. Ball, J. Farr y R.L. Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, 1989, p. 76.

¹⁷ Para Rousseau, república y Estado legítimo son sinónimos, y el rasgo esencial de la república es que la totalidad de los ciudadanos participa directamente en la formulación y aprobación de las leyes que rigen el Estado.

¹⁸ Cfr. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, FCE, México, p. 42.



Esta concepción republicana de la democracia ha sido criticada por los politólogos contemporáneos. Diferentes teorías contemporáneas de la democracia (teorías elitistas, económicas, procedimentales) han cuestionado la obsolescencia de las teorías clásicas de la democracia (Rousseau, Tocqueville y J.S. Mill) que centran su atención en la virtud cívica de los ciudadanos. Así por ejemplo, Paul Lazarfeld y Bernard Berelson, dos influyentes politólogos norteamericanos afirman que:

Los votantes individuales en la actualidad parecen incapaces de satisfacer los requerimientos para un sistema democrático de gobierno en los términos establecidos por los teóricos políticos. Pero el sistema democrático satisface ciertos requisitos de una organización política funcional... Esto sugiere que las teorías clásicas están equivocadas al concentrar su atención en el ciudadano individual. Lo que estas teorías soslayan son ciertas propiedades colectivas que residen en el electorado como una totalidad y en el sistema político y social donde opera el electorado.¹⁹

Esta crítica de los politólogos contemporáneos a las teorías de la democracia de Rousseau o Mill, así como las revisiones conceptuales que proponen, reflejan casi puntualmente las críticas y revisiones de los pensadores del siglo XVIII a las teorías clásicas de la república. El desarrollo de ambos conceptos ha conducido a resultados semejantes: sustitución del ciudadano por individuo, desplazamiento de la virtud cívica por el mero arreglo legal e institucional, libertad política de la comunidad por libertad y derechos individuales. En síntesis, el cambio conceptual de república y de democracia devela una oposición entre el concepto original y el resultado final de sus transformaciones: la república en su sentido renacentista, al igual que la democracia en el sentido republicano de Rousseau, Tocqueville y J.S. Mill constituye un modelo de organización política diametralmente opuesto al que corresponde a la noción de república de Madison, Hamilton y Jay, a la idea básica de democracia representativa que comparten diferentes teóricos y politólogos liberales contemporáneos. En el siguiente y último apartado se analizarán un poco más estos dos modos opuestos.

¹⁹ B. Berelson y P. Lazarfeld, *Voting*, University of Chicago Press, Chicago, 1954, p. 308.



Democracia liberal y democracia republicana

Al modelo que corresponde a las teorías clásicas de la república y la democracia le llamaré “democracia republicana”, y al modelo que corresponde a teorías más recientes le llamaré “democracia liberal”.

En la democracia republicana el Estado está constituido por la totalidad de los ciudadanos que reconocen ciertas obligaciones cívicas como prioritarias y fundantes de sus derechos individuales, que tienen la responsabilidad de participar directa y continuamente en la vida política de su comunidad, principalmente a través de las instituciones legislativas. Las leyes son consideradas como expresión de un consenso ético y racionalmente fundado entre los ciudadanos, que buscan ante todo el bienestar de la comunidad política. Es en este sentido que se afirma que la comunidad política es libre en cuanto que se rige por leyes sancionadas por los mismos ciudadanos. Esta concepción de comunidad política y de su libertad está fundada en la virtud cívica de los ciudadanos y en un marco legal e institucional que promueve dicha virtud.

A diferencia de este modelo republicano, el modelo liberal de democracia afirma la autonomía del individuo frente al Estado y la supremacía de sus derechos privados, especialmente el de propiedad, frente a las obligaciones que pueden tener con el gobierno. La sociedad es considerada como un conjunto de individuos autónomos, con igualdad de derechos y con una diversidad de intereses que se relacionan a través de estructuras de carácter principalmente mercantil. Los individuos se comportan fundamentalmente en el ámbito privado buscando maximizar sus intereses individuales. Frente a este ámbito de la vida de los individuos, el Estado tiene la función primordial de asegurar la vigencia de los derechos individuales. La participación de los individuos en los asuntos públicos se reduce a la mera expresión de intereses privados a través del voto. Las preferencias electorales son consideradas como mera expresión de intereses privados de los electores. En este modelo no se requiere virtud cívica alguna, sino ante todo un marco legal e institucional que regule adecuadamente los procesos electorales, transformando las preferencias individuales del electorado en puestos de representación política.

Esta descripción de los modelos republicanos y liberales de la democracia concuerda con la visión que tiene Habermas al respecto:

De acuerdo con la visión liberal o lockeana, el proceso democrático realiza la tarea de programar el gobierno según el interés de la sociedad, el gobierno



es representado como un aparato de administración pública, y la sociedad como una red de interacciones entre personas privadas, estructurado de acuerdo con el mercado [...] en la visión liberal, el estatus de ciudadano está determinado por los derechos negativos que tiene frente al Estado y otros ciudadanos.²⁰

Respecto al modelo republicano afirma lo siguiente:

De acuerdo con la visión republicana el estatus de ciudadano no está determinado por el modelo de libertades negativas que pueden reclamar los individuos como personas privadas. Más bien los derechos políticos — derechos de participación y comunicación política — son libertades positivas. Estos derechos no garantizan libertad de compulsión externa, sino la posibilidad de participación en una praxis común, a través de la cual los ciudadanos pueden determinarse a sí mismos como ellos quieran ser —autores políticamente autónomos de una comunidad de personas libres e iguales.²¹

El modelo liberal representa toda una descripción más apegada a los sistemas políticos actualmente existentes, mientras que el modelo republicano no refiere a ningún sistema político actualmente existente, y ni siquiera existente en el pasado. ¿Qué sentido tiene pues recuperar este modo republicano de la democracia?

A mi manera de ver, el modelo republicano de democracia tiene una función normativa y crítica con respecto a los sistemas políticos realmente existentes, pero que resultan totalmente estériles al intentar implantarlo. Por el contrario, el modelo liberal representa de manera más objetiva el funcionamiento de los regímenes “democráticos” contemporáneos, pero resulta totalmente incapaz de evaluar y criticar las naturalezas mismas del Estado, de la ciudadanía y del proceso político.

Reconociendo la polaridad de los modelos republicano y liberal de democracia, y valorando las funciones que cada uno de ellos tiene, es conveniente considerarlas como aspectos o dimensiones de un concepto de democracia con una tensión interna. Esta tensión parece ser una característica distintiva de los conceptos políticos. Hanna Pitkin explica la necesidad de esta tensión de la siguiente manera:

Este concepto de justicia comparte con otros conceptos en la región de la acción humana y las instituciones sociales lo que he llamado una tensión entre

²⁰ J. Habermas, “Three Normative Models of Democracy”, en *Constellations*, vol. 1, no. 1, 1994, pp. 1-2.

²¹ *Ibid.*, p. 2.



propósito e institucionalización, entre sustancia y forma [...] De esta clase de tensión pueden surgir solamente conceptos cuyo significado está vinculado a aplicaciones por medio de estándares... si nuestros propósitos o ideales no pueden ser institucionalizados, enseñados, puestos en práctica de manera regularizada, permanecerán vacíos e inútiles... por lo tanto, su incorporación en la práctica social o en la acción individual es realmente su realización, merece verdaderamente un compromiso semejante al que tenemos con nuestros propósitos o ideales originales.²²

En conclusión, podemos considerar que el modelo republicano constituye la dimensión positiva y normativa del concepto de democracia, mientras que el modelo liberal corresponde a la dimensión que describe las realizaciones institucionales de la democracia. Estas realizaciones democráticas tienen sentido si se tiene presente un modelo democrático ideal y sólo así es posible criticar y mejorar las instituciones democráticas. Recíprocamente, el modelo ideal republicano sólo puede ser eficaz si se le contrasta con las sociedades e instituciones políticas realmente existentes, y se plantean preguntas acerca de cómo pueden efectivamente institucionalizarse parcialmente los ideales republicanos en las sociedades liberales contemporáneas.

²² Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, 1972, pp. 187 y 189.





Constitución y democracia*

Michelangelo Bovero

1. La constitución de la república italiana — más bien, como se acostumbra decir ahora, de la “primera república” — cumplió casi cuarenta y seis años. Se da por descontado que no llegará al medio siglo. Pero aun antes de cumplir sus cuarenta años — una edad por cierto no venerable — a no pocos protagonistas de la escena pública, cultural y política, ya les parecía tan envejecida como para requerir curaciones drásticas. El debate sobre las reformas institucionales de hecho no nació ayer, tiene ya mucho tiempo y se ha desarrollado en formas más o menos encendidas o larvadas. Desde hace un par de años parece haber estallado. Todo esto conduce a muchos a pensar que hay en la constitución algún defecto desde su origen — podríamos decir, con un juego de palabras fácil, algún defecto *constitucional*.

Pero de la idea, no novedosa de por sí, de que la constitución actualmente vigente, la constitución de la “primera república”, no sea de... “constitución sana y robusta”, pueden darse al menos tres diferentes tipos de interpretación. Una primera interpretación puede encontrarse en la opinión de aquellos que consideran — para seguir con la metáfora clínica — a la constitución en sí misma sana, esto es, libre de vicios y enfermedades congénitas graves, pero no lo suficientemente robusta como para soportar el ataque de ciertos factores negativos que la han agredido una y otra vez desde el exterior como un virus (mafia, terrorismo, poderes ocultos, corrupción civil y política, etc.), por lo que temen que no esté destinada a resistir el paso del tiempo —y sobre todo, la arrogancia de los “nuevos tiempos” —. Algunos “padres de la república”, en momentos y circunstancias distintas, se reconocieron en esta posición. Quisiera recordar por lo menos el título, de por sí significativo, de un artículo redactado por Norberto Bobbio en ocasión de la celebración de

* Traducción de Corina Yturbe



los treinta años: “La constitución no tiene la culpa.”¹ Me parece, por último, que pertenece a la misma posición el llamado de Giuseppe Dossetti (que, sirve recordarlo, estaba entre los constituyentes) en favor de la formación de comités “por una defensa de los valores fundamentales expresados en nuestra constitución”.²

Un segundo tipo de interpretación es la de aquellos que consideran (no desde ayer) que la constitución no está ni sana ni robusta, esto es, sostienen que están presentes ciertos vicios, más o menos congénitos, que en la constitución misma existe la predisposición genética a desarrollar ciertos males — como la partidocracia, la ingobernabilidad o el mal afamado consociativismo — y que estos males la han debilitado cada vez más hasta llevarla al borde del colapso. Entre los grupos de especialistas que, compartiendo en general un juicio semejante, han propuesto en varias ocasiones varios tipos de reformas institucionales y constitucionales, subsisten naturalmente divergencias también muy relevantes. Para recordar sólo algunos entre los nombres más conocidos, las propuestas de Gianfranco Pasquino, elaboradas y perfeccionadas a partir de la mitad de los años ochenta, se orientaban principalmente hacia la reforma del sistema electoral mediante un complejo mecanismo de corrección pro-

¹ Publicado en *La Stampa*, el 9 de enero de 1978, y vuelto a publicar en N. Bobbio, *La ideología e il potere in crisi*, Le Monnier, Florencia, 1981, pp. 166–171. El artículo abría con estas consideraciones: “Treinta años para una constitución, sobre todo si se compara con la duración media de las cartas constitucionales de los grandes Estados de Europa continental, son una edad discreta, una edad más que honorable [...] Con esto no quiero decir que nuestra constitución goza de una salud óptima; pero, a parte de fuertes dolores en los costados, todavía no está grave. Por lo demás, ha sido desde el principio de constitución débil (perdón por el juego de palabras).” Naturalmente, una constitución sana pero débil no es una constitución perfecta. Y, en efecto, Bobbio de inmediato ponía en guardia contra “el error de creer que la constitución de 1948 fuese perfecta y de que nuestros males deberían de atribuirse al hecho de que esa constitución, perfecta, no fue cumplida o sea, fue violada”. Pero, después justificaba a la constitución de las culpas que más bien tenían que atribuirse al comportamiento de los electores y elegidos “del modo como es gobernado un país la constitución es responsable sólo en parte, y por tanto sirve de poco o de nada derramar lágrimas sobre la constitución irrealizada o traicionada o bien excogitar reformas o retoques constitucionales con la ilusión de que basta cambiar el vestido para cambiar la índole de quien lo lleva puesto”. De manera aún más clara afirmaba: “Una constitución, incluso perfecta, tiene la función de establecer las reglas del juego [...] El modo de jugar, dentro de esas reglas, depende únicamente de la habilidad de los jugadores [...] He leído y releído no sé cuántas veces nuestra constitución (y muchas otras); pero nunca he logrado captar en esas fórmulas el secreto del buen gobierno.”

² El llamado se encuentra en una “Lettera al sindaco di Bologna” del 15 de abril de 1994. Véase ahora en G. Dossetti, *Sentinella, quanto resta della notte? Riflessioni sulla transizione italiana*, F. Monaco (comp.), Edizioni Lavoro, Roma, 1994.



funda de la proporcionalidad, que se remonta a la técnica del “premio a la mayoría”; el objetivo, declarado desde el principio y después constantemente reafirmado en las numerosas intervenciones sucesivas, es el de otorgar más poder a los electores, sustrayéndolo a las secretarías de los partidos, o bien de “restituirle el cetro al príncipe”, que en la democracia es el pueblo soberano, o más bien el ciudadano elector.³ Más radicales y ambiciosas son las propuestas del llamado “Grupo de Milán”, coordinado por Gianfranco Miglio, que apuntaban a la transformación del tipo de régimen por medio del paso del sistema fundamentalmente parlamentario, buscado por los constituyentes, a un sistema centrado en el “gobierno del primer ministro”, con elección directa del jefe del ejecutivo.⁴

³ Cfr. G. Pasquino, *Restituire lo scettro al principe*, Laterza, Roma-Bari, 1985. Algunos años después, en el pequeño volumen *Como eleggere il governo* (Anabasi, Milán, 1992), Pasquino advierte contra la interpretación de su posición “como una simple [...] propuesta de reforma electoral” porque, explica, “mi intención era, y sigue siendo, justamente la de crear un gobierno de legislatura instalado y legitimado por el voto popular” (p. 98). A decir verdad, en el ensayo de 1985 la atribución del poder al electorado para la designación del gobierno aparecía explícitamente como el objetivo final del que la reforma del sistema proporcional, basada sobre una ingeniosa interpretación de la técnica del premio a la mayoría, debía ser el medio (cfr., por ejemplo *Restituire lo scettro al principe*, p. 52). Pero con el tiempo Pasquino parece haber cambiado progresivamente de opinión sobre el medio, es decir, justo sobre el núcleo técnico de su propuesta originaria, hasta alinearse con la opinión, ampliamente dominante, favorable a un sistema mayoritario con voto en circunscripciones uninominales (subrayando, no obstante, la necesidad de introducir la vuelta doble para corregir la ley electoral de 1993: cfr., por último, G. Pasquino, “Conclusioni. La riforma elettorale in Italia: fatte le leggi, si cerca il rimedio”, en O. Massari y G. Pasquino (comps.), *Rappresentare e governare*, Il Mulino, Boloña, 1994). Por eso, cuando declara no haber “cambiado de idea” con respecto de la propuesta originaria (cfr. *Como eleggere il governo*, p. 108), creo que debe entenderse la idea sobre el fin, “elegir el gobierno”, más que sobre el medio, “corregir el sistema proporcional”. En los numerosos escritos de Pasquino de 1985 a la fecha podrían encontrarse las huellas de una modificación progresiva de su propia posición, junto con las de una autointerpretación retrospectiva que acentúa los elementos de continuidad (por ejemplo, G. Pasquino, *La nuova politica*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 132: “Lo que sirve [es] una doble vuelta originaria en la cual los ciudadanos eligen un parlamento en la primera vuelta y un gobierno en la segunda”; *Come eleggere il governo*, p. 104: “Un gobierno de legislatura, instalado por los electores, requiere un sistema electoral mayoritario”). Es cierto que ahí donde se asume hoy el sistema mayoritario uninominal como alternativa neta al sistema proporcional (así, por ejemplo, en *Rappresentare e governare*), el proyecto originario es irreconocible. A estas alturas, me queda una duda doble: por qué habrá dicho Pasquino simplemente no haber cambiado de idea; y por qué la cambió.

⁴ Cfr. *Verso una nuova costituzione*. Una investigación directa de Gianfranco Miglio y dirigida por Giovanni Bognetti, Serio Galeotti, Giorgio Petroni y Franco Pizzetti, vol. 2,



De las variantes más radicales del segundo tipo de interpretación — para las que la constitución no está “ni sana ni robusta” — no es difícil pasar a un tercer tipo de interpretación, a la de aquellos que consideran que la constitución no está para nada sana, sino más bien llena de enfermedades más o menos graves o incluso gravísimas, pero que sostienen que se ha mostrado demasiado robusta, tanto como para permitir que las enfermedades congénitas perduren primero en estado latente y después en estado manifiesto por decenios, para finalmente explotar y devastar el organismo político. Se trata de los que defienden una eutanasia para esta constitución, o incluso su liquidación rápida y brusca — mediante el uso (léase: abuso) del artículo 138 — y el advenimiento de una segunda república.⁵ Hasta hace poco tiempo no eran muchos, ahora parecen haber conquistado un amplio consenso.

Ciertamente, los males de la vida pública italiana explotaron de esta manera tan clamorosa en los últimos años como para convencer a todos de la urgencia de remedios radicales. Pero, ¿qué remedios? Y, ¿para cuáles males? Y, ¿cuáles son las causas de los males? Es apenas obvio que si no se determinan con certeza y precisión las causas de un mal, si el diagnóstico y la etiología son discutibles, se corre el proverbial riesgo de que el remedio sea peor que la enfermedad. Pero quisiera hacer notar que este riesgo se vuelve todavía mayor si el diagnóstico *no* es discutible, sino más bien ampliamente compartido, pero simplemente equivocado, o defectuoso, o apurado y superficial (o incluso tendencioso: muchos codician la herencia del enfermo grave). Para decirlo simplemente: ¿en verdad la culpa es de la constitución? ¿Debe buscarse el mal en la constitución? Y luego eventualmente, ¿en toda la constitución o en algunas de sus partes? ¿Y cuáles partes? Incluso: admitiendo — y para nada concediendo — que la causa o una de las causas de los males públicos sea la constitución, toda o en parte, y que eso se pueda diagnosticar correctamente, de manera no discutible, ¿existe una única posibilidad de terapia, una única clase de remedio, o hay muchos, quizá contradictorios entre sí?

No sólo no pretendo, ciertamente, resolver sino ni siquiera encarar semejantes interrogantes de manera adecuada a su gravedad y dificultad.

Giuffré, Milán, 1983. Dos de las contribuciones de Miglio a las investigaciones se volvieron a publicar en G. Miglio, *Una repubblica migliore per gli italiani (verso una nuova costituzione)*, Giuffré, Milán, 1983.

⁵ Es, naturalmente, el caso de Miglio, quien prefiere directamente hablar de una tercera república.



No sería capaz. Sin embargo, frente a la opinión dominante, a la conciencia acriticamente difusa y más bien confusa, pero no por ello menos segura de sí misma —aun si en los últimos tiempos desconcertada por ciertas manifestaciones del llamado y presunto “nuevo” —, convencida de saber en buena ley cuál es el mal, cuáles son las causas, cuáles los remedios, me parece oportuno regresar a reflexionar con la mayor claridad posible sobre algunas nociones elementales, sobre conceptos básicos, cuya recuperación tal vez sea capaz de proporcionar algunos criterios de análisis y de juicio más crítico sobre el problema que enfrentamos.

Por ello, en las páginas que siguen intentaré desarrollar un itinerario conceptual que toca —sin ninguna pretensión de originalidad, pero con la intención de repensar el significado de algunos términos clave y de trazar conexiones relevantes entre las nociones correspondientes— los siguientes puntos: a) el concepto de constitución; b) las relaciones entre democracia, elecciones y representación; c) las principales variantes institucionales de la democracia representativa, el presidencialismo y el parlamentarismo; d) la diferente calidad democrática de los principales sistemas electorales, mayoritario y proporcional. Reservaré una breve conclusión para el tema del origen de la constitución italiana actualmente vigente, y —para regresar a la metáfora biomédica— a su código genético, sobre todo a su gen fundamental: el antifascismo.

2. El término constitución oscila en el lenguaje político entre dos significados generales, uno más amplio y que se ha vuelto hoy inapropiado, uno más restringido, pertinente y apropiado. Según el primer significado, constitución indica la estructura objetiva de un organismo político, o bien del conjunto, o mejor, del sistema de instituciones, órganos y funciones que ejercen en su totalidad el poder político. Esta es la concepción no formal y no normativa de “constitución”:⁶ no formal, porque con base en ella el término constitución no indica necesariamente un documento, una “carta” en la que se establezca y regule la estructura política; y no es normativa, porque el término no indica necesariamente una ley, es decir la ley suprema o fundamental del Estado. Es a esta concepción a la que nos referimos implícitamente cuando traducimos con la palabra constitución el concepto aristotélico de *politeia*.⁷ En este sentido genéri-

⁶ Tomo estos elementos de definición del ensayo de N. Bobbio, “La costituzione in Hegel”, en *Studi hegeliani*, Einaudi, Turín, 1981, pp. 70-71.

⁷ En el capítulo “Costituzione” de sus *Elementi di teoria politica* (Il Mulino, Bologna,



co, de hecho, constitución es el ordenamiento de las magistraturas, el sistema de los poderes públicos; y en este sentido genérico todo Estado, toda formación política, tiene una constitución.

De modo más apropiado, se entiende por constitución un documento escrito, justamente ese documento donde está formulada la ley suprema del país, que regula las relaciones de poder en el ámbito del Estado. Pero no basta. No cualquier documento constitutivo de las relaciones de poder es propiamente una constitución en el sentido más restringido e históricamente más correcto que se le atribuye al término. Las constituciones escritas, que son un fenómeno tardío de la historia moderna, nacen al mismo tiempo que las declaraciones de los derechos fundamentales de libertad y terminan por incorporarlos. Se trata justamente de esa especie de derechos para cuya tutela se requieren las llamadas garantías constitucionales. Desde la época de las grandes revoluciones, se llamarán constitucionales en sentido propio a ese tipo de Estados cuya estructura de poder, normativamente regulada, tiene como fin la garantía de los derechos fundamentales. El artículo 16 de la *Declaración de los derechos de 1789* fija este significado diciendo: “Una sociedad en la cual la garantía de los derechos no esté asegurada y la separación de los poderes no esté determinada de manera definitiva no tiene una constitución.”⁸

1987), Giovanni Sartori, con el acostumbrado gusto por la provocación, afirma que, si encontramos la palabra constitución en las traducciones modernas de Aristóteles, “somos víctimas de un fraude de traducción” (p. 21). Los argumentos adoptados por Sartori para sostener que el único significado pertinente e históricamente correcto del término es el específico del constitucionalismo moderno son ciertamente eficaces, pero quizás excesivos. No es verdad que la acepción amplia y específica de constitución, como tiende a acreditar Sartori, haya sido una invención arbitraria y deformante del positivismo jurídico. El término *Verfassung* en Hegel (que ciertamente no puede definirse como un iuspositivista) indica justamente constitución en un sentido amplio y genérico. También el uso de *constitution* en Montesquieu —no frecuente, pero no tan raro como dice Sartori— es biforme, y por tanto compatible con ambas acepciones.

⁸ Bobbio, en el ensayo citado sobre “La costituzione in Hegel”, sugiere considerar este significado, extraño a la acepción hegeliana de *Verfassung*, como “valorativo”. Carl Schmitt, en la *Verfassungslehre* (ed. orig. 1928, trad. it. *Dottrina della costituzione*, Giuffré, Milán, 1984), se refiere a ése como a un “concepto ideal de constitución”, distinguiéndolo de aquéllos que llama respectivamente “absoluto”, “relativo” y “positivo”: “En el desarrollo histórico de la constitución moderna se ha afirmado un concepto ideal particular con tal éxito que desde el siglo XVIII son llamadas constituciones sólo aquéllas que corresponden a las demandas de la libertad burguesa y contienen determinadas garantías de esta libertad [...] Si se prescinde de la Rusia bolchevique y de la Italia fascista, puede decirse que este concepto ideal vale todavía para la mayor parte de los Estados de la Tierra. La peculiaridad de su ideal consiste en el hecho de que la organización del Estado se pone bajo un punto



En esta célebre afirmación de principio, citada infinitas veces, junto a la garantía de los derechos aparece la separación de los poderes. Es importante subrayar que no se trata de una simple yuxtaposición. ¿Por qué, entonces, esta *pareja* de connotaciones para el Estado constitucional en sentido propio? ¿Por qué Estado constitucional es aquél que reconoce derechos fundamentales y *al mismo tiempo* subdivide el poder político, esto es, ejecuta una división de los poderes? Del modo más simple (y simplificante), la conexión entre los dos elementos puede ilustrarse como sigue. Los derechos fundamentales individuales son los principales *límites* del poder político, *inviolables* por ese poder. ¿Pero cómo hacer para que el poder no traspase los límites, para que los respete? No hay más que subdividirlo, de manera de crear más órganos de poder distintos, con el fin de que “el poder frene al poder”. La división de los poderes fue concebida como remedio contra el abuso del poder, específicamente contra el riesgo de un uso indiscriminado de la fuerza cuyo monopolio el Estado detenta como tal. Se trata entonces de ese expediente o recurso constitucional pensado para tutelar las libertades fundamentales del individuo frente al mismo poder político; un recurso llevado a cabo a través de dos tipos de operación: a) distinción de las funciones en las que se articula el poder político (legislativa, ejecutiva, judicial); b) creación de órganos separados en los que se distribuyan esas funciones, dosificando las competencias de tales órganos de modo que se permita su control recíproco. Por variadas que puedan ser las formas y las técnicas de la distinción y separación de los poderes en un Estado constitucional, éstas se inspiran en dos principios fundamentales: 1) el principio de legalidad, para cuya garantía la función ejecutiva y la función judicial deben ser distintas y dependientes de la legislativa; 2) el principio de imparcialidad, para cuya garantía el órgano judicial debe estar separado y ser independiente del ejecutivo y del legislativo.⁹ Como observa Bobbio, “se podría decir que la separación de los poderes tiende al aislamiento del poder ejecutivo” como uno de sus efectos más importantes.¹⁰ Por un lado, ninguna limitación del poder contra los abusos es algo más que ilusoria si el sujeto en el que recae la tarea de ejercer el poder coactivo

de vista negativo y crítico frente al poder estatal — protección de los ciudadanos del abuso del poder estatal” (pp. 60, 64).

⁹ Una clara y sintética ilustración de los dos principios, en relación con la separación de los poderes, se encuentra en N. Bobbio, “Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri”, en *Politica e cultura*, Einaudi, Turín, 1955, nueva ed., 1974, p. 183.

¹⁰ Cf. N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Turín, 1969, p. 28.



es el mismo sujeto que establece las reglas que deberían limitar su ejercicio; por otro, el límite es otra vez ilusorio si el que ejerce la coacción es el mismo sujeto que establece si la coacción debe aplicarse en el caso concreto, esto es, si se ha cometido un ilícito.

A la luz de estos elementos, una buena (si bien no muy técnica) redefinición general podría ser la siguiente: “constitución” es en sentido propio esa norma que por un lado —por lo general en su preámbulo, o en su primera parte— reconoce derechos fundamentales, y por otro, en su cuerpo o segunda parte, instituye poderes, articulando las competencias y regulando su ejercicio en función de la tutela de los derechos.

El impulso hacia el proceso de constitucionalización, vale decir hacia el proceso por el cual los poderes del Estado se articulan y se regulan mediante una ley superior, proviene originariamente de corrientes ideales, direcciones de pensamiento y movimientos políticos a los que se les da el nombre colectivo de constitucionalismo.¹¹ El constitucionalismo tiene sus inicios en las luchas contra el absolutismo y, contra el poder discrecional, arbitrario y concentrado, reivindica la absoluta prioridad de los derechos del individuo, en los que el poder del Estado tendría que haber encontrado un límite insuperable. El primer fundamento filosófico del constitucionalismo debe buscarse en el iusnaturalismo moderno, “que hizo del individuo y no ya de la sociedad el punto de partida para la construcción de una doctrina de la moral y del derecho”: lo cual significa “que primero viene el individuo, se entiende, el individuo solo, que tiene valor por sí mismo, y después viene el Estado y no al revés, que el Estado está hecho para el individuo y el individuo para el Estado, es más, para citar el famoso artículo 2 de la *Declaración* del 89, la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre es “el fin de toda asociación política”.¹² En esta perspectiva, las cartas constitucionales modernas pueden considerarse justamente como “tablas positivas de derecho natural”.¹³ La teoría política más adecuada para expresar el espíritu del constitucionalismo es (y sigue siendo) el contractualismo, o sea la teoría según la cual no existe ningún poder natural legítimo,

¹¹ Como se sabe, desde el punto de vista histórico la noción de constitucionalismo es bastante compleja, abarcando una variedad notable de direcciones, cada una dotada de características propias. Además, a pesar de ser un fenómeno eminentemente moderno, el constitucionalismo hunde sus raíces en la edad premoderna. *Cfr.*, el viejo pero no envejecido C.H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno* (ed. orig. 1947), Il Mulino, Bologna, 1990.

¹² N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990, pp. 57, 59.

¹³ Así L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 351.



porque cualquier poder es legítimo sólo si está instituido, mediante un contrato social, por los mismos sujetos sobre los que se ejercerá, y sigue siendo tal sólo si es ejercido con el consenso de estos sujetos; y se entiende que puede obtener tal consenso sólo si no atropella, sino por el contrario protege, los derechos fundamentales y los intereses vitales de los individuos.¹⁴ La idea filosófica de contrato social evoca la imagen de una asamblea constituyente,¹⁵ que debe alcanzar un doble acuerdo: a) sobre los derechos fundamentales, cuya tutela y promoción constituye el principal fin de la comunidad política, y b) sobre las formas del poder político, concebido antes que nada como medio para el logro de los fines. Una vez recordadas estas nociones, sugiero una segunda redefinición: una constitución puede ser concebida como la instauración de un acuerdo general, por un lado, sobre los valores últimos, principios y fines de la convivencia política, y por otro sobre los medios, o mejor sobre las instituciones y sobre los procedimientos para llegar a la formación de decisiones colectivas (políticas) aptas para alcanzarlos.

Se entiende que una definición formal de este tipo es compatible con una variedad más bien amplia de contenidos. Por lo que respecta a los valores, es decir a los derechos fundamentales, la evolución del constitucionalismo ha contribuido a enriquecer poco a poco con nuevas categorías de derechos las constituciones contemporáneas: a los derechos civiles y políticos se agregaron los llamados derechos sociales — pero la incorporación desde luego no se realizó sin problemas, así como otras tensiones y antinomias se originaron de la reivindicación de las “nuevas generaciones de derechos” —. Permanecen y se renuevan continuamente, no sólo como argumentos del debate cultural y de la lucha de ideas, sino como términos de la lucha política, las preguntas cruciales: ¿cuáles son los derechos fundamentales?, ¿cómo reconocerlos?, ¿qué proporciones y equilibrios buscar entre derechos individuales y derechos sociales? ¿Cómo resolver la tensión que siempre resurge entre los dos principios máximos de la modernidad, la libertad y la igualdad?

Respecto a los medios o instrumentos, es decir, a la estructura del poder y a la forma de las instituciones, el constitucionalismo realizó el principio del Estado representativo fundado sobre el procedimiento

¹⁴ He desarrollado este tema, junto con la analogía entre la noción clásico-moderna de contrato social y la de asamblea constituyente, en el ensayo “Società di contratti, contratto sociale, democrazia reale”, en *Teoria Politica*, 1, no. 3, 1985.

¹⁵ También Ferrajoli (*op. cit.*, p. 901) observa que “el llamado contrato social, una vez traducido en pacto constitucional, ya no es una hipótesis filosófico-política”.



electoral. Pero representación y elecciones *no* significan todavía democracia, no son suficientes para definir una constitución democrática. La elección, de por sí, como lo muestra Aristóteles, no es un procedimiento democrático, sino aristocrático: se trata de escoger, y sólo se justifica si se escogen a los “mejores” (*áristoi*), entre los hombres o entre los partidos.¹⁶ Un Estado representativo, de por sí, no es necesariamente un Estado democrático, como no lo eran los Estados liberales que, sin embargo, preveían cámaras de representantes.

3. Para abordar desde una perspectiva teórica general el problema de la democracia representativa moderna y sus posibles variaciones institucionales — entre las cuales, la de los sistemas electorales debe considerarse como un aspecto específico relevante — las preguntas que deben tratar de responderse son por lo menos tres: 1) si y bajo qué condiciones el instituto de la representación es compatible con el concepto de democracia, o bien si la noción de democracia representativa no es una contradicción en términos; 2) establecidas las condiciones de tal compatibilidad, cuáles formas de representación son democráticas y cuáles no lo son; 3) si y cómo puede identificarse el grado de mayor o menor democraticidad de los mecanismos, de los procedimientos y de las instituciones de la representación democrática.

Si por democracia se entiende, en un significado elemental y mínimamente cercano del literal, el poder legítimo (*cratos*) de tomar decisiones políticas vinculantes para todos, ejercido por parte del pueblo (*demos*) como colectividad o suma de cada uno de los ciudadanos, la primera pregunta que se plantea es la siguiente: ¿en qué sentido puede llamarse democracia a la de los Estados contemporáneos, donde a la totalidad de los ciudadanos en cuanto tales no le corresponde el poder de *deliberación última*, es decir, el poder de tomar directamente las decisiones colectivas, que son válidas *erga omnes*? La decisión directa de los ciudadanos en la asamblea que parece haber caracterizado sólo una breve etapa de la antigua democracia ateniense, fue sustituida en la edad moderna por un proceso decisional complejo, o mejor, por varias formas de procesos decisionales *indirectos*, donde las decisiones finales vinculantes (leyes o disposiciones políticas) son tomadas por representantes electos por los ciudadanos. Ahora bien, en las formas de gobierno representativo mo-

¹⁶ Cfr. Aristóteles, *Política*, 1300b 4-5. Desarrollé algunas consideraciones al respecto en el ensayo “Sui fondamenti filosofici della democrazia”, en *Teoria Política*, III, no. 3, 1987.



derno, un proceso decisonal puede ser considerado como *democrático*, y por tanto las decisiones políticas pueden ser consideradas como democráticamente legítimas, sólo si en la base de tal proceso está la decisión de todos los ciudadanos como electores de la línea política, o sea de la orientación que deberá tener el conjunto de las decisiones políticas finales (aquéllas que deberán ser tomadas por los órganos autorizados). Literalmente, puede hablarse de democracia sólo si *todos* los individuos a los que estarán dirigidas las decisiones finales del poder político, participan en el proceso decisonal, por lo menos en su acto inicial, que es el electoral, y todos participan en él con *igual poder*: la democracia formal, en tanto que fundada sobre el sufragio universal, requiere que *cada uno de los individuos cuente por uno, y ninguno cuente menos que otro*. De ahí la importancia específica del *modo como se cuentan los votos* (para transformarlos en escaños): a los diferentes sistemas electorales les corresponden resultados de mayor o menor democraticidad.

Elegir, en las democracias representativas modernas, si queremos seguir hablando de democracia, *no* significa simplemente designar a un individuo que tomará las decisiones en mi lugar y en el de todos los otros que lo designaron. En este caso, como enseñaba Aristóteles, no tendríamos una democracia, sino una oligarquía electiva. Elegir, en una democracia representativa, significa expresar un juicio sobre el *contenido de las decisiones* ya tomadas en el periodo político anterior (entendiendo por periodo político el intervalo entre dos elecciones) y sobre el contenido de las decisiones que se tomarán en el periodo sucesivo: esto es, significa *decidir cuáles deberán ser las decisiones políticas*, qué dirección u orientación deberán tener. Son objeto de la decisión de los ciudadanos electores, en la democracia, los programas de decisiones presentados por los partidos (o grupos o listas de candidatos, en suma por los organismos de agregación del consenso, cualesquiera que éstos sean). Más precisamente, elegir significa para cada ciudadano ejercer ese poder, el *poder electoral*, que está en la base de la democracia moderna y que consiste en contribuir individualmente, cada uno con igual valor con respecto a cualquier otro individuo, en la formación de la *decisión electoral*: ésta, a su vez, debe entenderse como la decisión colectiva de todos los ciudadanos, o mejor, de la *universitas* de los ciudadanos, y será el resultado del cálculo de las decisiones individuales, o sea de las opciones electorales expresadas de manera libre y secreta por cada uno de los electores.Cuál sea en cada ocasión la decisión electoral se establece con base en el principio de mayoría. Pero, sobre todo, no debe confundirse el *principio de la mayoría* como tal con el *sistema electoral mayoritario* (sobre el que



regresaré más adelante). Y sobre todo, aquí debe preguntarse de la manera más simple y directa en qué consiste la decisión electoral, *qué cosa* es decisión. Si ésta consistiese simplemente en la designación del sujeto político vencedor y en la atribución a éste de todo el poder de decisión política, en este caso ya no tendríamos una democracia, sino una *tiranía electiva de la mayoría*.

Según el principio de mayoría, la posición política que haya obtenido la suma más grande de votos individuales, o sea el *mayor consenso* electoral, tendrá el derecho de formular la orientación política y deberá predominar, en virtud de su consistencia numérica, en la determinación del contenido de las decisiones políticas finales. Pero la posición de mayoría, *prevalciente*, no deberá ser también *dominante*, aplastante: el principio de mayoría no implica de por sí que la minoría, o las minorías —o sea los grupos de opiniones y posiciones políticas que resultaron perdedores según un cálculo correcto de los votos, habiendo obtenido sumas de votos individuales menores que la suma de votos de otra posición política (precisamente la de la mayoría)— deban ser excluidos del proceso de decisión política. La democracia pide el respeto de la dignidad de *toda* opinión y posición política, y por ello pide que las minorías puedan siempre contar, hacer oír su propia voz, tener *peso*, en virtud de su propia consistencia efectiva, en la determinación del curso de las decisiones políticas. Ciertamente, la democracia exige sobre todo libertad de disenso y de crítica, que es la única vía por la que una minoría puede intentar convertirse a su vez en mayoría en un periodo posterior. Pero no sólo pide esto, es más exigente: si pidiera únicamente eso, la democracia se reduciría a la posibilidad de recambio electoral entre tiranías de mayoría alternativas. ¿Es aceptable semejante idea de democracia?

El punto crítico de la democracia moderna, en tanto que democracia indirecta, es justo el del *respeto de la decisión electoral*, no sólo en el sentido (obvio) de la no manipulación de los resultados electorales y del no condicionamiento mafioso o clientelar del voto, sino también en el sentido de que las decisiones políticas finales (leyes y disposiciones políticas) deben ser reconducibles, de la manera menos distorsionada, al *contenido de la decisión electoral*, la cual consiste, con base en el cálculo de los votos, en la atribución de los papeles y pesos relativos en el proceso decisonal político a la mayoría y a las minorías. En otras palabras, si se quiere que tenga un sentido llamar democracia a un régimen representativo fundado sobre el proceso electoral con sufragio universal, las decisiones políticas finales deben poder corresponder de la manera



menos infiel al *complejo* de las posiciones políticas expresadas por los electores, teniendo en cuenta las *proporciones* respectivas —o por lo menos esta correspondencia debe ser buscada y favorecida.

Podría objetarse simplemente que esto no es posible, es más, que parece absurdo. Por ejemplo, entre una posición liberal-liberista¹⁷ y una social-welferista debe decidirse, es necesario elegir, no se ve cómo puedan reconciliarse entre sí, cómo puede formarse una línea de gobierno que refleje las respectivas proporciones de consenso electoral; a menos de crear una cohabitación que no corresponde a ningún programa político verdadero, salvo el del reparto del poder y de sus ventajas más o menos lícitas. Todo ello es sin duda verdad, y los fenómenos aberrantes de las llamadas democracias consociativas lo confirman.¹⁸ Pero el problema adquiere una luz distinta si distinguimos —como debería hacerse correctamente— el momento de la formación de un gobierno y de la promoción de una línea política, del de la deliberación y promulgación de cada una de las normas (leyes y provisiones políticas). Toda disposición concreta, puede ser reconducible a una determinada línea fundamental, puede contener una cierta atemperación de puntos de vista y de intereses distintos, hasta originariamente contrapuestos. La exposición y la confrontación de los diferentes puntos de vista en una discusión libre puede contribuir a mejorar el contenido de cada norma, puede hacerla menos unilateral. Ciertas monstruosidades de la política italiana no deben hacer olvidar, como decía Kelsen, que “el compromiso forma parte de la naturaleza misma de la democracia: compromiso significa resolución de un conflicto mediante una norma que no es totalmente conforme a los intereses de una parte, ni totalmente contraria a los intereses de la otra”.¹⁹ Si no tuviera que ser así, ¿de qué serviría la

¹⁷ Neoliberal a ultranza. (N. de la T.)

¹⁸ Pero sobre la interpretación común, y genérica, de la “primera república” como forma de democracia consociativa habría mucho que objetar y que precisar. Se han hecho afirmaciones excesivas, desviadas y deformantes, incluso por parte de especialistas autorizados, que llegan a inducir a amplios estratos de ciudadanos a compartir la opinión, ridícula y claramente manipulada, de que en Italia “en realidad gobernaron los comunistas”. Sobre el tema *cf.* M. Revelli, “Politica italiana: le avventure del ‘consociativismo’”, *Teoria Politica*, x, no. 2, 1994, pp. 7–28.

¹⁹ H. Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado* (ed. orig. 1945), Etas Kompass, Milán, 1966, p. 293. Aquéllos que acusan a Kelsen, sobre la base de su apología del compromiso, de ser el padre espiritual de la democracia consociativa en el sentido peyorativo (así por ejemplo, G. Miglio, *Una repubblica migliore per gli italiani*, pp. 28 ss.; O. Massari, “Natura e ruolo delle opposizioni democratico-parlamentari”, en G. Pasquino (comp.), *Opposizione, governo ombra, alternativa*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 44–45),



discusión entre mayoría y minoría? ¿Por qué tendríamos que elegir un parlamento? ¿No bastaría elegir un gobierno? Pero, ¿qué deberíamos pensar de la calidad democrática de un sistema en el que la decisión electoral sirviera únicamente para la designación de un gobierno, autorizado a tomar decisiones colectivas sin ninguna discusión, sin “parlamento”?²⁰ (¿Se desea algo de este tipo? ¿Que una mayoría parlamentaria — resultante a lo más de un mecanismo electoral distorsionado, y en realidad representativa de una minoría de electores — sea el único apoyo para decisiones gubernamentales de cúpula? Y bien: téngase en cuenta que de esta manera se gira fatalmente hacia formas políticas autocráticas y autoritarias.)

Pero, ¿existe un modo de garantizar, o por lo menos de favorecer, la mayor conformidad o la menor deformidad posible de las deliberaciones y de las decisiones políticas finales con respecto de la decisión electoral inicial? Ello equivale a preguntarse: ¿qué instituciones de representación política son propiamente democráticas?

Rappresentar significa,²¹ en el lenguaje jurídico técnico, actuar en nombre o por cuenta de otro; en el lenguaje común, y también en el filosófico, significa en cambio reproducir fielmente, reflejar una cierta realidad. En italiano, a estos dos significados les corresponden dos sustantivos, “*rappresentanza*” y “*rappresentazione*”, mientras que en otras lenguas el sustantivo correspondiente es uno sólo, lo cual es fuente de confusión. Pero cuando se dice que el parlamento es el instituto de la representación (“*rappresentanza*”) política, puede entenderse *ya sea* que sus miembros actúan en nombre o por cuenta de los ciudadanos que los eligieron, *ya*

confunden los dos niveles que sugerí distinguir en el texto, esto es, el de la formación de un gobierno y promoción de una línea política, y el de la deliberación y promulgación de cada una de las normas. Que Kelsen tuviera bien presente tal distinción es evidente en afirmaciones como la siguiente: “En una democracia, la voluntad de la comunidad siempre es creada [...] a través de un examen libre de argumentos en pro y en contra de una reglamentación dada de una materia” (*loc. cit.*, cursivas mías).

²⁰ Pero si la discusión parlamentaria es coesencial para la democracia moderna, entonces habría que reconocer también, una vez más con Kelsen, que “no basta con que aparezca en el parlamento una minoría, sino que es de gran importancia que todos los grupos políticos estén representados en el parlamento en relación con su fuerza, para que el *estado real de los intereses*, que es el presupuesto de principio para que pueda realizarse un compromiso, esté representado en suma en el parlamento”. Cfr. H. Kelsen, *El problema del parlamentarismo* (ed. orig. 1924), en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid, 1988, p. 100.

²¹ Cfr. N. Bobbio, “*Rappresentanza e interessi*”, en G. Pasquino (comp.), *Rappresentanza e democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 27–33, especialmente pp. 7–8.



sea que en su conjunto el parlamento refleja, reproduce, las posiciones políticas del país, expresadas por los ciudadanos en el momento electoral. (Por ejemplo, cuando se decía que el parlamento de la legislatura pasada, muy poco tiempo después de su instalación, ya no era representativo, quería decirse que la *proporción* de sus componentes ya no reflejaba el consenso que tenían en el país las fuerzas políticas correspondientes). Un Estado representativo, se ha dicho, no es necesariamente un Estado democrático. En su significado originario, Estado representativo es simplemente aquel Estado donde existe un órgano encargado de tomar decisiones colectivas, cuyos miembros son “representantes” de los ciudadanos-electores en el sentido jurídico, o sea actúan en nombre y en lugar de ellos, aun si los ciudadanos representantes fueran pocos o muy pocos, esto es independientemente de la extensión del sufragio, de los criterios de atribución de la ciudadanía política y de los derechos electorales, y cuáles sean los mecanismos de conversión de los votos en escaños. Pero el proceso de democratización ha inducido un deslizamiento hacia otro significado, con base en el cual se llama representativo aquel Estado donde existe un órgano decisonal que refleja en sus componentes las diversas tendencias y posiciones políticas presentes en el país considerado de manera global, sin *exclusión censal*, de género o de raza, y en las respectivas *proporciones*: si hubiera exclusiones (es decir, en ausencia de sufragio universal), el reflejo no sería en verdad tal por ser parcial; si no se respetaran las proporciones, no sería en verdad tal porque sería deformante. “El paso de uno al otro significado comienza a sentirse cuando se plantea en Inglaterra, hacia mediados del siglo XVII, el problema de sustituir el sistema electoral por colegios uninominales por el sistema proporcional, con base en el argumento de que es más ‘representativo’.”²² Si sostenemos que un Estado representativo es democrático en la medida en que hay conformidad entre la decisión electoral (de los ciudadanos, del país real) y las decisiones políticas finales (de los electos, del país legal), dicha conformidad será tanto más favorecida, o por lo menos consentida, y no impedida, obstaculizada o alterada, mientras mayor sea la correspondencia —el reflejo— entre la decisión electoral y la composición de los órganos y de las instituciones encargadas de tomar las decisiones políticas finales. Invirtiendo los términos, una democracia podrá considerarse como representativa en el doble sentido de tener un órgano en el que las decisiones colectivas sean tomadas por los representantes de los ciudadanos en el sentido jurídico,

²² *Ibid.*, p. 8.



y de reflejar en los miembros de este órgano, de la manera menos distorsionada, los diversos grupos de opinión y de posiciones políticas presentes en la sociedad.²³

4. En la gama de Estados representativos fundados sobre el sufragio universal, y en este sentido formalmente democráticos, pueden distinguirse varias formas de democracia con base en los diferentes *procedimientos e instituciones* de la representación política. No se trata únicamente de los distintos *sistemas electorales*, sino también de los distintos órdenes de las *instituciones políticas fundamentales*. Los dos argumentos se analizan de manera distinta, pero se deben considerar de manera conjunta, porque en la evaluación de los *mecanismos electorales* no resulta indiferente preguntarse a *qué cargo electivo* deberán aplicarse, o sea, cuál es la naturaleza y cuáles son los poderes de las instituciones en relación con las cuales se está evaluando qué procedimiento electoral adoptar. Para dar un ejemplo en seguida (que es también una especie de anticipación de lo que diré en seguida): los autores de una corrección, o mejor de una verdadera y propia transformación de la constitución en sentido presidencialista, no pueden sino proponer, como única técnica adecuada a ese fin, algún mecanismo mayoritario, de uno o de varios turnos: tratándose de la elección de una persona con un cargo individual, el mecanismo es necesariamente mayoritario, gana uno sólo, y es el que obtiene la mayoría de los votos o bien el que gana “se lleva todo”, según la casi-definición del sistema mayoritario propuesta por Sartori.²⁴ Pero, por un lado, la simple propuesta de la elección directa del presidente de la república (o, de manera análoga, la del primer ministro) no tiene, de por sí, mucho sentido, si no se enfrenta el problema de aumentar o de cualquier modo redefinir los poderes del presidente (o los del primer ministro). Por otro lado, una eventual adopción del sistema presidencialista (o del “gobierno del primer ministro”), con elección directa obviamente mayoritaria, no implica de ningún modo de por sí la necesidad, y ni siquiera la oportunidad, de adoptar el sistema electoral mayoritario para las elecciones de la o de las cámaras, y en efecto, los mayores defensores del sistema presidencialista, o los del “gobierno del primer

²³ En este punto debería encararse, pero lo soslayo por razones de espacio, la consideración de la llamada “representación de los intereses”, la que desde mi punto de vista no es democrática en ningún sentido plausible. Para algunas observaciones de fondo que comparto, *cfr.*, sobre el tema P. Meaglia, “Democracia y neocorporativismo”, *Teoria Politica*, I, no. 2, 1985, pp. 167–180.

²⁴ *Cfr.*, por ejemplo, *Elementi di teoria politica*, p. 321.



ministro”, no lo proponían sino hasta hace poco.²⁵ Busquemos, entonces, aclarar el punto.

Los criterios para distinguir las formas de democracia moderna son principalmente dos, y cada uno de las dos permite a su vez distinguir dos formas o subespecies *puras* de democracia.²⁶ El primer criterio es el que se refiere al poder del gobierno en sentido técnico, o sea al poder ejecutivo, y su relación con el poder legislativo. Con base en este criterio se distinguen la forma presidencialista y la forma *parlamentaria*: en el régimen parlamentario la democraticidad del ejecutivo depende del hecho de ser una emanación del legislativo, el cual a su vez funda su democraticidad en el voto popular; en el régimen presidencialista el jefe de gobierno es elegido directamente y periódicamente por el pueblo. En el primer caso el gobierno responde de su gestión ante el parlamento, en el segundo caso responde directamente a los electores.²⁷

Si sostenemos con firmeza que la *democraticidad* de un sistema político se mide también sobre la base de la conformidad entre la decisión electoral y la composición de los órganos encargados de tomar las decisiones políticas finales, podemos preguntarnos cuál de estas dos formas puras de democracia presidencialista o parlamentaria y de sus

²⁵ Por ejemplo, el “Grupo de Milán”, coordinado por Gianfranco Miglio, proponía, con algunas modificaciones, el sistema electoral llamado “Geyerhahn”, vigente en la República Federal Alemana: un sistema mixto, en parte mayoritario, en parte proporcional. Pero, como recuerda Sartori, “para los partidos que superan el umbral del 5 por ciento la proporción entre votos y escaños resulta, en Alemania, perfectamente proporcional” (*Seconda repubblica? Sì, ma bene*, Rizzoli, Milán, 1992, pp. 12–13). Por lo demás, el mismo Miglio ha afirmado que, una vez “sustraído el ejecutivo a los caprichos (no al control) del parlamento”, mediante la legitimación popular directa del jefe del gobierno, el parlamento “puede componerse de modo que represente efectivamente (proporcionalmente) todas las opiniones presentes en el país”. *Cfr. Una costituzione per i prossimi trent’anni*, p. 96, cursivas mías.

²⁶ Retomo los criterios de distinción, y el esquema de clasificación (que simplifica pero que no deforma) que de éstos se deriva, de N. Bobbio, “Democrazia”, en *Lessico della politica*, editado por G. Zaccaria, Edizioni Lavoro, Roma, 1987.

²⁷ El tipo de régimen centrado sobre el gobierno del primer ministro, o gobierno de gabinete, donde la carga del jefe de gobierno es distinta de la del jefe de Estado, es un caso intermedio (o mixto o impuro, según los criterios de clasificación): pero por lo general se le clasifica entre las formas parlamentarias (o semiparlamentarias, como prefiere decir Sartori). Según yo, esta forma es más bien asimilable, y no sólo para los fines del análisis que estoy realizando, a la presidencialista, porque lo que realmente cuenta — aun si en ésta el gobierno puede ser destituido por el parlamento — es siempre la investidura popular directa del jefe del ejecutivo. Tan es así que los argumentos de los defensores de esta forma giran principalmente en torno a las virtudes de la legitimación popular directa.



procedimientos respectivos sea *más* democrática. (Hago notar que, por la correlación recién apuntada entre sistemas electorales y naturaleza de las instituciones electorales, algunos argumentos adoptados en favor del régimen presidencialista son sustancialmente similares a los invocados para sostener el sistema uninominal mayoritario, y por tanto también pueden ser rebatidos con argumentos análogos.) Los defensores del régimen presidencialista sostienen que es más democrático el método de la elección directa, porque reflejaría de manera inmediata, y por tanto de manera más fiel, una voluntad declarada y expresa de los ciudadanos electores. A este argumento —justamente análogo al utilizado por los defensores del sistema uninominal también para la elección de los miembros del parlamento— se le pueden oponer, entre otras, dos órdenes de observaciones. En primer lugar, en la forma presidencialista el poder del gobierno es por lo general preponderante con respecto al del parlamento, tanto que se le puede todavía llamar de manera impropia un poder *ejecutivo*: se convierte en el poder *decisivo*, y tiende a reducir el poder del parlamento al simple papel de un contra-poder,²⁸ desvirtuando con ello toda la doctrina democrática moderna (podemos también decir, del constitucionalismo democrático), que busca la soberanía institucional del legislativo sobre el ejecutivo. En esta forma falta, o está fuertemente desequilibrada, aquella dialéctica entre gobierno y parlamento que en principio permite efectivamente atemperar, y no simplemente “controlar”,²⁹ el poder de iniciativa política y de adjudicación de recursos, propio del poder del gobierno. Y ello favorece la tendencia autocrática —señalada por Kelsen³⁰— del régimen presidencialista, a despecho de, y en

²⁸ De manera significativa, Gianfranco Miglio afirma que “el parlamento se entiende como el lugar donde ‘se desfogan’ [*sic*] el disenso y la protesta [...]. Controlar el gobierno quiere decir generarlo, tenerlo bajo tutela e interferir de manera cotidiana en su actividad”. Cfr. *Una costituzione per i prossimi trent'anni*, p. 96.

²⁹ Además, es muy dudoso que pueda hablarse de un verdadero “control” por parte del parlamento en un sistema presidencialista, o de *premiership*, con mayoría preconstituida.

³⁰ Como se sabe, en la *Teoría general del derecho y del Estado* (p. 306) Kelsen clasifica la república presidencialista entre las formas de autocracia, aunque después, en el mismo texto, atenúa el juicio afirmando que “la monarquía constitucional y la república presidencialista son democracias en las que el elemento autocrático es relativamente fuerte”. ¿Pero qué sugerencia de clasificación podemos obtener de las palabras de Miglio, quien sostiene la elección directa del jefe de gobierno, para el que “el candidato en una competencia de tal dimensión” no “está obligado a presentar plataformas electorales muy particularizadas: la relación de ‘representación’ es tanto más fiduciaria cuanto mayor sea el número de los electores”? ¿Es democrática la figura de un presidente electo por el pueblo sin programa “particularizado” y con una relación muy “fiduciaria”?



contradicción con, su legitimación en la elección directa. En segundo lugar, durante todo el periodo en el que un presidente está en el cargo —pero lo mismo vale en principio para cualquier cargo electivo al que se aplique el sistema uninominal, y entonces también para cada uno de los miembros del parlamento cuando son elegidos con tal sistema— las aspiraciones y las posiciones de todos aquéllos que habían votado por un candidato competidor se ven castigadas, no teniendo posibilidad de pesar de modo institucionalmente eficaz el contenido de las decisiones gubernamentales, contradiciendo con ello el principio de la igual dignidad de toda opinión política, es decir, el derecho de las minorías de hacer oír de manera adecuada su propia voz *dentro* del proceso decisonal político. La elección directa, con sistema (obviamente) uninominal mayoritario, del jefe de Estado o del ejecutivo *no puede* ser justificada con el argumento de que ésa le restituiría al “ciudadano elector” el poder fundamental, usurpado por los partidos, de designar el gobierno: simplemente porque ésa le atribuye en realidad este poder sólo a algunos electores, aquéllos que hubiesen votado por el vencedor, sustrayéndolo de manera completa a todos los otros.³¹

Con base en estas consideraciones, la forma presidencialista parece menos democrática que la forma parlamentaria de democracia.

5. El segundo criterio para distinguir formas y subespecies de democracia se refiere a la distinta formación de los grupos de representantes en el parlamento, después de la adopción de dos distintos sistemas electorales, que son —considerando por simplicidad los tipos puros— el del colegio uninominal y el proporcional. Con base en este criterio se distinguen las democracias *mayoritarias* de las democracias *consensuales* (según las calificaciones que son de uso corriente entre los politólogos;³² aunque el segundo adjetivo no es quizás el más apropiado). En la farragosa discusión que al inicio de 1993 caracterizó la campaña política por el referéndum sobre sistemas electorales, los argumentos ampliamente dominantes han sido los que se referían a las predicciones respecto a los posibles efectos prácticos de la adopción de una o de la otra solución para el sistema político italiano. Predicciones obviamente no unívocas, sino más

³¹ Casi no es necesario subrayar que esto o aquello vale para el sistema uninominal en cuanto tal, de una o de varias vueltas. El llamado sistema de doble vuelta no escapa a esta objeción fundamental sobre su escasa democraticidad.

³² Cfr. A. Lijphart, *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, Yale University Press, Londres, 1984.



bien contradictorias. Pero independientemente de esto, justo esta marcada atención, casi unilateral, sobre las consecuencias específicas para el sistema italiano, junto con la fragmentación y concitación del debate,³³ en mi opinión hicieron que gran parte de la opinión pública perdiera el sentido total de la cuestión, sus proporciones, y sobre todo falsificaron la perspectiva dentro de la cual ésa debía haber sido considerada. Por un lado, se olvidó, o se ha hecho olvidar, que los sistemas electorales son pura y simplemente técnicas —son reglas para el cálculo de los votos en vista de su transformación en escaños— y como tales no poseen virtudes taumáticas o palingénicas. Pero, por otro lado, y es ciertamente el aspecto más grave, se ha hecho poco o nada para hacer comprender que, dado que los sistemas electorales pertenecen a la familia de las reglas de procedimiento —las “reglas del juego” —, y dentro de ésta al grupo de reglas que se refieren al “tratamiento” del voto, esto es, al nervio fundamental de una democracia representativa, la preferencia por uno o por otro no debería estar determinada por razones contingentes de oportunidad. En la elección de un procedimiento en lugar del otro está implícita la referencia a ciertos principios, además de a las consecuencias esperadas: en nuestro caso, se trataba nada menos que de los principios de la democracia. Por lo menos ha sido una ligereza culpable la de quien eligió o invitó a elegir sobre todo con base en la prefiguración (discutible) de ciertos resultados, en nombre de una pretendida (y muy lejos de garantizada) renovación de la escena pública italiana y de la clase política que la había ocupado hasta ahora, sin considerar de manera adecuada las implicaciones de la misma elección sobre los institutos fundamentales de la democracia: sobre el voto, sobre la representatividad de los órganos electorales, en suma, sobre la calidad de las formas de democracia implícitas en las diferentes opciones.

Y bien, puede demostrarse de manera matemática que la forma mayoritaria contiene en sí la posibilidad de ser menos representativa, y por ello menos democrática, que la forma correspondiente al sistema proporcional, en el sentido preciso en que la forma mayoritaria refleja de manera menos fiel, cuando de plano no distorsiona la relación de fuerzas entre las posiciones políticas manifestadas por los ciudadanos

³³ S. Warner y D. Gambetta, en *La retorica della riforma. Fine del sistema proporzionale in Italia* (Einaudi, Turín, 1994), subrayan con razón la “extraordinaria superficialidad y concitación con las que se ha enfrentado el tema de la reforma electoral en Italia, prácticamente en todos sus aspectos” (p. 16).



con el voto electoral. Pongo un ejemplo abstracto:³⁴ supongamos que existan tan sólo tres colegios electorales, compuestos cada uno por cien electores, en los que se decide por mayoría simple, y que hay tan sólo dos partidos (o grupos o listas) en competencia en los tres colegios, cada uno con un candidato propio en cada uno de los colegios. Supongamos que en el colegio no. 1 el candidato del partido A obtiene 90 votos, y el del partido B obtiene 10 votos; supongamos que en los colegios no. 2 y no. 3 los candidatos del partido B obtienen cada uno 60 votos, y los candidatos del partido A obtienen cada uno 40 votos. Con base en el sistema uninominal mayoritario, el partido B tendrá dos representantes en el parlamento, el partido A uno sólo: pero del cálculo total de los votos resulta que el partido A ha obtenido 170 sufragios, el partido B solamente 130. De ahí se sigue que la composición de los grupos políticos en el parlamento no sólo no refleja de manera fiel las posiciones políticas expresadas por los ciudadanos electores, sino directamente las invierte, asignando la *mayoría* de los representantes al partido que ha obtenido el *menor* consenso electoral.³⁵ Por ello el sistema uninominal es de por sí menos democrático que el sistema proporcional, y puede ser considerado sin más como antidemocrático.

La objeción que por lo general levantan los que sostienen la forma mayoritaria, según la cual en las elecciones cuentan o deberían contar

³⁴ No es sino una simplificación de la hipótesis construida por Kelsen en la *Teoría general del derecho y del Estado*.

³⁵ El vuelco entre mayoría y minoría se vuelve no sólo posible, sino probable (y en cada uno de los colegios casi inevitable), en caso de que se aplique un mecanismo uninominal con vuelta única, como el inglés, en un sistema político distante del inglés, tradicionalmente bipartidista (o casi). Como decía Kelsen, si se elige un candidato que obtuvo sólo el número de votos relativamente mayor, desde el punto de vista de los electores ello equivale “a la dominación de una minoría sobre una mayoría” (*Teoría general del derecho y del Estado*, p. 299). Pero también en Inglaterra — cuyo sistema ha sido y sigue siendo propuesto de manera desconsiderada como modelo para Italia — desde hace tiempo muchos se lamentan de la comprobación del resultado paradójico por el que el sistema electoral mayoritario contradice el principio de mayoría. En una declaración provocadora en favor del viejo sistema electoral italiano después de su abolición, Donald Sassoon deplora, “como ciudadano inglés”, haber sido “gobernado en los últimos quince años por un partido político elegido por el 42% de los votantes” (“L’errore di cambiare sistema elettorale”, *Crítica marxista*, nos. 2–3, 1994). Es exactamente lo que sucede en Italia después de las últimas elecciones. Según P. Mair (refieren Warner y Gambetta, *op. cit.*, p. 34, después de proponer algunos ejemplos), en el Reino Unido “ningún gobierno de posguerra ha gozado del apoyo de la mayoría del electorado”. En cuanto al trato de las minorías, los ingleses “en 1983 otorgaron el 25% de sus votos a los liberales, para verse burlados con un escasísimo 3.5% de los escaños” (así Sartori, *Seconda repubblica? Sì, ma bene*, p. 17).



las personas de los candidatos más que los partidos, es superficial y también ella escasamente democrática: en la democracia se eligen, o se deberían elegir, candidatos *con base en programas*, los cuales son, o deberían ser, conjuntos coherentes de proposiciones alternativas sobre medios y sobre fines, sobre los instrumentos y sobre los objetivos de la línea política que cada partido o lista o grupo político pretende dar a la vida colectiva en caso de resultar vencedor. Ciertamente, cuentan *también* los hombres, cuenta la calidad de los candidatos. Pero si los hombres cuentan *más* que los programas, entonces la democracia se transforma en una especie de oligarquía electiva, que tiende a perpetuarse a sí misma. Ahí donde el sistema uninominal mayoritario se jacta de una larga tradición, se han formado verdaderas dinastías de representantes y se han consolidado clientelas. (Por lo demás, ¿acaso no se lamentaba hasta hace poco que las democracias existentes sufren por la abundancia de hombres más o menos hábiles pero comprometidos exclusivamente con el juego del poder, y por la carencia de programas de horizonte amplio, realmente distintos y competitivos entre sí?)

Se sostiene también, de manera usual, que el sistema mayoritario permite una mayor estabilidad y eficiencia política. Pero, ¿es verdad que la estabilidad va siempre acompañada de la eficiencia? ¿No hay ejemplos de regímenes, de mayorías y de gobiernos (para no decir de partidos en el gobierno) estables pero ineficientes? Y luego, ¿estamos tan seguros que la inestabilidad y la ineficiencia manifestadas en distintos grados por las formas de democracia en las que rige el sistema proporcional sean causadas únicamente por el sistema proporcional mismo? ¿Es realmente verdad, como siguen sosteniendo los defensores del sistema mayoritario, que el sistema proporcional haya sido la causa principal de las degeneraciones de la vida pública italiana? ¿No hay otras causas, internas y sobre todo internacionales, que puedan contribuir a explicar históricamente las aberraciones de nuestra democracia dividida y bloqueada? Finalmente, y sobre todo: ¿no es ambiguo el valor de la eficiencia? Si tendemos a hacer coincidir la eficiencia con el logro de buenos resultados —para un sistema institucional político, con la capacidad de producir buenas decisiones— ¿no debería disponerse de un criterio de juicio ulterior para juzgar qué resultados (qué decisiones) son en verdad buenos? Buenos ¿por qué, para quién? ¿Para cuántos?

Con ello no quiero desde luego negar que se puedan distinguir los méritos y los defectos de cada uno de los sistemas electorales. Para ir directamente al centro de la discusión: ¿quién podría negar que el sistema proporcional tiene efectos perversos? Volvamos a reconsiderar-



los una vez más. El principal defecto que se le imputa al sistema proporcional es quizás el de provocar la fragmentación de la representación política: y de ella se derivarían, separados o también paradójicamente juntos, los dos grandes males de la ingobernabilidad (o de la inestabilidad extrema de los gobiernos) y del “consociativismo” en el sentido peyorativo, que indica el vaciamiento sustancial de la orientación política y su invasión por los apetitos de los poderosos. Veámoslos cada uno por separado. En primer lugar, entonces, el sistema proporcional produce fragmentación, la cual produce ingobernabilidad. Puede objetarse, por un lado, que el mecanismo mayoritario corre el riesgo de producir también él una fragmentación, sobre todo cuando se le adopta en un sistema político compuesto y con marcadas heterogeneidades regionales, como el italiano: en general, el sistema mayoritario tiende de por sí a premiar identidades políticas altamente concentradas en porciones del territorio. Podría resultar una fragmentación más simplificada o menos compleja, pero ciertamente mucho más nítida y radical: ¿qué gobernabilidad, qué estabilidad podría esperarse? Por otro lado, debe recordarse que son posibles numerosos mecanismos correctivos del efecto perverso de fragmentación inducido por el sistema proporcional, los cuales aún no han puesto en duda su principio: especialistas de las más distintas orientaciones se han empeñado en esta investigación (en tanto que no se ha verificado una convergencia asombrosa, casi universal, sobre la aceptación del sistema uninominal). Podría decirse: pero también los defensores del sistema mayoritario han propuesto correctivos para los defectos del mecanismo preferido por ellos, como aquél adoptado después en la reforma de la ley electoral, que consiste precisamente en una cierta “recuperación” proporcional: ¿por qué no preferir este tipo de correcciones? La respuesta no puede sino remitirse a las argumentaciones que he buscado desarrollar arriba: el sistema proporcional es en principio *más* democrático, y por tanto debería ser considerado como el punto de partida, como la sustancia buena de la que se tienen que corregir los efectos desagradables, y no viceversa, como un accesorio accidental correctivo de un sistema de por sí *menos* democrático. En segundo lugar, el sistema proporcional produce fragmentación, la cual produce “consociativismo”. Puede objetarse, por un lado, que el sistema mayoritario corre el riesgo de inducir no ya la anulación, sino una simple *transferencia* de las contrataciones y repartos de los poderes, del estancamiento de los programas y de los acuerdos genéricos y engañosos (cuando no se trata de acuerdos plurilaterales, contradictorios entre sí), en el periodo anterior a las elecciones. De ello resultan mayorías no



homogéneas y rivales, unidas a lo más, y hasta donde se pueda, por el interés común en la ocupación del poder. Por otro lado, hay acuerdos y acuerdos: aun si la palabra hoy no suena bien, invito una vez más a reflexionar sobre la defensa kelseniana del espíritu democrático del compromiso, “porque compromiso significa *tolerancia recíproca*”.³⁶

Se trata de la clásica cuestión de si se pueden o se deben tolerar a los intolerantes, en qué forma y dentro de qué límites. Pero no puede tolerarse todo, no puede tolerarse a cualquiera, no puede tolerarse siempre. No puede buscarse el compromiso sobre cualquier cosa, con cualquier posición adversa. De manera especial, no puede establecerse un compromiso con los adversarios del espíritu democrático del compromiso (por continuidad con un pasado político que resurge de manera absurda, o por contigüidad con la lógica no democrática de la empresa), con los defensores de la omnipotencia de la mayoría, que contradice al mismo tiempo los principios del constitucionalismo y los de la democracia. Sobre todo, para esperar poder reconstruir una sociedad democrática y tolerante, no puede tolerarse el diseño de una “constitución de la mayoría” (que a lo más es mayoría entre los elegidos, pero que representa a una minoría de los ciudadanos). No puede tolerarse. Es necesario resistir.

En suma: combinando los dos criterios expuestos en los últimos párrafos, las formas democráticas pueden colocarse de manera esquemática en una serie continua, que va de la forma menos democrática a la más democrática. En un extremo encontramos la forma presidencialista y mayoritaria, en el otro extremo la forma parlamentaria y proporcional. Existen naturalmente innumerables mezclas posibles, pero sugiero que éstas pueden colocarse de manera adecuada en los espacios intermedios del esquema que propongo, para medir su grado respectivo de democraticidad con base en su mayor cercanía a uno de los dos extremos.

6. La constitución italiana fue un gran compromiso — el único compromiso histórico real — y ello puede verse en su génesis y en su estructura. El texto fue aprobado el 22 de diciembre de 1947 con 453 votos a favor y 62 en contra. Una mayoría aplastante, pero si se pone atención a la heterogeneidad de los componentes de la Asamblea Constituyente, puede comprenderse cómo el acuerdo final fue el resultado de largas y desgastantes discusiones, de difíciles persuasiones y concesiones recípro-

³⁶ H. Kelsen, *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, p. 100.



cas, en suma, de un compromiso, más bien de una serie de compromisos, logrados artículo tras artículo, para tejer esos equilibrios que permitieron superar el desacuerdo inicial y las perdurables divergencias de ideas, de ideales y de intereses. Pero, ¿fue un compromiso en sentido positivo o en sentido negativo? ¿Una buena amalgama de exigencias e impulsos ideales diferentes o un amasijo de elementos incompatibles? Como sea que se le quiera interpretar, debe recordarse que el gran compromiso fue posible porque la grandísima mayoría de las fuerzas políticas tenían en común por lo menos una idea, una idea fuerte, expresable con la doble ecuación: entre antifascismo y democracia, y entre fascismo y antidemocracia.

Esta idea común era la democracia entendida como un conjunto de principios, de reglas, de institutos, que permiten la más amplia participación de los ciudadanos en las cuestiones públicas y por tanto el más amplio control del poder del Estado. Si puede hablarse de una ideología de la Resistencia, esta ideología fue la democracia, en la más amplia acepción del término, en tanto que antidemocrático, en el más amplio sentido de la palabra, había sido el fascismo. Como se ha dicho varias veces, la ideología del fascismo fue una ideología negativa: la negación de la democracia, la antidemocracia. El gran enemigo de la doctrina fascista en todas sus versiones fue Rousseau. Contra el principio de la igualdad exaltó la jerarquía; contra el poder desde abajo, el poder desde arriba; contra la libertad, la autoridad; contra el espíritu crítico, la fe ciega; contra el principio de responsabilidad individual sin el cual ningún régimen democrático puede sobrevivir, el conformismo de masa.³⁷

Esa doble ecuación le daba un contenido sustancialmente unívoco, o por lo menos una base unívoca, a los controvertidos ideales sociales y políticos que cada uno propugnaba en la asamblea constituyente. Por ello, quien quiera sacar el principio del antifascismo de la constitución, considerándolo (aun de buena fe) como anacrónico, no advierte que de tal modo se cancela la connotación específica de la democracia, su carácter genético fundamental: *el rechazo de toda imposición*. No me refiero únicamente a la democracia así como nació en Italia, en ciertas condiciones históricas, ligada a ciertas formaciones políticas. Me refiero a la democracia en cuanto tal, en cualquiera de sus formas posibles. La ecuación entre democracia y antifascismo tiene un valor universal.

³⁷ N. Bobbio, "Origine e caratteri della Costituzione", en *Dall'Italia giolittiana all'Italia repubblicana*, A. A. Mola (comp.), EDA, s.l. (pero Turín), s.f. (pero 1976), p. 254.





Sobre los derechos fundamentales

Corina Yturbe

1. Hace poco, en un seminario de sociología del derecho, un investigador declaró que el tema de los derechos humanos lo ponía de mal humor. Casi al mismo tiempo en que empezaba a indignarme, tuve que reconocer que tenía razón: con demasiada frecuencia, cuando se habla de derechos humanos, éstos son defendidos de manera demagógica, cumpliendo la función de ocultar y no resolver, o por lo menos reconocer, los problemas sociales, su reconocimiento es más retórico que efectivo y, cuando sí se busca su protección, no pocas veces sirven de pretexto para despilfarros producidos por los enormes aparatos burocráticos que administran la asistencia social de maneras corruptas y con criterios autoritarios, clientelares y discriminatorios. Sin embargo, es ya casi un lugar común que uno de los problemas más graves enfrentados por las sociedades contemporáneas es el de ser capaces de tomar en cuenta y dar algún tipo de respuesta a las necesidades y derechos de la gente. Frente a la magnitud brutal de las desigualdades sociales en el llamado Tercer Mundo, aunque no sólo ahí, con su carga de opresión y violencia social, frente a la pobreza, los rezagos, los abusos, la corrupción del poder judicial, el racismo, la frecuente irresponsabilidad del poder público, no puede dejar de verse la importancia y centralidad de la discusión del tema de los derechos del hombre.

El tema de los derechos del hombre puede ser abordado desde distintos puntos de vista, cada uno de los cuales pondrá a la luz un aspecto específico del problema. Filósofos, juristas, sociólogos, politólogos y políticos han aportado elementos nada despreciables a la discusión sobre este tema, los cuales han contribuido en mayor o menor medida al desarrollo de la teoría y de la práctica de los derechos del hombre, esto es, a su reconocimiento y protección.

Un problema frecuente que marca la relación entre estos diversos estudios es la ignorancia y desinterés entre el discurso de los estudios de los juristas, por un lado, y el de los sociólogos y politólogos, por otro. Los



estudios sociológicos y politológicos ignoran gran parte de la literatura jurídica y con ella el universo conceptual elaborado a lo largo de una tradición milenaria en relación con nociones tan centrales para el tema como ciudadanía y persona, y las tipologías de los derechos asociados a esos dos estatus, el concepto de autonomía privada, para no hablar de las confusiones entre derechos civiles, políticos y sociales. Los juristas, por su lado, ignoran las contribuciones de los estudios sociopolíticos a los análisis sobre la relación de los derechos humanos con la estructura social, con las formas efectivas de la igualdad y la desigualdad, con la fenomenología de los conflictos, con la economía de mercado, con la democracia política y con el Estado social.

Tomaré como base para discutir este problema la obra de Norberto Bobbio. Por un lado, la sólida formación de Bobbio en derecho y su interés por la historia, por los análisis realistas — económicos, políticos y sociales — sobre el grado de efectividad de los derechos y las condiciones pragmáticas de su garantía, hacen que en su obra no exista una separación tajante entre el discurso jurídico y el sociológico-político, evitando así confusiones conceptuales y simplificaciones inoportunas. Por otra parte, una de las mayores virtudes de Bobbio es quizá la de encontrar problemas ahí donde parecía no haberlos; partiendo de una fina red conceptual, tejida con las lecciones de los clásicos, la historia y una visión realista, las más de las veces desencantada y pesimista, de la realidad social, Bobbio nos muestra la complejidad de los problemas, sin tener la solución (ofrecer soluciones no es, para Bobbio, tarea del filósofo)

2. En los varios trabajos con los que Bobbio ha contribuido al desarrollo de la teoría de los derechos del hombre, encontramos que, entre las distintas perspectivas, este autor privilegia dos enfoques fundamentales: a) una perspectiva histórico-filosófica, en la que el momento fundamental para la explicación de los derechos es el surgimiento de la concepción individualista de la sociedad, con todas sus consecuencias; y b) una perspectiva teórico-jurídica, vinculada más a la sociología del derecho que a la filosofía, por lo que el centro de este enfoque no es el clásico problema de la fundamentación de los derechos, sino el problema de su reconocimiento histórico y protección efectiva. Siguiendo estas dos perspectivas de la reflexión de Bobbio, a lo largo de las cuales se especifica el nexo entre los cambios en los procesos sociales y los cambios en la reflexión teórica sobre los derechos del hombre, es posible comprender y explicar la especificidad de los derechos fundamentales y su enriquecimiento, dando cuenta de la ampliación de la lista de los derechos



reconocidos en un primer momento, hasta comprender, bajo el título de derechos fundamentales, los civiles, los políticos y los sociales.

En sus discusiones sobre los derechos del hombre, Bobbio parte del reconocimiento de que el lenguaje de los derechos es ambiguo, poco riguroso y no pocas veces se le utiliza retóricamente. En relación con el tema de los “derechos del hombre”, la palabra “derechos” con frecuencia es expresión de ideales o reivindicaciones de ciertos movimientos históricos, y no de derechos en sentido estricto, es decir, jurídicamente riguroso. Este uso oscurece y oculta la diferencia entre los derechos meramente ideales o reivindicados y los derechos reconocidos y protegidos. Hablar de “derechos” en este último sentido supone, entonces, que a las aspiraciones o ideales o reivindicaciones de una sociedad o grupo social se le atribuya validez jurídica, es decir, que lleguen a ser acogidos en un ordenamiento jurídico, reconocidos en normas cuya violación implica una sanción. Como bien señala Ferrajoli, jurista que a su modo desarrolla la perspectiva de Bobbio, “si no aceptamos concepciones iusnaturalistas del derecho y no nos limitamos a formular ‘filosofías de la justicia’, los derechos no son otra cosa que lo que establecen los ordenamientos particulares, en las distintas épocas y en los distintos lugares”.¹

El estudio y comprensión de los derechos del hombre supone, pues, recorrer el camino a través del cual dichos derechos se transformaron de meros ideales en normas jurídicas, de “aspiraciones, nobles pero vagas, demandas justas pero débiles, en derechos en sentido propio (en el sentido en que hablan de ‘derecho’ los juristas)”.² Los pasos de este desarrollo se encuentran en cambios ocurridos en la historia, más precisamente en el terreno de las relaciones políticas, y en el terreno teórico, principalmente en el ámbito de la historia del pensamiento jurídico, en las transformaciones de la concepción del derecho. Bobbio resume estos cambios — históricos y teóricos — en tres tiempos: 1) afirmación filosófica del principio de que existen derechos naturales (Locke y el iusnaturalismo); 2) transformación de derechos naturales en prescripciones jurídicas (primeras declaraciones de los derechos y constitucionalismo); 3) recepción de derechos fundamentales en la Declaración universal de las Naciones Unidas. A lo largo de estos tres tiempos se va extendiendo la esfera de derechos que son declarados como derechos del hombre,

¹ L. Ferrajoli, “Cittadinanza e diritti fondamentali”, en *Teoria politica*, IX, no. 3, 1993, p. 64.

² N. Bobbio, “Diritti dell’uomo e società”, en *L’età dei diritti*, Turín, Einaudi, 1990, p. 67.



dando lugar a un desarrollo que sigue tres fases principales: a) afirmación de los derechos de libertad; b) defensa de los derechos políticos; c) proclamación de los derechos sociales.

No me detendré a analizar cada una de estas fases. Me centraré más bien en dos puntos que me parecen fundamentales: el análisis de Bobbio sobre el aumento de la lista de los derechos, con el fin de resaltar la estrecha vinculación que existe entre el nacimiento de los derechos del hombre y las transformaciones en la sociedad y en la teoría; y en uno de los problemas que más parecen preocupar a Bobbio, que es el de la protección y garantía de dichos derechos.

3. El origen, desde el punto de vista histórico y teórico del primer momento, es decir, de la afirmación filosófica de los derechos del hombre, se encuentra en el iusnaturalismo, fundamentalmente en la concepción individualista de la sociedad que está en su base, característica fundamental de las sociedades modernas, a partir de la cual se da la inversión radical de la relación política entre individuo y Estado, y como consecuencia, la inversión de la relación entre poder y derecho. A partir de este vuelco, primero estarán los hombres con ciertos derechos, pensados como originarios, “naturales”, pertenecientes al hombre en cuanto tal, anteriores a la institución del poder político y que debían ser reconocidos, respetados y protegidos. Después, en segundo lugar, estará el poder político, cuyo sentido fundamental será el de proteger esos derechos.

En este primer tiempo de la historia de los derechos del hombre, la afirmación de los derechos naturales no pasaba de ser una afirmación puramente teórico-filosófica. Se trataba, en lo fundamental, de una exigencia ideal, de una aspiración, todavía no cumplida en la práctica. Su realización dependía de la fundación del Estado de derecho, con el que se da el paso final del punto de vista del príncipe al de los ciudadanos, por lo que se refiere a la convivencia social y sus problemas. La realización final de este principio dependió de cambios radicales en la vida jurídica: el derecho tenía que dejar de ser la expresión libre y espontánea de una sociedad en un proceso secular, para pasar a ser la expresión de la voluntad soberana del pueblo, explicitada a través de una asamblea representativa, y convertirse en un instrumento con el cual los nuevos Estados representativos podrán intervenir en la sociedad para mantener la paz social y para prevenir necesidades futuras.

4. El segundo tiempo de la historia de los derechos humanos, la positivización de los derechos naturales, se da con el nacimiento del Estado



de derecho en el que los individuos son reconocidos como ciudadanos. En el Estado de derecho, el poder está limitado por el derecho (objetivo): toda función del poder político es atribuida por una norma y limitada por la misma. El principio de la supremacía de la ley, es decir, de la afirmación de que todo poder político debe ser legalmente limitado, se realizará por medio de constituciones escritas. Las constituciones modernas — en sentido estricto — tienen todas una estructura común (que tiene como modelo a la constitución norteamericana): en el preámbulo contienen una declaración de derechos individuales y en el cuerpo instituyen poderes en función de esos derechos.³ De este modo, los poderes del Estado, que en su conjunto forman el poder político, nacen en la misma constitución, limitados y vinculados a los derechos antes declarados en ella.

En este Estado, basado en el derecho al punto de coincidir con el mismo ordenamiento jurídico respetuoso del individuo y de sus derechos naturales, con las declaraciones de los derechos de los Estados constitucionales modernos, cambia el estatuto jurídico de los derechos humanos, aun cuando su contenido siga siendo el mismo que el de las teorías iusnaturalistas. Al ser incorporados al ordenamiento jurídico, dichos derechos dejaron de ser meros principios abstractos para convertirse en derechos jurídicamente exigibles, protegidos por la organización del poder por medio del derecho positivo, que impone a los órganos del Estado órdenes y prohibiciones.

5. Si es cierto que la concepción prevaleciente con la que nacen los derechos del hombre es la que tiene por contenido las libertades negativas, con todo, las mismas declaraciones de los derechos ponen en marcha un largo proceso histórico que puede llamarse “proceso de democratización”, a lo largo del cual los derechos políticos se universalizan tendencialmente, de la misma manera que los derechos del hombre (los derechos civiles). El umbral crítico de este proceso se logra con el establecimiento del sufragio universal (masculino y femenino). Ello conduce al hecho de que en el mundo se reconocen democracias formales a pleno título.

³ Las manifestaciones históricamente más importantes de este proceso son, por un lado, las constituciones escritas que acompañan a los grandes trastornos del fin del siglo XVII (la Revolución norteamericana y la Revolución francesa) y, por otro, las grandes codificaciones. (“Derecho”, en N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de política*, tomo I, Madrid, Siglo XXI, 1981, p. 511.)



En la declaración del 89 aparece ya en principio la estrecha relación que existe entre los derechos del hombre y los del ciudadano. Aun cuando ello esconde un sinnúmero de problemas, éste es el motivo por el cual Bobbio considera como primera generación de derechos a los civiles y a los políticos. Bobbio en otros lugares explica la estrecha relación estructural entre los derechos de libertad y los derechos del ciudadano o políticos. Aunque con problemas, y siendo analíticamente distintos, ambos tipos de derechos nacen al mismo tiempo, porque sin las “cuatro libertades de los modernos” —la libertad personal o de movimiento, la libertad de expresión, la libertad de reunión y la libertad de asociación— la democracia es un engaño. Y, al revés, sin democracia, es decir, sin participación en el poder político, las mismas libertades individuales no quedan garantizadas.

La posibilidad abierta a los ciudadanos de participar en la toma de las decisiones colectivas plantea la exigencia de que, a diferencia del Estado liberal donde los individuos que reivindican participar en el poder de decisión pública son sólo una parte de la sociedad, en la democracia lo sean potencialmente todos.⁴

6. El problema de fondo tradicional en relación con los derechos del hombre es el si y cómo puede establecerse cuáles son los derechos del hombre o los derechos fundamentales. Podemos reconocer con Bobbio su no-naturalidad y su historicidad. Pero ello no dice nada sobre los criterios con los que podemos distinguir los derechos fundamentales de los no fundamentales. Esto es, ¿qué quiere decir que unos derechos son fundamentales? Según la propuesta teórica de Ferrajoli, a quien ya nos referimos anteriormente, que un derecho sea fundamental significa que es inalienable⁵ e indisponible, no negociable. En otras palabras, los criterios generales para reconocer unos derechos como fundamentales y distinguirlos de los no-fundamentales son la indisponibilidad y la inalienabilidad. Pero, de todos modos se mantiene el problema de trazar con precisión la tabla de los derechos. Según este autor, hay dos clasifi-

⁴ Es evidente que siempre habrá límites a este poder de participación; lo importante es ver cuáles son los límites que ya no pueden ser: los límites de carácter económico y los límites sociales.

⁵ Sin embargo, Bobbio señala que “hablar de derechos naturales o fundamentales o inalienables o inviolables, es usar fórmulas del lenguaje persuasivo que pueden tener una función práctica en un documento político para darle mayor fuerza a la demanda, pero no tienen ningún valor teórico, y son por tanto completamente irrelevantes en una discusión de teoría del derecho”. “Introduzione” a *L’età dei diritti*, p. xvi.



caciones fundamentales de los derechos, independientes entre sí; una relacionada con las características estructurales de los derechos fundamentales y otra referida a la esfera de sus titulares, es decir, al elemento contingente de la clase de sujetos a quienes les son atribuidos esos derechos por el derecho positivo.

En cuanto a su estructura lógica, los derechos se dividen en cuatro categorías: los derechos civiles, los derechos políticos, los derechos de libertad y los derechos sociales. El par constituido por los *derechos civiles* (conjunto de libertades individuales reconocidas y garantizadas por el Estado: de movimiento, de pensamiento, de creencia religiosa, de afiliación política y, por lo general, el llamado derecho de propiedad)⁶ y los *derechos políticos* (de participación y representación política) forma la clase de los *derechos-poderes* o de autonomía: los primeros en la esfera privada, los segundos en la esfera pública. Son derechos cuyo ejercicio consiste básicamente en decisiones, en actos que producen efectos jurídicos, y cuya titularidad supone la capacidad de actuar, contractual y política, respectivamente. El segundo par, los *derechos de libertad* y los *derechos sociales*, forma la clase de los *derechos-expectativas*, expectativas negativas y positivas, que corresponden fundamentalmente a los poderes públicos, prohibiciones de interferencia u obligaciones de prestaciones, respectivamente.

La segunda tipología de los derechos fundamentales es la que se realiza con base en la distinción entre *derechos del hombre* o *de la persona* y *derechos del ciudadano* o *de ciudadanía*. Esta distinción no se basa sobre características intrínsecas o estructurales de los derechos, sino que depende únicamente del derecho positivo, es decir, del hecho contingente de que éstos son atribuidos a todos en tanto que personas o sólo a las personas en tanto que ciudadanos. En todos los ordenamientos políticos los *derechos políticos* son todos de ciudadanía y los *derechos civiles* son todos de la persona. Pero, puede darse el caso de que un ordenamiento restrinja los derechos civiles sólo a los ciudadanos, u otorgue el derecho

⁶ Ferrajoli señala la dudosa consistencia teórica del concepto mismo de *derechos civiles*: se trataría de una categoría espuria dado que incluye tres clases de derechos cuya estructura es muy distinta: a) los derechos de libertad, de la libertad personal a la libertad de expresión y de pensamiento; b) los derechos de la autonomía privada: estipular contratos y actuar en juicios; c) el derecho de ser o convertirse en propietario (distinto del llamado derecho de propiedad). Al unificar a todos estos derechos en la categoría única de *derechos civiles*, la cultura jurídica liberal acreditó a la propiedad con el mismo valor que le asociaba a las libertades, y la doctrina marxista desacreditó a las libertades con el mismo disvalor que le asociaba a la propiedad. Ferrajoli, *op. cit.*, pp. 66-67.



de voto a los no ciudadanos residentes. Los derechos de libertad son, por lo general, de la persona (menos los de residencia y circulación en el territorio del Estado reservado a los ciudadanos). Los derechos sociales pueden ser en parte de la persona y en parte del ciudadano (suelen ser de la persona el derecho a la salud, a la educación y a la retribución justa; suelen ser de ciudadanía los derechos al trabajo y a la asistencia social).

7. La vinculación estrecha que establece Bobbio entre el nacimiento de los derechos del hombre y las transformaciones en la sociedad y en la teoría, aparece con mayor fuerza con el crecimiento de estos derechos. El advenimiento de la sociedad de masas y las nuevas exigencias planteadas por la sociedad industrial, hicieron posible la maduración de nuevos derechos del hombre que expresan nuevas exigencias y nuevos valores: los llamados derechos sociales.⁷ En relación con la teoría, es a partir de cierto grado de desarrollo económico y tecnológico, en virtud del cual se producen transformaciones sociales e innovaciones técnicas, cuando surgen nuevas demandas que en un momento anterior del desarrollo histórico eran imprevisibles e impracticables. En cuanto a la posibilidad de satisfacer esas demandas, a diferencia de los derechos de libertad, que nacen contra el poder del Estado y cuyo objetivo era, por tanto, limitar el poder, los así llamados derechos sociales se caracterizan por ser derechos que para poder ser realizados prácticamente requieren la intervención directa del Estado y, por tanto, el acrecentamiento de sus funciones. La demanda de los derechos sociales, siendo los principales los derechos al trabajo, a la educación y a la salud, dio lugar a una nueva organización de los servicios públicos de la que nació otro modelo de Estado, el Estado social, contrapuesto idealmente al Estado liberal, en el sentido en que el Estado liberal se caracterizaría por ser un Estado fundamentalmente abstencionista, mientras que el Estado social sería un Estado fundamentalmente intervencionista.⁸

Siguiendo la argumentación de Bobbio sobre los tres modos en que estos derechos se han multiplicado —“proliferado” dice Bobbio—⁹ podrá verse con más claridad la relación entre derechos del hombre y de la sociedad, tanto respecto al origen social de esos derechos, como sobre

⁷ Bobbio señala que es muy probable que el rápido desarrollo técnico y económico acarreará nuevas demandas de protección social, que hoy todavía no pueden ser previstas.

⁸ Se trata de una oposición en vía de principio, ya que es posible imaginar un Estado que por un lado sea abstencionista y por otro intervencionista. Por otra parte, estos dos tipos de Estado pueden o no ser democráticos.

⁹ “Diritti dell'uomo e società”, p. 72.



el estrecho nexo entre cambio social y nacimiento de nuevos derechos. El surgimiento y multiplicación de los nuevos derechos se da, fundamentalmente, a través de tres procesos que pueden resumirse en: más bienes, más sujetos, más “estatus” o más identidades del individuo.

Con respecto del primer proceso —el aumento de la cantidad de bienes que merecen ser tutelados— se dio el paso de los derechos de libertad a los derechos políticos y, finalmente, a los derechos sociales. Con la conquista de la democracia y la consecuente extensión de los derechos políticos con el sufragio universal, se exigen más cosas. Las garantías formales permiten el acceso a la arena de las demandas políticas —siendo la mayoría de contenido social— que pueden ser recibidas por los gobiernos de cada vez más individuos que empiezan a pedir garantías materiales. En cuanto al segundo —extensión de la titularidad de algunos derechos a sujetos distintos del individuo— se pasó de la consideración del individuo como sujeto único al que se le atribuyeron derechos naturales o de la “persona”, a sujetos distintos, como la familia, las minorías étnicas o religiosas, reconociendo la situación específica de cada uno de estos nuevos “sujetos” que los coloca en una posición de debilidad en el tejido social.¹⁰ Con el tercer proceso se da una expansión de los derechos del hombre en el paso del hombre abstracto al hombre concreto, “a través de un proceso de diferenciación gradual o de especificación de las necesidades y de los intereses, de los cuales se pide su reconocimiento y protección”.¹¹ Se trata del paso del hombre genérico al hombre específico, es decir, al hombre considerado en la especificidad de sus distintos “estatus” o identidades sociales, en sus distintas fases y estados de la vida, los cuales se distinguen mediante diversos criterios de diferenciación: sexo, edad, condiciones físicas, etc.: “A través del reconocimiento de los derechos sociales aparecieron, junto al hombre abstracto o genérico, al ciudadano sin ninguna otra calificación, nuevos personajes como sujetos de derechos antes desconocidos para las declaraciones de los derechos de libertad: la mujer y el niño, el anciano y el

¹⁰ Bobbio señala cómo en el debate actual entre filósofos morales se incluyen los derechos de los descendientes a la sobrevivencia, el derecho de los animales e incluso se habla de “derechos” de la naturaleza entre los movimientos ecologistas. En relación a este proceso de reconocimiento de “más sujetos”, cabe hacer la distinción entre el sujeto que como actor social conquista un derecho social, donde puede hablarse de “sujetos colectivos” (sindicatos, partidos...) y el sujeto como titular de un derecho. Para Bobbio sólo los individuos en sentido estricto son titulares de derechos.

¹¹ “Introduzione” a *L'età dei diritti*, p. VIII.



muy anciano, el enfermo y el demente, etc.”¹² Estos derechos reconocen diferencias distintas a las económicas, y pretenden corregir esas desigualdades que son fuente de formas de opresión sexistas o racistas.

El enriquecimiento interno de la teoría de los derechos, con el logro de los derechos sociales, llega a una frontera en sí misma problemática y discutible, más allá de la cual se abren dudas infinitas: además de los derechos sociales parece que se abre el problema de si pueden o no reconocerse derechos en principio a sujetos que no sean actualmente seres humanos existentes. Se trata de los así llamados “derechos de las generaciones futuras”, de los problemáticos derechos de seres animados no humanos, o incluso de los “derechos de la naturaleza”. El debate sobre estas fronteras está muy lejos de tener una salida unívoca. Pero la dimensión del enriquecimiento interno de la tabla de los derechos, mediante la extensión de sujetos que podrían ser sus titulares no es el único camino para el desarrollo del problema teórico y práctico de los derechos humanos.

8. El otro camino concierne no al problema de cuáles derechos deban ser reconocidos y a quién, sino cuáles son los sujetos que deben reconocer los derechos. Ya hemos dicho que un problema fundamental en la discusión sobre los derechos humanos es el modo de proteger esos derechos: porque “una cosa es hablar de derechos del hombre, derechos siempre nuevos y siempre más amplios, y justificarlos con argumentos persuasivos, y otra cosa es asegurar su protección efectiva”.¹³ Es evidente que esta “protección efectiva” es mucho más difícil en el caso de los derechos sociales que en el de los derechos de libertad o los políticos. “La ciencia del derecho no ha elaborado — contra la violación de tales derechos, representada por la omisión de las prestaciones correlativas — formas de tutela comparables, en eficacia y simplicidad, a las prestadas a los otros derechos fundamentales, sean de libertad o de autonomía”.¹⁴ A diferencia de la clase de derechos que tienen la forma de expectativas negativas que imponen al poder público deberes de “no hacer”, prohibiciones, el reconocimiento y protección de los derechos sociales presupone deberes de hacer (obligaciones). Además, presuponen no sólo una

¹² “Diritti dell’uomo e società”, p. 73. Habría que preguntarse si el reconocimiento de los derechos de grupos sociales, tales como las minorías (étnicas, lingüísticas y religiosas), los excluidos (enfermos, encarcelados) o los marginados (ancianos, mujeres) no es, hasta cierto punto, un síntoma de la crisis de la generalidad ciudadana.

¹³ “L’età dei diritti”, en *L’età dei diritti*, p. 64.

¹⁴ Ferrajoli, *op. cit.*, p. 70.



acción del Estado, en particular, la eliminación de los obstáculos de orden económico y social para su ejercicio, sino que el Estado esté en condiciones de garantizarlos, mediante el empleo del “máximo de los recursos de que dispone”. En este punto se vuelven indispensables los análisis sociológicos y politológicos de los presupuestos de lo que los sociólogos llaman la “implementación” de esos derechos, es decir, del conjunto de las condiciones prácticas que aseguran lo que los juristas llaman su “efectividad”.

Bobbio insiste en la imposibilidad de renunciar a estos derechos, aún cuando su protección no pueda ser automática, en tanto que implica costos para el Estado.¹⁵ Lo que Bobbio señala, con razón, respecto al derecho al trabajo, vale para los otros derechos sociales: “No basta fundarlo, ni proclamarlo, ni protegerlo; el problema de su realización no es ni filosófico, ni moral. Ni siquiera jurídico. Es un problema cuya solución depende de un cierto desarrollo de la sociedad, y como tal desafía incluso la constitución más progresista y pone en crisis el más perfecto mecanismo de garantía jurídica.”¹⁶ Resulta, entonces, que la garantía y protección de los derechos sociales es más un asunto político que una cuestión jurídica, en tanto que la eventual expansión del gasto social del Estado no depende del reconocimiento que debe hacerse de los derechos sociales, sino de decisiones políticas.¹⁷

Pero, como señala Ferrajoli, el problema no es sólo el de encontrar las garantías idóneas para frenar las violaciones de los derechos sociales. Un segundo problema, común a todos los derechos fundamentales, es el de su garantía constitucional. Según Ferrajoli se trata de una garantía débil, en el sentido de que si bien las constituciones protegen a los derechos fundamentales del legislador ordinario, no los protegen del poder de revisión de la constitución: los derechos fundamentales “deberían estar rígidamente sustraídos, como esfera de lo *indecidible* (*qué o qué no*) a

¹⁵ Bobbio ha dicho que “todos los derechos cuestan, no sólo los sociales, también los elementales, comenzando por el primero de los derechos humanos, el derecho a la tutela de la propia persona, que presupone la institución de las cortes de justicia de todo orden y grado. Y cuesta la protección de los derechos de libertad. Nadie pensaría en revocar estos derechos por el hecho de que cuestan. [...] Las dificultades son enormes, pero sabemos al menos a qué cosa no podemos renunciar: a la idea de que la sociedad debe hacer menos desiguales a los hombres nacidos desiguales”. N. Bobbio, “Non mi rassegno alle disuguaglianze”, entrevista de G. Bosetti, *L'Unità*, 30 de enero de 1993.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. G. Zagrebelsky, “Senza diritti sociale la società diventa feroce”, entrevista de G. Bosetti, *L'Unità*, 6 de febrero de 1993.



toda decisión autoritaria, cualquiera que sea la mayoría”.¹⁸ En otras palabras, la idea es que habría que aislar en las constituciones — distinguiéndolo de las normas sujetas a revisión constitucional mediante procedimientos establecidos — un núcleo duro de principios fundamentales (la paz, los derechos de la persona y del ciudadano y la igualdad sobre la que éstos se basan) que ninguna mayoría podría suprimir, y que debería ser objeto sólo de reforzamiento y de extensión: “Sujetas a posible revisión deberían estar todas y sólo las formas de organización y ejercicio de los poderes públicos; no las que dictan límites o vínculos a los mismos poderes definiendo la esfera de lo *indecidible* constituida por los derechos fundamentales.”¹⁹

9. A lo largo del camino sobre las formas y lugares de las garantías constitucionales de los derechos fundamentales, la frontera decisiva es la que va más allá de los Estados nacionales: cuando una cierta lista de derechos del hombre ya es reconocida y garantizada por las constituciones de los Estados el problema que se abre es el de la garantía de los mismos derechos, no por parte de los Estados, sino *frente* a los Estados.

La *Declaración universal* de 1948 puede ser considerada, en esta perspectiva, como el preámbulo de una constitución universal, que no cuenta, sin embargo, con un poder coactivo superior que la haga eficaz. Son múltiples las razones por las que la protección internacional de los derechos del hombre es más difícil que la interna de un Estado. Entre ellas, Bobbio subraya dos tipos de dificultades: una de naturaleza jurídico-política y otra sustancial, es decir, inherente al contenido de los derechos en cuestión,²⁰ a la cual nos referiremos en el último punto.

La dificultad jurídico-política se refiere a la naturaleza misma de la comunidad internacional: a las relaciones entre los Estados particulares y entre cada uno de ellos con la comunidad internacional en su totalidad: “Las garantías de los derechos del hombre en el sistema internacional se frenan, salvo algunas tímidas excepciones, en las puertas del poder soberano de los Estados particulares, en virtud del principio de no intervención.”²¹ La protección jurídica se caracteriza por utilizar como

¹⁸ Ferrajoli, *op. cit.*, p. 72.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Bobbio, “Presente e avvenire dei diritti dell'uomo”, en *L'età dei diritti*, p. 33. [Trad. esp. “Presente y futuro de los derechos del hombre”, en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedia, Barcelona, 1982.]

²¹ Bobbio, “Democrazia e sistema internazionale”, en *Il futuro de la democrazia*, Turín, Einaudi, 1991, p. 208.



forma de control social el poder entendido como poder coactivo, que puede llegar a utilizar la violencia si es necesario. Mientras no exista una jurisdicción internacional, con poderes efectivos para imponerse sobre las jurisdicciones nacionales, no se pasará de la garantía —del poder de ejecutar de manera coactiva una sentencia— dentro del Estado a la garantía *contra* o *frente* al Estado.²² Pero, ¿qué poder puede garantizar un derecho contra su violación por parte del mismo poder que debía garantizarlo? Sólo un poder superior: en tanto que el poder coactivo debe garantizar los derechos fundamentales es el Estado nacional, sólo un poder supranacional podría garantizar efectivamente los derechos del hombre de su violación por parte de los mismo Estados. Pero este poder supranacional es, en el Estado actual de las cosas, como dice Bobbio, *ausente*. Por el momento, el factor que puede contribuir a que los acuerdos internacionales sean observados y tengan, por tanto, un vigor efectivo en las relaciones entre los Estados, es el interés que cada uno de ellos tiene de respetarlos por temor a la reacción que los Estados partes del acuerdo podrían poner en práctica. Pero, la experiencia histórica demuestra que muchas veces los otros Estados — uno en particular— invocan la violación de los derechos del hombre por parte de un Estado particular, sólo como un pretexto para intervenir en una cuestión de interés particular propio.²³

El problema técnico —problema político— es el problema del “tercero ausente”: ¿puede estar presente? ¿Existe una posibilidad teórica de concebir algo como una constitución internacional o supranacional completa, es decir, capaz de instituir esos poderes que serían la garantía efectiva de los derechos proclamados internacionalmente? Aquí se abre el problema de la democracia internacional.

Por un lado, Bobbio invita a considerar la posibilidad de la extensión del modelo hobbesiano-contractualista, pasando del nivel de los individuos al de los Estados, configurando así la hipótesis de un verdadero pacto político internacional. Por otro lado, en el desarrollo de esta hipótesis, encuentra la perspectiva kantiana que, a través de un intento imperfecto de una extensión del mismo modelo, tenía como objetivo el de la “paz perpetua”. Ello significa que la perspectiva teórica de la democratización del sistema internacional responde al doble objetivo de la protección final, en el nivel máximo, de los derechos del hombre y de la paz, lo cual equivale a decir que estos dos últimos coinciden idealmen-

²² “Presente e avvenire dei diritti dell'uomo”, p. 37.

²³ Recuérdese la intervención de Estados Unidos en Haití, Granada, Panamá...



te como resultado de un hipotético, y por ahora ideal, proceso de democratización internacional. Ferrajoli apunta en el mismo sentido que el reto a las fuerzas democráticas y para toda la cultura jurídica y política, sobre la base de un constitucionalismo mundial ya formalmente instaurado con las convenciones universales, pero todavía privado de garantías, es el de construir un ordenamiento que reconozca a todos los hombres y mujeres del mundo, en tanto que personas –no como ciudadanos– los mismos derechos fundamentales.²⁴ Se trata, obviamente de una utopía: pero podría uno preguntarse si “menos irrealista o menos ambiciosa de lo que debió parecer hace dos siglos el reto a las desigualdades del *ancien régime* lanzado por las primeras declaraciones de los derechos y la utopía que entonces animó a la ilustración jurídica y, sucesivamente, a toda la historia del constitucionalismo y de la democracia”.²⁵

10. La perspectiva adoptada por Bobbio frente al tema de los derechos humanos, perspectiva que como hemos visto se caracteriza por no perder de vista la relación entre la historia, la teoría y la práctica del derecho y el nacimiento de los derechos del hombre, determina su posición frente al problema filosófico de la fundamentación de los derechos. Partiendo de la tesis de la historicidad de los derechos del hombre, Bobbio plantea una serie de dificultades en torno a la posibilidad de una fundamentación absoluta, que ponen en duda el sentido y la eficacia práctica que tiene para él la búsqueda de tal fundamento.

Al plantear el problema del fundamento de un derecho, Bobbio empieza aclarando cuál es el sentido de este problema, distinguiendo entre: 1) el problema de derecho positivo, que se plantea en el caso de un derecho que ya se tiene y que consiste en la búsqueda en el ordenamiento jurídico positivo de la norma válida que lo reconozca; y 2) el problema básicamente filosófico, que se plantea en el caso de un derecho que se quisiera tener, y que consiste en encontrar buenas razones para sostener su legitimidad y promover la producción de normas válidas para su reconocimiento. Se trata de un problema –escribe Bobbio– “racional o crítico”.²⁶ El supuesto fundamental de este planteamiento es que los derechos humanos son cosas deseables y que, en tanto que no

²⁴ Para Ferrajoli, defender con seriedad los derechos humanos significa desvincularlos de la ciudadanía y, en consecuencia, del Estado, reconociendo su carácter supranacional.

²⁵ Ferrajoli, *op. cit.*, p. 75.

²⁶ “Sul fondamento dei diritti dell'uomo”, en *L'età dei diritti*, p. 6. [Trad. esp. “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en *El problema de la guerra y las vías de la paz.*]



han sido reconocidos todos en todas partes en la misma medida, encontrar un fundamento, es decir, dar buenas razones para justificarlos, es un medio adecuado para obtener el amplio reconocimiento que buscamos.

Pero Bobbio habla de “la ilusión del fundamento absoluto”, es decir, “la ilusión de que a fuerzas de acumular y aducir razones y argumentos, se acabará encontrando la razón y el argumento irresistible al que nadie podrá negar su adhesión”.²⁷ Esta es la ilusión de la que fueron víctimas los iusnaturalistas al pretender encontrar el fundamento irresistible en la derivación de los derechos del hombre de la naturaleza humana.

Hoy día esta ilusión se muestra como imposible: “Toda búsqueda del fundamento absoluto es, a su vez, infundada.”²⁸ Bobbio plantea cuatro dificultades con las que tropieza cualquier intento por ofrecer un fundamento absoluto: 1) la dificultad de definir de manera no demasiado vaga la noción de derechos del hombre; 2) el hecho de que sean derechos históricamente relativos, como lo muestra la modificación continua de la lista de los derechos del hombre a raíz de cambios históricos, de las necesidades y de los intereses, de las clases en el poder, de los medios disponibles para su realización, de las transformaciones técnicas, etc.;²⁹ 3) el que la clase que forman sea heterogénea, por lo que las razones que valen para defender unos no valen para otros: hay derechos que valen en toda situación y para todos los hombres indistintamente, mientras que otros sólo valen en algunas situaciones y con referencia a ciertos sujetos, imponiendo así una elección, o bien hay derechos fundamentales sujetos a ciertas restricciones y, finalmente, 4) la existencia de derechos humanos conflictivos, cuyo desarrollo no puede darse de manera paralela, como es el caso, arriba mencionado, de los derechos de libertad y los derechos sociales. Esto último, en particular, lo lleva a afirmar que “el fundamento absoluto no sólo es una ilusión; algunas veces es también un pretexto para defender posiciones conservadoras”,³⁰ en tanto que históricamente esta ilusión se convirtió en obstáculo para la introducción de nuevos derechos.

Un argumento central en la discusión de Bobbio en este punto es, como señalamos anteriormente, que el *contenido* de los derechos remite a *valores últimos*, una de cuyas características es que, en su expresión más amplia, son antinómicos, en el sentido de que no se pueden realizar todos

²⁷ *Ibid.*, p. 6.

²⁸ *Ibid.*, p. 7.

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

³⁰ *Ibid.*, p. 14.



de manera global y contemporánea.³¹ ¿Pueden justificarse estos valores últimos? Bobbio presenta tres modos de fundarlos, rechazando los dos primeros: 1) deducirlos de un dato objetivo constante, como por ejemplo, la naturaleza humana: como se sabe, los iusnaturalistas pretendieron haber encontrado la mayor garantía de la validez universal de los derechos humanos, pero de hecho la naturaleza humana es todo menos constante e inmodificable y ha servido para justificar sistemas de valores opuestos entre sí; 2) los valores son considerados como verdaderos por ser evidentes de suyo: contra este modo de fundamentar los valores, la prueba histórica es contundente ya que “lo que fue considerado evidente por algunos en un momento dado ya no se considera evidente en otro momento”,³² siendo la propiedad el ejemplo inevitable, y 3) descubrir que ciertos valores son generalmente aceptados: en este caso, el fundamento sería el consenso universal (o casi universal) del género humano. En todo caso, cuando la mayoría de los gobiernos existentes proclamaron de común acuerdo una Declaración universal de los derechos del hombre, este documento se convirtió en “la mayor prueba histórica del ‘*consensus omnium gentium*’ sobre un determinado sistema de valores”.³³ Después de esta declaración, para Bobbio “el problema del fundamento perdió gran parte de su interés”.³⁴

No queda claro cuál es el fundamento de este fundamento. No parece insensato preguntarse por qué el consenso general se da sobre ese conjunto de valores y no sobre otras cosas. Cuando se dice “esto lo tienen que reconocer todos”, el problema del fundamento sigue ahí: a menos de que los valores sean considerados como meros gustos subjetivos, habría que dar razones —buscar el fundamento— de ese consenso general. Todo el planteamiento de Bobbio sobre este asunto, entre tensiones y oscilaciones, incluso terminológicas (por ejemplo, entre fundamento y fundamento absoluto) parece encaminarse hacia una forma moderada de escepticismo filosófico, junto con un también moderado relativismo histórico.

Pero, otra vez, ¿qué tipo de fundamento para los valores es la Declaración universal? En primer lugar, el sistema de valores que propone no es un sistema axiológicamente homogéneo, sino que remite a varios valores, los cuales muestran tensiones entre sí. La dificultad sustancial,

³¹ *Ibid.*, pp. 8–9.

³² “Presente e avvenire dei diritti dell'uomo”, p. 19.

³³ *Ibid.*, p. 20.

³⁴ “Sul fondamento...”, p. 15.



que se encuentra en el contenido mismo de los derechos humanos, tiene que ver con las antinomias: ¿cómo pueden protegerse derechos que pueden levantar problemas de antinomia? “Los derechos del hombre — nos dice Bobbio — en su mayoría no son absolutos y no constituyen de ninguna manera una categoría homogénea.”³⁵ Por un lado, el estatus de “valor absoluto” sólo compete a aquellos derechos que son válidos en todas las situaciones y para todos los hombres sin distinción, condición que se da muy raras veces. Ello es así, porque los “derechos del hombre” son, en última instancia, condiciones para la realización de valores últimos, para los cuales, justamente por ser últimos, no se encuentra nunca la razón última para justificarlos, sino que simplemente se asumen. Pero sucede que dichos valores, por lo general, son antinómicos, por lo que no puede darse un modelo de sociedad en el que se vean realizados todos por completo: una sociedad absolutamente libre no será una sociedad absolutamente igualitaria. De ahí que los movimientos que luchan por una u otra, tengan que encontrar puntos intermedios, hacer concesiones, donde entran en juego renunciaciones recíprocas;³⁶ al final de este proceso de conciliación, siempre parcial, entre valores últimos, resulta difícil establecer con precisión los límites de cada uno de ellos, siendo imposible fijar su delimitación de manera definitiva. Por ello, dado que no se puede proteger de manera incondicional un derecho sin volver inoperante al otro, se debe hablar más bien de “derechos relativos”. Un ejemplo es la imposibilidad de pensar en una amplia tabla de libertades negativas que no sean contradictorias en algunos casos con la igualdad, incluso con la igualdad en el punto de partida. “La sociedad histórica en la que vivimos — escribe Bobbio — caracterizada por la cada vez mayor organización para la eficiencia, es una sociedad en la que cada día adquirimos un pedazo de poder a cambio de una rebanada de libertad.”³⁷

En segundo lugar, se trata — como acabamos de decir — de un fundamento *histórico*, producto de una larga y lenta conquista, cuya importancia, con todo, no puede negarse ya que por primera vez “un sistema de valores es *universal*, no en principio sino *de hecho*, en tanto que el consenso sobre su validez y sobre su idoneidad para regir los destinos de la comunidad futura de todos los hombres ha sido explícitamente decla-

³⁵ “Presente e avvenire...”, p. 39.

³⁶ “Sul fondamento...”, p. 8.

³⁷ “Presente e avvenire...”, p. 41.



rada”.³⁸ Con ella, se llega a la tercera fase de la formación de las declaraciones de los derechos, los que nacieron como derechos naturales universales, se desarrollaron como derechos positivos particulares y encuentran su plena realización como *derechos positivos universales*. Pero ya nos referimos a las dificultades jurídico-políticas que presenta la comunidad internacional para el pleno cumplimiento de la Declaración universal de 1948. Por ser “más que un sistema doctrinal, pero menos que un sistema de normas jurídicas”,³⁹ dicha declaración es sólo el inicio de un largo proceso, cuyo final no conocemos. En tanto que no puede proporcionar las garantías de su efectividad, su función es, entonces, la de servir de inspiración y guía del proceso de crecimiento de la comunidad internacional, ser un “ideal común” de todas las naciones. Propone que los derechos del hombre sean protegidos por normas jurídicas, pero no tiene capacidad de hacerlas efectivas y — escribe Bobbio — “una cosa es señalar el camino, otra es recorrerlo hasta el fin”.⁴⁰ A la pregunta de si la búsqueda del fundamento absoluto fuera exitosa, entonces se obtendría de manera más rápida y eficaz el reconocimiento y realización de los derechos del hombre, habría que responder con Bobbio con una negativa: no basta encontrar las buenas razones que subyacen a los derechos del hombre para garantizar su realización plena: es necesario que se den las condiciones necesarias para su realización, las cuales “no dependen ni de la buena voluntad ni de los gobiernos y mucho menos de las buenas razones adoptadas para demostrar la bondad absoluta de esos derechos”.⁴¹

Por otra parte, la historicidad de este fundamento no radica únicamente en que su prueba está en la aceptación libre y explícita del sistema de valores que expresa por la mayoría de los hombres de la Tierra, sino en el contenido mismo de la declaración. Esta es, como dice Bobbio, “una síntesis del pasado y una inspiración para el futuro; pero sus tablas no han sido esculpidas de una vez y para siempre”.⁴²

Parecería entonces que para Bobbio, por un lado, el problema filosófico de la fundamentación de los derechos del hombre tiene una respuesta que no puede dissociarse de las condiciones históricas concretas en las que se dan los distintos derechos, los cuales, a su vez, son variables, es

³⁸ “Sul fondamento...”, p. 20.

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 15.

⁴² *Ibid.*, p. 29.



decir, históricos. La prueba fuerte de esta fundamentación histórica es el consenso logrado sobre los valores fundamentales de la civilización occidental hasta este momento, a través de la Declaración universal, aun cuando este documento presente problemas tanto en la enunciación de los derechos considerados como fundamentales, como en su protección efectiva, la cual depende de la comunidad internacional. Pero, en todo caso, la postura de Bobbio queda incierta y dudosa, en tanto que la respuesta a la pregunta de cuáles son las razones de este mismo fundamento histórico o de en qué sentido es fundamento, es insatisfactoria.

Por otro lado, Bobbio parece restarle importancia al problema de la justificación, poniendo todo el acento en el problema — ni filosófico ni jurídico, sino político— de la protección de los derechos. Por este camino, sin embargo, la respuesta vuelve a estar en el sistema internacional, donde la existencia de un poder supranacional sería, como vimos más arriba, única garantía pensable para la protección efectiva de los derechos del hombre.

A lo largo de esta exposición he resaltado algunas de las ventajas de la posición de Bobbio frente al problema de los llamados derechos humanos, en particular el punto de vista teórico según el cual los derechos del hombre son derechos *históricos*, es decir, nacieron en ciertas circunstancias, están marcados por luchas por la defensa de nuevas libertades contra viejos poderes, y su crecimiento ha sido gradual, estando constantemente sujetos a revisión y enriquecimiento: “Los derechos no nacen todos de una vez. Nacen cuando deben o pueden nacer.”⁴³ A partir de este punto de vista teórico, junto con la observación de la importancia que tiene en la esfera de todo ordenamiento jurídico el reconocimiento y protección de los derechos del hombre, Bobbio puede valorar de manera positiva los estudios provenientes de la sociología del derecho, es decir, los análisis de la mayor o menor aplicación de las normas de los Estados particulares o del sistema internacional en su conjunto relativas a los derechos del hombre. Ello le permite vincular la reflexión sobre el derecho con la historia de la democracia, es decir, mostrar el estrecho nexo entre derecho y política. Quizás esta conjugación del Bobbio jurista y del Bobbio teórico y filósofo de la política hagan que el colega del que hablaba en las primeras líneas se sienta menos incómodo ante la discusión de los derechos del hombre, y así pueda reconocer que la elevación de éstos al rango de principios fundamentales de la legislación y el orden social, marca un momento esencial de la civilización occidental.

⁴³ “Introduzione” a *L'età dei diritti*, p. XIII.





Burocracia y política

Griselda Gutiérrez Castañeda

Las razones para detenerse en el pensamiento político de Max Weber y que explican su relevancia y vigencia en nuestros días son múltiples y de índole diversa, lo cual no obsta para que las pudiésemos agrupar en torno a dos ejes principales: uno, referido al orden del valor; otro, al orden estructural. Órdenes sin los cuales no se podría entender el o los “sentidos” de la política, y tampoco podría explicarse su institucionalización, los intentos por reglar el juego entre los contendientes y por racionalizar y gestionar los conflictos.

En lo relativo al primer eje, Weber hace coexistir a la política con una perspectiva desencantada, más allá de romanticismos que pretenden ignorar su carácter violento y conflictivo o de utopismos que sueñan con la disolución final de los conflictos. El desencantamiento nos encara a un conflicto sin término y a un politeísmo de los valores en donde no hay causas o banderas políticas más “justas” o más “verdaderas” que otras. Esto refleja el debate interno de quienes adhiriéndose a convicciones o valores últimos tienen que asumir el carácter relativo de los valores, el hecho de que ninguna lucha política por implantarlos tiene garantizado el éxito y que, no obstante el desencanto, éste brinda las siguientes opciones: intentar lo que hoy es posible. De esta manera contribuye en forma señalada a la creación de un horizonte político en donde la lucha se mantiene abierta, pero el pluralismo es concebible y legítimo. Contribuye también a crear una institucionalidad que va más allá de cualquier tipo de voluntarismo, un aporte con el que intenta superar un horizonte deficitario de realismo.

En lo concerniente al segundo eje, relativo a un orden estructural, nos remite a formas de racionalidad que cobran cuerpo institucionalmente y en formas específicas de organización. Por lo que respecta a la política, esto queda plasmado en la relación racionalidad-derecho-política, pero que sólo se actualiza mediante instituciones y mecanismos de administración burocrática.



De acuerdo con el primer eje, tenemos que, en un ámbito politeísta, carente de valores absolutos, abierto en principio a la mera lógica del enfrentamiento y la guerra, la única alternativa para reglar el juego político son los recursos de la racionalidad jurídica; no una racionalidad sustantiva que le dé un fundamento ético al derecho, sino una racionalidad jurídica formal, que privilegia los procedimientos reglados. Sumergidos en un horizonte de lucha, son éstos en su cruda desnudez técnica el único punto en que puede haber acuerdo. Hablar de racionalidad procedimental es hablar de racionalización de la política, en otras palabras, de administración o gestión del conflicto, de su canalización jurídica e institucional. Una juridización sin la cual no se puede pensar lo político moderno. De ahí que pretender conservar incólume una concepción de la política como “revuelta”, como momento clave, fundacional, y prácticamente único para pensar la política, equivale — entre otras cosas — a desconocer una de sus dimensiones fundamentales y las formas específicas en que cobra cuerpo en el mundo moderno. La dimensión estructural es la condición para asumir la materialidad institucional de la política, su dinámica sujeta a reglas y comprender una parte imprescindible de su lógica de producción y reproducción. Los cuerpos burocráticos y la lógica de su administración son la condición y garantía de su eficacia y continuidad.

Burocratización. Una perspectiva sociológica

Con intereses afines a la sociología de su época — en el sentido de reconstruir conceptualmente los cambios institucionales, así como los relativos al plano de la acción y las relaciones sociales, que habría traído consigo la modernización de las sociedades occidentales —, Weber emprende su tarea valiéndose de un código de interpretación: la racionalidad de la acción social, cuyo carácter diferencial y relativo le permitirá descifrar tipos de acción social diversos y formaciones sociales. De acuerdo con esto, su pretensión será determinar los procesos de racionalización que son característicos del Occidente moderno, los cuales le imprimen su sello a todas las dimensiones de la vida, del pensamiento y de las relaciones y estructuras institucionales. Estos procesos de racionalización, a su juicio, son la causa de sus tendencias de desarrollo creciente y autorregulado, que le dan un dinamismo nunca antes visto.

El fenómeno de la socialización-burocratización, crucial en la configuración de las sociedades occidentales modernas, sólo será comprensi-



ble gracias a su código de interpretación en el campo de su sociología política: en su especificidad, en su inevitabilidad y en la generalización de su lógica y efectos en todas las esferas sociales. Asimismo, serán las vías por las que corran su diagnóstico y sus previsiones para estas sociedades; ellas, en respuesta a las exigencias de sociedades complejas y masivas, hacen previsible un horizonte de vida burocratizada, de uniformidad y de nivelación de todas las prácticas y relaciones humanas.

Una de las virtudes del pensamiento político de Weber es la tematización del fenómeno burocrático. Ésta abre vías para pensar problemas políticos cruciales para nuestro presente, conforme al horizonte de socialización creciente y de dirección burocrático-razional, entendido como un fenómeno endógeno de las instituciones políticas modernas. Al respecto, las preguntas de Weber siguen siendo vigentes: ¿cómo gobernar una sociedad de masas?, ¿qué mecanismos utilizar para estabilizar un régimen en donde el pluralismo y el exceso de demandas amenazan con estallar la capacidad económica, política y funcional del Estado?, ¿cómo atenuar la monopolización de las decisiones políticas por parte de las fuerzas burocráticas y tecnocratizantes? Algunas de las respuestas que Weber ofreció son discutibles, pero su tematización nos permite mantener la polémica sobre estos problemas. Esto no es una cuestión menor, especialmente si consideramos que la administración burocrática tiene un peso tan decisivo que la política moderna prácticamente se podría definir como “administración”. El poder político lo detenta hoy día quien puede monopolizar y conducir los medios de control administrativo, y quien es capaz de procesar en formas administrables el conflicto.

Formas de institucionalización de la racionalidad burocrática¹

Para Weber, el análisis de las formas históricas diversas de ejercicio del poder político y la lógica de su funcionamiento corre a través de su tipología de las distintas formas de dominación, que no obstante su especificidad tienen como nota común la necesidad de cuadros administrativos. En la actualidad, a juicio de Weber, la variante más significativa es la de dominación legal y específicamente aquella que cuenta con un

¹ Por limitaciones de espacio no se puede desarrollar en este trabajo la concepción weberiana de la racionalidad, que he analizado en mi libro *La democracia posible. El diseño político de Max Weber*, Diálogo abierto, México, 1994, cap. 2.



cuerpo administrativo burocrático, característico del mundo capitalista moderno. Ésta se presenta como la cristalización o la forma más acabada de racionalidad formal, equiparable por su eficacia, tecnificación, precisión y racionalización en la ejecución, a una máquina. Ello hace posible que Weber establezca una analogía entre la estructura racional de la economía capitalista, el aparato burocrático administrativo y la forma del Estado moderno, analogía que queda plasmada en el concepto de “empresa”.²

La plataforma jurídico-legal en que descansa esta forma de dominación garantiza un tipo de ordenamiento objetivo, ya que está constituida por procedimientos racionales y deliberados para estatuir reglas abstractas y generales. Este ordenamiento tiene marcos de aplicación definidos, que están encaminados al cuidado racional de los intereses de los miembros de la asociación. A su vez, las reglas son creadas, aplicadas y ejecutadas por agentes con competencias delimitadas según reglas técnicas. En tal sentido, tanto el soberano legal como los miembros de la asociación y los miembros del cuadro administrativo burocrático obedecen ese orden impersonal de reglas abstractas, de acuerdo con una “competencia limitada, racional y objetiva”.

A partir de esta plataforma legal, Weber enumera los rasgos que caracterizan a ese tipo de dominación legal de tipo burocrático: una autoridad que expresa un orden jerárquico, que se ejerce de manera continuada, pero según reglas, de las cuales dependen las competencias y los deberes. El mantenimiento y desarrollo de esta forma de dominación racional requiere la necesaria correlación entre estos rasgos y las características del personal burocrático que compone el cuadro administrativo. El tipo de reglas técnicas y de normas jurídicas que regulan sus funciones requiere la formación profesional de aquellos que desempeñan dichas tareas: a) dado que sus atribuciones las ejecutan en calidad de personas libres, empleados para el cumplimiento de deberes objetivos en función de su cargo, su estatus es el de funcionarios; b) bajo el supuesto de la administración racional formal, en la que se han superado los antecedentes patrimonialistas, se rigen bajo el principio de la separación plena de los medios de administración y no son propietarios de los cargos que ejercen; c) las atribuciones de los funcionarios están sujetas a una fijación estricta conforme a reglas de lo que son sus competencias, es decir, los deberes y el tipo de servicios que han de

² G.E. Rusconi, “Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione”, en P. Rossi (comp.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Turín, 1981, p. 199.



desempeñar, éstos los cumplen conforme al principio de atenerse al “expediente” (documentos, minutas, etc.); d) sus servicios están objetivamente limitados por una distribución objetiva de funciones, según los requerimientos de la maquinaria administrativa, la calificación y especialidad del funcionario; e) el tipo de atribuciones, así como el saber profesional que detentan, propician un cuadro administrativo sujeto a una rigurosa jerarquía que, cuando ha alcanzado su máximo desarrollo, se halla dispuesta en forma monocrática.³

El reclutamiento de estos funcionarios se lleva a cabo a través de una libre selección condicionada por la calificación profesional del aspirante y es sancionada por un contrato que los sujeta a la posibilidad de ser revocados y de ser acreedores a un salario en pago a sus servicios, no obstante lo cual su relación con el cargo es aceptada como un deber de fidelidad al cargo, en función de una finalidad objetiva impersonal. El cargo se asume como una profesión y suele ser la profesión principal; en función de la estructura jerárquica administrativa se plantea como una carrera de ascensos, dada la necesidad del ejercicio continuado de la administración y de su sujeción a reglas y a competencias bien establecidas. Asimismo, supone el desarrollo de tales funciones y servicios sujeto a una rigurosa disciplina y vigilancia administrativa.

Dos instancias básicas en el mundo moderno, como son la economía capitalista y el Estado, carecerían de sustento y eficacia de no contar con la plataforma y la lógica burocrática. La racionalidad económica capitalista no es sólo calculabilidad técnica del proceso productivo, sino también, de manera relevante, calculabilidad de las bases institucionales de tipo legal y administrativo que hacen posible el control de fuerzas productivas y medios de producción.

Vemos, pues, cómo una economía y un Estado formalmente racionales — integrado este último básicamente por el derecho estatuido y la administración burocrática — se retroalimentan mutuamente. Si bien históricamente el proceso de formalización del derecho y de la administración racional de justicia contribuyó a la instauración y desarrollo de la empresa económica en su modalidad capitalista moderna, las exigencias de un mercado libre de la moderna economía capitalista favorecieron el socavamiento del poder patriarcal y patrimonial y con ello la instauración de un poder legal. Por lo que respecta al aparato administrativo-estatal, Weber señala que

³ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1983, p. 717.



la administración burocrático-monocrática atendida al expediente, es a tenor de toda la experiencia la forma más racional de ejercerse una dominación, y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas; y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados.⁴

En este listado se enumeran las ventajas que emanan de la organización burocrático-administrativa y hacen pensar a Weber que, en términos generales, es la administración más racional desde el punto de vista técnico-formal, y que hoy día es inseparable de la administración de las sociedades de masas. Weber la considera una forma aplicable en términos universales para cualquier tipo de ordenamiento, pero en particular le parece impensable la administración de las sociedades de masas contemporáneas de no contar con este recurso, ya que en éstas, más que en ninguna otra, “dominación es primariamente ‘administración’ ”.

En consonancia con esto, la dominación burocrática, según Weber, significa socialmente: 1) La tendencia a la nivelación en interés de una posibilidad universal de reclutamiento de los más calificados profesionalmente; 2) La tendencia a la plutocratización en interés de una formación profesional que haya durado el mayor tiempo posible; 3) La dominación de la impersonalidad formalista: *sine ira et studio*, sin odio o sin pasión, o sea sin “amor” y sin “entusiasmo”; sometida tan sólo a la presión del deber estricto, “sin excepción de personas”.⁵

Los criterios de la racionalidad formal, que están en la base de cualquier resolución burocrática administrativa, exigen atenerse a “reglas previsibles” que, en su generalidad y abstracción, conllevan el principio “sin excepción de personas”, o sea, excluyendo cualquier consideración referida al honor estamental o a cualquier tipo de privilegio. Su efecto es la despersonalización y la nivelación. Ciertamente, sólo en ciertas condiciones sociales y políticas era posible anteponer la superioridad y la precisión técnica a la consideración de las personas, con fines de nivelación y por encima de privilegios y prerrogativas. Pero, esa despersonalización plasmada en el lema *sine ira et studio*, que es supuesta garantía de resoluciones “objetivas” y de eficacia técnica es, como visualiza Weber, entre más perfecta más “deshumanizada”; la perfección técnica del especialista es correlativa a su toma de distancia frente a las

⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.



“cosas propiamente humanas”. Esta perfección técnica, por el despliegue formal-racional de su proceder, es al mismo tiempo su gran limitación, ya que suele acarrear consecuencias irracionales en un sentido sustantivo.

Se debe señalar que este eje institucional-procedimental no es una veta que opcionalmente se pueda rescatar o descartar para salvaguardar valores últimos: a juicio de Weber son estructuras que, a manera de una “jaula de acero”, se nos imponen y ante las cuales no parece haber escapatoria. Esta inevitabilidad marca el signo de los tiempos: la tendencia creciente a que la política se reduzca a administración. Weber ve en ella una de las mayores amenazas: la de que se construya un mundo de estructuras disciplinares y burocratizadas que coarten todo espacio a formas de vida individual libres y creativas. Coartan también su propuesta de que por vía política —la única alternativa de salvaguardar algún resquicio de humanidad— se le ponga límites a esta fuerza avasallante.

El Estado burocrático

En su análisis sociológico, Weber registra los cambios que hacen de la esfera del Estado occidental moderno un punto de concentración de la política, provocando un fenómeno de expansión del Estado. No son sólo los efectos de la racionalización formal-instrumental los que se traducen en la expansión de la economía, son también la constitución de nuevos actores y la exigencia de formas más racionales de distribución y comercialización las que reclaman una gestión reguladora por parte del Estado. En efecto, hay una cada vez más amplia y politizada demanda de garantías y servicios por parte de una sociedad compuesta por actores políticos diversos (partidos, sindicatos, corporaciones, etc.), que componen una geografía plural y democratizada. Ante ella, el Estado tendrá que responder mediante procesos de recomposición de intereses y mediante una gestión política de los conflictos. El cumplimiento de estas tareas lleva al Estado a penetrar en áreas cada vez más amplias, incluyendo los espacios de la otrora esfera privada; asimismo, reclama una burocratización creciente y el empleo de personal profesionalmente capacitado para el desempeño de tales tareas.

Es la masificación de las sociedades contemporáneas la que plantea la exigencia de un crecimiento del Estado. Pero este crecimiento significa burocratización que, a su vez, parece implicar pérdida de autonomía de



la esfera de gestión político-estatal respecto de la esfera político-administrativa.

Ninguna posibilidad cabe para plantearse la configuración de formas democráticas en nuestros días, o de cualquier otra forma de dominación política eficaz, si no es dentro del binomio socialización-burocratización. Sin un apuntalamiento legal de corte formal-procedimental no se sostendría la forma de dominación política dentro de una sociedad compleja y de dimensiones masivas, como es el caso de las sociedades modernas, como tampoco sería pensable sin la administración burocratizada que les es consustancial. Ciertamente, el Estado moderno sería inconcebible sin el proceso de expropiación y monopolización de los medios de administración y de la coacción física. La constitución de su soberanía dependió de este hecho, pero la posibilidad de asegurar su dominación supuso todo un complejo de procesos tendientes a consolidar su control como centro separado de la sociedad. Ese control supuso la aplicación de medios de cálculo dirigidos al plano de la dominación social: un orden administrativo y jurídico cuyos atributos y cambios han de estar sujetos a legislación; un aparato administrativo que tiene que manejar los asuntos oficiales de acuerdo con tales regulaciones y con todo un cúmulo de regulaciones técnicas que le son propias.

Para Weber ni el Estado ni ninguna asociación política se puede definir por sus fines, sino sólo por sus medios; como sabemos, el medio que a su juicio define al Estado y hace posible el ejercicio de su dominación es el monopolio de la coacción física. Sin embargo, no es este aspecto sobre el que nos hemos de centrar ahora, sino en lo que él llama la “forma” en que la aplicación de los medios coactivos, además de otros medios, hacen posible la dominación. Al respecto dice Weber:

No toda dominación se sirve del medio económico. Y todavía menos tiene toda dominación fines económicos. Pero toda dominación sobre una pluralidad de hombres requiere de un modo normal... un cuadro administrativo [...] Este cuadro administrativo puede estar ligado a la obediencia de su señor (o señores) por la costumbre, de un modo puramente afectivo, por intereses materiales o por motivos ideales (con arreglo a valores) [...] Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de obediencia, como el cuadro administrativo destinado a garantizarla.⁶

La dominación legal, que precisamente se define como la forma más acabada de racionalidad formal, nos lleva al análisis del dispositivo

⁶ *Ibid.*, p. 170.



administrativo burocrático que le es consustancial, y que con su eficacia, tecnificación, precisión y racionalización en la ejecución, le infunde una estructura racional a la economía capitalista y al Estado moderno, de manera que funcionen como una “empresa”.

Entre los elementos que más han fomentado la burocratización de la administración, Weber considera elementos de orden cuantitativo, como el crecimiento del propio Estado moderno en su lucha por constituirse en gran potencia. La continuidad, regularidad y unificación administrativa interna contribuyen a la realización de tal meta, y como atinadamente comenta, aquellos ámbitos parcialmente no burocratizados de la estructura estatal “queda compensada por la estructura rígidamente burocrática de las organizaciones políticas efectivamente dominantes [partidos]”.⁷

Pero además de esta dilatación extensiva y cuantitativa, Weber habla de una dilatación intensiva y cualitativa en el desarrollo del Estado y sus tareas administrativas. A la creación de ejércitos permanentes exigidos por la expansión política y al desarrollo simultáneo de la hacienda pública, se suman las crecientes exigencias culturales y la complejización de las mismas (administración de justicia, educación, salud, etc.). Esto repercute en la necesidad de tareas técnicas cada vez más refinadas, de una intervención burocrática creciente en las más diversas esferas vitales, ensanchándose la esfera pública y agudizando una centralización burocrática.

Dadas las propias exigencias de la racionalización social, enfrentamos la creación de nuevos grupos de expertos especializados, administradores, organizadores de empresas capitalistas y de partidos políticos, que reemplazan a las clases gobernantes tradicionales, según lo hace ver D. Wrong, “la difusión de las formas jerárquico burocráticas de la organización social ejemplifica el proceso de racionalización en la esfera de la estructura social [...] La burocracia es la manifestación sociológica distintiva del proceso de racionalización”.⁸

Además, hay otra condición sin la cual no podríamos explicar ni la “inevitabilidad” de la burocracia ni las razones de la expansión de la burocracia y del propio Estado: la presencia de masas. Ya desde los procesos revolucionarios que logran el perfilamiento y el establecimiento del Estado moderno, los horizontes social, económico y político son incomprensibles sin la presencia de masas. De masas que hacen patente

⁷ *Ibid.*, p. 729.

⁸ D. Wrong, “Introducción”, en *Max Weber*, Prentice Hall, New Jersey, 1970, p. 32.



el surgimiento de la “cuestión social” y la búsqueda de cauces políticos para darle solución a sus demandas. En etapas posteriores, el proceso de consolidación de las sociedades capitalistas modernas plantea, por un lado, procesos de industrialización creciente que reclaman cada vez más mano de obra, que agudizan sus formas de explotación cada vez más refinadas; y, por otro lado, la necesidad de encarar los consecuentes avances del movimiento obrero organizado, vía sindical y vía partidaria. La activación y movilización de estas organizaciones es creciente, pues tienen que luchar en dos frentes: contra el poder del capital y contra la gestión del Estado, ya que este último encamina su gestión a mediar los conflictos por medio de una serie de acciones neutralizadoras que impiden la consolidación de las organizaciones obreras como una fuerza política de oposición. Y por último, como efecto de la presión del movimiento obrero organizado, que ha luchado para echar abajo las diferencias político-jurídicas que les impiden una libre participación política, se ha logrado el establecimiento del sufragio universal, resultado de una acción concertada y regulada de las grandes organizaciones partidarias y también sindicales, las cuales cobran una gran centralidad en la conducción de las acciones de masas en el mundo moderno.

Ahora bien, lo que destaca en la dinámica de cualquiera de las instancias en juego (empresa capitalista, organización obrera, Estado), es la necesidad de formas de organización burocrática. Por lo que al Estado se refiere, esto se debe a su creciente intervención en la economía — para la administración de sus propios recursos —, a sus funciones de legislación y administración de justicia, a su intervención en los conflictos laborales, al otorgamiento de servicios públicos de la más diversa índole, etc. Esta expansión inusitada, en que todo requiere ser administrado, sólo es comprensible como una forma de someter a control las dimensiones y el carácter masivo de la sociedad.

Política moderna y burocracia

En el diagnóstico político del presente que hace Weber, las formas políticas institucionalizadas, como el Estado, el parlamento y los partidos, son ámbitos en donde la racionalidad formal-instrumental muestra sus efectos más radicales; lo que da cuenta — particularmente en el caso de los partidos políticos modernos — de su naturaleza eminentemente burocrática y de los efectos que esto acarrea en su gestión política.

Aunque valorativamente Weber se resista a aceptar que la política



llegue a ser de exclusivo control de los cuerpos burocráticos, desde su punto de vista realista no puede menos que reconocer la tendencia creciente a que muchas de las propuestas o proyectos políticos se conviertan en un instrumento de técnica social para solventar políticamente los problemas de una sociedad masiva, plural y burocratizada. En ese sentido avisora, con bastante acierto, un horizonte que hoy día gana terreno en grado importante, la versión sistémica de la complejidad social, que hace de la toma de decisiones y, en general, del procesamiento de la política, una cuestión de mera administración. Esto se explica en buena medida por la creciente burocratización que, en principio, no era sino el arma con que el Estado y las agrupaciones partidarias enfrentaban las tareas políticas que una sociedad plural y masiva les planteaban, y que acaba cobrando vida propia y marcando la dinámica y el destino de cualquier política posible. Por cuanto a la posibilidad de preservación y existencia continuada de la asociación política estatal, la administración requiere de aquellos recursos que aseguren el ejercicio de su dominación: el personal administrativo y los medios materiales de la administración.

De entrada, son dos las categorías que identifica Weber, a nivel institucional, como constitutivas del cuerpo del Estado: aquel o aquellos que ejecutan el papel de jefes políticos y representan el Poder Ejecutivo, y la de los cuadros de servidores que, ejecutando los lineamientos de la cabeza de la institución, realizan la administración regular y continuada de dicho aparato. El hacer de la política una profesión, en calidad de un servicio profesional remunerado, es un rasgo característico del funcionariado moderno, ya sea del funcionario de Estado o del de partido.

La socialización creciente le exige al Estado el funcionamiento organizado, continuado y eficaz, parangonable al de una “fábrica”, con su respectiva disposición de personal especializado, atendiendo a una estricta división del trabajo, y la correspondiente dependencia del funcionariado del soberano político, a la par de la dependencia del obrero del empresario capitalista. Realidad ante la cual, aclara el autor, “socialización creciente significa hoy, inexorablemente, burocratización creciente”.

En conclusión, lo que Weber pondría de manifiesto es que las sociedades masivas no pueden autogobernarse, que su dirección y organización requieren técnicas racionales e institucionales de administración y control, y que la conducción no puede estar más que en manos de aquellos que técnica o políticamente estén capacitados para ello.



Una burocracia muy desarrollada constituye una de las organizaciones sociales de más difícil destrucción. La burocratización es *el* procedimiento específico de transformar una “acción comunitaria” en una “acción societaria” racionalmente ordenada. Como instrumento de la “socialización” de las relaciones de dominación ha sido y es un recurso de poder de primera clase para aquel que dispone del aparato burocrático. Pues dadas las mismas probabilidades, la “acción societaria” metódicamente ordenada y dirigida es superior a toda acción contraria de las “masas” o a toda “acción comunitaria” que se le oponga. Allí donde se ha llevado íntegramente a cabo la burocratización del régimen de gobierno se ha creado una forma de relaciones de dominio prácticamente inquebrantable.⁹

En este caso se trata de una socialización que, gracias a la presión de las masas, exige el acceso a instituciones, bienes y servicios de los que habían sido tradicionalmente excluidas, pero cuyo potencial organizacional y conflictual se ve neutralizado por su sometimiento a otro tipo de orden y regularidad, dada la centralización de los recursos por parte del Estado y el manejo centralizado de procedimientos metódicos y sujetos a ordenamientos objetivos, calculables, y disciplinados, a cargo de la burocracia. Si a este cuadro sumamos la creciente necesidad de un saber profesional especializado, dada la complejidad creciente de la técnica y la economía modernas, que le hacen decir a Weber que “la administración burocrática significa dominación gracias al saber”, entonces el carácter inevitable y “fatal” de la presencia burocrática, que atribuye a toda administración de masas, parece incontestable.

Algo que merece ser destacado es que al equiparar “dominio” con “administración”, Weber en realidad nos está remitiendo a una nueva arquitectura social, a un nuevo diseño de las relaciones y prácticas sociales, pero también de las mentalidades; es, en efecto, un nuevo tipo de racionalidad cuya objetivación da lugar a un nuevo orden material y social. Incluso cuando Weber se formula la pregunta ¿quién domina el aparato burocrático?, el problema va más allá de los contendientes políticos, al reconocerle una materialidad y una fuerza a la administración burocrática, con lo que ella implica: procedimientos, prácticas, técnicas, saberes.

Ahora bien, con respecto a la forma de dar cauce político a esa incursión de las masas, Weber observa que la única forma de representación posible es a través de la máquina burocrática de los partidos modernos. Esto significa que, al margen de las dimensiones de la maqui-

⁹ Weber, *Ibid.*, p. 741.



naria de partido, la conducción de masas verdaderamente eficaz es por medio de élites de dominio (en este caso los mandos centrales del partido). Significa que para que esta conducción pueda llevarse a cabo, además de todas las tareas administrativas y financieras, se requiere de tareas de organización para ganar adeptos: la propaganda ocupa un primerísimo lugar; ésta incluye desde el entrenamiento de agitadores y la redacción de panfletos, hasta la elaboración de “programas” que puedan ser expresión en mayor o en menor medida de tácticas para cooptar un mayor número de adherentes, o sea, programas no con base en principios sustantivos, como encaminados al éxito propagandístico. Todo esto se explica porque su objetivo principal es el de adquisición de votos, con cuya base pueden obtener puestos de poder al interior de cada partido, constituirse en mayoría parlamentaria o eventualmente ocupar cargos públicos.

La redefinición del horizonte político que conlleva la activación de las masas, que pugnan por alcanzar la igualdad económica y política, plantea a los partidos grandes tareas, tanto por el manejo de tales demandas como por las dimensiones de las fuerzas sociales: la posibilidad de operar como representantes de la voluntad política, de organizar y reclutar masas y de tomar parte en la redefinición de las formas de legitimación. Estas tareas sólo las podrán cumplir los nuevos partidos de masas, que acaban desplazando a los tradicionales partidos de notables, anteponiendo, en su lugar, formas burocratizadas que tienden, por un lado, a aplicar raseros de nivelación y, por otro, a depender de criterios de selección en función de especializaciones.

A este respecto podríamos empezar por señalar como, más que meros miembros de séquitos personales, sus integrantes ofrecen sus servicios en calidad de profesionales con una remuneración salarial, además de la participación en la distribución de los beneficios correspondientes al cargo que se obtenga. Por otro lado, en tanto integrantes de aparatos partidarios que cobran la forma de empresa de interesados, consagran su acción a la promoción de la vida política, interesados en la obtención, conservación y distribución del poder político. Para ello, se especializan en el manejo de recursos para el libre reclutamiento de seguidores — la demagogia es uno de los recursos por excelencia del político contemporáneo —, hacen carrera política de autopromoción para presentarse como candidatos a las elecciones o para influir en la designación de otros, reúnen los medios para financiar sus tareas y campañas, y recurren a toda suerte de recursos de influencia y convencimiento — métodos de tintes clientelistas — para ganar votos, ya que, como Weber destaca atinada-



mente, así como el partido es equiparable a una empresa de interesados, el ámbito de los votantes potenciales es equiparable a un mercado electoral. Para Weber es impensable que en los Estados contemporáneos se puedan realizar elecciones sin el apoyo de este tipo de empresas. Así, por la lógica misma de estas tareas, destaca una división del trabajo que sitúa a cada cual en la instancia adecuada, según los requerimientos de la empresa partidaria y según las cualidades de los involucrados. De esta manera, tenemos a quienes desempeñan tareas de jefatura y a quienes hacen las veces de militantes; esta división trasciende la esfera de los partidos, situando por un lado a los políticamente activos, como integrantes de los partidos, y a un electorado políticamente pasivo.

Las nuevas organizaciones de partido estarán en manos de empresarios que, en calidad de mecenas o dirigentes, detentan el poder del partido y de funcionarios con sueldo fijo que realizan el trabajo continuo dentro de la empresa.

Pero al margen de detallar más la organización interna de estas agrupaciones, considerando las exigencias políticas de incursión de las masas en el escenario político, es justa la apreciación de Weber cuando considera que las modernas formas de organización “son hijas de la democracia, del derecho de las masas al sufragio, de la necesidad de hacer propaganda y organizaciones de masas y de la evolución hacia una dirección más unificada y una disciplina más rígida”.¹⁰

La nueva fuente de apoyo que en este caso representan las masas de electores adherentes le da una fuerza a estas organizaciones que les permite no sólo elaborar por cuenta propia sus programas y elegir sus candidatos, por vía de democracia plebiscitaria, elegir al jefe de partido —pieza clave para Weber a fin de evitar que el partido caiga en manos de una mera administración burocrática— sino, también, hacia el exterior, trastocar los términos de la relación entre parlamento y partido que antes prevalecía; la fuerza del partido le puede permitir ahora neutralizar a los parlamentarios e incluso imponerles sus propias políticas.

Weber hace una clasificación sociológica de la organización de los partidos semejante a los “tipos” de las demás asociaciones, de manera que éstos pueden ser carismáticos (fe en el caudillo), tradicionales (de acuerdo con el prestigio social) o racionales (adhesión al dirigente y su equipo administrativo nombrados “con arreglo a la ley”). En este último caso se trata de asociaciones cuyos adeptos lo son por motivos racionales,

¹⁰ Weber, “La política como vocación”, en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1984, p. 128.



ya con arreglo a fines, ya con arreglo a valores. En el caso de los segundos, en función de programas que dan forma a “concepciones del mundo”.

Sin embargo, que se convierta el reclutamiento de votos en su tarea definitoria no puede menos que repercutir en la relación con las masas de potenciales adeptos, profundizando la frontera entre los políticamente activos y el papel políticamente pasivo de las masas; resultado que se consolida si además tomamos en consideración la aguda observación de Weber de que muchas veces los “programas” no son más que recursos técnicos diseñados para la obtención de una mayor cantidad de votos. De ahí que “a los electores sólo se les toma en consideración en la medida en que el programa y los candidatos se adaptan y designan teniendo en cuenta las probabilidades de ganar votos”¹¹ o, eventualmente, de perderlos.

En ningún texto como en éste Weber describe con más crudeza y con tintes más claros —propios de su visión desencantada—, lo que subyace realmente en la relación representación-elección. Ante esta forma de representación electoral (*Vertretung*), no puede más que aparecer como una de las más grandes ingenuidades la “representación auténtica” (*Repräsentation*). La democracia formal no es menos dominio político que otra forma de conducción política, sólo que en este caso se elige entre distintas opciones quién ha de conducir los destinos de la masa, de ahí la importancia de preservar la lucha de partidos: “Eliminar la lucha de los partidos... es imposible si se pretende que no desaparezca al propio tiempo la representación popular activa.” Evidentemente, cuando aquí nos referimos al carácter “formal” de la democracia propuesta por Weber y al abierto contraste entre representación electoral y representación “auténtica”, no lo hacemos porque la consideración formal del problema sea novedosa, sino como una vía de destacar que en su propuesta hay una ausencia de cualquier tipo de fundamentación sustancial, que hasta entonces siempre había estado presente en cualquier propuesta democrática.

Si en la teoría clásica la formación de la “voluntad general” era resultado de la concertación de las voluntades particulares y la razón de guiar al dirigente, ahora el arquetipo se trastoca, el “pueblo” pasa a ser objeto de conducción y se limita a expresar su aprobación a través de un “sí” o un “no” mediante la emisión de su voto. Weber no se concreta más que a registrar los límites reales de mecanismos formales como el de la votación. Por ello, el modelo de gobierno de democracia directa es

¹¹ Weber, *Escritos políticos*, Folios, México, vol. I, p. 78.



cuestionable para él, porque parte del supuesto de que cualquiera está igualmente calificado para la dirección de los asuntos públicos; supuesto insostenible dentro de una organización altamente racionalizada y en donde predomina la especialización. También está en contra de la democracia rousseauiana, porque concibe la representación política en forma mandataria, que coarta al representante toda posibilidad de maniobra, compromiso y negociación, y sobre todo la posibilidad de actuar conforme a su convicción; porque, al concebir al jefe como un “servidor” de los dominados, no sólo reduce al mínimo el poder de mando — que más bien requiere ser fortalecido en una sociedad de masas —, sino que aplica además un tamiz nivelador en el que las personalidades destacadas, pretendidamente pueden ser suplidas por funcionarios con mentalidad burocrática. Por lo demás, la periodicidad de permanencia en los cargos, las diferencias económicas y las prerrogativas que se le adjudican a los dirigentes respecto a los dominados, hacen altamente inestable esta forma de gobierno, ya que la administración de masas requiere de una administración técnica efectiva que ninguna participación directa puede suplir sin correr el riesgo de ineficacia y de anarquía.

Mencionábamos ya el elemento de *nivelación* que va en juego en toda resolución objetiva por parte de la administración burocrática, pero Weber contempla también la *nivelación* en los procedimientos de reclutamiento de los propios funcionarios; no son consideraciones económicas y sociales las que determinan la selección de los funcionarios para ocupar los respectivos puestos, sino la formación profesional la que decide la elección. Sólo en una sociedad en la que la “igualdad jurídica” es parte constitutiva del imaginario político son concebibles formas democratizadoras, por un lado, de reclutamiento y, por el otro, de procedimientos administrativos también niveladores; por eso es que Weber considera que burocracia y democracia están indisolublemente ligadas. Sin embargo, así como la burocratización crea “nivelación estatal... toda nivelación social... fomenta al contrario la burocratización, que en todas partes es la sombra inseparable de la creciente democracia de masas”.¹²

Evidentemente lo que se nos presenta es una democratización de tipo “pasivo” de la sociedad y que corre por cuenta de la administración burocrática, pues, como advierte Weber, “democratización” no significa reducir al mínimo el poder ejercido por los funcionarios profesionales a favor del dominio directo del “demos”. “Lo decisivo es más bien, en

¹² *Economía y sociedad*, p. 1802.



nuestro caso, exclusivamente la nivelación de los grupos dominados con respecto a los grupos dominadores burocráticamente articulados.”¹³

No obstante, para Weber, es el libre juego entre los partidos, la lucha entre un sistema de partidos, la condición para que exista representación popular. Aunado a este carácter legal y político de los partidos contemporáneos se registra otro rasgo característico que asemeja a los partidos con la economía y con la administración estatal: el crecimiento de sus funciones administrativas internas y la racionalización creciente de la técnica electoral condicionarán un acusado progreso de su burocratización.

La burocratización, con sus métodos técnicos y formales, se plantea como el aseguramiento de un funcionamiento eficaz, pero a la vez se traduce en que sus miembros como integrantes de un aparato se disciplinen ciegamente al mando de sus jefes o caudillos.

Cabe reiterar que la acusada preocupación por estos fenómenos no responde a un rechazo romántico al avance incontenible de formas de racionalización formal que sustentan a la administración burocrática, pues si algo distingue a Weber es el frío juicio y la actitud realista ante hechos que considera inevitables. Finalmente, no hay mejor forma de administración para una sociedad de masas que el manejo reglado, sistemático y eficaz, conforme a principios y mecanismos racional formales. Su inquietud más bien tiene por sustento la tendencia que avisa de una subordinación de las formas de conducción política bajo estas formas de control administrativo, tendencia que amenaza con extinguir los espacios y las formas de gestión política propiamente dicha.

El funcionarismo se ha acreditado de modo brillante dondequiera que hubo de demostrar, en relación con tareas burocráticas perfectamente delimitadas de carácter especializado, su sentido de responsabilidad, su objetividad y su competencia en materia de problemas de organización; sólo que aquí se trata — agrega — de realizaciones políticas y no de ‘servicio’ [...] la burocracia ha fracasado por completo allí donde se le han confiado cuestiones políticas.¹⁴

Aunque en el Estado moderno el principal medio de conducción administrativo y el corazón de las propias instituciones políticas (parlamento, partidos, etc.), tiende a requerir cada vez más de administración burocrática, Weber pugna por la autonomía de las esferas, por la conservación de formas de racionalidad diferenciales, por el deslinde en el ejercicio de funciones (administrativas o políticas), pues el ejercicio

¹³ *Ibid.*, p. 739.

¹⁴ *Ibid.*, p. 105.



administrativo que se rige por principios de imparcialidad y disciplina sólo podrá obstaculizar la acción que se guía por la fuerza de la convicción, la independencia y por el impulso creador, que no respeta los principios del orden establecido, y que son los rasgos definitorios de la lucha política; obstaculización que no puede más que dar por resultado políticos mediocres.

Sin embargo, la presencia de masas trastoca el escenario político, por ello cuando a propósito de la democracia asevera que “cuando se trata de un gobierno de masas, el concepto de democracia altera tan profundamente su sentido sociológico, que será absurdo buscar la misma realidad bajo aquel mismo nombre común”.¹⁵ La fórmula tradicional de corte contractualista, al igual que otras formas políticas que pensaban los temas de representación, soberanía, consenso, en una suerte de relación directa ciudadano-Estado, no sólo son formas ideales, sino absolutamente inaplicables al mundo contemporáneo; ahora estamos obligados a pensar la democracia, por ejemplo, en términos de socialización, democratización y burocratización.

No hay posibilidad de organización de los nuevos sujetos colectivos si no es mediante formas burocratizadas, como es el caso de los partidos, sindicatos, etc. No hay manera de concertar con estos grupos ni de articular o gestionar sus reclamos y demandas que no sea a través de un Estado altamente burocratizado en sus instancias administrativas, pero también en las políticas, ya que desde la oferta más simple de servicios hasta la forma más compleja de gestión política de los conflictos, sólo es pensable mediante la aplicación estricta de las formas técnicas más racionales de administración. De procedimientos semejantes no podemos más que esperar efectos de nivelación social, al uniformar y homogeneizar los procedimientos que se utilizan para ofrecer los servicios y dirimir los conflictos, y al dar un trato también uniforme a los solicitantes o demandantes, abatiendo con ello recursos de excepción y privilegios.

Sin embargo, esta nivelación está muy lejos de expresar posibilidades participativas que de manera creativa propicien el desarrollo de potencialidades de los individuos, que es el objetivo por el que pugnan algunos modelos de democracia pluralista contemporáneos, y ya no hablemos de las formas de intervención directa, tal como se concebían en el modelo de democracia directa de los antiguos, por delante hay una mediación institucional y sobre todo una forma de racionalidad burocrática que regula el juego político; lo mismo ocurre con el parlamento que con los

¹⁵ *Ibid.*, p. 730.



partidos políticos. En su lugar, el secreto que nos arroja la fórmula *socialización-democratización-burocratización* es que la *democracia se reduce a nivelación: nivelación política, equivalente a un ciudadano un voto, y nivelación social, al ser objeto de un tratamiento homogéneo por parte de la administración.*

Finalmente, la burocratización conlleva racionalización de la demanda, formalización de la representación y volatilización de la participación.

Weber, mediante recursos políticos, busca ponerle coto a los efectos nocivos de una administración burocrática carente de control, a un fenómeno de crecimiento burocrático desorbitado, que lleva aparejada una pérdida de los contornos de la gestión política frente a la mera administración. Weber opone una solución de orden semejante: a una racionalidad burocrática-formal hay que oponerle una racionalidad jurídico-política también formal que vuelva a delimitar competencias y oponga restricciones y controles. Para ello se requiere un parlamento cuya fuerza y eficacia se exprese en el ejercicio de una política positiva; en este caso, su tarea inmediata, aunque no la única, es frenar la dirección política y la administración irresponsable de la burocracia. Y otra tarea, quizá la más propiamente política, es la de ser lugar de competencia para aquellos políticos con cualidad de líderes, porque, como reitera, “la política es lucha y conquista de aliados”, y no son quienes se han formado en las habilidades y la mentalidad de trabajo de la sala de archivo los que cuentan con el empuje y la fuerza para dar esa lucha.

Antes de hacer una última valoración de esta perspectiva teórica, cabe destacar que cuando Weber piensa en la delimitación de funciones, en un parlamento fuerte que se constituya en un lugar de selección de líderes, lo que trata es de jugar con un aspecto productivo que se desprende del manejo sociológico del carisma. Al pensar en la relación del carisma con la estructura de racionalización moderna, piensa en una conciliación con la que trata de dar una respuesta, dentro de un horizonte que amenaza con la racionalización formal-instrumental de todos los asuntos humanos y su consecuente rutinización burocrática, condición sin la cual el sistema ni se mantiene ni se reproduce, al momento inevitable de la toma de decisiones. Se trata, además, de crear un espacio en el que las decisiones no sean expresión de meros criterios tecnocráticos, sino de valores en juego y de convicciones profundas, un espacio para la política en su sentido creador y transformador.¹⁶

¹⁶ En la bibliografía actual esta temática sobre la dimensión decisional de la política inspirada originalmente por la tematización de la racionalidad formal-instrumental ha



Es dudoso que el conflicto entre la racionalización creciente y la toma de decisiones quede resuelto, personalizando este segundo momento en la figura de un ser con cualidades excepcionales, no deja de tener un tinte de salida desesperada y trágica, explicable sólo por las sombrías previsiones de la jaula de acero que la implacable burocratización va construyendo.

El análisis sociológico-político sobre la trascendencia de las tendencias burocratizantes en las sociedades occidentales modernas y para la política en particular, gozan de una aceptación bastante generalizada, lo cual no equivale a que haya una ausencia de críticas; éstas pueden ser desde las que hacen los especialistas en organización. Éstos, sin una apreciación adecuada de los tipos ideales, piensan que los análisis weberianos carecen de una teorización suficiente sobre las deficiencias organizativas de la burocracia o la no valoración de las organizaciones informales,¹⁷ hasta la sobrevaloración de la acción racional conforme a fines en los escenarios sociopolíticos de estas sociedades.¹⁸ Compartimos estas críticas por lo menos en lo que se refiere al hecho de que históricamente las estructuras aceradas de la racionalidad burocrática han mostrado una lógica de desarrollo, dentro de lo que conocemos como el “Estado social”, semejante a procesos burocráticos administrativos autorregulados, que no a modelos de acción que responden al esquema medios-fines, como se desprende de la formulación de Weber.

En esta última línea, autores como Luhmann¹⁹ advierten que, en efecto, en el sistema político contemporáneo la lógica jurídico/política se ve desplazada por una lógica eficientista en la que el binomio se podría representar como administración/ciudadanos o prestación de servicios/pago de servicios, lo cual ni tiene solución ni justifica el amalgamamiento que Weber hace entre organización y burocracia.

Weber propone una teoría social en donde no cabe plantear el problema de la burocracia en un plano de racionalidad de la acción, de donde no podría más que desprenderse la idea de burocracia como una

cobrado un gran auge, plasmándose en el binomio decisión-razón tecnológica. Habermas es uno de los que más ampliamente la han discutido, desde escritos como *Teoría y praxis* (Sur, Buenos Aires, 1966) y *Toward a Rational Society* (Beacon Press, Boston, 1971), hasta su producción más reciente.

¹⁷ Cfr. Peter Blau, “Weber’s Theory of Bureaucracy”, en D. Wrong (comp.), *op. cit.*, pp. 141-147.

¹⁸ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, p. 291.

¹⁹ Niklas Luhmann, *Teoría política en el Estado de bienestar*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 111-118.



forma de racionalización que permea a toda la sociedad y se vuelve una jaula de acero.

Más allá de la racionalidad — a la que además le otorga poco poder explicativo —, se refería a formas de organización sistémica que cuentan con medios de comunicación que permiten la formación de grandes organizaciones, presentan una diferenciación funcional y están en posibilidad de detectar sobrecargas y determinar técnicas de control para evitar sobrecargas y pérdidas de límites.

Aceptamos, como se desprende de algunos señalamientos que hicimos antes, que es problemático ofrecer soluciones que vuelvan a restituir el plano decisional, cuando el análisis weberiano en su conjunto tiene el mérito de ofrecernos ese cuadro “sistémico” que configura a la política y a las nuevas sociedades; aceptamos que hay procesos administrativos autorregulados que hacen problemático dirimir los problemas conforme a los esquemas de racionalidad de la acción según fines. Nos es más difícil quizás aceptar que junto con la tesis de que la política no tiene por función más que la de reducir la complejidad, tuviese que asumirse una suerte de no lugar para el sentido y para los valores, y en eso Weber nos permite al menos, como lo dijimos anteriormente, mantener la polémica abierta.



La tenacidad de la política se terminó de imprimir el día 31 de mayo de 1995 en los talleres de Editorial y Litografía Regina de los Ángeles, S.A. de C.V. (Av. Trece 101-L, Col. Independencia, México, D.F.). Para su composición se utilizaron tipos Dutch de 14, 11, 10:12, 9:11 y 8:10 puntos. El diseño y la formación tipográfica estuvieron a cargo de Gustavo Ortiz Millán, el cuidado, del Departamento de Publicaciones del IIF. Se tiraron 1000 ejemplares.

