

LA POLÍTICA COMO COMPROMISO DEMOCRÁTICO

ANGEL FLISFISCH



FLACSO

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

321
5648

REG. 35 12
CUT. 10 15
BIBLIOTECA - FLACSO

© **FLACSO**

Inscripción N° 68.011

I.S.B.N. 956-205-026-1

Diseño de Portada: Ximena Subercaseaux

Composición: Témpera, Rafael Cañas 47 -2230689

Diagramación y Montaje: Patricio Moris

Corrector y Supervisor: Leonel Roach

Impresor: Salesianos, Bulnes 19, Santiago.

Impreso en Chile/Printed in Chile.

INDICE

Prólogo,	9
Democracia y Pensamiento Social Latinoamericano,	15
<i>Parte Primera: Racionalidad y Política.</i>	25
El fundamento racional de la acción y la libertad del otro,	27
Hacia un realismo político distinto,	61
<i>Parte Segunda: Política y Contenidos Normativos.</i>	85
Notas acerca de la idea del reforzamiento de la sociedad civil,	87
En torno a la relación entre moral y política en Max Weber,	103
Los ideales y la izquierda: La racionalidad del cambio,	149
Un Orwell diferente: totalitarismo y socialismo democrático,	175
El surgimiento de una nueva ideología democrática en América Latina,	207
Derechos Humanos, política y poder,	233

<i>Parte Tercera: Hacia una política contractualista</i> ,	261
Modelos de recepción de identidades políticas,	263
Modelos conceptuales de la política,	275
Crisis, estado y sociedad política: la primacía de la sociedad política,	295
Reflexiones algo oblicuas sobre el tema de la concertación,	327
Racionalidad y competencia entre partidos en la democratización,	353

PROLOGO

El lector encontrará en este libro catorce artículos, de extensión variable y grados de maduración también diversos, preparados y escritos durante los últimos ocho años para ser presentados en eventos académicos ante audiencias compuestas primordialmente por científicos sociales latinoamericanos.

Como lo mostrará la lectura, tanto el predominio de un determinado estilo de abordar los problemas como la persistencia de unos pocos ejes temáticos que atraviesan el conjunto de los artículos, habrían permitido refundirlos en un solo texto, quizás más sintético y coherente, que evitara reiteraciones e imperfecciones y lograra un orden de exposición de las ideas más sistemático y acabado.

Desafortunadamente, las urgencias a las que está sometido el científico social en nuestros países hacen de ese proyecto una empresa particularmente difícil, que significaría postergar la presentación conjunta de estos materiales por un tiempo indefinido.

Por otra parte, varios amigos y colegas me han sugerido la conveniencia de este libro. Si bien casi todos los ensayos que contiene han sido publicados en distintas revistas y compilaciones — algunos más de una vez —, el carácter acentuadamente local y segmentado de las redes de difusión de la literatura de Ciencias Sociales — sea a través de mecanismos de comercialización, sea

a través de otros circuitos institucionales — hace que sea ventajoso para los públicos interesados tener a la mano libros como éste, que ahorren tiempo y esfuerzo en búsquedas bibliográficas. Ello explica que esta clase de recopilaciones se haya convertido en una práctica usual entre quienes cultivan nuestras disciplinas.

Pese al tono abstracto, y en ocasiones revestido de pretensiones universalistas, de los artículos que integran el libro, todos ellos constituyen esfuerzos por responder a cuestiones suscitadas tanto por las experiencias propias del Chile autoritario contemporáneo como por las que caracterizaron a los autoritarismos vigentes en otros países latinoamericanos del sur durante los primeros años del período en que se han escrito, y por las que caracterizan hoy a los procesos de democratización que esos mismos países experimentan actualmente.

Esas experiencias, ligadas a colapsos democráticos, años de autoritarismos y a la aventura que implican los procesos de democratización subsiguientes, han llevado a muchos científicos sociales latinoamericanos a un compromiso afectivo con la idea democrática. A la vez, a partir de ese compromiso — impuesto por los hechos históricos y por un mínimo sentido de responsabilidad con el destino de la sociedad nacional a la que se pertenece—, les ha planteado el problema de cómo convertir la idea democrática en uno de los ejes centrales de sus actividades.

Obviamente, dado el contexto en que surge ese compromiso, el problema indicado no es una mera cuestión académica más, que pudiera dar origen a una subespecialización disciplinaria convencional en la Ciencia Política y en la Sociología, sino un desafío vital, que encierra connotaciones prácticas.

El ensayo presentado en la Introducción de este libro, Democracia y pensamiento social latinoamericano, procura, precisamente, situar de modo histórico ese compromiso con la idea democrática, mostrar las rupturas que significa respecto de las tradiciones intelectuales heredadas, caracterizar el estilo cogni-

tivo que le es inherente y perfilar el rol del intelectual o científico social que conviene a ese compromiso y a ese estilo.

En el caso del autor, el esfuerzo por desentrañar el significado y las implicaciones de la idea democrática en un contexto como el de los países latinoamericanos del sur condujeron a través de estos años a identificar tres proposiciones principales.

La primera afirma que el éxito de los procesos de democratización y consolidación democrática en países como los del sur de América Latina exigen el empleo difundido de un tipo particular de racionalidad política. Los dos artículos incluidos en la primera parte del libro, intitulada Racionalidad y política, buscan identificar ese tipo de racionalidad, a partir de una discusión más general sobre la relación entre racionalidad y acción política.

La segunda proposición afirma que el desarrollo de la idea democrática en la situación histórica contemporánea, que es peculiar a esos países, supone para la política unos contenidos normativos o de valor determinados, tanto como una condición necesaria para el éxito de ese desarrollo como también en cuanto productos históricos específicos de esa misma situación. A su vez, la emergencia de esos contenidos pone en un primer plano la vieja y problemática relación entre ética y política. En la segunda parte del libro, que lleva por título Política y contenidos normativos, se incluyen seis ensayos que procuran replantear la relación entre ética y política e identificar, mediante ese replanteamiento, los contenidos normativos que para la política exige el éxito de la idea democrática.

Finalmente, la tercera proposición dice que los procesos de democratización y consolidación democrática requieren de formas de hacer política dotadas de un estilo que, a falta de un mejor nombre, puede denominarse de contractualista. Los cinco artículos que comprende la tercera parte del libro, intitulada Hacia una política contractualista, definen ese estilo a través del análisis de problemas y situaciones, tanto generales como más específicas.

El conjunto de las reflexiones presentadas en este libro implican una premisa, que podría formularse así: la política puede ser acción colectiva racional con arreglo a fines, de acuerdo a la terminología weberiana, siempre que la noción de racionalidad se entienda en un sentido más amplio que el que habitualmente se asume cuando se interpreta esa terminología. Ello no quiere decir que la política sea por necesidad racional. Lo que se afirma es que existe la posibilidad de que lo sea.

A esa premisa se une esta otra: que por lo menos en situaciones como la del Chile contemporáneo, la obtención y consolidación de un orden político democrático supone una explotación adecuada de esa posibilidad, que lleve a un esfuerzo consciente por practicar la política como acción colectiva racional, dotada de un estilo contractualista, de unos determinados contenidos normativos y de un tipo específico de racionalidad política. Ese esfuerzo no lo sustituirá ninguna mano invisible, capaz de obtener ese resultado a partir del choque ciego de las fuerzas en pugna.

Las consideraciones anteriores sugieren de inmediato la siguiente pregunta, abordada sólo de modo implícito en los análisis presentados en este libro: ¿quién es el sujeto (o el actor) de la política, cuyo punto de vista es el que asumen estos análisis? Según lo revelará la lectura, una de las tesis centrales que recorre el libro es que la política no puede ser comprometida a partir del punto de vista de un único actor o sujeto. La política es presencia simultánea de varios actores o sujetos, y de interacción entre ellos.

No obstante, aceptando esa necesaria pluralidad de sujetos o actores, cabe inquirir por lo que podría denominarse de naturaleza social de esos actores: ¿se trata de individuos, de organizaciones como partidos políticos y sindicatos, de grupos sociales?

Tanto el contenido de los análisis y reflexiones como la propia lógica que los gobierna tienden a privilegiar el punto de vista de grupos premunidos de un nivel importante de organización, de manera que quepa hablar con sentido de acción colectiva. Ello

equivale a enfatizar la actividad de lo que comúnmente se entiende por elites (políticas, corporativas, etc.) y de las organizaciones con las que se identifican. Ese privilegio no es arbitrario. En las tareas de construcción de un orden político y en la conformación del sentido que adquiere el movimiento general de la política en una sociedad contemporánea, la actividad de esas elites y esas organizaciones son decisivas.

Pero, como se advertirá, los análisis aquí presentados no desdeñan la presencia de formas de acción política basadas en grados más rudimentarios de organización, incluidas las respuestas de públicos masivos muy poco estructurados. En el mediano plazo, el éxito de los procesos de democratización y consolidación democrática dependerá también de la difusión más masiva de la racionalidad política, los contenidos normativos y el estilo de hacer política, acerca de los cuales trata este libro.

Según se advirtió, la mayoría de los artículos aquí presentados han sido publicados anteriormente. El ensayo introductorio, primitivamente intitulado Reflexiones sobre la situación de los científicos sociales: el caso del Cono Sur de América Latina, apareció en David y Goliath, Año XVI, N° 49, julio 1986, Buenos Aires, traducido de una versión primera en inglés por Cristina Micieli. De los artículos que integran la primera parte, El fundamento racional de la acción y la libertad del otro, se publicó en una compilación editada por Guillermo Hoyos, intitulada "El sujeto como objeto de las ciencias sociales", publicada por el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) y la Sociedad Colombiana de Epistemología (Bogotá, 1981), y Hacia un realismo político distinto en Punto de Vista, N° 24, agosto-octubre 1985, Buenos Aires. De los seis ensayos incluidos en la segunda parte, En torno a la relación entre moral y política en Max Weber es un artículo inédito. Sólo había aparecido una versión muy resumida en Crítica & Utopía, 8, Buenos Aires, 1982, bajo el título Max Weber, moral de convicción y política defensiva. Los ideales

y la izquierda: la racionalidad del cambio *es un trabajo inédito, preparado para el seminario sobre "Identidad latinoamericana: modernidad y postmodernidad", convocado por CLACSO, en Buenos Aires, entre el 14 y el 16 de octubre de 1987. Notas acerca de la idea de reforzamiento de la sociedad civil se publicó en Crítica & Utopía, 6, Buenos Aires, 1982. El surgimiento de una nueva ideología democrática en América Latina apareció también en Crítica & Utopía, en el número 9, 1983. Derechos humanos, política y poder se publicó en La Etica de la Democracia, Waldo Ansaldi compilador, Biblioteca de Ciencias Sociales, CLACSO, Buenos Aires, 1986; y Un Orwell diferente: Totalitarismo y socialismo democrático en Alternativas (Actual Opciones), N° 2, Enero-Abril 1984, Santiago de Chile de los artículos incluidos en la tercera parte, Modelos de recepción de identidades políticas y Racionalidad y competencia entre partidos en la democratización son inéditos. El primero fue escrito en 1982, y después de muchas dudas acerca de su inclusión el autor siguió el consejo de Rodrigo Baño y Norbert Lechner. El segundo fue escrito en 1985. Modelos conceptuales de la política se publicó en Estudios Públicos, N° 16, primavera 1984; Crisis, Estado y Sociedad Política: la primacía de la Sociedad Política en Escenarios políticos y sociales del desarrollo latinoamericano, compilado por Germán W. Rama (Buenos Aires, EUDEBA, 1986) y Reflexiones algo oblicuas sobre el tema de la concertación en Concertación social y democracia, varios autores, Centro de Estudios del Desarrollo, Santiago de Chile, 1985.*

Este libro es producto de un clima intelectual y político colectivo. La lista de todos a quienes el autor debe estímulos, sugerencias, incitaciones e ideas es demasiado larga, y siempre se corre el riesgo de olvidos involuntarios. En todo caso, el autor agradece a los amigos y colegas que han sido parte de ese clima.

Santiago de Chile, 1987.

DEMOCRACIA Y PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO.

I

El objeto de estas reflexiones es la situación de cierto sector de las ciencias sociales y la posición de los científicos sociales que a él pertenecen frente a la sociedad civil, la sociedad política y el Estado. Las reflexiones toman en consideración tres países del Cono Sur de Latinoamérica: Argentina, Chile y Uruguay.

Pero, ¿a qué sector de las ciencias sociales me refiero? A aquellos segmentos de las comunidades disciplinarias, que actualmente son mayoritarios, cuyas actividades han estado primordialmente orientadas por la idea de democracia, por la urgencia de contribuir a la aceleración de los procesos de transición a la democracia y por el imperativo de producir conocimiento acerca de las condiciones y requerimientos para la consolidación de la democracia. Como dije, mi creencia es que estos sectores son hoy mayoritarios. No obstante, sería un error afirmar que ellos representan a todo el universo de los científicos sociales.

II

Como bien se sabe, para las comunidades disciplinarias de estos países, las cuales estaban cabalmente constituidas e institucionalizadas hacia fines de la década del 70, el advenimiento de

gobiernos autoritarios, en los inicios y a mediados de esa década, fue una experiencia traumática, que habría de tener profundas consecuencias para la evolución de dichas comunidades.

Es conveniente resumir sucintamente cuáles han sido estas consecuencias:

a) *Un proceso de destrucción institucional*: las disciplinas sociales fueron expulsadas de las universidades, los científicos sociales estuvieron sujetos a una persecución política- muchos de ellos fueron forzados a autoexiliarse para salvaguardar sus vidas, su integridad física y libertad-, y los lazos entre el Estado y las comunidades disciplinarias fueron cortados.

Como consecuencia, el proceso de reinstitucionalización de estas comunidades se llevó a cabo fuera del Estado y de las universidades, en términos de una relación negativa con ellos, adoptando la forma de lo que ha llegado a ser conocido como sector informal de las ciencias sociales: red de centros, trabajando estrictamente desde dentro de la sociedad civil, dependiendo para su financiamiento de esfuerzos solidarios y de recursos externos canalizados hacia las actividades académicas y político-institucionales.

b) *Una estigmatización de las ciencias sociales*: como consecuencia de la destrucción de la sociedad política y de los procesos de *guerra sucia* que tuvieron lugar en Argentina y Uruguay y que todavía se desarrollan en Chile, las disciplinas sociales y sus cultivadores fueron estigmatizados. La legitimidad que había sido conquistada durante las décadas del 50 y del 60 se perdió. En la estricta lógica de *amigo* y *enemigo* que inspira a los gobiernos autoritarios, los científicos sociales fueron definidos como una parte importante del *enemigo interno* y se hizo un gran esfuerzo para ilegitimarlos socialmente, un esfuerzo que hasta cierto punto ha tenido éxito.

III

Estas son las condiciones generales que explican este desplazamiento hacia la temática de la democracia, característica de estos años en los intereses de los científicos sociales de Argentina, Chile y Uruguay.

En un sentido, el tema democrático - y sus problemáticas concomitantes - es producto de una experiencia de derrota social y política.

Se podría decir correctamente, según entiendo, que el desplazamiento hacia la democracia es una estrategia de supervivencia impuesta por la propia fuerza de las cosas y que se basa en la necesidad de proteger algunos intereses muy primarios de los científicos sociales involucrados.

Desde este punto de vista, no es una orientación básica gratuita o desinteresada. Por el contrario, ella es extremadamente *interesada*, dando a la expresión su más preciso y hasta difamante significado. Esto no debería ser objeto de escándalo pues, en general, el tipo de conocimiento que aspiramos a producir y los campos de lo real donde enfocamos nuestra atención están estrechamente relacionados con experiencias históricas significativas. Ello nos impone ciertos intereses específicos y relega a un segundo lugar otros intereses que fueron dominantes en el pasado o podrían serlo en el futuro.

IV

Uno de los efectos de este desplazamiento hacia la democracia, característico de estos años, ha sido la emergencia de un proceso de reconceptualización de la imagen sostenida por los científicos sociales involucrados acerca de las relaciones entre el conocimiento-como producto de los científicos sociales-y la sociedad civil y la sociedad política, por un lado, y el Estado, por otro.

Sería tal vez útil mostrar aquí, de una manera esquemática y fragmentaria, la historia y los principales rasgos de este proceso de reconceptualización.

V

Previamente hay que aclarar que, en mi opinión, la modalidad que adopta la relación entre la sociedad civil, la sociedad política y el Estado, por una parte, y el conocimiento científicamente producido acerca de ellos, por otra, es siempre algo históricamente específico.

No pienso que se pueda sostener que hay una modalidad única de relación, universalmente válida para todos los tiempos y lugares, en un sentido factual o normativo. La modalidad misma es un producto social, explicada por la acción recíproca de condiciones específicas y debería ser objeto de revisión crítica solamente a partir de ese trasfondo específico.

VI

No sorpresivamente, uno de los principales ingredientes de la modalidad prevaleciente en un momento y lugar dados es, precisamente, la imagen o el tipo de razonamiento o la conceptualización que los científicos sociales mismos sostienen acerca de cómo es o debiera ser esa modalidad de relación.

Además, creo que aún aceptando que la conceptualización misma adopta usualmente formas variables, se puede, no obstante, discriminar e identificar algunos tipos primarios. Al mismo tiempo, es posible plantear la hipótesis de la existencia de una correlación entre tipos de conceptualización y ciertas formas típicas que los científicos sociales adoptan para interpretar su posición frente a la sociedad civil, la sociedad política y el Estado.

VII

Por lo menos en términos de la experiencia de los tres países a los que me refiero, es posible identificar *tentativamente* cuatro familias principales de formas de conceptualizar la relación ya mencionada que tienden a corresponderse con ciertas formas específicas de interpretar la propia posición de los científicos sociales.

a) En primer término, se puede identificar un concepto que ve principalmente el conocimiento como *conocimiento inerte*, es decir, como una interpretación o explicación de una realidad dada, concebida y elaborada como un fin en sí misma.

Apelando a un símil histórico, se podría usar la expresión de *razón contemplativa*: la actividad científica social como *razón contemplativa*, no disímil del ideal platónico de contemplación. La razón contemplativa se relaciona con un concepto específico de la posición del científico social: el científico social visto como *académico*. El académico como figura social no tiene expectativas respecto del impacto del conocimiento sobre la realidad social. El impacto no le concierne.

La razón contemplativa ha sido un ingrediente de la ética de las comunidades disciplinarias occidentales por un largo tiempo y, durante la década del 50 y parte de la del 60, en los países a los que aludo la permanencia del *paradigma de modernización* en las ciencias sociales estuvo asociado con la prevalencia de la actitud de la razón contemplativa indicada.

El desplazamiento desde el paradigma de la modernización hacia el *paradigma desarrollista* significó que el conocimiento como razón contemplativa se convirtiera en objeto de severas críticas, basadas en argumentos bien conocidos, que tendemos ahora a aceptar como válidos y a tomar como supuestos. Pero no se debería olvidar que durante todo un período él cumplió una

función positiva, en términos de haber sido una condición favorable para el proceso de profesionalización e institucionalización de las ciencias sociales.

En cierto sentido, esta ideología de la razón contemplativa fue una estrategia eficiente para conquistar legitimidad y autonomía, que eran una condición para la profesionalización y la institucionalización. Y tampoco debería olvidarse que esos procesos son necesarios para la maduración de las propias ciencias.

b) En segundo lugar, se puede identificar un concepto que ve principalmente al conocimiento como *razón instrumental*: consiste en los esfuerzos por identificar los medios adecuados para el logro de ciertos objetivos, los cuales son definidos externamente a ese conocimiento.

La razón instrumental se corresponde con la idea clásica del *consejero del príncipe*, según el pensamiento de Maquiavelo. Contemporáneamente esa idea se asocia a una figura social equivalente a la de consejero del príncipe: *el tecnoburócrata*.

Desde el desplazamiento del *paradigma de la modernización* por el *paradigma desarrollista*, y durante el predominio del segundo, la relación entre las ciencias sociales y la realidad —la sociedad civil y política, el Estado— fue interpretada en términos de esta categoría de razón instrumental. Por consiguiente, la posición del científico social fue definida como la de un consejero de príncipes, con el acento puesto en el acceso al poder y en la relación —vista como una relación positiva— con el Estado.

Esta mutación trajo consigo una cantidad de efectos positivos, que no describiré ni analizaré aquí por razones de espacio, pero también tenían un serio inconveniente. Además de embotar en el largo plazo, en un grado importante, las capacidades críticas de los científicos sociales, la pobreza de las mediaciones políticas y sociales entre el conocimiento y las decisiones que *tendía a implicar* fue una condición necesaria para el fenómeno que Hirschman

ha bautizado como *inflación ideológica*, un fenómeno que tuvo buena parte de la responsabilidad de los golpes y atrevimientos de gobiernos autoritarios durante la década del 70.

c) En tercera instancia se puede identificar un concepto que hace al conocimiento equivalente a una *razón crítica*, orientada primordialmente por un interés emancipador, para usar la terminología de Habermas. Se podría, tal vez, hablar de una *razón crítico-práctica*.

Durante la segunda mitad de la década del 60, en Chile y Uruguay, y a los comienzos de la del 70, en Argentina, el paradigma desarrollista fue desplazado por una combinación del *paradigma de la dependencia* y del *marxista* paradigma caracterizado por profundas y fuertes raíces althusserianas. Esta peculiar combinación dio lugar a un cambio desde la categoría de *razón instrumental* hacia la categoría de *razón crítica*. Sin embargo, por la naturaleza determinista del resultado, la razón crítica fue interpretada también de una forma particular.

Esta interpretación puede reseñarse como sigue: el conocimiento es una verdad esencial acerca de la sociedad al cual la sociedad puede o no conformarse hasta el momento, pero al cual debe ajustarse y lo hará en el momento debido. Al mismo tiempo el científico social es el experto de esta verdad: tiene una competencia especial que le permite un acceso a esa verdad, y la capacidad de revelarla o declararla a otros. A falta de una mejor expresión, podría decirse que la razón crítica es interpretada como profecía y que la posición del científico social frente a la sociedad es la de un *profeta*.

Como ilustración de este clima profético prevaleciente antes del advenimiento de gobiernos autoritarios, se puede citar el dilema propuesto por Theotonio Dos Santos hacia fines de la década del 60: socialismo o fascismo.

Aquí se observa claramente la estructura dual característica de la profecía: por un lado, la verdad emancipadora, positiva sobre la

SEDE QUITO

En la sociedad del socialismo; por el otro, la verdad malvada, negativa sobre la sociedad, que se consumará por sí misma si no se logra la primera. En cierto sentido, se puede decir, retrospectivamente, que no estuvo equivocado. Pero se debería también preguntar si no fue el caso de una profecía autocumplida.

d) Finalmente, ¿qué podemos decir acerca de los últimos años, una vez que el *vuelco hacia la democracia* se hizo operativo?

Para el sector más amplio de científicos sociales cuyas actividades están orientadas por los imperativos de la transición a la democracia y de la consolidación de la democracia, implícita y explícitamente el conocimiento es equivalente a la razón crítica orientada por un interés emancipador. Lo que ha cambiado es la interpretación de esta categoría, constituyendo en especial una reacción ante la variante profética que prevaleció en el pasado.

Esta nueva interpretación puede caracterizarse por dos rasgos principales. Primero, un énfasis en el *aspecto negativo* connotado por el concepto. La razón crítica es sustituida por el criticismo: el criticismo es la primera y necesaria lealtad.

Esto significa que la relación con el conocimiento, por una parte, y la sociedad civil, la sociedad política y el Estado, por otra, es *necesariamente* problemática. Esto tiene una fuerte implicación: si la crítica debe ser mantenida no se puede al mismo tiempo aspirar a un equilibrio armónico y estable del conocimiento con la sociedad civil, la sociedad política y el Estado. Al mismo tiempo, esta implicación explica parcialmente el énfasis en la necesidad de un contexto democrático.

Ciertamente, la experiencia prueba que hay estrategias factibles para preservar por lo menos pequeños espacios de una ciencia social crítica en contextos autoritarios o dictatoriales. Pero es sólo en un contexto democrático donde tal ciencia puede alcanzar madurez y aun ser capaz de intensificar sus problemáticas relaciones con el Estado y la sociedad.

Segundo, pero sería ilusorio pensar que se puede simplemente ignorar el hecho de que existe un aspecto positivo de la razón crítica y que la fuerza misma de los hechos hace imposiciones; requiriendo no sólo respuestas críticas o negativas hacia el movimiento de la sociedad, sino también alguna aproximación de conocimiento positivo.

Hay evidencias que apuntan hacia una interpretación preva- leciente que ve el desempeño de la actividad no como el proceso de iluminación de una verdad absoluta o esencial acerca de la sociedad, sino como la identificación de los Estados *plausibles o posibles* de los hechos, por medio de las competencias especiales que poseen los científicos sociales. En otras palabras, dadas las especificidades de la situación, el objeto propio o el tema del análisis y la investigación es el horizonte de *lo social y políticamente posible*. Para decirlo de otra manera, la pregunta significativa que debe responderse no es *qué debe hacerse sino más bien qué puede hacerse*.

¿Cómo, entonces, caracterizar la posición de los científicos sociales dado este énfasis en el criticismo y este vuelco hacia el horizonte de lo positivo social y políticamente?

Careciendo de mejores expresiones, adelantaría la idea de una combinación de la *razón crítica más la invención* entendiendo por invención precisamente aquel proceso de identificar el Estado plausible o posible de los hechos cuya plausibilidad o posibilidad está racionalmente fundada. Luego, el científico social no es ni el académico ni el consejero de príncipes ni el profeta, sino el productor de invenciones. Una posición que siendo más modesta, al mismo tiempo obliga a requerimientos más estrictos.

VIII

Obviamente, puede argumentarse que tal concepto del científico social como inventor nos deja sin respuesta a la pregunta

de cómo hacer que las *invenciones* se conviertan en *innovaciones*. Es decir, ¿cómo es que lo posible se hace efectivo?

No hay respuestas definidas y unívocas a tal pregunta. Los procesos por los cuales las invenciones se convierten en innovaciones son: a) históricamente específicos, b) de naturaleza política y c) pueden adoptar formas variadas. En cierto sentido, debiera ser objeto de estudio previamente al esfuerzo de tratar de adelantar respuestas, si uno aspira a tener respuestas razonablemente bien fundadas. No obstante, diría que hay consenso ampliamente compartido sobre dos supuestos generales:

1) El camino de la invención a la innovación debiera constituir una compleja cadena de mediaciones, fuertemente anclada en la sociedad política y civil. Si democracia significa, entre otras cosas, la oportunidad para el pueblo y las mayorías del derecho a intervenir, esta compleja demanda de mediaciones es un deber.

2) En el camino de la invención a la innovación es central la idea de que el conocimiento crítico y positivo debería convertirse en sentido común masivo como condición para su efectividad. Así considerado, el científico social es también un educador, un intelectual orgánico en el clásico sentido gramsciano, pero no para el príncipe individual o colectivo, sino para la razón crítica emancipadora y la cultura nacional de masas.

Parte Primera

**Racionalidad
y Política**

EL FUNDAMENTO RACIONAL DE LA ACCION Y LA LIBERTAD DEL OTRO.

I

Que entre el análisis y reflexión sobre una acción posible por un lado, y la puesta en práctica y los resultados de esa acción, por otro, median vacíos que la razón no llena, ello es algo que ha sido puesto en evidencia en oportunidades diversas y por autores también diversos.

Si bien ese problema presenta una gran generalidad, su relevancia ha sido particularmente destacada por aquellos análisis que escogen como objeto de estudio el dominio de los conflictos humanos caracterizados esencialmente por el uso de la fuerza —específicamente la guerra— o bien la política, entendida fundamentalmente como manipulación de otros mediante fuerza, engaño, astucia y medios análogos.

Por lo tanto, estas notas descansan primordialmente en referencias a este tipo de literatura, no por una especial predilección del autor, sino en virtud de una estrategia metodológica.

La argumentación que hace Trotsky en relación con los sucesos rusos de 1905, al intentar responder a quienes afirmaban que los insurrectos habían cometido un error en la evaluación de las posiciones relativas de las fuerzas en pugna —y, en consecuencia, que la insurrección no debió haber tenido lugar— constituye un buen ejemplo para introducirse en la materia.¹

1.- Los párrafos transcritos de León Trotsky han sido tomados de 1905 - *Resultados y Perspectivas*. Edición de Imprenta Bío-Bío, Santiago de Chile, sin fecha (los cursivos son nuestros).

El primer argumento que emplea Trotsky frente a esa alegación mezcla en realidad dos cosas distintas: por una parte, apela a los límites del conocimiento; por otra, apunta a la irreductibilidad de la acción a la reflexión y el análisis.

“...si las batallas no se hicieran más que estando seguros de la victoria, pocas batallas habría habido sobre la faz de la Tierra. Un cálculo previo de las fuerzas disponibles no puede determinar la solución de los conflictos revolucionarios. Y si fuese de otra manera, hace tiempo que se habría sustituido la lucha de clases por una estadística de clases. No hace tanto tiempo aún que éste era el sueño de los sindicatos, que querían adaptar este método a la huelga. Sucedió, sin embargo, que los capitalistas, incluso en presencia de las más perfectas estadísticas... no se dejaron convencer, y ...sólo comprendieron cuando los argumentos aritméticos se reforzaron con el argumento de la huelga... Y, por mucho que se calcule, cada huelga suscita una multitud de hechos nuevos, materiales y morales, que es imposible prever y que, en definitiva, deciden el resultado de la lucha.”

El problema de la inconmensurabilidad entre la acción y la subjetividad de sus protagonistas no será objeto de una mayor exploración aquí.

Ciertamente, el proyecto de escribir una novela, la acción de describirla y la novela misma — o el proyecto de una política económica, su ejecución y sus resultados — son cosas enteramente distintas, que no se pueden sustituir unas por otras.

No obstante, y por mucho que se pueda privilegiar la exterioridad de la obra por sobre la interioridad de los actores, cuando se habla de racionalidad se está admitiendo una relación específica entre interioridad y exterioridad — entre concepción, ejecución y resultados —, que si bien aparece como problemática, se estima que es lo suficientemente importante como para, entre otras cosas, intentar dilucidar su problematicidad.

Por otra parte, la racionalidad no agota las relaciones entre interioridad y exterioridad. Se podría pensar con Clausewitz, un autor al que recurriremos constantemente en estas notas, que la sola verdad es un débil motivo para la acción entre los hombres —lo que podría comportar siempre una gran diferencia entre conocimiento y acción, entre ciencia y arte—, y que los más fuertes impulsos a la acción se reciben a través de los sentimientos y se nutren principalmente de ciertas “facultades del corazón y la mente” (resolución, firmeza, perseverancia, fuerza de carácter).²

Sin embargo, la racionalidad aparece como una relación privilegiada. Aun si se acepta que la razón se subordina a las pasiones —la razón como sirvienta de las pasiones, según la fórmula de Hume—, la pasión que se despliega racionalmente en el mundo parece preferible a la pasión ciega.

Lo que Trotsky argumenta es que esa racionalidad es siempre incompleta, en virtud de una incapacidad de previsión: hay hechos materiales y morales que aparentemente surgen por necesidad en cualquier situación, cuya previsión es imposible. Puesto que esos hechos influyen de manera decisiva en el resultado, el despliegue concreto de la acción siempre excede a la concepción de los actores.

Lo interesante no es tanto la constatación del hecho, sino el problema que ella plantea: ¿de dónde proviene esa imposibilidad?, ¿cuáles son las raíces de su necesidad?

El segundo argumento esgrimido por Trotsky se refiere a la libertad restringida de que gozan los protagonistas para utilizar el conocimiento disponible en la decisión acerca de si embarcarse o no en un determinado curso de acción:

"En la revolución, más aún que en la guerra, el momento del combate está determinado mucho menos por la voluntad y el

2.- Se ha utilizado la edición de *De la Guerra*, Pelican Classics (Clausewitz, *On War*, Pelican Classics, 1968).

cálculo de uno de los adversarios que por las posiciones relativas de los dos ejércitos.

“En verdad que en la guerra, gracias a la disciplina automática de la tropa, es posible a veces evitar el combate y retirar el ejército... En el desarrollo de una evolución es inconcebible que se efectúe una retirada regular; si el día del ataque el partido lleva a las masas tras de sí, eso no quiere decir que pueda luego detenerlas o hacerlas retroceder, según su conveniencia.”

En consecuencia, no se trata sólo de que el conocimiento a disposición de los actores sea imperfecto. Adicionalmente, es frecuente que aun el escaso conocimiento a la mano sea inutilizable, para los fines de corregir el recurso de la acción, en virtud de las características de la situación.

Aun más, según Trotsky hay tipos de situaciones en que esas restricciones al uso del conocimiento son necesarias. Ese es el rasgo que confiere al decurso de la acción histórica ese clima trágico que tanto seduce a Trotsky. En efecto, la tragedia se presenta en plenitud, no tanto en aquellos casos en que los dioses ciegan a quienes quieren perder, sino, por la inversa, cuando se tiene conciencia de que se va al despeñadero, pero las características de la situación toman esa conciencia en un mero aderezo decorativo, inocuo e inefectivo.

El problema reside entonces en explicar esas restricciones a la libertad para utilizar el conocimiento disponible: ¿hay algo en común, compartido por los distintos tipos de situaciones, que permita dar cuenta de manera general de esas restricciones?

Y de ser afirmativa la respuesta, ¿qué relación existe entre el fundamento de esas restricciones y aquello que podría explicar la imperfección del conocimiento?

II

La preocupación de Trotsky por el tema no es particularmente novedosa, ni quizás tampoco lo es el tipo de respuestas que ofrece.

En efecto, el sentido común siempre se ha aproximado a los problemas de la acción — especialmente de la acción histórica — en términos de la noción de una inadecuación entre la acción y sus resultados.

De manera más específica, se podría detectar una preocupación constante por los temas del éxito y del fracaso, y una conciencia, igualmente invariable, de que tanto el éxito como el fracaso encuentran determinaciones que escapan al control de los actores. Para designar el juego de esas determinaciones, se ha recurrido a expresiones tales como las de *fortuna*, *suerte* y otras análogas.

Por arcaicas que esas expresiones parezcan, aún hoy se tiende a recurrir a ellas para los fines de conceptualizar o codificar los problemas de la acción, y por protagonistas sociales de los cuales no se esperaría una visión apoyada en elementos tan dudosos y sospechosos para un punto de vista racional o científico.

En el contexto de la planificación económica del Brasil se desarrolló durante bastante tiempo un debate que ha enfrentado a dos visiones que rivalizan en torno a la justa connotación que debería darse a la idea de planificación.

La primera, que podría calificarse de racionalista, ve el problema fundamental de la planificación como un problema científico-técnico: las dificultades se resuelven primordialmente por vías analíticas, mediante una expresión adecuada de la legalidad inmanente al movimiento de la economía, de la cual se pueden inferir intervenciones racionales sobre ese movimiento.

Esta postura trae consigo varias consecuencias, de las cuales la más importante es, quizás, que a partir de ella toda intervención en la economía que no sea reducible a una fundamentación científico-técnica pasa a ser un residuo — en sentido paretiano —, un

elemento irracional, quizás inerradicable, pero que no afecta lo esencial de los problemas.

La segunda visión podría etiquetarse de pragmática, o por lo menos esa es la expresión que la cultura política brasileña ha acuñado para ella.

El actual Ministro de Planificación del Brasil, Delfim Netto, ha dado de ella una formulación sintética y plástica:³

"La implementación de una política económica requiere de una gran dosis de suerte, mucho oficio y un duro esfuerzo... Cuando se aplican soluciones hipotéticas siempre hay que tener presente la existencia de márgenes de error."

A partir de allí resulta que la racionalidad de toda intervención es dudosa, puesto que la acción es una mixtura de ingredientes, de entre los cuales la buena o mala fortuna no es el menos importante.

No obstante, y pese a estas recurrencias de nociones como las de fortuna o suerte, ellas parecen haber caído en franco descrédito a partir de la embestida de un pensamiento obsesionado con las virtudes del paradigma científico-natural de producción de conocimientos.

El punto de quiebre se puede ubicar quizás en ese gran teórico de la acción que es Maquiavelo. Según se sabe, Maquiavelo trata de la fortuna en el capítulo XXV de *El Príncipe*, lo cual le ha valido más de un reproche en el sentido de que en última instancia estaría apelando a un elemento irracional.⁴

Pero lo cierto es que, dejando de lado las ambigüedades presentes en el capítulo — probablemente un homenaje al sentido común de la época — el análisis abre plenamente las puertas para una consideración científico-natural o "tecnocrática" del problema.

3.- Citado por R.M. Schneider, de *Political System of Brazil*, Columbia University Press, p. 217 1971.

4.- Se ha utilizado la edición de Modern Library: Machiavelli, N. *The Prince and the discourses*, The Modern Library, New York, 1950.

En lo esencial, el argumento de Maquiavelo es el siguiente. El éxito o el fracaso dependen de la adecuación del modo de acción o método escogido por el hombre de acción — prudencia, temeridad, cautela, impetuosidad, violencia, astucia, paciencia — a las circunstancias y necesidades de los tiempos: si la naturaleza de los tiempos exige cautela, la cautela triunfará y la impetuosidad fracasará. Mientras esa adecuación se mantenga, la fortuna estará del lado del hombre de acción. Pero la naturaleza de los tiempos puede cambiar, y ese ajuste desaparecer. Ciertamente, ese cambio puede ser conocido, y a partir de ese conocimiento se puede rectificar el modo de acción: por ejemplo, transitar desde la cautela a la impetuosidad. No obstante, hay ciertas rigideces en el comportamiento: el modo de acción puede obedecer a rasgos profundos de la personalidad, o bien ha sido aprendido en virtud de un refuerzo positivo del medio, que ha recompensado reiteradamente un cierto patrón de conducta; en el primer caso, se trata de características difíciles de cambiar por el influjo de una mudanza en el medio; en el segundo, hay una inercia propia del comportamiento ya aprendido. De esta manera, los tránsitos de la buena fortuna a la mala fortuna pierden la opacidad misteriosa que los rodea y se disuelven en una explicación “natural”.

Toda esta argumentación conduce a una clara conclusión:

“...si uno pudiera cambiar la propia naturaleza con el tiempo y las circunstancias, la fortuna no cambiaría nunca.”

Lo esencial en todo este razonamiento son dos cosas: por una parte, la distinción que se establece entre el comportamiento del hombre de acción y una realidad exterior a él, que evoluciona y se modifica con independencia de ese comportamiento. Por otra, la afirmación de que es posible un conocimiento de esa evolución y, a partir de allí, un reajuste del comportamiento en función de ella.

Al tratar de la fortuna en general, Maquiavelo admite aún una cierta capacidad de previsión genérica respecto de las tendencias

de los tiempos. La fortuna es como un río impetuoso que al crecer inunda las llanuras, derriba los árboles y los edificios, remueve la tierra de un sitio a otro. Todos huyen frente a él, todo cede a su furia y nadie puede oponérsele. Pero en épocas de tranquilidad los hombres pueden adoptar previsiones, construyendo diques y defensas, que canalicen la crecida o amengüen su salvajismo y peligrosidad:

"Así es con la fortuna, que muestra su poder donde se han tomado medidas para resistirla, y que dirige su furia a donde sabe que no hay diques o barreras que la contengan. Y si se contempla a Italia, que ha sido el escenario de estos cambios y los ha impulsado, se verá que es un país sin diques o defensas de ninguna clase. Y si hubiera sido protegida por medidas adecuadas, como en Alemania, España y Francia, esta inundación no habría causado esos cambios, o no habría acontecido en absoluto."

A partir de una lógica de este tipo, la puerta está abierta para una consideración científico-natural del problema de la adecuación entre la acción y sus resultados, entre la concepción y la ejecución.

Si hay incongruencias importantes entre acción y resultados, ello se explica fundamentalmente por *ignorancia*. Pero esta ignorancia en nada difiere de la que se puede tener en un momento dado de ciertos aspectos del mundo natural. En otras palabras, tanto la realidad exterior al hombre de acción — o simplemente al actor — como quizás el protagonista mismo, son *objetos* de conocimiento que en nada difieren del mundo natural en cuanto objeto de conocimiento, y la estrategia científico-natural de producción de conocimientos es plenamente válida para acceder a esa realidad, y quizás al actor mismo.

En armonía con estos supuestos, la acción pasa a ser concebida básicamente como una intervención *técnica* sobre una realidad exterior. El actor en nada difiere del ingeniero; en ambos casos, el problema entre manos es el mismo: ¿cómo diseñar, a partir de

ciertos fundamentos científicos, una técnica adecuada a los fines perseguidos?

Aun más, y este es el punto que interesa especialmente subrayar aquí, la ignorancia que explica la desarmonía entre acción y resultados es en principio superable.

En un momento determinado, el conocimiento de que gozan los actores es limitado. Ello explica la emergencia ulterior de hechos no previstos, pero esa imprevisibilidad es necesaria sólo *relativamente* al momento y la situación, puesto que la aplicación de una estrategia científico-natural de investigación, a través de la progresiva acumulación de conocimientos, conducirá a la remoción de la ignorancia que afecta la relación entre concepción y resultado. Esta idea está en la base de toda utopía tecnocrática: la ciencia no sólo garantiza mejores conocimientos, sino también mejores decisiones.

Sería ocioso ahondar en una caracterización respecto de la cual se dispone de una abundantísima literatura.

Baste aquí destacar que parece razonable reconocer en la ignorancia – entendida en el sentido que le atribuye el paradigma científico-natural – uno de los fundamentos de la incongruencia entre acción y resultados, y por lo tanto reconocer en el conocimiento positivo una de las posibles vías de remoción de esa incongruencia.

Se podrían señalar numerosos ejemplos ilustrativos de esa última afirmación. Piénsese en la actividad bélica y su relación con los fenómenos climáticos, posiblemente hasta la segunda guerra mundial, y el impacto que sobre ella ha tenido la evolución de la meteorología.

Ciertamente, se podría argumentar que todos esos ejemplos apuntan a aspectos propiamente naturales, involucrados en procesos de decisión, y respecto de los cuales no puede haber duda de la legitimidad de una concepción de la ignorancia en cuanto algo removible por la producción de conocimiento positivo de acuerdo con el paradigma científico-natural.

No obstante, el impacto del conocimiento positivo en la relación entre acción y resultados parece ser algo más complejo, que no se agota en la generación de una simple capacidad predictiva análoga a la que resulta de aplicar conocimientos meteorológicos o fenómenos climáticos.

Al tratar de la fricción en la guerra — ese elemento que diferencia las guerras reales de las guerras en el papel —, Clausewitz recurre a la analogía del viajero que lleva a cabo su viaje en las condiciones imperantes en el primer tercio del siglo XIX (Clausewitz, *De la guerra*, Libro I, capítulo VII):

"Todo es simple en la guerra, pero aun la cosa más simple es dificultosa. Estas dificultades se acumulan y producen una fricción que nadie que no haya visto la guerra puede imaginar exactamente. Supóngase a un viajero que hacia la tarde espera cumplir las dos postas del final de su jornada diaria: cuatro o cinco leguas, con caballos de posta, por el camino principal, todo ello no ofrece aparentemente problemas. Llega a la penúltima estación de posta, y no encuentra caballos, o los encuentra malos; luego, un terreno montañoso y malos caminos. Ya es de noche y se alegra cuando, después de un sinnúmero de dificultades, llega a la próxima posta y encuentra allí una acomodación miserable. Así en la guerra, a través de la influencia de una infinidad de mezquinas circunstancias, que no pueden ser adecuadamente descritas en el papel, las cosas no son como queríamos, y quedamos cortos de la meta. Una poderosa voluntad de hierro puede superar esta fricción: aplasta los obstáculos, pero con ellos también destruye la máquina."

Compárese la situación del viajero descrita por Clausewitz con la que es hoy, normalmente, esa misma situación. Ciertamente, las causas de ese cambio son, de manera esencial, el producto de una intervención técnica con una fundamentación científica: infraestructura vial, medios de transporte, de comunicación, etc. En otras palabras, ha existido un proceso de remoción de ignorancia por

producción de conocimiento positivo orientada por el paradigma científico-natural. Probablemente, aunque quizás con menos nitidez, una comparación entre las situaciones bélicas a la época de Clausewitz y las contemporáneas arrojaría resultados similares.

No obstante, sería erróneo interpretar el cambio ocurrido sólo en términos de un desarrollo material producido por la técnica y la ciencia. En efecto, el nuevo orden no lo es sólo de las cosas, sino de las cosas y los hombres: hay una articulación entre desarrollo material, por un lado, y la gestación y consolidación de nuevos órdenes de comportamiento por otro. Para destacar sólo el rasgo más prominente de esa complejidad, piénsese en el hecho de que la situación del viajero contemporáneo se explica también por la existencia de una extendida disciplina laboral, sobre la cual descansan los medios materiales.⁵

En todo caso, se puede estar de acuerdo en que la presencia de ignorancia, removible por la producción de conocimiento positivo, es una de las fuentes en que se origina el desajuste entre acción y resultados.

La pregunta que esa afirmación suscita es la de que si esa es la única fuente, y en el caso de que la respuesta fuera negativa, ¿hasta qué punto esas otras limitaciones a la acción son superables mediante la producción de conocimientos que hagan posible una intervención técnica?

III

El problema que se acaba de señalar fue percibido con toda claridad por Clausewitz, y su respuesta fue negativa.

En *De la guerra*, Clausewitz persigue dos fines: por un lado, elaborar una teoría de la actividad bélica; por otro, tratar de llegar

5.- Obviamente, el problema reside en si fenómenos de ese tipo pueden también explicarse en términos de una remoción de ignorancia por una intervención técnica fundamentada en un conocimiento positivo.

a algunas conclusiones acerca de cuál sería la naturaleza de una teorización sobre esa actividad. Más específicamente, Clausewitz se pregunta si esa teorización difiere de aquella que caracteriza al conocimiento científico-natural, y a ello responde positivamente (*De la guerra*, Libro II, Capítulo III):

"La diferencia esencial consiste en esto: que la guerra no es una actividad de la voluntad que se ejerza sobre una materia inanimada como en las artes mecánicas... sino contra una fuerza viva y reactiva. De inmediato vemos en cuán poco son aplicables a una actividad tal las categorías de las artes y las ciencias; y comprendemos a la vez cómo el esfuerzo y búsqueda constantes por leyes como aquellas que se pueden desarrollar a partir del mundo material muerto no pueden menos que conducir a errores reiterados. Y, sin embargo, son precisamente las artes mecánicas las que algunos imitarían en el arte de la guerra."

Por lo tanto, el tipo de conocimientos que una teoría sobre la actividad bélica debería producir difiere de aquel que caracteriza a las disciplinas científico-natural, y esa diferencia proviene de que el objeto de conocimiento es distinto en uno y otro caso.

La actividad bélica no goza de modo exclusivo de esa particularidad. En definitiva, ellas son sólo una especie, susceptible de incluirse en un género bastante más amplio (*De la Guerra*, Libro II, Capítulo III):

"Decimos, en consecuencia, que la guerra no pertenece a la provincia de las artes y las ciencias, sino a la provincia de la vida social. Es un conflicto de grandes intereses que se decide por derramamiento de sangre, y sólo en eso difiere de otros. Sería mejor... asimilarla a la competencia en los negocios, que es también un conflicto de intereses y actividades humanas; y más aún, se asemeja a la política internacional de los Estados, que a su vez puede ser vista como una especie de competencia en los negocios a gran escala."

La peculiaridad del objeto sobre el cual versa la teorización sobre la actividad bélica no puede menos que traer consecuencias para la naturaleza del conocimiento a que aspira. En cuanto la guerra es sólo una instancia más del conflicto humano en general, esta conclusión es válida para todo intento de teorizar sobre el conflicto o algún tipo específico de conflicto (*De la Guerra*, Libro II, Capítulo II):

"La... peculiaridad en la guerra es la reacción de lo viviente, y la acción recíproca que de allí resulta. No hablamos aquí de la dificultad de estimar esa reacción... sino de esto: que la acción recíproca, por su naturaleza, se opone a todo lo parecido a un plan regular... Con materiales de esta clase, sólo podemos decir que es una patente imposibilidad construir para el arte de la guerra una teoría que, como un andamio, garantice al actor principal un completo apoyo externo."

El párrafo recién transcrito permite fijar con mayor precisión el alcance que se da a la noción de reacción viviente o reacción de lo viviente, y por tanto el sentido en que ello exige un conocimiento enteramente distinto.

Ciertamente lo viviente es una noción amplia. El cazador que va tras la perdiz enfrenta una reacción viviente, pero dentro de ciertos límites el comportamiento de la perdiz se ajusta a una clara legalidad: el canto al levantar el vuelo, el aleteo, la altura y dirección, etc. En otras palabras, las perdices reaccionan de una manera típica, dentro de un rango acotable de posibilidades, y no se sabe hasta ahora que hayan innovado sobre la materia, todo lo cual por supuesto es producto del estado evolutivo que han alcanzado — condiciones fisiológicas, neurológicas, anatómicas, etc.

Por ello, el éxito en la caza parece depender de ciertas habilidades adiestradas, que no implican mayor reflexión en la ejecución: vista, rapidez de reflejos, precisión en el disparo.

Distinto es el caso del zorro acosado por cazadores y perros. Aparentemente, el zorro es capaz de una inteligencia, reflejada en

el despliegue de una astucia, proverbialmente loada o vilipendiada. En otras palabras, el zorro es capaz, dentro de un cierto rango de posibilidades, de elegir entre cursos alternativos de acción en la búsqueda de su salvación, cambiar de dirección en la carrera, buscar sucesivamente refugios, permanecer inmóvil, despistar mediante estratagemas. Todo ello conduce a que, si bien la cacería se puede ajustar a un plan general, la presa obliga a sus seguidores a razonar y reflexionar sobre el comportamiento de ella y sobre el propio de los perseguidores. Todo acontece como si los cazadores fueran obligados por el zorro a ponerse en su lugar y comprenderlo, de modo de alcanzar éxito y derrotarlo. Empleando la noción de Clausewitz, entre zorro, perros y cazadores se constituye una acción recíproca; en el lenguaje teórico contemporáneo, se produce un proceso de interacción, relativamente complejo.

Si bien en el caso del zorro la descripción puede ser considerada de metafórica, en el caso de la interacción humana, en propiedad es innegable. Para dar cuenta de la calidad de esa interacción hay que recurrir a nociones tales como las de imaginación, creatividad, innovación y así por delante; y es esa calidad de la interacción a la que alude Clausewitz mediante la noción de reacción viviente y su corolario: acción recíproca.

Desde el punto de vista de uno de los protagonistas esa calidad de la interacción pone límites al conocimiento disponible, y origina brechas entre proyecto, ejecución y resultados, entre concepción y ejecución. En efecto, el problema no radica sólo en el logro de la plena utilización inteligente *unilateral* de las propias capacidades, sino en el hecho de que uno debe suponer que los otros protagonistas también persiguen esa misma utilización inteligente, y que esa utilización inteligente — humana, para decirlo derechamente — supone igualmente el “ponerse en el lugar del otro”, según una lógica bien conocida, y la búsqueda de respuestas innovativas y creadoras — por lo tanto, *sorpresivas* — como ingredientes esenciales.

En cuanto esa calidad de la interacción implica desajustes entre acción y resultados — mirada unilateralmente desde el punto de vista de uno de los protagonistas — y difiere esencialmente de la ignorancia removible por la producción de conocimiento positivo, vale la pena identificarla mediante una noción específica. A falta de una mejor expresión se hablará de la libertad del otro, de la ignorancia originada por la libertad del otro, o de los límites a la acción impuestos por la libertad del otro.

Se podría pensar que la libertad del otro constituye una fuente de fricción entre concepción y ejecución sólo en el dominio de la interacción básicamente conflictiva.

No obstante, su connotación es bastante más inclusiva.

Tómese, por ejemplo, la argumentación de Trotsky, esbozada al comienzo de estas notas. La primera fuente de incertidumbre que allí se individualiza — la emergencia de hechos materiales y morales nuevos, necesariamente imprevisibles — es susceptible de interpretarse como expresión de la libertad del antagonista, especialmente dada la naturaleza conflictiva del tipo de situaciones a que el autor alude.

Aparentemente, lo anterior no sería válido en el caso de la segunda fuente de fricción: las restricciones a la libertad del actor para utilizar el conocimiento disponible. No obstante, véase el ejemplo concreto empleado por Trotsky: los dirigentes de la huelga no pueden determinar absolutamente el comportamiento de la masa de huelguistas.

Por lo menos idealmente, las relaciones entre dirigentes de la huelga y huelguistas no están constituidas sobre un fundamento conflictivo. Si hay aspectos conflictivos, se supone que son secundarios, o están en un estado de latencia muy debajo de la superficie.

No obstante, en esa relación la libertad de los huelguistas impone límites a la congruencia entre concepción y resultado a la que pueden aspirar sus dirigentes.

En general, se podría decir que la libertad del otro afecta la congruencia entre concepción y ejecución en todos los casos de interacción en que el comportamiento de unos es un medio para la consecución de ciertos fines por otros, y recíprocamente.

Así, el conjunto de situaciones relevantes es muy amplio: comprende todos los casos en que por lo menos un actor consiste en la acción organizada de varios, incluyendo el caso en que ese actor es único. El conflicto es sólo una especie de este género, resultante del hecho de que a la oposición de libertades en juego, se añade un enfrentamiento de proyectos — incompatibilidad entre intereses, valores, etc.

En consecuencia, la libertad del otro es relevante no sólo para el análisis de la guerra, la huelga o la competencia económica internacional. También lo es en casos como los de la planificación central en una economía socialista; la dirección de la política económica en una economía mixta; la actividad de administrar una organización cualquiera.

IV

No deja de ser curioso que pese al temprano reconocimiento de la libertad del otro como un claro límite a la racionalidad de la propia acción, esa noción — o alguna otra igualmente o mejor adecuada — haya jugado un papel modesto en la teorización sobre los problemas de la acción.

El desarrollo del pensamiento parece haber seguido en este punto el camino abierto por Maquiavelo: las desarmonías entre acción y resultados se originan en características del actor, y no hay que buscarlas en la realidad exterior a él.

Aún más curioso es el hecho de que, incluyendo aquellos casos en que la libertad del otro ha sido reconocida como un elemento esencial del tipo de situación bajo estudio, la teorización haya

perseguido la meta de una reducción de la indeterminación introducida por el juego de las libertades en presencia, mediante la construcción de modelos, orientada por el paradigma científico-natural. El ejemplo clásico para ilustrar el punto es el de la teoría de los juegos, en sus diversos desarrollos y múltiples encarnaciones.

No obstante, se podría decir que no hay nada de extraño en todo esto, ya que estos desarrollos intelectuales se limitan a reflejar lo que son las tendencias básicas de la vida social, política y económica contemporánea.

En efecto, a partir del advenimiento de las tres instituciones que la han plasmado — el Estado absolutista, el libre mercado y la división social del trabajo, característica de la sociedad industrial — el tratamiento de la libertad del otro se ha orientado por dos metas: la aniquilación de esa libertad o imponer a esa libertad una estructura que remueva la indeterminación que introduce.

La aniquilación de la libertad del otro va desde formas relativamente incruentas de aprendizaje y habituación sociales — en este sentido, es sintomático que Trotsky indique, en uno de los párrafos arriba transcritos, la disciplina como un mecanismo adecuado de remoción de incertidumbre — al exterminio físico del otro.

Las innumerables formas de aniquilación que se han concebido y puesto en práctica poseen un rasgo en común: la capacidad de aniquilar al otro parece ser directamente proporcional a la disponibilidad de medios materiales con que se cuenta.

Ciertamente, lo más simple para reducir al zorro a mera “naturaleza” reside en aumentar el número de cazadores y perros, o criar mejores perros y caballos, o sustituir las escopetas por armas más mortíferas y los caballos por jeeps y helicópteros. No es difícil transitar del zorro y los cazadores al delincuente y la policía, y de aquí a la guerra limitada.

Probablemente requiere algo más de imaginación caer en la cuenta de que el mismo principio está en juego en la eficacia que

adquiere el departamento de personal de una empresa o una oficina nacional de planificación.

Es esta relación entre superioridad de medios y capacidad de aniquilamiento de la libertad del otro la que explica la enorme seducción ejercida por la técnica y su fundamento — el paradigma científico-natural — como medios de remoción de la incongruencia entre acción y resultados. De lo contrario, habría que afirmar que se vive un espejismo a escala planetaria, lo que contradice toda experiencia.

No obstante, de estarse a lo que señala Clausewitz, esta concepción de los problemas de la acción sería esencialmente errónea, justamente al desdeñar la idea de la libertad del otro como elemento central de esa problemática. ¿Cómo compatibilizar entonces la noción de un otro que ofrece una reacción viviente con el éxito patente de una solución científico-natural y técnica a los problemas de la acción?

La primera observación que se impone es que las modalidades de aniquilación de la libertad del otro poseen alguna especificidad en cuanto a su adecuación como medios respecto de tipos de fines perseguidos.

Donde ello se ve con mayor claridad es en la modalidad más radical de aniquilación: el exterminio físico. En la guerra absoluta, así como para los tenebrosos designios de la imaginación y fantasía criminales, el exterminio es un medio idóneo; como instrumento para elevar la productividad campesina, se ha revelado históricamente como un fracaso: si el fin perseguido exige que el otro conserve la vida, su exterminio traiciona los fines que el exterminador perseguía.

Mas, en general, podría decirse que siempre que la consecución de los propios fines suponga la preservación de un determinado grado de libertad en el otro, la modalidad de aniquilación de la libertad del otro escogida deberá detenerse en ese límite, so riesgo de derrotarse a sí mismo.

La idea había sido expresada con toda claridad por Clausewitz, al referirse a la superación de la fricción en la guerra, en un párrafo transcrito anteriormente: una poderosa voluntad de hierro puede superarla, aplastando los obstáculos que se le interponen, pero con ello corre el riesgo de terminar destruyendo sus propios instrumentos.

Pero preservar en mayor o menor medida la libertad del otro implica mantener, como elemento fundamental de la interacción, la posibilidad de su reacción viviente – su capacidad creativa, su imaginación, su capacidad de innovar, de sorprender –, y en consecuencia la posibilidad de constitución de una acción recíproca, para seguir con la terminología clausewitziana.

No obstante, en esa interacción está inscrito un riesgo similar al riesgo de ascensión a los extremos que Clausewitz pensaba que es inherente a la propia lógica de la guerra y que puede conducir en definitiva a la guerra absoluta.

En efecto, admitir que el otro preserve en libertad implica conformarse con una medida más o menos importante de incongruencia entre la propia acción y sus resultados.

Pero esa conformidad es siempre precaria en razón de la seducción creciente que vienen ejerciendo el progreso técnico y la acumulación de medios en cuanto vías idóneas para la superación de la incongruencia entre acción y resultados.

En consecuencia, los equilibrios que pueden alcanzar las libertades en presencia son inestables, y existe siempre el riesgo de una escalada donde se vayan jugando, cada vez de manera más absoluta, esas libertades.

Es en este punto donde el error consistente en teorizar los problemas de la acción como si el otro fuera mera materia orgánica sólo capaz de respuestas mecánicas y en principio reducibles a un control absoluto se cobra con creces de quienes lo cometen.

Por otra parte, cometer ese error no es contradictorio con un comportamiento práctico que reconozca la libertad del otro. Este

último viene impuesto, por así decirlo, por la fuerza de las cosas — el carácter de los fines perseguidos impone preservar en alguna medida esa libertad —, pero no supone ni una conciencia clara de esa libertad ni menos un saber teórico sobre ella. Por la inversa, la situación contemporánea invita a un comportamiento práctico que no puede menos que admitir esa libertad, y a la vez una consideración de los problemas de la acción, orientada por el paradigma científico-natural y el logro técnico, que la niega o la escamotea.

Pero esta tendencia no puede sino acentuar la inestabilidad de los equilibrios alcanzados y, por lo tanto, el riesgo de la escalada ya esbozada: si de lo que se dispone es de una concepción que reduce al otro a simple “naturaleza”, las respuestas a los hechos que genera el ejercicio de su libertad se inspirarán en la idea — conscientemente admitida o no — de aniquilar su libertad, y recíprocamente.

No se trata de fantasías. Las expresiones ideológicas de este estado de cosas han tenido y tienen vigencia histórica, como asimismo sus efectos prácticos.

La sociedad contemporánea privilegia también un segundo camino en el tratamiento de la libertad del otro: imponer a esa libertad una estructura que remueva la indeterminación que produce.

Lo peculiar de estas situaciones — de las cuales la situación de mercado es quizás el ejemplo más típico — reside en poner ciertas condiciones que inducen en el otro una racionalidad bien determinada, cognoscible, de modo tal que la conformidad del comportamiento del otro con esa racionalidad permite una previsión rigurosa de sus acciones.

En el caso de una estructuración perfecta del comportamiento, lo que se conserva es una apariencia de la libertad del otro: toda “reacción viviente” ha sido eliminada y el comportamiento ha sido reducido a mera “naturaleza”, pero todo sucede como si las res-

puestas de los protagonistas expresaran el ejercicio de las respectivas libertades.

En las páginas finales de la *Crítica de la Razón Dialéctica* Sartre ha hecho una caracterización de esta modalidad de interacción que ahorra ulteriores comentarios.⁶

"...cuando uno de los adversarios tiene la posibilidad de prever rigurosamente las acciones del otro y de provocarlas por sus acciones, y cuando esta previsión corresponde en el enemigo a la necesidad de sus reacciones..., la acción recíproca y antagónica tiende a identificarse con una acción individual. Pero es que precisamente el adversario dominado no es ya más que un objeto; se encontrarían, en el fondo, la misma transformación del vencido, pero con menos rigor, si se considerasen las relaciones de un ejército victorioso y de un enemigo derrotado. Es la imprevisibilidad relativa del adversario--en tanto que esta imprevisibilidad es comprendida y en tanto que constituye la ignorancia del otro-- la que conserva en la lucha su carácter de reciprocidad."

Hasta qué punto se logran en la realidad esas estructuraciones perfectas de la libertad del otro, es un problema cuya respuesta sólo puede quedar librada a la experiencia.

En todo caso, aun si las situaciones de estructuración perfecta son prevalecientes, esta modalidad de tratamiento de la libertad del otro implica, como condición necesaria de su éxito, la preservación de un grado importante de racionalidad analítica en el adversario.⁷

Si bien esa racionalidad es incompleta, en cuanto elimina la posibilidad de nuevas respuestas, creativas e innovadoras, su sola subsistencia — o, aún mejor, su exigencia — hace que la probabilidad de un redescubrimiento de la capacidad de innovar — y, por

6.- Sartre, J. P. *Crítica de la Razón Dialéctica* Losada, Libro II, p.p. 488-489.

7.- En caso contrario, la situación de estructuración degenera en un caso de aniquilamiento de la libertad del otro.

tanto, de desestructurar la situación — sea bastante más importante que en el caso de aniquilamiento exitoso de la libertad del otro. Obviamente, en los casos de estructuración imperfecta, que posiblemente son los más, esa probabilidad es aún mayor.

Por ello, a lo que se asiste en la realidad es a un juego permanente de procesos de estructuración y desestructuración, y la afirmación de Clausewitz acerca del carácter ilusorio de toda teorización que niegue la libertad del otro cobra plena validez.

Ciertamente, quienes han codificado y elaborado teóricamente este tipo de situaciones — la teoría de los juegos en sus diversos desarrollos y encarnaciones, o los desarrollos de la economía neoclásica, son quizás los ejemplos clásicos — no son precisamente unos ingenuos en esta materia.

Para estas elaboraciones teóricas es capital definir el objeto de análisis en términos de una situación perfectamente estructurada y de una racionalidad que excluya la posibilidad de una respuesta innovadora, capaz de desestructurar la situación y superarla, quizás hacia estructuraciones distintas y de una nueva calidad.

Desde el momento en que se admite esa posibilidad, se reintroduce toda indeterminación que se trataba precisamente de eliminar.

Pero, a la vez, la libertad del otro impone en la vida práctica esa indeterminación, y trae consigo una incongruencia entre acción y resultado que, o bien impide a esas elaboraciones teóricas dar adecuadamente cuenta de lo que efectivamente acontece, o las convierte en guías insatisfactorias de la acción: al escamotear el problema de la libertad del otro, se exponen a que la experiencia las falsifique.

La respuesta que estas elaboraciones teóricas ofrecen para protegerse a sí mismas de este estado de cosas es bien clara: alegar precisamente su carácter parcial, su naturaleza insatisfactoria en relación con un suceso de lo real que no puede sino superarlas.

Cuando los cultores honestos de estas disciplinas vinculadas a

los problemas de la acción alegan que las recriminaciones de incompetencia explicativa e ineffectividad práctica son injustas, porque nunca sostuvieron que se pudiera ir en su aplicación más allá de los límites que ellos mismos se impusieron — aun cuando esos límites recorten una realidad virtualmente inexistente —, están en lo cierto.

No obstante, si bien esa actitud puede ser cabalmente comprendida en mundos académicos, no alcanza resonancias importantes en la vida práctica cotidiana.

En efecto, en el dominio del sentido común esas elaboraciones teóricas tienden a ser entendidas en razón de la enorme legitimidad que les confiere su parentesco con el paradigma científico-natural, como aquello que es propiamente científico en la investigación y reflexión sobre los problemas de la acción; por lo tanto, las proposiciones que ellas generan constituyen lo que es propiamente racional en relación con esa problemática.

En el caso extremo, el desajuste entre acción y resultados, según es codificado por esa razón analítica, no es la expresión del carácter limitado de un determinado tipo de razón, sino que es la realidad misma la que es irracional.

El ejemplo típico de los efectos que conlleva esta modalidad de comprensión se encuentra en el status privilegiado que en diversas situaciones sociales alcanzan las teorizaciones económicas neoclásicas.

Por una parte, siempre resulta que toda realidad económica es mucho más rica y compleja que los estrechos mundos imaginarios que la teoría construye. Pero dado que la racionalidad constituyente de esos mundos imaginarios se hace sinónima con la razón en economía, hay que concluir que la realidad es irracional.

Por otra, si a lo que se aspira es justamente a una vida económica racional, el imperativo es la transformación de esa realidad irracional, de modo de adecuarla al único modelo de racionalidad concebible.

Sin embargo, la libertad del otro está siempre presente, y constituye la fuente fundamental de fricción en ese proceso de transformación, fricción que no puede ser superada por los instrumentos que la teoría proporciona, precisamente en cuanto ella niega la libertad del otro.

En la escalada de frustración y exasperación que esa situación provoca, la seducción de aniquilar la libertad del otro, como medio para eliminar esa fricción, se va tomando más intensa.

V

En definitiva, en el dominio de los problemas de la acción se vive de notables esquizofrenias.

El hecho de la libertad del otro otorga a la interacción recíproca una peculiar calidad, que no puede sino llevar necesariamente a una significativa incongruencia entre acción y resultados.

Por su parte, la práctica social tiende a negar la libertad del otro, y a partir de esa negación inscribe en ella misma el germen de una destrucción radical de esa libertad, que sólo podría alcanzar completitud en la aniquilación absoluta de lo que es distintivamente humano en la interacción.

Adicionalmente, la codificación y elaboración científica de esa práctica no logran, en razón de su posición acrítica, rescatar la libertad del otro como elemento teórico central; por el contrario, la niegan o escamotean.

Así, la razón no sólo se revela impotente frente al desafío de superar la brecha entre acción y resultado, sino que a la vez refuerza las tendencias prácticas destructivas, que persiguen despojar de su carácter distintivo a la interacción.

¿Qué pensar frente a todo ello? ¿Se trata de una situación sin salida, ante la cual sólo cabe la resignación? ¿O, por el contrario, subsisten vías que podría valer la pena explorar, conducentes a otras modalidades de concebir los problemas de la acción?

Una primera respuesta a los interrogantes originados en estas notas reside simplemente en afirmar la presencia de un elemento irreductible de irracionalidad en la relación entre acción y mundo.

Obviamente, ello puede considerarse como una respuesta teóricamente aceptable, pero en cuanto orientación práctica es altamente insatisfactorio.

Esa insatisfacción explica que, por lo general, cuando se ha llegado —de manera explícita o implícita— a esa conclusión, exista de todos modos un afán de ofrecer alguna recomendación de orden práctico, cuya garantía a lo más descansará en la autoridad o confianza que se quiera depositar en el autor de que se trate.

El ejemplo típico en este respecto es la recomendación que ofrece Maquiavelo, al finalizar su análisis de la fortuna:

"Concluyo entonces que ya que la fortuna varía, y los hombre no cambian en su proceder, éstos tienen éxito en cuanto el proceder se conforma a las circunstancias, y fracasan en cuanto se oponen. Ciertamente pienso que es mejor ser impetuoso que cauto, porque la fortuna es una mujer, y es necesario, si se desea ser su dueño, conquistarla por la fuerza; y se puede constatar que se deja subyugar por el intrépido, más que por el que procede fríamente. Y por tanto, como una mujer, siempre es amiga de los jóvenes porque ellos son menos cautos, más bravos y la toman con mayor audacia."

En parte la máxima maquiavélica constituye una alusión metafórica a la aniquilación de la libertad del otro,⁸ pero lo cierto es que ella no se deriva de la constatación de una buena dosis de rigidez en el proceder de los hombres.

Curiosamente, esta apología de la imprudencia, como respuesta a lo que se percibe como una necesaria incongruencia entre concepción y ejecución, ha encontrado una clara resonancia posterior.

8.- No queda claro en el pasaje si la imprudencia, bravura, intrepidez, audacia, etc., tienen un efecto de seducción, o si se trata simplemente de violación. Escudriñar la medida en que la seducción aniquila la libertad nos llevaría lejos del propósito de estas notas.

Así, por ejemplo, en su ya referido análisis sobre los sucesos rusos de 1905, Trotsky hace suya una afirmación de Marx, contenida en *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, que es expresiva de la misma actitud:

"En la revolución, como en la guerra, es absolutamente necesario, en el momento decisivo, arriesgarlo todo, cualesquiera que sean las posibilidades de la lucha..."

Prescindiendo de la posibilidad de que lo que en realidad se está valorando indirectamente aquí es el aplastamiento de la libertad del otro, no se divisa la razón de esta especial predilección por el riesgo.

El argumento que da Marx es que la victoria sonríe a los audaces, y en esto sigue a Maquiavelo.

Ciertamente, para embarcarse en un curso de acción sobre cuyas consecuencias se está en tinieblas, o para apostar contra una muy alta probabilidad de fracaso, se requiere de una acentuada preferencia por el riesgo, que es lo que usualmente se llama de audacia.

Que exista una correlación empírica entre esa predilección por el riesgo y la frecuencia de éxitos, esto ya es algo particularmente dudoso.⁹ Por lo menos, hasta ahora nadie ha aducido una evidencia razonable al respecto. Aun más, suponiendo que esa regularidad empírica existiera, ¿qué sentido se le podría dar? Se trataría de un misterioso "dato natural", casi mágico, de difícil comprensión.

El lenguaje de las virtudes no contribuye a cerrar la brecha entre acción y resultado. Más bien, contribuye a construir la irracionalidad del mundo.

9.- Si el premio es alto y la probabilidad de fracaso también lo es, obviamente para alcanzar el premio hay que apostar contra esa probabilidad. "*In the long run*" el número de fracasos va a exceder con creces al número de éxitos, pero cuando se produce un éxito la magnitud del premio lo convierte en un evento de especial relieve, inusitado, extraordinario. Quizás haya algo de esto tras la máxima "la victoria es de los audaces".

Una de las dudas que surgen ante la constatación de la incongruencia entre concepción y resultado, es la de si el problema no deriva en definitiva de una parcialidad del punto de vista asumido.

Desde el punto de vista de cualquiera de los protagonistas su acción se presenta caracterizada por una brecha aparentemente insalvable en relación con el mundo sobre el que esa acción se ejerce.

Pero para un observador capaz de asumir el juego recíproco de las libertades en presencia, las distintas racionalidades limitadas que se constituyen en el mundo podrían ser susceptibles de integrarse en una totalidad, provista de un sentido y una racionalidad globales, que en definitiva implican superar las brechas entre acción y resultado propias de los proyectos que se enfrentan.

En otras palabras, para un pensamiento totalizador la irracionalidad del mundo, producto de las diversas perspectivas parciales enfrentadas, se disuelve y da paso a una racionalidad global, emergente a partir del proceso mismo de totalización.

Lo propio de toda historiosofía¹⁰ es precisamente eso: mostrar cómo los diversos fines parciales se articulan, según procesos específicos, en la producción de un sentido global totalizador. Aun más, la percepción de brechas entre acción y resultados y de la irracionalidad que así se origina, producto de la parcialidad de las diversas perspectivas, pueden considerarse elementos centrales en la dinámica que conduce al sentido y racionalidad globales: son argucias de la razón o expresión de ese hacer que no sabe que lo hace.

Las historiosofías pueden expresarse filosóficamente — basta recordar a Hegel o a Sartre, que piensa que ofrece el método adecuado para así pensar —, o bien como elaboraciones historiográficas menos especulativas y más positivistas — tómesese, por ejemplo, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de*

10.- La noción es de L. Kolakowsky, *Toward a Marxist Humanism. Essays on the Left Today*, Grove Press Inc. 1969.

Felipe II de Braudel—, o como teorías positivas, relativamente ahistóricas, definidas sobre un dominio acotado de fenómenos: la “mano invisible” de Smith constituye un buen ejemplo de esto último.

La dificultad inherente a esta modalidad de aproximarse a los problemas de la acción reside en su carácter zaguero en relación a los hechos que totaliza. Se trata de un *pensamiento* que trabaja sobre la materia muerta de un pasado.

De allí sus dificultades para mejorar, cualitativamente, una conciencia del presente, habilitándola para superar su necesaria parcialidad.

En el mejor de los casos, ella puede incluir el presente y el futuro, ofreciendo una hipotética determinación de ellos a partir de la materia muerta del pasado. Por ello, es siempre metodológicamente sospechoso y, adicionalmente, implica una aniquilación de la libertad del otro en el nivel del pensamiento, lo que la hace doblemente sospechosa.

En el peor de los casos, genera una profecía, optimista o consolatoria, que sólo puede acentuar la irracionalidad del mundo.

Es Levinas quien ha señalado de la manera más sintética las miserias de esta modalidad de aproximarse a los problemas de la acción:¹¹

“La totalización no se lleva a cabo más que en la historia — la historia de los historiadores — es decir, entre los sobrevivientes. Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. El tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico en el que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que resumen, al menos, sus esencias.”

11.- Levinas, E. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Eds. Sígueme, 1977, 2 p.p. 78-79.

Y más adelante agrega:

"La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia. La interioridad instaura un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está pendiente, en el que siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, no es ya posible. El nacimiento de un ser separado que debe provenir de la nada, el comienzo absoluto, es un acontecimiento históricamente absurdo. Igualmente la actividad salida de una voluntad que, en la continuidad histórica, marca, en todo momento, la punta de un nuevo origen".¹²

En definitiva, para toda historia soñada la libertad del otro es un absurdo.

La reafirmación de la utopía puede constituir una respuesta a los interrogantes que plantea la acción.

Así, se puede sostener que el anhelo de congruencia entre acción y resultados sólo puede ser satisfecho en una sociedad donde, por una parte, los fines perseguidos por las diversas personas sean recíprocamente transparentes para todos y donde, por otra, exista una armonía fundamental de fines.

En esa sociedad, la interacción sería básicamente cooperativa y, en el fondo, no es que ella se cimiente en la libertad del otro, plenamente reconocida, sino que esa libertad deja de ser un problema.

No obstante, las sociedades que se viven se caracterizan por la opacidad recíproca — premeditada o no — y desarmonía de los fines que se persiguen.

La potencialidad de la construcción utópica hay que buscarla no en la valoración positiva del orden ideal propuesto, ni en la valoración negativa de lo existente por contraste con ese orden ideal — después de todo, productos triviales de la lógica misma que

12. - El último cursivo es nuestro.

inspira la utopía —, sino en la luz que puede arrojar sobre los problemas de la acción que plantea lo que hoy existe.

La utopía genera una esperanza, y ello es una contribución esencial a la acción, pero igualmente importante es la pregunta por los fundamentos racionales de esa esperanza, y ella sólo puede estar referida a una comprensión y a una intervención en la acción tal como existe hoy. Este es el problema del tránsito hacia la utopía, o de la aproximación de lo existente a la utopía.

En este punto, la práctica utópicamente orientada se ha revelado históricamente como un realismo siniestramente rampón: en la guerra para acabar con todas las guerras, o el aniquilamiento de las libertades de los otros como condición del reino de la libertad concreta, y así por delante.

Se trata de hechos bien conocidos, sobre los que no vale la pena insistir.

En definitiva, sólo restaría la esperanza de que el Gulag es el vehículo hacia la tierra prometida; pero, ¿cuál podría ser, razonablemente, el fundamento racional de una tal esperanza?

VI

Sería demasiado pretensioso intentar ofrecer siquiera un esbozo de respuesta a las inquietudes planteadas en estas notas.

No obstante, después de haber identificado tantos callejones sin salida, es justo exigir, o bien una capitulación expresa o alguna indicación acerca de vías posibles de explorar.

Se podría comenzar intentando dilucidar aquello que habría que exigir de un pensamiento y una acción para convenir en llamarlos de racionales.

Si se conviene en llamar de racional a aquello que no rechaza ni niega la experiencia, sino que consiente en ella — como una necesidad impuesta por el imperativo de preservar su peculiar iden-

tividad, esto es, el ser racional —, la libertad del otro es un dato primario, y toda racionalidad pasa por su reconocimiento.

Segundo, se puede convenir que no hay racionalidad cuando se busca la derrota de los propios fines, o cuando se ignora el problema de la posibilidad siempre presente de que la propia acción conduzca a la derrota de sí misma.

Ciertamente, el hecho de la libertad del otro abre la posibilidad del fracaso, pero el criterio de racionalidad propuesto es más exigente: obliga a considerar la posibilidad de derrotarse a sí mismo.

Tercero, si a partir de la evidencia originada en la experiencia es claro que la libertad del otro se relaciona necesariamente con la consecución de los propios fines, la racionalidad exigiría el reconocimiento de esta necesidad de la libertad del otro, puesto que racionalidad significa consentir en lo evidente.

Finalmente, y tal como no es racional rebelarse ante la evidencia de la necesidad o de lo inevitable, tampoco lo es resignarse ante lo inevitable, o no intentar despejar la ignorancia que se pueda tener acerca de la inevitabilidad o evitabilidad de algo.

La incongruencia entre acción y resultados es un hecho de la experiencia, pero no es racional afirmar sin más su inevitabilidad.

Ahora bien, el reconocimiento de la libertad del otro no conduce necesariamente a respetarla, o a comportarse de modo que ella se preserve.

De hecho, ese reconocimiento puede simplemente preludiar su aplastamiento o aniquilamiento.

En el extremo, ese aplastamiento adopta la forma del exterminio a escala planetaria. El resultado es claro: la soledad de unos pocos o la soledad absoluta donde no hay ninguno.

Ciertamente, el “ocaso de los dioses” es una posibilidad; pero, ¿no habría aquí un caso de una acción que se derrota a sí misma?

Se puede aceptar que la vida es preferible a la muerte, y la sociedad a la soledad, no tanto en razón de una decisión última

infundamentada, sino como una experiencia humana reiterada a través de los tiempos y codificada bajo innumerables formas.

En este sentido, la aspiración a la racionalidad obligaría a consentir en esa evidencia originada en la experiencia.

Pero ello implica consentir en otro dato igualmente primario: la necesidad de la presencia de algún otro y, por tanto, la necesidad de la libertad de ese otro.

De esta manera, el exterminio total es irracional: es una acción que derrota fines primarios del protagonista y que implica no consentir en una evidencia originada en la experiencia.

Sin embargo, el exterminio total no es la única forma que la aniquilación de la libertad del otro puede adoptar. Por ejemplo, el genocidio es una forma de aplastamiento que permite conservar a quien lo practica la vida y las condiciones elementales de la sociabilidad al interior del propio colectivo.

Si la población exterminada constituyera un “puro” obstáculo para el exterminador, es decir, si la necesidad no ya de libertad de otro sino de su simple existencia estuviera radicalmente ausente, entonces habría que afirmar la racionalidad del genocidio.¹³

Probablemente ese rasgo prevaleció en los casos de genocidio hasta las primeras décadas de este siglo, pero la situación contemporánea es distinta: aun cuando no exista un vínculo de solidaridad objetiva entre dos poblaciones directamente — por ejemplo, por la inserción de un sistema de división social del trabajo común —, las interdependencias generadas en la vida contemporánea garantizan aun indirectamente, la necesidad de un mínimo de libertad de otro, aunque más no sea la que se obtiene por el solo hecho de estar vivo.

Por ello, el genocidio es irracional: implica derrotarse a sí mismo al no consentir en la evidencia de que contemporáneamente no goza de impunidad.

13.- Independientemente de que un genocidio sea una perversidad abominable. El mal puede ser racional.

Según se mostró en otra parte de estas notas, las diversas formas menos radicales de aniquilamiento de la libertad del otro encierran la tendencia a escalar hacia formas más radicales, por un lado, y a mantener una medida importante de incongruencia entre acción y resultados, resultante de la preservación práctica de la libertad del otro, por otro lado.

Para poder calificar de racionales estas prácticas, habría que demostrar su inevitabilidad. Hay casos en que ello se puede afirmar: por ejemplo, la defensa propia frente a una agresión.

No obstante, el hecho de que exista una vía alternativa — la imposición a la libertad del otro de una estructura que remueva la indeterminación que produce —, y que en general parece traer consigo una menor brecha entre acción y resultados — piénsese en las diferencias de productividad entre trabajo esclavo y el trabajo formalmente libre del sistema industrial —, muestra que el aniquilamiento es en principio evitable.

Lo último que habría que considerar es en qué medida es evitable la reducción del otro o mera “naturaleza” por imposición de una estructura que determina su libertad.

En este punto, estas notas se limitarán a una crítica caracterización ofrecida por Levinas:¹⁴

“La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento.”

Es quizás a partir de la elucidación de una noción de política como la transcrita, que se abren nuevos senderos para una exploración más fructífera de los problemas de la acción.

14.- Levinas, E. Op. Cit., p. 87

HACIA UN REALISMO POLITICO DISTINTO

I. Introducción.

El problema del realismo político parece plantearse con particular intensidad tanto en las situaciones autoritarias, donde uno de los puntos primordiales de la agenda política de la mayoría de las fuerzas es impulsar procesos de democratización, como en las democracias recientemente restauradas, en las cuales es prioritario el esfuerzo por estabilizar y dar continuidad a la democracia. En ambos casos, se insiste con frecuencia que una de las condiciones para alcanzar una efectiva democratización, o asegurar la estabilidad democrática, reside en que se haga política realista.

No obstante, y pese a esa reiteración de la necesidad de ser políticamente realista, so pena de hacer fracasar el impulso hacia la democratización o de generar amenazas serias para la estabilidad democrática, no existe por lo general ninguna claridad acerca de lo que ese imperativo significa. Si se atiende al tipo de contextos específicos en los cuales esa exigencia se formula, se tiene la impresión de que se la hace equivalente con ser prudente. Esta asimilación del realismo a la prudencia no resuelve particularmente nada. Ser prudente puede significar cosas muy diversas, y aun contradictorias, dependiendo de los rasgos concretos de la situación. Por otra parte, asumiendo que la noción de realismo político guarda una relación estrecha con el éxito político — se es realista para tener éxito, y se tiene éxito si se es realista —, entender

la prudencia como una forma generalmente válida, de manera tal que para ser realista bastaría con aplicarla en la situación de que se trate, puede conducir a resultados indeseables, que son justamente la negación de aquello que se perseguía. Es decir, se buscaba ser realista para tener éxito, y para ser realista se fue prudente, pero al ser prudente se obtuvieron unos resultados que constituyen un fracaso. Por ejemplo, un significado posible de la prudencia es aplicar siempre, en cualquier situación, una estrategia conservadora, esto es, una estrategia que haga mínimas las pérdidas posibles. Sin embargo, se sabe que en las situaciones caracterizadas por una estructura de *dilema del prisionero* el empleo de estrategias conservadoras produce resultados colectivos indeseables.¹ En este tipo de situaciones, cuya frecuencia en la política parece ser alta, para ser realista habría que no ser prudente, aceptando que se es realista para tener éxito y que ni la producción de resultados colectivos indeseables ni tampoco la perpetuación de ellos a través del bloqueo de la situación producida por la obstinación en el empleo de estrategias conservadoras constituyen precisamente éxitos.

Estas reflexiones preliminares sugieren que puede no ser fácil dar un significado satisfactorio para la noción de realismo. Pero, a la vez, es difícil pensar que su uso recurrente en la clase de situaciones indicadas al comienzo no esté capturando, en razón de las connotaciones que de manera difusa y poco precisa ella evoca, un rasgo central de ellas.

¿Qué camino seguir entonces para identificar ese rasgo? Una vía consiste en explorar lo que podría llamarse la idea clásica de realismo político, asociada a esa consagrada caracterización de la política como arte de lo posible. La tesis que desarrollan estas notas es que esa idea de realismo permite iluminar ese rasgo central presente en las situaciones de transición y consolidación

1.- La literatura sobre el tema es extensa. El análisis clásico se encuentra en R. D. Luce y H. Raiffa, *Games and Decisions*, John Wiley & Sons, 1957, p.p. 94-102.

democráticas, pero a través de la paradoja consistente en poner de manifiesto cómo esa idea de realismo es incompatible con las exigencias que imponen esas situaciones. Al mismo tiempo, el argumento que muestra esa incompatibilidad permite destacar con claridad qué idea de realismo es la adecuada en los casos que interesan.

II. El realismo político clásico.

La idea clásica de realismo político parte de una concepción bien determinada acerca de qué es política: política es empleo de poder para producir en la sociedad efectos de conservación, restauración o cambio, efectos que a su vez se supone que realizan un deber ser social, conceptualizado de maneras diversas: logro del bien común, realización de la libertad, la grandeza del Estado nacional, construcción de la sociedad socialista, consolidación de una democracia estable, realización del interés público, etc.

Así entendida, la política aparece como problemática porque se parte de la premisa, generalmente aceptada, de que a partir de un estado dado de las cosas no cualquier deber ser social es posible. La capacidad de imaginar mundos mejores o de proyectar situaciones distintas a la existente — esto es, el ámbito de lo que podría llamarse de *imaginario político* — parece no reconocer límites en su despliegue. Ser políticamente realista implica saber discriminar, en el abigarrado conjunto de proposiciones que comprende ese imaginario político, aquellas que son posibles de las que no lo son.

Una típica ilustración de esta manera de pensar la proporciona Gramsci.² Para Gramsci, que la política en sentido estricto sea

2.- A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno*, Juan Pablos Editor, México, 1975, p.p. 64-65

realista no significa que ella tenga que prescindir de una orientación por un deber ser social — es decir, por ideales, causas nobles, etc. —, ateniéndose exclusivamente a lo que es. Puede no ser realista, si es que se orienta por un deber ser vacuo, esto es, ilusorio o fantasmagórico. Es realista si su orientación por la puesta en obra de un mundo diferente al existente se afina en un juicio racional de posibilidad. El realismo exige tanto una capacidad de control de las propias convicciones, deseos y proyectos, que evite que éstos se sustituyan al enjuiciamiento racional de lo que es posible, como el desarrollo de conocimientos y habilidades analíticas que permitan alcanzar semejante racionalidad.

Ahora bien, según se destacó, esta idea de realismo que descansa en el concepto de posibilidad se apoya en una concepción específica — también se pueden usar los términos de modelo o paradigma — acerca de qué es la política o acción política.

Siguiendo de cerca un trabajo de Elster,³ sobre el que se volverá posteriormente, ese paradigma de la acción política es susceptible de caracterizarse a partir de los siguientes elementos principales: 1) es un paradigma que asume el punto de vista de la categoría de *actor*. En otras palabras, y si bien el actor cuyo punto de vista se asume puede ser cualquiera, la política es siempre vista desde un determinado agente, cuyo interés es el de producir efectos sobre un mundo sociopolítico exterior a él, para realizar un deber ser social de cuya idea es portador. Sin duda, las más de las veces no es el único actor, pero para los fines del paradigma los otros son parte de ese mundo sociopolítico externo sobre el que se esfuerza por actuar. Empleando una terminología debida a Norbert Elias,⁴ el paradigma parte de una imagen *egocéntrica* de la sociedad. 2) En el paradigma, la modalidad de interacción política que se privilegia, al extremo de excluir la consideración de otras, es el poder, entendido como la imposición inteligente e intencional de efectos

3.- J. Elster, *Logic and Society*, John Wiley & Sons, 1978, p.p. 48-62.

4.- N. Elias, *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1982, p.p. 13-36.

sobre el mundo sociopolítico. Por consiguiente, no sólo hay un énfasis en las categorías de conflicto, victoria y enemistad —por oposición a las de cooperación, derrota y amistad— sino también la apelación a una norma particular en la evaluación del éxito o fracaso de la acción: política ideal es aquella que produce precisamente los efectos que el agente le ha preasignado. Una iniciativa abierta en cuanto a sus consecuencias, a partir de la cual el agente explora alternativas radicalmente inciertas o coopera con otros en la búsqueda de soluciones no previstas, es algo que está en las antípodas de ese ideal de acción política. 3) El paradigma atribuye al actor la habilidad de formular juicios de posibilidad *ex ante*, racionalmente fundados. En ausencia de esta premisa, la noción de que el realismo político consiste en saber discriminar en el imaginario político aquello que es posible de aquello que no lo es, simplemente carecería de sentido.

Este modelo de qué es hacer política, que podría denominarse de *paradigma del príncipe*, encierra algunos supuestos ontológicos. Esto es, implica algunas ideas acerca de cómo es el mundo sociopolítico. De entre ellas, hay dos que son particularmente relevantes para el tipo de situaciones políticas que aquí interesan. La primera es que el mundo sociopolítico tiene que ser tal, en términos de cómo se estructura y configura, como para permitir que una acción cuyos resultados han sido previstos de antemano obtenga justamente esos resultados y no otros. La segunda, que en ese mundo existen condiciones para que se formulen juicios de posibilidad válidos sobre sus estados futuros. Obviamente, si estas premisas no se cumplen, tanto el paradigma como la idea de realismo político que se apoya en él tendrían un interés puramente teórico y ninguna trascendencia práctica.

Estos supuestos ontológicos, que son aceptados ordinariamente sin mayor discusión respecto del mundo natural, aparecen como problemáticos en el caso de realidades sociopolíticas. No es que no haya situaciones donde se cumplan. El problema reside en

que pueden existir situaciones donde no se cumplan. De ser así, la idea de realismo político en discusión no poseería una validez general, y el imperativo de ser políticamente realista debería redefinirse, de modo de adecuarlo a cada clase de situaciones.

En el trabajo antes citado, Elster analiza las condiciones que tendrían que caracterizar el mundo sociopolítico de que se trate para que el *paradigma del príncipe* poseyera una trascendencia práctica, concluyendo que hay situaciones donde esas condiciones están ausentes.

Respecto de las condiciones que permiten la formulación de juicios de posibilidad *ex ante*, Elster distingue dos dominios en la vida política:⁵ la política politizada (*politicized politics*) por oposición a la política que politiza (*politicizing politics*). La primera comprende un aspecto de límites aceptados y comprendidos por todos. Al interior de esos límites se definen los resultados posibles por los cuales vale la pena trabarse en un enfrentamiento político; fuera de ellos residen las imposibilidades políticas, que nadie razonablemente quisiera convertir en cuestiones conflictivas. Aquí, la lucha política tiene lugar, por común acuerdo, dentro de las fronteras de lo posible. La segunda, inversamente, tiene que ver justamente con la creación de rutinas, con la cuestión de cómo deberían trazarse las fronteras de lo posible.

La distinción de Elster se apoya en una análoga que se hace en lingüística, que diferencia entre la creatividad gobernada por reglas y la creatividad que cambia reglas. Ambas tienen que ver con posibilidades gramaticales, sólo que en el primer caso las posibilidades pueden ser investigadas científicamente — es decir, el dominio de esta creatividad permite juicios de posibilidad *ex ante* —, y en cambio en el segundo se trata de posibilidades no juzgables *ex ante*. Análogamente, la política politizada se sujeta a una

5.- J. Elster, Op. cit., p.p. 50-51. Una distinción similar se encuentra en E. de Ipola y J.C. Portantiero, "Crisis Social y Pacto Democrático", *Punto de Vista*, Nº 21, Buenos Aires 1984.

gramática política, y ello pone las condiciones para que los actores puedan formular válidamente juicios de posibilidad *ex ante*. La política que politiza se orienta a construir una gramática política que no existe, y la ausencia de reglas veda esos juicios. Según Elster, entre lo que es no ambiguamente posible y lo que es no ambiguamente imposible en este dominio, existe un limbo donde únicamente la acción puede decidir; por su parte, el científico social puede trazar la línea divisoria con precisión, a condición de permanecer aparte de la realidad estudiada. Ello quiere decir que esa realidad sólo admite juicios válidos de posibilidad *ex post*, lo que equivale a afirmar que la noción de realismo político bajo examen sólo posee una relevancia teórica.

Es fácil caracterizar formalmente el tipo de situaciones en las que están ausentes las condiciones para el ejercicio *típico* de poder que presupone el *paradigma del príncipe*.⁶ Supóngase que hay n actores: $a(1)$, $a(2)$, etc., y que cada actor procura realizar un estado posible del mundo sociopolítico: $e(1)$, $e(2)$, etc. Si para cualquier actor $a(i)$ es del caso que $e(i)$ sólo se puede realizar bajo la condición de que por lo menos otro actor $a(k)$ — siendo k distinto de i — no procure realizar $e(k)$, entonces ninguno de esos estados posibles podrá realizarse. Elster cita el caso de China, al final de la dinastía Han, como un ejemplo de esta clase de estructura política caótica, donde la ausencia de un marco político de referencia común, la intensidad del conflicto y la multiplicidad de los intereses hacen imposible el éxito político de cualquier actor, siempre que la categoría de éxito político se entienda a la luz del paradigma sobre el que descansa la noción clásica de realismo político. Obviamente, ese paradigma no tiene validez en estas situaciones, lo cual no implica que se trate de situaciones estáticas. Pueden cambiar o no, pero si experimentan mudanzas éstas no se ajustarán a los designios de ninguno de los actores, lo que es equivalente con una condición de ingobernabilidad.

6.- J. Elster, Op. cit., p. 56.

III. Condiciones en los contextos de transición.

Considerando ahora aquellas situaciones autoritarias donde los actores pugnan por democratizarlas, o aquéllas en que se esfuerzan por consolidar una democracia estable con posterioridad a la superación de la situación autoritaria, que son los tipos de contextos característicos de los países latinoamericanos del sur, resulta plausible la afirmación de que en ellas no se cumplen los supuestos ontológicos recién examinados.

Claramente, la política en los así llamados procesos de transición a la democracia es una política que politiza, y no una política politizada. En estos casos, la política adquiere su sentido en términos de esfuerzos y conflictos por definir límites y rutinas políticas de una naturaleza particular — es decir, la clase de límites y rutinas que configuran una situación como democrática —, que sean aceptados y comprendidos por el conjunto de los actores. Ciertamente, hay aquí siempre una gramática política oficial, que la dictadura procura imponer, definiendo a partir de ella lo que es políticamente posible de lo que es políticamente imposible. Pero esa gramática es objeto de permanente contestación, de manera tal que se podría decir que el núcleo central de la política consiste precisamente en cómo hacer para que sus reglas no operen. La política que hacen los actores democráticamente orientados es creativa cuando logra cambiar las reglas, y esa creatividad no está gobernada por esas reglas; contrariamente, para ser creativa tiene que tender a hacer caso omiso de ellas. Hay un ejemplo que se sitúa en la línea divisoria entre la política que politiza y la política politizada, que aclara bien este rasgo de estas situaciones. Se trata de las denominadas transiciones continuas, donde la política democráticamente orientada utiliza la institucionalidad autoritaria para desarrollar la institucionalidad democrática subsiguiente.

El caso español se cita como ilustración de transiciones de esta índole.⁷

No obstante, aun aquí la creación de la institucionalidad democrática no se gobierna por las reglas de la gramática política autoritaria. En términos de esas reglas, el desarrollo de la institucionalidad cabalmente no autoritaria es una imposibilidad, y no una posibilidad. La creatividad política opera desde fuera de ellas, sin ajustarse a las rutinas políticas previamente definidas, utilizándolas para solucionar problemas de legitimidad y salvar los costos de una discontinuidad expresa y patente.

Se puede argumentar que las cosas son distintas en las situaciones posautoritarias. En ellas, la existencia formal de un régimen democrático parecería garantizar una clara delimitación entre posibilidad e imposibilidad y desde el momento en que la política se sujeta a las normas jurídicas que definen ese régimen, se trataría de política politizada. Probablemente, siguiendo con la terminología de Elster, en estos casos el limbo entre lo que es no ambiguamente posible y lo que es imposible sin ambigüedad se ha estrechado importantemente. Sin embargo, las normas jurídicas no agotan las rutinas requeridas por una democracia estable. El universo de las rutinas políticas es mucho más rico y variado. El problema del sistema de partidos pone de relieve este aspecto. Un orden democrático estable requiere de un sistema de partidos, pero salvo ciertos sesgos que el orden jurídico pueda introducir —por ejemplo a través de la legislación electoral, punto éste altamente debatido—,⁸ es algo que queda indeterminado a partir de ese orden jurídico. Frente a la naturaleza abstracta y formalmente universal de las normas jurídicas — no es por azar que las constituciones se copien o imiten —, el sistema de partidos es una individualidad

7.- Comunicación verbal de M. Satrústegui, en un seminario sobre aspectos constitucionales de los procesos de transición, Santiago de Chile, 1984.

8.- Véase, por ejemplo, D. Nohlen, *Sistemas electorales del mundo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p.p. 616-650.

histórica específica, compuesta de actores históricamente específicos, de identidades colectivas históricamente específicas y de reglas particulares que gobiernan la interacción entre actores y asocian actores con identidades. El complejo conjunto de rutinas a que se reduce el sistema de partidos no está dado en las situaciones posautoritarias, según lo muestra palmariamente el caso argentino. Requiere ser creado políticamente, y ésta es creatividad de reglas, no creatividad sujeta a reglas. El problema de las Fuerzas Armadas muestra igualmente cómo la frontera entre posibilidad política e imposibilidad política sigue siendo incierta en las situaciones posautoritarias. Hoy en día es casi una noción de sentido común la de que es una ingenuidad suponer que unas determinadas normas, constitucionales o legales, acotan sin ambigüedad y establemente dónde acaba lo que es políticamente posible para los cuerpos armados profesionales. La efectividad de un acotamiento semejante descansa mucho más en rutinas no formales y probablemente complejas, que tampoco están dadas en la situación posautoritaria. Nuevamente es un dominio de la política que politiza, de una creación política de reglas que carece de reglas para gobernarse.

Si se acepta el razonamiento anteriormente expuesto, hay que concluir que tanto en las situaciones autoritarias, donde se lucha por su democratización, como en las situaciones democráticas posautoritarias, no existen las condiciones para que se formulen válidamente juicios de posibilidad *ex ante*. Ello significa que uno de los elementos constitutivos del *paradigma del príncipe* es contradictorio con las características de esta clase de situaciones, lo que hace cuestionable su valor político práctico en ellas.

Esa conclusión se refuerza si se considera la índole de estas situaciones a la luz del otro supuesto ontológico sobre el que descansa el paradigma, esto es, que la naturaleza del mundo sociopolítico es tal como para permitir esos ejercicio de poder típico del paradigma.

En efecto, es una hipótesis plausible la de que en los contextos sociopolíticos prevaecientes en los países latinoamericanos del sur ningún actor posee la capacidad de imponer un proyecto sociopolítico a los restantes. Esta proposición puede frasearse de diversas maneras. En términos de la versión más formalizada utilizada anteriormente, se puede decir que el éxito del proyecto de cualquier actor tiene como condición necesaria la pasividad de por lo menos algún otro actor, pero que a la larga ningún actor puede mantener en la inmovilidad a los restantes. O bien, que siempre hay por lo menos algún otro actor que, dado el tiempo suficiente, puede vetar el proyecto de un actor determinado.

Independientemente de la formulación que se escoja, este rasgo parece predominar en los países referidos. La mejor evidencia al respecto la proporciona el fracaso regular y sistemático de lo que podría denominarse de solución dictatorial al problema del orden político. Una de las modalidades de construcción de orden político, de transitar desde la política que politiza a la política politizada, es imponiéndolo dictatorialmente. Esa imposición tiene éxito si crea rutinas políticas eficientes y estables, estableciendo definitivamente la frontera entre la posibilidad política y la imposibilidad política. Tanto la acción revolucionaria como la conservadora dictatorial se orientan hacia ese fin, y fracasan en caso de no lograrlo. Frente a la endémica desestructuración política de países como los latinoamericanos, surgieron en el pasado tesis como las de Huntington,⁹ que vieron en los ejércitos profesionales modernos agentes privilegiados para la imposición dictatorial de orden político. Los hechos de la última década han probado que si bien esos ejércitos poseen una capacidad de veto respecto de la acción revolucionaria, o en general respecto de cualquier actor, sólo son capaces de generar dictaduras más o menos prolongadas según los casos, pero no de crear rutinas políticas duraderas. Con

9.- La formulación clásica se encuentra en S. P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, 1968, *passim*.

tiempo suficiente, uno o más actores comienzan a cuestionar con efectividad la gramática política autoritaria.

Si el rasgo en cuestión fuera exclusivo de las situaciones autoritarias, podría verse en él algo benéfico. Su presencia explica que haya transiciones exitosas hacia situaciones democráticas, y permite abrigar esperanzas sobre el futuro de las situaciones autoritarias actuales. No obstante, se produce en las situaciones democráticas posautoritarias, y aquí es un elemento negativo en cuanto hace más difícil aún la creación de las rutinas políticas exigidas por la estabilidad. El caso clásico es Bolivia, donde la consolidación de un sistema de vetos recíprocos impide que el propio régimen democrático formal opere como conjunto efectivo de rutinas políticas, al extremo de que el alcalde de un centro urbano importante convoque a elecciones municipales por propia decisión y fuera de todo plazo constitucional o legal. Aquí todo es posible, y por consiguiente nada es posible. La suma de fracasos que se comienza a advertir en Argentina, durante el primer año de la gestión alfonsinista, puede ser expresiva de un contexto similar, que probablemente se puede generalizar a la mayoría de los países latinoamericanos del sur.

Cuando el mundo político y social de que se trata no admite ni la identificación sin ambigüedades relevantes de posibilidades *ex ante*, ni ese ejercicio típico de poder que presupone el *paradigma del príncipe*, no se es realista en política si se la hace a partir de una concepción que la ve como empleo de poder para realizar un deber ser social juzgado con antelación como posible. En esas condiciones, otorgar al paradigma en cuestión un valor político práctico constituye una equivocación.

IV. El realismo político clásico como error colectivo.

Obviamente, que en la clase de situaciones descrita no sea realista hacer política orientándose por la concepción de política en cuestión no impide que de hecho se la haga en términos de ella. Aun más, es perfectamente posible que esa concepción se halle generalizada, de modo tal que sea prevaleciente en los diversos tipos de razonamiento político que tienen efectividad social y política. Se puede sostener plausiblemente que tanto en las situaciones autoritarias en vías de probable democratización, como en las de reciente democratización, propias ambas de los países latinoamericanos del sur, se da precisamente esa suerte de equivocación colectiva: el conjunto de los actores políticamente relevantes tienden a razonar sobre la política y a hacerla aceptando sin más la referida concepción de política. No obstante, que se incurra colectivamente en semejante equivocación no es algo inocuo. Ese error, o ausencia de un realismo político adecuado a las condiciones existentes, trae consigo efectos negativos.

Por una parte, implica que los cálculos políticos de los distintos actores se apoyan en juicios de posibilidad que, pese a la aparente racionalidad con que los reviste el razonamiento de cada cual, son en definitiva altamente ilusorios. Ello explica ciertos rasgos relativamente patentes en esta clase de situaciones. Primero, tanto el razonamiento como el cálculo políticos muestran una gran volatilidad. No se trata sólo de que la constitución de intersubjetividades importantes y políticamente relevantes sea extremadamente difícil.

Cuando las cosas se ven desde el punto de vista de un actor determinado, se observa que aquello que unos pocos meses, semanas o aun días antes se estimaba como imposible, se juzga hoy en día como posible, pero ese juicio se modifica rápidamente en cuanto sobreviene alguna mudanza de la situación. La política tiende a configurarse como una sucesión de climas subjetivos,

irregular y veloz, donde se alternan el optimismo y el pesimismo, la euforia y la melancolía, el sentimiento de un orden cotidiano implacable e inamovible con el de la inminencia apocalíptica. Segundo, y como consecuencia de lo anterior, el comportamiento de los actores es altamente errático. A la sucesión de climas subjetivos se asocia una de posturas, iniciativas y acciones, que a la larga acaba por conformar un cuadro general de incoherencia y confusión que obstaculiza la estabilización de expectativas recíprocas confiables y sólidas. Finalmente, la política termina por ser objetivamente una concatenación de “palos de ciegos”, aplicados sin ton ni son: cuyos resultados son *efectos perversos* — en el sentido sociológico del término —, eminentemente aleatorios, que escapan tanto a la intencionalidad de cualquiera de los actores, como a una supuesta intencionalidad colectiva o social que no podría sino imponerse a ellos. Esto da cuenta de esa peculiar opacidad que las situaciones autoritarias y de estabilización democrática oponen al análisis y que lleva a algunos a declarar que la razón tiene que capitular frente a ellas y a otros a revalorizar categorías políticas clásicas como la de fortuna. Por ejemplo, la fortuna que acompañó a la opción democrática en Argentina, envuelta en el ropaje de la guerra en las Malvinas. Si hacer política es esforzarse por imprimir alguna gobernabilidad al curso de los acontecimientos, hacerla de la manera señalada en las condiciones descritas es simplemente la negación de la política.

Por otra parte, en un contexto caracterizado por ese sistema de vetos recíprocos en el que, con tiempo suficiente, cualquier actor ve anulado su proyecto por la acción de otros, es altamente probable que el empleo generalizado de una concepción política que la define primordialmente como empleo del poder refuerce el modo cómo se han configurado las relaciones de poder. Adoptando el punto de vista de un actor cualquiera, es claro que la única racionalidad política admisible consiste en preservar celosamente la propia cuota de poder y procurar adquirir más poder que los res-

tantes. Es racional proceder así porque la concepción de política que se maneja señala que el empate se rompe acumulando más poder que los otros, y también porque se sabe que los restantes actores orientados por la misma concepción de política están volcados hacia el mismo empeño. La previsión de que circunstancias fortuitas podrían llevar a una ruptura, otorgando a algunos actores la ventaja requerida, es un aliciente a persistir en esta estrategia de preservación y acumulación de poder, y ello en un doble sentido: en razón de la esperanza de que esa ruptura opere favorablemente a los propios intereses y en razón del temor que favorezca a los restantes. Hay entonces estímulos suficientes para que el conjunto de los actores desarrolle tanto una gran sensibilidad a las variaciones aun marginales y menos importantes en las relaciones de poder, como asimismo un sofisticado y fino conocimiento situacional acerca de cómo reestablecer equilibrios, circunstancias ambas que no pueden sino reforzar el sistema de vetos recíprocos.

Ciertamente, no es imposible que un balance de poder semejante llegue en definitiva a romperse, y en consecuencia podría sostenerse que es políticamente realista una estrategia de preservación y acumulación de poder, fundada en la esperanza de esa ruptura. Sin embargo, hay que recordar que no hay garantía alguna de que ella acontezca en una dirección predeterminada. La posibilidad *ex ante* de un determinado tipo de ruptura es tan infundada como la de otros tipos imaginables. Por ejemplo, hasta ahora en los países latinoamericanos del sur la imposición dictatorial de orden político a través de una acción revolucionaria ha fracasado. En el futuro, en cualquiera de estos países, determinadas circunstancias podrían significar una ruptura que favoreciera definitivamente esa alternativa, pero no hay nada que impida que, de producirse una ruptura, ella opere en favor de un auténtico y permanente fascismo militar u otros cursos similares concebibles. Por consiguiente, persistir en condiciones semejantes en una estrate-

gia que privilegia el empleo de poder en la esperanza de que, de sobrevenir una ruptura, ella favorezca la propia posición y no la de otros, equivale a jugar en una lotería, donde si bien hay conciencia de que el monto de las apuestas es muy alto, existe a la vez una ignorancia irremovible sobre las *chances* asociadas a cada apuesta. Una idea de realismo político que en definitiva implique la exigencia de jugar en esa lotería podría poseer algún valor estético, en virtud del *pathos* romántico o trágico involucrado, pero indudablemente se encuentra muy distante de la noción de la política como arte de lo posible.

V. Una concepción de política alternativa.

A partir de lo expuesto hasta ahora resulta claro que constituiría un error responder a las exhortaciones al realismo político, frecuentemente reiteradas en los contextos de estabilización democrática o en vías de probable democratización, reafirmando la necesidad y validez de una concepción de política que la define como empleo del poder para la realización de un deber ser social juzgado como posible.

En el fondo, esas exhortaciones están reaccionando frente a modalidades de hacer política que son percibidas como ineficaces o aun como negativas en términos del objetivo de democratización. De allí el calificativo de poco realistas o de no realistas. Sin embargo, lo que se le escapa al razonamiento de sentido común sobre la política en situaciones de esta índole, es que esa ausencia de realismo político probablemente se explica porque se le confiere, de manera acrítica pero generalizada, valor político práctico a un modelo de acción política que es inadecuado en razón de las

En consecuencia, para hacer justicia a esas exhortaciones y a esa demanda por mayor realismo habría que poder ofrecer un paradigma distinto de acción política, capaz de sustentar una idea de realismo político que respetara las peculiaridades del tipo de situaciones consideradas. En lo que sigue, se bosquejan los rasgos de lo que podría ser un paradigma con esas capacidades.

Es difícil que un paradigma de acción política que aspira a tener un valor político práctico no asuma el punto de vista de la categoría de actor. Sin embargo, según se señaló, en el *paradigma del príncipe* ese punto de vista se combina con una imagen egocéntrica de la sociedad. Un paradigma distinto, adecuado a las realidades de las situaciones que aquí preocupan, tendría que combinar ese punto de vista con una imagen de la sociedad que, siguiendo nuevamente a Elias,¹⁰ la conceptualizara como una configuración de entidades interdependientes. Esto es, la imagen de un agente político, que es portador de un deber social que define su interés propio, y que enfrenta un mundo sociopolítico externo a él y a su interés, mundo que incluye a los restantes actores, debería sustituirse por la de un mundo sociopolítico donde todo es interno y nada es externo, que comprende como entidades necesariamente interdependientes entre sí tanto al agente cuyo punto de vista se asume como a los restantes actores.

Esta sustitución es capital si se quiere obtener un modelo que responda satisfactoriamente a los problemas que plantea la política que politiza por oposición a la política politizada. En efecto, la práctica de la política politizada consiste en la exploración de un conjunto de rutinas políticas ya dadas y efectivamente operantes, con miras a un cálculo de posibilidades que podría denominarse de *egoísta*. Es decir, la finalidad es identificar *posibilidades privadas* del agente, sin que pese sobre éste la exigencia de preocuparse por las posibilidades de los otros, ni por cómo la realización de su posibilidad afecta a los restantes. En cambio la política que

10.- N. Elias, *op. cit.*, p.p. 14-15.

politiza se orienta a la invención de rutinas políticas, y éstas no constituyen posibilidades privativas de un agente, sino *posibilidades para la totalidad*, posibilidades para el orden o sistema en su globalidad. Que un orden democrático pueda ser impuesto a través de acciones revolucionarias o autoritarias estrictamente unilaterales es algo problemático. No obstante, aun si la creación de rutina fuera obra unilateral de un actor capaz de imponerlas dictatorially a los restantes, la posibilidad así realizada — que, según se vio, no es calculable *ex ante* — sería de todas maneras una posibilidad para todos y no meramente una posibilidad para el actor. Ello implica, como condición del establecimiento *exitoso* de rutinas, asumir de alguna manera los diversos puntos de vista correspondientes a los distintos actores. En los contextos dictatoriales, donde el paradigma del príncipe es hegemónico en la orientación de la política, es probable que las rutinas que acaban por consolidarse constituyan el resultado de un *altruismo* puramente aleatorio — es decir, de procesos no premeditados ni gobernados, que lograron sintetizar puntos de vista del conjunto de actores que no fueron destruidos —, o de un *altruismo* que operó implícitamente, contra el *egoísmo* implicado por el paradigma hegemónico. Es también probable que en los ámbitos donde ese paradigma opera plenamente nunca se termine por consolidar rutinas políticas estables.

El problema de la construcción del sistema de partidos puede ser un ejemplo que aclare el razonamiento anterior. En el interior de un sistema de partidos, cada partido despliega una política politizada: efectúa un cálculo de posibilidades privativas, a partir de las rutinas que fijan su posición en el sistema, sus relaciones con los restantes partidos y las modalidades de asociación entre partidos, identidades colectivas y electores. En esta política puede prevalecer la oposición amigos *versus* enemigos y el éxito político es equivalente con la propia victoria y la derrota de los otros. Contrariamente, si bien la construcción del sistema será el resul-

tado de acciones unilaterales que poseen un fuerte sentido conflictivo, la creación de las rutinas pertinentes exige, implícitamente, asumir el punto de vista de la totalidad del sistema. Esto es, en las decisiones que crean las rutinas tendrá que existir, como condición para una construcción exitosa del sistema, esa orientación objetivamente altruista arriba mencionada. Las dificultades del proceso de construcción del sistema de partidos en Argentina ilustran bien estas proposiciones. El empleo del *paradigma del príncipe* aconsejaría al radicalismo orientar sus acciones hacia la derrota y destrucción político-electoral de sus antagonistas. De prevalecer esa lógica, perfectamente admisible en un sistema consolidado, se fracasaría en la creación de rutinas. Lo inteligente para el conjunto de los actores sería asumir el punto de vista de la totalidad, introduciendo en sus comportamientos los componentes cooperativos exigidos por ese punto de vista.

Según se indicó, es problemático que un orden democrático pueda ser impuesto de manera estrictamente dictatorial. En el caso de situaciones caracterizadas por configuraciones de poder donde cada actor tiene sobre sí el veto potencial efectivo de por lo menos algún otro actor, esa problemática teórica deviene en una imposibilidad práctica. Por consiguiente, un paradigma adecuado a estas situaciones tiene necesariamente que desenfatar el ejercicio de poder, entendido como imposición de un deber ser social desde un agente sobre un mundo drásticamente externo a él.

La política que politiza puede realizarse según dos modalidades polares. Una es la imposición dictatorial estrictamente unilateral de rutinas políticas. La otra es la creación de rutinas a través de lo que, siguiendo una terminología clásica, podría denominarse de *elaboración contractual* de esas rutinas.¹¹ Ambas modalidades son teóricas. Como se señaló anteriormente, es probable que la imposición dictatorial exitosa de rutinas encierre

11.- Sobre el tema, véase E. de Ipola y J. C. Portantiero, *op cit.*

siempre componentes cooperativos importantes. A la vez, una práctica creativa de rutinas, contractualmente orientada, no podría prescindir de algún ejercicio típico de poder, bajo formas diversas: amenazas, intimidaciones, actos represivos de fuerza, retaliaciones, esfuerzos por imponer la propia voluntad, etc. En todo caso, tomando como referencia estos casos polares, un paradigma adecuado a las situaciones de democratización o de consolidación democrática tendría que privilegiar estrategias de orientación primordialmente contractualista.

La noción de elaboración contractual de rutinas políticas es abstracta. Mediante ella se designan modalidades muy diversas de interacción política, cuyo elemento común reside en que en ellas juegan un papel central orientaciones de cooperación política, a las que se subordina el empleo de poder. Para repetir lo que se dijo recién, esto no significa que los aspectos de poder estén ausentes. Ellos existen, pero la lógica del empleo de poder sólo complementa una lógica principal, que es la que da el sentido primordial a la interacción: la lógica de la elaboración contractual de rutinas. En situaciones donde el puro empleo de poder sólo contribuye en definitiva a cimentar ese sistema de vetos recíprocos que torna ineficaz el poder como instrumento político primordial, la cooperación política sí posee la capacidad de generar dinámicas que superen la situación.

En el *paradigma del príncipe*, el fin último de la política, tal como ella es practicada por un actor determinado, consiste en la realización de un deber ser social posible, definidos ambos —deber ser y posibilidad— unilateralmente desde ese actor. En la caracterización alternativa de la política que aquí se esboza, ese fin último tiene que ser sustituido por una idea distinta. Por una parte, ese fin es poco realista porque la política que politiza, que es el tipo de política propio de los contextos autoritarios en vías de probable democratización y de los de consolidación democrática, no permite identificar posibilidades *ex ante*. Por otra parte, es in-

compatible con una concepción de política que la define como una elaboración contractual que asume el punto de vista de la totalidad política. Si tanto lo que debe ser como lo que es políticamente posible están prejuzgados con antelación, no hay condiciones para esa elaboración contractual, ni tampoco para que se asuma el punto de vista de la totalidad.

En este paradigma alternativo, la política tiene que despojarse de la pretensión de fijar con antelación su deber ser y lo que es políticamente posible. Ambas cuestiones tienen que encararse como cuestiones abiertas. Por lo general, existirán prejuicios sobre ellas, pero estos prejuicios habrá que considerarlos como aproximaciones tentativas y precarias, y no como juicios racionalmente fundados, provistos de certeza. La política, entendida como elaboración contractual de rutinas a partir del punto de vista de la totalidad, tiene como fin precisamente el *discernir* colectivamente qué deber ser social es posible. Puesto de otra manera, su contenido material consiste en identificar un deber ser y un posible que sean compartidos. Deber ser y posibilidad no constituyen aquí el punto de partida para la acción política; todo lo contrario, son su punto de llegada.

Si el significado básico de la política es procurar hacer gobernable el flujo de los acontecimientos, y si una política es realista cuando logra ese objetivo, entonces es claro que, por lo menos en términos de la clase de situaciones consideradas y teóricamente, la política inspirada por el paradigma alternativo es más realista que la que obedece a la idea clásica de realismo.

No obstante, la aceptabilidad en teoría de una concepción de política no contiene garantía alguna de que ella sea efectivamente practicada por aquellos que interesa que la practiquen. El prejuicio racionalista en política consiste justamente en suponer que lo que es teóricamente acertado, por esa sola razón tiene que adquirir sin más concreción histórica. De aquí la pregunta: en el tipo de situaciones consideradas, ¿hay incentivos suficientes para que se

generalice el empleo del paradigma alternativo que se explora en estas notas?

A primera vista, se trata de situaciones caracterizadas por la pobreza de esos estímulos. Según se sabe, cuando las interacciones políticas se han conformado según una orientación generalizada hacia el empleo de poder, la propia actuación y su desarrollo premian los comportamientos egoístas, no cooperativos, y castigan los cooperativos y altruistas. Es decir, hacen racional el empleo difundido del *paradigma del príncipe*. En otras palabras, el paradigma alternativo propuesto podrá ser muy realista en el papel, pero profundamente poco realista en la práctica.

Sin embargo, las cosas pueden no ser tan negras. En un trabajo reciente, Axelrod¹² avanza y fundamenta la idea de que la generalización de comportamientos cooperativos, como los que requiere el paradigma alternativo, en un mundo donde inicialmente predominan comportamientos ajustados al *paradigma del príncipe*, no requiere de una suerte de "reforma universal de los corazones", esto es, de una súbita mudanza del total de la cultura política. Contrariamente, basta con la existencia, dentro del conjunto de actores, de un grupo o haz (*cluster*) de ellos, que se orienten sistemáticamente por estrategias cooperativas en sus propias relaciones. Si ese haz de actores existe, hay entonces condiciones para la generalización de una concepción de política como la propuesta en estas notas.

Parece plausible sostener que en los contextos en vías de probable democratización y en los de consolidación democrática ese haz de actores existe o puede existir. Prueba de ello es la abundancia de imágenes contractualistas presentes en la mayoría de los razonamientos de sentido común sobre la política: pacto social, pacto institucional, acuerdo nacional, etc. Ello implica que hay una conciencia difundida sobre la naturaleza de los problemas

12.- R. Axelrod, "The Emergence of Cooperation among Egoists", *American Political Science Review*, Vol. 75, Nº 2, 1981, p.p. 306-318

políticos que se producen. La deficiencia radica en que hasta ahora tanto la crítica de las concepciones de política aceptadas como la proposición de concepciones alternativas han sido escasas e insuficientes. Este es el punto donde la teoría y el análisis pueden hacer su contribución más significativa a una persecución realista de los objetivos de democratización y consolidación democrática.

Parte Segunda

**Política
y Contenidos
Normativos**

NOTAS ACERCA DE LA IDEA DEL REFORZAMIENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL.

I

La idea de un reforzamiento de la sociedad civil tiende a evocar múltiples resonancias. No parece, entonces, tratarse de una noción que implique una importante y fuerte univocidad. En efecto, por lo menos se podrían identificar los siguientes significados, sin pretender que la enumeración sea exhaustiva, pues probablemente se pueden encontrar otros:

1) La idea de un reforzamiento de la sociedad civil puede interpretarse en términos de la noción clásica avanzada en Tocqueville.

Esa acepción, heredada posteriormente por la sociología anglosajona, apunta al grado o nivel de sociabilidad voluntaria secundaria existente en una sociedad. Desde esta interpretación, reforzar la sociedad civil significa aumentar y diversificar las capacidades de asociarse voluntariamente en el interior de la sociedad.

2) La noción también puede adquirir el significado de un reforzamiento de la vida corporativa y de los intereses corporativos.

Provista de este sentido, la idea se vincula a un diagnóstico de politización excesiva de la sociedad, y a la correspondiente nece-

la sociedad de conferir una mayor autonomía a instancias específicamente sociales. Así, por ejemplo, se requeriría recuperar la dimensión corporativa de la vida universitaria, frente a su penetración por partidos políticos o, más en general, por la política. De esta manera, reforzar la sociedad civil implicaría, en alguna medida, despolitizarla.

3) Un tercer sentido posible de la idea es el de un proceso general de democratización.

Así, podría sostenerse que los problemas que se enfrentan tienen relación, en definitiva, con la necesidad o con el imperativo de expandir las posibilidades de intervención y control de las mayorías en los más diversos ámbitos de la vida colectiva. Desde este punto de vista, reforzar la sociedad civil significa crear y garantizar nuevas opciones de participación en los diversos planos de la realidad: en la economía, en la vida política, en la operación estatal.

4) Un sentido algo diferente resulta de hacer sinónima la idea con la noción de un desarrollo de una determinada clase social, o de dos o más clases sociales. Así, se podría recuperar la distinción que hace Marx entre clase en sí y clase para sí, y admitir que el reforzamiento de la sociedad civil no es otra cosa que el tránsito de una a otra situación.

En este punto, habría que admitir matices o ciertas opciones teóricas. Por una parte, podría restringirse el significado a la idea de un desarrollo unilateral de una sola clase, desarrollo que culminaría en la capacidad de esa clase de reordenar el conjunto del orden social. Aquí, la noción gramsciana de hegemonía estaría bastante cercana a la idea del reforzamiento de la sociedad civil.

O bien, podría pensarse en el desarrollo simultáneo de dos o más clases a partir de la consolidación y profundización de cierto tipo de orden económico; por ejemplo, el modo de producción capitalista. En este último caso, podría sostenerse plausiblemente que la existencia de una burguesía plenamente desarrollada *vis a*

vis un proletariado igualmente desarrollado es una condición de la existencia de un compromiso de clases provisto de una estabilidad importante. A su vez, ese compromiso sería un prerrequisito de la estabilidad democrática.

Es probable que esta imagen de clases sociales desarrolladas — por opción a situaciones de subdesarrollo o desarrollo incompleto — esté en la base de muchas comparaciones e inferencias comparativas donde se contrastan países latinoamericanos con situaciones de capitalismo maduros.

5) Una quinta acepción para la idea es la de la implantación en una sociedad capitalista de formas de organización productiva — o, más en general, económica —, provistas de un sentido anticapitalista, o potencialmente anticapitalista: cogestión, participación de la gestión de la empresa, cooperativas, etc.

Teóricamente, el desarrollo de estas formas organizativas podría, en el largo plazo, culminar en procesos globales de transformación social.

6) En vinculación con lo anterior, la idea de un reforzamiento de la sociedad civil puede utilizarse simplemente en el sentido de un robustecimiento de aquellas organizaciones populares distintas de los partidos políticos, o por referencia a la creación de nuevos tipos de organización popular distintos de los partidos políticos.

Posiblemente hay varias razones que pueden llevar a sostener que ello es necesario o deseable. Así, se puede ver en ese proceso de robustecimiento y de fomento organizacional una estrategia complementaria y sustitutiva en los casos en que la acción específicamente política se ve sometida a serias restricciones. O bien, se puede postular que ese robustecimiento y fomento organizacionales son condición de una mayor democratización de la vida social en general.

7) Otro significado que se tiende a atribuir a la idea es el de un robustecimiento de los procesos de descentralización política y

administrativa y, correspondientemente, el de un reforzamiento de las instancias regionales y locales de decisión, control y participación.

Aquí habría que incluir también el surgimiento de nuevas formas de organización, de naturaleza regional o local, de composición pluriclasista, que reivindican una mayor autonomía frente a los centros nacionales, o que enfatizan problemas regionales o locales que desde la perspectiva del centro aparecen como secundarios.

8) Finalmente, la idea de un reforzamiento de la sociedad civil adquiere muchas veces el significado difuso de una referencia genérica a una capacidad general de resistencia social frente a los procesos o intentos de penetración e intervención estatal.

En este caso el reforzamiento de la sociedad civil significa robustecimiento de la capacidad social genérica, o de ciertos sectores sociales, para oponerse a la acción estatal. Se trata simplemente del poder de la sociedad frente al poder del Estado.

Indudablemente, no se trata de escoger, de entre todos estos significados y otros que se puedan agregar, el sentido correcto o verdadero. En el fondo, y pese a que algunos son contradictorios respecto de otros, todos ellos son tenidos como legítimos, provistos de validez para determinados contextos de referencia.

Lo que explica la multivocidad de la idea es el hecho de que hay una pluralidad de contextos de referencia. A su vez, cada contexto supone- o se construye en torno de- distintos principios interpretativos, preguntas específicas diferentes e intereses igualmente distintos. No obstante, tras esa pluralidad de significados hay una problemática común, que da unidad al tema del reforzamiento de la sociedad civil.

En otras palabras, esos diversos significados son otras tantas respuestas a un problema que es el mismo.

De lo que se trata, entonces, es de identificar ese problema común y de caracterizarlo. Supuesta esa caracterización, cabe

luego preguntar por el sentido que tiene hoy, en el seno de la actual crisis, la idea del reforzamiento de la sociedad civil.

II

Cuando se plantea el reforzamiento de la sociedad civil como problema, conviene distinguir desde un comienzo tres planos diferentes de la realidad: sociedad civil, sociedad política y Estado. Es en términos de esta distinción que el problema adquiere sentido.

En su acepción clásica, la noción de sociedad civil apunta a una distribución de las personas en clases, según relaciones de producción o, más en general, según relaciones económicas y relaciones sociales privadas. A la vez, a esta distribución se asocian lealtades sociales específicas, contenidos subjetivos específicos, posibilidades de poder y de organización también específicos.

Frente a la sociedad civil emerge la sociedad política, como plano distinto de la realidad. Su elemento esencial o constitutivo, por lo menos en la historia política occidental, es la figura del *ciudadano*.

Al igual que en el caso de la sociedad civil, cabe identificar en la sociedad política:

1) Opciones específicas de organización. Proverbialmente, la opción típica de organización en este ámbito es el partido político.

2) Lealtades específicas, que no se confunden con lealtades sociales. Por ejemplo, la lealtad hacia un partido.

La necesidad de distinguir entre ambas clases de lealtades es relativamente patente. Así, la condición de obrero, que implica determinadas lealtades sociales, no implica necesariamente la lealtad a un partido históricamente identificado como partido de la clase obrera.

3) Una división social que no es ni del trabajo ni de la administración. Es fundamentalmente una división política, que se basa en la distinción entre representantes y representados.

4) Contenidos subjetivos específicos, que se corresponden con esas opciones organizacionales, con esas lealtades y con esa división social.

Finalmente, se tiene al Estado como plano de la realidad donde lo constitutivo es la oposición entre *autoridades* y *súbditos*, entre *soberano* y *súbdito*.

En el plano estatal hay *una* lealtad básica, expresada en la obligación genérica de obediencia al soberano, enunciada con toda claridad por Hobbes.

En se mismo plano estatal cabe distinguir también:

1) Un rango históricamente muy acotado de posibilidades de organización y la posibilidad de acceso a un recurso de poder esencial: *la pretensión del monopolio del uso y de la amenaza del uso legítimo de la fuerza*, según la conocida caracterización weberiana.

2) Un rango históricamente acotado de contenidos subjetivos, relacionados con las otras dimensiones.

Cada uno de estos planos de la realidad encierra contradicciones. De por sí ello ha planteado problemas a la práctica y a la reflexión. Pero más importante para la cuestión específica de que tratan estas notas es que la articulación entre estos tres planos sea contradictoria y que esa articulación contradictoria haya planteado y plantee problemas.

Así, la historia de esa articulación es la historia de los intentos prácticos y reflexivos — o prácticos-reflexivos — de resolver ese carácter contradictorio de la articulación.

Es en el seno de esa historia que adquiere sentido la idea del reforzamiento de la sociedad civil. En definitiva, ella es una respuesta más a ese problema de la articulación contradictoria, que está en la base de otras diversas respuestas opcionales.

No obstante, la idea del reforzamiento de la sociedad civil aparece hoy como una respuesta privilegiada, y ese privilegio parece derivar del carácter insatisfactorio que se atribuye a las otras respuestas que han tenido y tienen vigencia histórica.

Si bien la exploración de las razones de esa insatisfacción desborda con creces el cometido de estas esquemáticas notas, es necesario esbozar sucintamente cuáles han sido esas otras respuestas. Por lo menos, hay que saber dónde se está hoy; y qué diferencia a la aspiración contemporánea de los desarrollos del pasado.

III

En el plano de la reflexión, el carácter contradictorio de la articulación entre sociedad civil, sociedad política y Estado ha sido resuelto mediante elaboraciones conceptuales provistas de un fuerte contenido utópico. Se trata de auténticos “modelos del hombre” o modelos de la sociedad, entendiendo sociedad en términos amplios.

Sin embargo, sería ingenuo pensar que estos modelos son algo así como el *blueprint* de toda sociedad futura.

Ciertamente, cumplen con frecuencia una función ideológica, y para ellos sus contenidos son postulados como descripciones válidas o como anticipaciones de una historia efectiva que necesariamente llegará. Pero su cometido auténtico, no distorsionador, es distinto. Se trata, en realidad, de principios reguladores o ideas reguladoras que están en la base de las concepciones sustentadas acerca de los problemas de la reflexión y la investigación, de la acción y la práctica.

Estas ideas reguladoras se visten de ropajes diversos, apelan a diferentes recursos de presentación. En la práctica del pensamiento científico-social latinoamericano, el expediente de presentación más usual es el auscultamiento de las posibilidades de la historia y de la realidad efectiva. Ello no deja de causar problemas, puesto que la seducción de tomar lo regulador por lo efectivo es grande.

Conviene entonces identificar esquemáticamente los principios reguladores o momentos utópicos que tienen históricamente vigencia.

Si bien la enumeración que se presenta obedece a cierta lógica cronológica, todos estos intentos de llevar al límite la articulación contradictoria entre sociedad civil, sociedad política y Estado, tienen vigencia y se encuentran operando actualmente.

1) Hay un momento o principio regulador *hobbesiano* que, como bien se sabe, es expresión—o saber en el límite—de los procesos de constitución del Estado absolutista.

Aquí, sociedad civil y sociedad política se subordinan radicalmente al Estado. En definitiva, la obligación de obediencia al soberano disuelve toda división social, toda lealtad distinta de esa obligación.¹

2) Está también la utopía *jacobina*, históricamente una reacción contra el fenómeno absolutista.

Aquí la sociedad civil se disuelve en la sociedad política. Toda diferencia social se anula en la figura del ciudadano. Hay un común denominador que equipara a campesinos, burgueses, pequeños burgueses, etc.: antes que nada, y primordialmente, todos son ciudadanos. A la vez, el Estado se subordina a la sociedad

1.- La sola existencia de estados-naciones es garantía suficiente de la vigencia de este principio regulador. Pero piénsese, además, en las ideologías nacional-populistas, o simplemente fascistas, que reemergen con fastidiosa tenacidad cual lagartijas a entibiarse bajo el débil sol de los inviernos militares. En esas ideologías, la dimensión hobbesiana es fundamental: pobres y ricos, hombres y mujeres, hambrientos y satisfechos, todos se disuelven en la vertiginosa movilización de que es capaz el Leviathan populista.

política. El Estado no es más que la encarnación de la soberanía popular, de la voluntad general del conjunto de los ciudadanos.

3) En tercer lugar, cabría destacar un momento utópico *liberal*.

Desde la perspectiva de este principio regulador, la sociedad política se disuelve en la sociedad civil. En el límite, la primera no es más que un reflejo de la segunda. Las relaciones constitutivas de la sociedad civil — el contrato, las relaciones contractuales — son la realidad última. Las relaciones constitutivas de la sociedad política deberían guardar algo así como una correspondencia biunívoca con las de la sociedad civil. En definitiva, la figura del ciudadano se disuelve en la del *propietario*.

A la vez, el Estado se subordina estrictamente al cometido de poner en obras ciertas condiciones de posibilidad, básicas, de la sociedad civil. El Estado es sirviente de la propiedad. Piénsese en cómo concebía Adam Smith el Estado y sus funciones.²

4) Para la utopía *marxista clásica*, el Estado es un fenómeno sospechoso capaz de desarrollos perversos. Véase, por ejemplo, cómo puede distorsionar los intereses sociales generales en el *18 de Brumario*.

Adicionalmente, la sociedad política se reduce, en la realidad efectiva de que se trate, a sociedad civil: las relaciones políticas expresan, o reflejan, relaciones de clase.

En la utopía de la asociación de hombres libres, que producen colectivamente — expuesta en el Libro Primero de *El Capital* —, Estado y sociedad política se disuelven en la sociedad civil.

En términos de “modelo del hombre”, o figura social básica, el principio regulador del marxismo clásico hace que el propietario ceda el paso al *homo faber*, y que tanto ciudadano como súbdito se disuelvan, en definitiva, en el *homo faber*.

2.- En su reencarnación neoliberal, el principio regulador, o utopía liberal se conserva en lo esencial. El neoliberalismo nada añade a los clásicos de esa tendencia de pensamiento. Por eso mismo, y puesto que enfrenta un mundo que sí ha cambiado, se trata de un principio regulador degradado. Hay cambios menores —por ejemplo la sustitución del propietario por el contribuyente (*taxpayer*)— impuestos por la distinta naturaleza del capitalismo contemporáneo.

5) Hay un principio regulador del marxismo posclásico, como también lo hay del capitalismo contemporáneo.

El primero es distinto del clásico, y se asocia a la elaboración ideológica vinculada con el desarrollo de los así llamados "socialismos reales". El segundo no se confunde con el liberalismo clásico y se asocia quizás con la experiencia del *Welfare State*.

Curiosamente, ambos parecen compartir, en el fondo, una ontología social o visión de la naturaleza humana similar, que probablemente tiene sus raíces en el utilitarismo decimonónico.

Para el marxismo posclásico la figura social rectora es el *hombre necesitado*. En el hombre necesitado se disuelven tanto la sociedad política como toda diferencia social distinta de aquella que la necesidad puede imponer. A la vez, a esa necesidad se subordina el Estado, como medio de superar el reino de la necesidad y transitar hacia el reino de la abundancia.

Para el principio regulador propio del capitalismo de este siglo, la figura social rectora es el *maximizador de utilidad*, el *homo oeconomicus* de la economía neoclásica. En el fondo, el *consumidor*.

Así, Estado, sociedad y política y toda diferenciación social se disuelven en el consumo. Súbdito, ciudadano, propietario, *homo faber*, todos ellos ceden el paso al consumidor.

6) Finalmente, hay que mencionar que frente a estos principios reguladores emergen, reiteradamente, respuestas de corte conservador o liberal-conservador.

Lo característico de estas respuestas es reaccionar a las proposiciones, o intentos objetivos, de disolver uno o más de los planos de la realidad considerados en uno específico de ellos, postulando la autonomía o irreductibilidad necesaria de aquellos planos amenazados. Por lo general, estas reacciones suponen que esa disolución, efectiva o potencial, no puede sino distorsionar gravemente la realidad social, al negar una parte de ella que necesariamente existe.

Por vía de ejemplo, se pueden señalar algunos casos:

a) Frente al jacobinismo, Burke enfatiza la autonomía y opacidad históricas de toda sociedad civil.

En el fondo, una sociedad política determinada y un Estado determinado son productos históricos, generados por la evolución de la sociedad civil, más precisamente, por la evolución de una sociedad civil *nacional* específica.

b) Piénsese en la reivindicación del papel de la nobleza que se encuentra tanto en un Montesquieu como en un Tocqueville. Aquí se reacciona frente al intento de disolver una diferenciación social mediante su absorción en la sociedad política, o la expresión política de esa diferenciación mediante su absorción por el absolutismo estatal.

c) Por último, tómese el caso de Hannah Arendt. En él hay una reivindicación de la especificidad, autonomía y necesidad del *homo politicus* — esto es, de la sociedad política — frente al imperialismo del *homo faber* — sociedad civil — y frente a un Estado que lleva inscrito en sí mismo la posibilidad totalitaria (hobbesiana).

La caracterización que antecede sólo persigue destacar algunos puntos de vista, que permiten evocar una larga y complicada historia, en la que se entrelazan disquisiciones teóricas, eventos críticos y prácticas transformadoras.

Es por referencia a esa historia que adquiere sentido el problema del reforzamiento de la sociedad civil.

No obstante, cuando se plantea hoy el problema, se admite tácitamente que más que reflejar una continuidad histórica ese planteamiento descansa en una discontinuidad.

Los tiempos presentan una ruptura o exigen una ruptura. La idea del reforzamiento de la sociedad civil intenta presentarse como una respuesta diferente, más ajustada a las exigencias presentes, al problema de la articulación contradictoria entre sociedad civil, sociedad política y Estado.

IV

Dando por supuesto que los principios reguladores que históricamente se han ofrecido como respuestas al problema de la articulación entre sociedad civil, sociedad política y Estado se muestran hoy insatisfactorios, cabe inquirir acerca de qué es lo que se perfila hoy como respuesta opcional.

De manera preliminar, podría decirse que en el horizonte inmediato comienzan a adquirir forma tres figuras sociales rectoras — tres “modelos de hombre” —, vinculados entre sí que se postulan como candidatos para sustituir o trascender al súbdito, al ciudadano, al propietario, al *homo faber*, al hombre necesitado y al consumidor.

Etiquetando esas nociones de manera provisional, podría decirse que esas figuras son:

1) *El hombre liberado*. Las raíces especulativas y sociales de esta figura son múltiples. En la construcción de la noción de un hombre liberado hay mucho de marxismo — especialmente de marxismo interpretado bajo una luz humanista —, pero también está Freud en su origen. En consecuencia, un Marcuse, un Habermas y, más en general, traducciones especulativas del tipo de la así llamada Escuela de Frankfurt, contribuyen de manera importante a su configuración.

Buena parte de los movimientos sociales contemporáneos proporcionan, a través del tipo de reivindicaciones que sostienen, materia prima para la elaboración de esta figura social rectora. Para citar sólo un caso, aun cuando se trata probablemente de un caso privilegiado, piénsese en el movimiento feminista.³

2) *El disidente*. Aquí hay ciertamente antecedentes liberales claros, pero es innegable que tanto el problema de la libertad

3.- Para ser consecuentes, habría que hablar en realidad no de un “modelo de hombre”, sino que de un “modelo de mujer y de hombre” y bautizar mujer liberada y hombre liberado a la figura rectora.

personal como el del abuso y contención del poder han pasado a ser, durante la última década, una preocupación efectiva de la izquierda marxista o no marxista y de las tendencias progresistas en general.⁴

Esa preocupación tiene que ver con los desarrollos y características adquiridas por los así llamados “socialismos reales”. A ese proceso de progresiva desilusión habría que agregar las experiencias autoritarias padecidas en el sur de América.

No obstante, hay quizás aquí en juego razones más profundas, que tocan aspectos de la estructura social y de la expresión política de las transformaciones estructurales.

Como bien señaló Cardozo en su intervención durante la III Conferencia Regional,⁵ las burguesías contemporáneas no constituyen ya agentes sociales portadores de un interés liberal (democrático). Podría pensarse, entonces, que la época presente confiere la posibilidad de representar ese interés a las izquierdas y tendencias — o movimientos sociales — de cuño progresista.

3) El hombre como *sujeto de derechos humanos*.

Intentar una síntesis apretada de las raíces especulativas y sociales efectivas de la noción de derechos humanos es imposible.

Como bien sugería Maritain,⁶ dar una ojeada a los intentos de fundamentación de la idea de los derechos humanos implica asomarse a una virtual caja de Pandora. Tal es la pléyade de fundamentos antropológicos, metafísicos, ontológicos, etnológicos, etc., contradictorios que se esgrimen.

No obstante, y siguiendo al propio Maritain, puede admitirse que la idea de los derechos humanos constituye una ideología práctica, susceptible de fundamentaciones diversas y aun con-

4.- Según lo destacó con toda claridad Julio Labastida durante el desarrollo de la III Conferencia Regional, CLACSO.

5.- Cardozo, F.H., A Democracia Nas Sociedades Contemporâneas, documento presentado a la III Conferencia Regional, CLACSO.

6.- Maritain, J., en la Introducción a *Los Derechos del Hombre*, varios autores, Editorial Lais, Barcelona, 1973, pp. 19 a 32.

tradictorias, y que como tal ideología práctica ha llegado a ser un elemento operante y eficaz en la experiencia política de la última década.

Esto es particularmente cierto de los sectores de inspiración cristiana —específicamente, la Iglesia—, pero debe reconocerse que tanto las izquierdas como, más en general, las tendencias progresistas, han tenido que incorporar, de buena o mala gana, esta tercera figura social rectora.

V

Aceptando que las tres figuras rectoras aludidas constituyen principios reguladores opcionales, se puede entonces preguntar qué luz distinta arrojan sobre el problema de la articulación entre sociedad civil, sociedad política y Estado.

De manera provisional, podría decirse que los principios reguladores que parecen bosquejarse en el horizonte inmediato configuran una ética de la política que define las siguientes orientaciones:

- 1) La idea del autogobierno.
- 2) La idea de un proceso de expansión de los ámbitos sometidos a control personal.
- 3) La idea de la necesidad de un proceso de fragmentación o socialización del poder.
- 4) La idea de una restitución (que es a la vez superación) a la colectividad de capacidades y potencialidades personales, que se encuentran perdidas en el juego de estructuras sociales, autonomizadas en relación con las mujeres y hombres que las padecen.

En términos del trío de que se ocupan estas notas —sociedad civil, sociedad política, Estado— esas orientaciones parecen traer consigo dos tipos de consecuencias.

Por una parte, el Estado se disuelve en gran medida en la sociedad política y en la sociedad civil. Este antiestatismo de las nuevas ideologías no deja de acarrear dificultades. Como bien se ha señalado en algunas intervenciones durante la conferencia, el Estado no ha perdido su imprescindibilidad como instrumento de transformación social.

Por el contrario, la presencia estatal tiende a acentuarse cada vez más, al igual que su necesidad. De esta manera, podría enfrentarse una situación de divorcio entre ideología y práctica, o bien habría que concluir que las nuevas ideologías son sólo expedientes defensivos, adecuados a una coyuntura particularmente mala. Sin duda, éste es un problema principal, que requiere ser elaborado.

Por otra parte, las orientaciones referidas implican una importante interpenetración entre sociedad política y sociedad civil.

Así, está la idea de que la sociedad civil debería hacerse más *pública* y, correspondientemente, más política. Pero, a la vez, este proceso de politización de la sociedad civil debería acompañarse de un proceso de democratización de la sociedad política. Esta última tendría que desprofesionalizarse en una medida importante. En definitiva, la sociedad política debería ser más *social* y menos política.

VI

Es contra el trasfondo de estas ideas rectoras, u otras similares, que hay que entender la pluralidad de significados que trae consigo la idea de un reforzamiento de la sociedad civil.

En un comienzo, esa multivocidad puede incluso provocar la impresión de que se está frente a puntos de vista contradictorios entre sí. No habría que desdeñar, incluso, la posibilidad de que

efectivamente estén aquí en juego visiones, proyectos y puntos de vista que no guarden entre sí un grado importante de armonía.

Después de todo, frente a la diversidad de situaciones e intereses, la alegre y superficial imputación de un consenso constituye un expediente demasiado fácil, que puede ser particularmente estéril en sus consecuencias. No obstante, más relevante que esa posibilidad de iluminar contradicciones es la de mostrar la existencia de un trasfondo de ideas rectoras, que puedan llegar a constituir un marco de referencia común para pensar en el problema del reforzamiento de la sociedad civil.

El objetivo de estas notas no era otro que el de estimular la reflexión acerca de esas posibles ideas rectoras.

EN TORNO A LA RELACION ENTRE MORAL Y POLITICA EN MAX WEBER.

I. Las dos morales.

En el ensayo que lleva por título *La Política como Vocación*.¹ Max Weber, después de pasar revista a las formas que históricamente ha asumido la profesionalización política, y de constatar la precaria situación que afecta en su época — la Alemania de 1919— a la vocación política, se pregunta acerca de las motivaciones que pueden inducir a las personas a abrazar una carrera política, pese a esas circunstancias desmedradas.

Weber reconoce que el ejercicio de la política trae consigo, conjuntamente con una secuela de consecuencias personales negativas, ciertas satisfacciones íntimas:²

"Proporciona, por lo pronto, un sentimiento de poder. La conciencia de tener una influencia sobre los hombres, de participar en el poder sobre ellos y, sobre todo, el sentimiento de manejar los hilos de acontecimientos históricos importantes, elevan al político profesional, incluso al que ocupa posiciones formalmente modestas, por encima de lo cotidiano ."

1.- M. Weber, *La Política como Vocación*, en *el Político y el Científico*, Alianza Editorial, 1967, pp. 81-179.

2 M. Weber, *ob.cit.*, p. 152.

Hecha esta constatación, que explica en gran medida la persistencia de las vocaciones políticas, Weber plantea entonces la cuestión con que se abren las páginas finales del ensayo, sin duda de las más brillantes, provocadoras y enigmáticas de su copiosa obra:³

"La cuestión que entonces se le plantea (al político profesional) es la de cuáles son las cualidades que le permitirán estar a la altura de ese poder... y de la responsabilidad que sobre él arroja. Con esto entramos ya en el terreno de la ética, pues es a ésta a la que corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la Historia."

Detrás de esa cuestión hay algo más que el supuesto de que existen buenos y malos políticos, y que la capacidad de efectuar esa distinción puede tener una importancia práctica vital.

En efecto, Weber parte del postulado, en absoluto obvio, que afirma la existencia de ordenaciones vitales distintas, gobernadas por leyes también distintas entre sí, en las que las personas viven insertas. Esta pluralidad de ordenaciones vitales, cada una de las cuales trae consigo una legalidad propia o lógica propia, implica la necesidad de una pluralidad de éticas, cada una adecuada a los rasgos específicos del tipo de actividad de que se trata.

Así, la actividad política, entendida como ordenación vital, no puede sino exigir, en virtud de sus características específicas, una ética distinta, diferenciada de aquellas requeridas cuando son otras las clases de circunstancias que rodean a la acción.⁴

"¿Cuál es, pues, la verdadera relación entre ética y política? ¿No tiene nada que ver la una con la otra, como a veces se dice? ¿O es cierto, por el contrario, que hay una 'sola' ética, válida para la actividad política

3 M. Weber, *ob.cit.*, pp. 152-153.

4 M. Weber, *ob.cit.*, p. 160. Lo cursivo está en el texto.

como para cualquier otra actividad?... ¿Pero es cierto acaso que haya alguna ética en el mundo que pueda imponer normas de contenido idéntico a las relaciones eróticas, comerciales, familiares y profesionales, a la relación con la esposa, con la verdulera, el hijo, el competidor, el amigo o el acusador?"

Una vez que se acepta que la política puede regirse por una moral que le es propia, emergen de inmediato dos problemas. Por una parte, es necesario describir o caracterizar esa ética que sería inherente a la política, demostrando por qué la política exige ese tipo de ética y no otro. Por otra parte, hay que examinar las relaciones entre esa moral de la política y otros ordenamientos éticos: ¿es que coexisten armoniosamente, yuxtapuestas unas al lado de otras, o por el contrario, se trata de relaciones tormentosas, conflictivas?

Según bien se sabe, el rasgo específico de la política reside, para Weber, en el medio que le es peculiarmente inherente: el uso de la violencia física.⁵ La política es lucha, y por pacíficas que sean las formas que esa lucha puede asumir, en última instancia ella está orientada fundamentalmente por una pretensión a monopolizar legítimamente la coacción física. Ese rasgo específico origina la necesidad de una moral política, que Weber trata de identificar mediante la célebre oposición entre una ética de la convicción frente a una ética de la responsabilidad.⁶

"Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediabilmente opuestas: puede orientarse conforme a la ética de la convicción o conforme a la 'ética de la responsabilidad...' No es

5 M. Weber, *ob.cit.*, passim. También en *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, I, 1969, pp. 43-45.

6 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob.cit.*, pp. 163-164. Los cursivos están en el original.

que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) 'el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios' o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción."

La moral política es una moral de la responsabilidad. El político que obra según una moral de la convicción no es un buen político o parafraseando al Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, sólo es un buen político el que obra según una ética de la responsabilidad.

No hay en Weber definiciones precisas y enteramente satisfactorias de los dos polos de esta oposición. En los capítulos de *Economía y Sociedad* agrupados bajo el título de Sociología de la Comunidad Religiosa, ⁷se trata profusamente de tipos religiosos de ética de la convicción.

Pese a la carencia de una definición formal, se puede decir que se trata de un tipo de ética que tiene en su base un sentimiento moral profundo, un sentir o disposición moral.⁸ La siguiente cita, acerca de los requerimientos de una fe implícita, exigida por la subordinación de las propias convicciones a los criterios de la autoridad competente, como es el caso en la Iglesia Católica, puede ser útil para ilustrar esa caracterización.⁹

"...una fides implícita no es realmente ya un tener por verdadero, personalmente, los dogmas, sino una declaración de confianza y de entrega a un profeta o a una autoridad... Con esto la fe religiosa pierde su carácter intelectualista... Pues el mero 'tener por verdaderos' los

7 M. Weber, *Economía y Sociedad*, *ob.cit.*, pp. 328-492.

8 M. Weber, *Economía y Sociedad*, *ob.cit.*, p. 423, nota a pie de página.

9 M. Weber, *Economía y Sociedad*, *ob.cit.*, p. 445.

conocimientos le bastará a una 'ética de convicción' a lo sumo como el grado más bajo de la fe... También la fe debe convertirse en cosa del sentir."

De acuerdo a la nomenclatura presentada al comienzo de *Economía y Sociedad*, las acciones exigidas por una ética de la convicción podrían caracterizarse, entonces, como acciones sociales *afectivas*, esto es, determinadas por afectos y estados sentimentales actuales.¹⁰ La dificultad reside en que es imposible concebir una ética cuyos mandatos tengan por objeto estados sentimentales. Como señala Hegel, el amor no puede ser ordenado o exigido.* Por esa razón parece más adecuado considerar que una moral de la convicción se caracteriza por exigir acciones racionales con arreglo a valores:¹¹

"Actúa estrictamente de un modo racional con arreglo a valores quien, sin consideración a las consecuencias previsibles, obra en servicio de sus convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, la piedad o la trascendencia de una causa, cualquiera que sea su género, parecen ordenarle. Una acción racional con arreglo a valores es siempre... una acción según 'mandatos' o de acuerdo con 'exigencias' que el actor cree dirigidos a él (y frente a los cuales... se cree obligado)."

* Por ello, un mandamiento de amor como el que se contiene en Mateo 5, 43-44 no es en realidad una orden sino una exhortación. Considerando el contexto general en que ella se pronuncia, es posible que la persona se sienta persuadida a efectuar un trabajo interior, que puede conducir a una disposición sentimental hacia el otro (prójimo) permanente y general. Sí hay un mandamiento en Mateo 5, 38-39 (Habéis oído lo que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo: no resistáis al mal) y en la enumeración que sigue. La disposición afectiva genérica a que se exhorta en Mateo 5, 43-44 puede ser una base motivacional genérica para dar cumplimiento al mandamiento anterior. Más en general, en el acatamiento de un mandato siempre hay una acción afectiva como base motivacional.

10 M. Weber, *Economía y Sociedad*, *ob.cit.*, p. 20.

11 M. Weber, *Economía y Sociedad*, *ob.cit.*, pp. 20-21.

Así caracterizada la moral de la convicción, podría recurrirse simplemente al concepto de acción racional con arreglo a fines para llegar a describir las notas constitutivas de una ética de la responsabilidad. Lo propio de ésta — y, en consecuencia, de la moral política — residiría en exigir que se oriente la acción por el fin, medios y consecuencias implicados en ella, y que para ello se sopesen racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí.¹²

En este punto, y específicamente en relación con la política, Gramsci ofrece una descripción que parece admirablemente adecuada a la idea de la ética de la responsabilidad, inherente a este tipo de actividad, utilizada por Weber:¹³

"...se puede afirmar... que el único juicio posible es el 'político', es decir, el de la correspondencia del medio al fin... Un conflicto es 'inmoral' en cuanto se aleja del fin o no crea condiciones que aproximen al mismo (o sea, no crea medios eficaces para su obtención), pero no es 'inmoral' desde otros puntos de vista 'moralistas'... El político es juzgado no por el hecho de que actúa con equidad, sino por el hecho de que obtiene o no los resultados positivos o evita un resultado negativo, un mal, y aquí puede ser necesario 'actuar con equidad', pero como medio político y no como juicio moral. "

Así caracterizada la moral política, no causa extrañeza que sus relaciones con otros ordenamientos éticos sean extremadamente poco armónicos. De hecho, Weber había partido reconociendo que la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad son concepciones irremediabilmente opuestas.

Esa oposición deriva de la distinta naturaleza de las dos morales. Mientras que la ética de la convicción se postula como una ética absoluta, la moral política es por necesidad una *ética del*

12 M. Weber, *Economía y Sociedad*, *ob.cit.*, p. 21.

13 A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Ediciones Nueva Visión, 1972, p. 171.

mundo, que debe contar con todas las imperfecciones e impurezas de la realidad y aceptarlas como elementos constitutivos suyos, sin que le quepa el expediente de rechazarlas como meras escorias.

Puesto de otra manera, la moral política tiene que hacerse responsable de la maldad del mundo, y está forzada a desenvolverse en el seno de esa maldad, utilizando en parte esa maldad para los fines de la acción política. Weber lo repite una y otra vez: el mundo está regido por los demonios y quien se mete en política ha sellado un pacto con el diablo;¹⁴ quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder;¹⁵ y así por delante.

Esta circunstancia confiere a la moral política un carácter extraordinariamente precario e imperfecto... Si la finalidad primordial de una ética es precisamente la de entregar criterios claros que permitan distinguir el mal del bien, lo que es debido de lo que es prohibido, entonces la moral política es un rotundo fracaso:¹⁶

"Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines 'buenos' hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan 'santificados' por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos."

Esta peculiar fragilidad moral de la ética de la responsabilidad está en la raíz de todos los dilemas y paradojas morales que la política trae consigo. A la vez, y puesto que la moral política exige precisamente el estar siempre plenamente consciente de estos dilemas irresolubles, ello otorga a la política – cuando la practica un buen político – un carácter esencialmente trágico.

14 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob.cit.*, p. 168.

15 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob.cit.*, p. 173.

16 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob.cit.*, p. 165.

Es verdad que, en un cierto momento, Weber llega a concluir que las dos morales no son opuestas sino complementarias:¹⁷

"...la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener 'vocación política'."

No obstante, esa complementariedad sigue impregnada por la visión trágica de la política, como lo revela suficientemente el contexto en que se produce esa afirmación:¹⁸

"Es cierto que la política se hace con la cabeza, pero en modo alguno *solamente* con la cabeza. En esto tienen toda la razón quienes defienden la ética de la convicción. Nadie puede, sin embargo, prescribir si *hay que* obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra... Es ...infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: 'no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo'. Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo."

Tiene razón Weber al afirmar que, en gran medida, esa naturaleza dilemática de la moral política deriva del medio que, en última instancia, es específico de la política — la violencia — y del hecho de que en la tradición moral de raíces judeo-cristianas ese medio tiene un estatuto profundamente sospechoso, si es que no se lo rechaza incondicionalmente.

17 M. Weber, La Política como Vocación, *ob.cit.*, p. 176. Lo cursivo en el original.

18 M. Weber, La Política como Vocación, *ob.cit.*, pp. 175-176. Los cursivos están en el original.

No obstante, la actividad política presenta también paradojas y dilemas respecto de otros deberes morales, que gozan de un reconocimiento cultural igualmente generalizado, distintos del mandamiento que prescribe no matar. Un caso claro es lo que podría denominarse de obligación de ser veraz. En la oposición de las dos éticas, el reconocimiento de esa obligación trae consigo problemas análogos a los que conlleva la presencia permanente, directa o indirectamente, de la fuerza:¹⁹

"Finalmente, la obligación de decir la verdad... De aquí se ha sacado la conclusión de que hay que publicar todos los documentos, sobre todo aquellos que culpan al propio país, y, sobre la base de esta publicación unilateral, hacer una confesión de las propias culpas igualmente unilateral, incondicional, sin pensar en las consecuencias. El político se dará cuenta de que obrando así no se ayuda a la verdad, sino que, por el contrario, se la oscurece con el abuso y el desencadenamiento de las pasiones. Verá que sólo una investigación bien planeada y total, llevada a cabo por personas imparciales, puede rendir frutos, y que cualquier otro proceder puede tener, para la nación que lo siga, consecuencias que no podrán ser eliminadas en decenios."

Lo que interesa de esta cita no es tanto la cuestión de procedimiento que se plantea, sino el hecho de que se propone, en virtud de imperativos de la política, faltar a la obligación de ser veraz. En el fondo, Weber es aquí prisionero de sus propias pasiones, en relación con la situación alemana de 1919. A una mente tan lúcida y escéptica como la suya no se le podía escapar que el sustituto de una investigación como la esbozada es una mera racionalización para un encubrimiento que él ve impuesto por la fuerza de las

19 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob.cit.*, p. 163.

cosas. Mucho más transparente es la siguiente afirmación de Gramsci:²⁰

"No se puede juzgar al hombre político por el hecho de que sea más o menos honesto, sino por el hecho de que mantenga o no sus compromisos (y en este mantenimiento puede estar comprendido el 'ser honesto' es decir, ser honesto puede ser un factor político necesario y en general lo es, pero el juicio es político y no moral)."

El cuadro que pinta Weber parece suficientemente convincente. Según lo prueba una experiencia relativamente universal, contenida en testimonios diversos — biografías, autobiografías, literatura, intentos especulativos o teóricos, etc. —, la actividad política es fuente inagotable de dilemas y paradojas morales. La recurrencia de temas como el de la razón de Estado, o la perenne y ambigua fascinación que provocan obras como la de Maquiavelo, constituyen también evidencia en este sentido.

Sin embargo, y pese a lo convincente del cuadro, lo cierto es que la distinción entre las dos morales no pasa de ser una invención weberiana. En cuanto auténtico código ético, provisto de un mínimo de reconocimiento social, la moral política descrita por Weber carece de existencia. Lo que sí se puede identificar en la historia es una permanente contradicción entre las características que reiteradamente muestra la actividad política y los contenidos de determinadas formas de moralidad que llegan a gozar de alguna aceptación social. Paralelamente a esa historia, se pueden detectar esfuerzos — especulativos, teóricos o prácticos — para resolver esa contradicción.

Durante largos siglos, esos esfuerzos parecen haberse orientado fundamentalmente en el sentido de desvalorizar o negar la política, reafirmando determinadas formas de moralidad, un punto que Weber vio con toda claridad.²¹

20 A. Gramsci, *ob.cit.*, p. 171.

21 M. Weber, *Economía y Sociedad, ob. cit.*, p. 463.

"La experiencia universal que nos enseña que el poder engendra siempre poder, que por doquier intereses sociales y económicos de dominio se alían a los movimientos más idealistas de reforma y revolución, que la violencia contra la injusticia no lleva en último término a la victoria del derecho mejor, sino del poder e inteligencia mayores, no pasa inadvertida... y da siempre origen a la exigencia radical de la ética fraternal común al budismo y a las predicaciones de Jesús: no resistir al mal con la violencia."

Sólo recientemente esta negación antipolítica del mundo²² comenzó a coexistir, y aun puede haber cedido el paso a intentos de integrar la política con las formas morales socialmente aceptadas, o a esfuerzos por desvalorizar esas formas morales, afirmando la actividad política.

Lo peculiar de la proposición weberiana es que no intenta resolver esa contradicción sino, por el contrario, la afirma en cuanto tal contradicción.

Este esfuerzo no es sólo teórico. En efecto, en la distinción entre las dos morales no debe verse sólo un artificio intelectual, destinado a capturar la contradicción entre ética y política. *La Política como Vocación* constituye también una exhortación, no únicamente a comprender las circunstancias de la época, sino igualmente a vivir la política en sus términos, y a obrar prácticamente según la distinción de las dos morales. Dicho de otra manera, se propone institucionalizar la contradicción entre política y moral.

Weber nada, entonces, contra la corriente. De tratarse de un esfuerzo que hubiera que aquilatar sólo por sus méritos intelectuales, habría que decir que hay aquí una profunda originalidad.

No obstante, sus implicaciones prácticas llevan necesariamente a preguntarse, con más detención, por las potenciales ventajas que

22 M. Weber, *Economía y Sociedad*, *ob. cit.*, p. 463.

encierra esta idea de resolver la contradicción entre ética y política precisamente mediante su no resolución.

El objetivo de estas notas reside en mostrar que existen argumentos suficientes como para concluir que la proposición de Weber es superior a otras que se puedan concebir.

II. La relativización de la moral.

Ya Aristóteles había visto con claridad la imposibilidad de contar con sistemas éticos cerrados, es decir, con cuerpos morales capaces de proporcionar respuestas válidas bajo cualquier tipo de circunstancias.

Según un comentarista, la posición de Aristóteles no es muy distinta de aquellas asumidas por algunos pensadores existencialistas. La moral, sostiene Aristóteles, no puede de ningún modo reducirse a un conjunto de principios universales. Cualquier principio que pueda formularse es posible de excepciones y, por lo tanto, cualquier juicio moral universal —estrictamente construido— es falso.

A lo más que se puede aspirar es a dar con un conjunto de generalizaciones gruesamente válidas. Esto es, principios aplicables a la mayoría de las situaciones ordinarias, pero que eventualmente conducirán a empantanamientos éticos. Si el empantanamiento se produce, se los puede abandonar por principios más satisfactorios —si se los encuentra—, o estarse a alguna suerte de intuición moral, o simplemente confesar la incapacidad para resolver la cuestión ética de que se trate. En todo caso, hay que evitar la vana fantasía de que en alguna parte hay un conjunto de principios verdaderos y universales esperando ser descubiertos. El absolutismo ético es, en este sentido, una ilusión.²³

²³ Véase la introducción de J. Barnes a Aristóteles, *The Nicomachean Ethics*, Penguin Books, 1980, pp. 20-22.

Si la contradicción entre formas de moralidad socialmente aceptadas y actividad política tuviera un carácter excepcional —extraordinario—, entonces se la podría aceptar como manifestación del hecho de que esas formas de moralidad tienen por necesidad un carácter abierto —en el sentido de Aristóteles—, sin que ello tuviera repercusiones demasiado graves, o pusiera en tela de juicio la moral socialmente aceptada o la política.

Este punto de vista podría aceptarse si concurriera a lo menos uno de alguno de estos tipos de circunstancias: si la política fuera una actividad intermitente, que hiciera su aparición muy infrecuentemente, o bien, si se tratara de una actividad caracterizada por un nivel de conflicto de baja intensidad, llevada a cabo por medios esencialmente pacíficos, que no entran en una oposición demasiado flagrante con la moralidad socialmente aceptada.

Respecto del primer tipo de circunstancias, vale la pena recordar los datos de la situación de que parte Weber. Lo propio de la situación contemporánea es una creciente profesionalización de la política, una creciente diferenciación e institucionalización de esa actividad. No se trata entonces de una actividad intermitente, de ocurrencia infrecuente. Por el contrario, para el político profesional es el “medio” en que normal y cotidianamente se desenvuelve. Ciertamente, la política sigue siendo profundamente oligárquica, aun en una época de política y partidos de masas. Ello implica que para la inmensa mayoría sí se trata de una actividad extraordinaria; o que le es casi enteramente ajena. Pero ello no significa que la política sea irrelevante para esa gran mayoría de vidas que transcurren al margen de ella. Inversamente, las afecta profundamente, y la contradicción entre política y moral penetra continuamente en ese tejido social sujeto a sus propias regularidades y rutinas.

Una versión extrema de este punto de vista, que Barnes atribuye a Aristóteles, se puede encontrar en L. Kolakowski, *Elogio de la Inconsecuencia*, en *El Hombre sin Alternativa*, Alianza Editorial, pp. 268-280.

Por otra parte, es verdad que hay situaciones políticas estables, donde la actividad política posee una tonalidad esencialmente pacífica y donde los procedimientos están relativamente rutinizados y legitimados (socialmente aceptados). En esas situaciones, la contradicción entre moral y política se presenta bastante atenuada. En la terminología de Gramsci, la política es aquí primordialmente pequeña política, y su contradicción con la moral se expresa en raros estallidos con ocasión de escándalos públicos, por ejemplo, un caso Watergate. No obstante, basta con escarbar un poco para percatarse de que la contradicción está siempre activa, aunque carente de expresiones dramáticas.

La Alemania de 1919 distaba mucho de parecerse a esas situaciones, tal como también se asemejan poco a ellas los tiempos que hoy vivimos. La relación entre moral y política se presenta entonces como una cuestión mucho más acuciante y urgente, que exige de alguna modalidad de resolución, sin que el punto de vista de la moral como sistema abierto aparezca como satisfactorio.

Una primera modalidad de resolución de la contradicción consiste precisamente en intentar *cerrar* las formas de moralidad socialmente aceptadas, integrando la política a ellas. Ello implica dos cosas. Por una parte, asentir en una medida importante a los rasgos específicos que caracterizan a la actividad política, aceptándolos como medios necesarios bajo determinadas circunstancias. Por otra, elaborar un conjunto de normas, inferidas a partir de los principios éticos originales — los principios de la ética absoluta primitiva, en la terminología de Weber —, que regulen la aplicación de esos medios, indicando las circunstancias que hacen moralmente válida su utilización. De esta manera, se “santifica” a la política, y su ejercicio, mientras se regule por las normas referidas, está en armonía con la moral.

Tómese, por ejemplo, la obligación de ser veraz. La política puede obligar frecuentemente a infringir ese mandamiento: a mantener en secreto ciertas cosas (secretos de Estado), a ser infiel

a las propias convicciones, a ocultar los auténticos propósitos (el lobo con piel de cordero), a deformar los hechos o a aseverar cosas que no son ciertas. Sin embargo, es posible integrar la política a una moral que contiene esa obligación, regulando las circunstancias bajo las cuales se puede no ser veraz, a partir de los principios constitutivos de la ética. Usualmente, esta integración se llevará a cabo mediante una jerarquización de fines o valores, reconociendo la existencia de fines o estados de cosas cuya consecución o cuya preservación exigen sacrificar la verdad. Así, se podrá mentir en aras de preservar la integridad territorial de la nación, o para hacer posible la sobrevivencia de un sistema institucional.

En Weber hay varios ejemplos de este procedimiento, referidos especialmente al mandamiento cristiano de no violencia y al de abandono en la providencia. En su versión evangélica primitiva, estos mandamientos, tal como se expresan en Mateo 5, 38-42 y 6, 25-34, tienen un carácter absoluto, que no admite excepciones. La tradición católica posterior elaboró la ética de los *consilia evangelica*, una ética especial para quienes están dotados con el carisma de la vida santa. Entre ellos están, además del monje, que no debe derramar sangre ni buscar ganancia, el caballero cristiano y el ciudadano piadoso que, respectivamente, pueden hacer una y otra cosa. En este caso, es el principio de la corrupción del mundo por el pecado original el que permite, con relativa facilidad, introducir en la ética la violencia como un medio para combatir el pecado y las herejías.²⁴

Desde el punto de vista del carácter absoluto atribuido a los principios éticos primitivos, el esfuerzo por integrar la política trae necesariamente una relativización de ellos. Por eso, parece propio hablar de esta modalidad de resolver la contradicción entre política y ética en términos de una relativización de la moral.

No obstante, hay que prestar atención al hecho de que, en el espíritu con que se llevan a cabo estos intentos, esa relativización

24 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob.cit.*, pp. 169-170.

no implica una desvalorización de los principios primitivos. Muy por el contrario, de lo que se trata es precisamente de valorizar la política, prestándole el ropaje de la moral de los primeros principios. La vida del santo puede seguir siendo, en un cierto sentido, superior a la del guerrero y a la del comerciante, pero las actividades de estos últimos pasan a ser tan moralmente aceptables como la del primero.

Quizás es en Rawls donde se puede encontrar la expresión conceptual más acabada y *secularizada* de esta técnica de relativización de la moral.

En su búsqueda de principios de justicia, Rawls señala que ha limitado su examen a aquellos que imperarían en una sociedad bien ordenada, es decir, en una sociedad en la que se presume que todos y cada uno actúan justamente y hacen lo que les corresponde en la mantención de instituciones justas. A las condiciones expresadas en ese supuesto, Rawls las llama de condiciones de acatamiento estricto (*strict compliance*). Su teoría de la justicia es una teoría del acatamiento estricto en cuanto se construye partiendo del supuesto referido. Por ello, es también una teoría ideal.

Sin embargo, Rawls no puede desconocer que esa manera de proceder limita severamente las consecuencias prácticas de la teoría. Así, por ejemplo, se ha argumentado con frecuencia que los principios de justicia que Rawls ofrece carecerían de bases motivacionales adecuadas en términos de lo que efectivamente son las sociedades históricas o la naturaleza humana. Para salvar esa dificultad, el autor opone a las condiciones de acatamiento estricto un tipo distinto de supuestos: las condiciones de acatamiento parcial (*partial compliance*). Uno y otro tipo de condiciones conducen, respectivamente, a tipos distintos de teoría. Las relaciones que Rawls establece entre ambos tipos de teorías expresan claramente la idea de relativización de la moral.²⁵

25 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, pp. 8-9.

"...considero primariamente lo que llamo de teoría de acatamiento estricto, en cuanto opuesta a una teoría de acatamiento parcial... La última estudia los principios que gobiernan el tratamiento de la injusticia. Comprende tópicos tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa, y la justificación de las diversas maneras de oponerse a los regímenes injustos, las que van desde la desobediencia civil y la resistencia militante hasta la revolución y la rebelión. Obviamente, los problemas de la teoría de acatamiento parcial son los más acuciantes y urgentes. Tratan de las cosas que enfrentamos en la vida cotidiana. La razón para comenzar con la teoría ideal reside en que creo que ella proporciona la única base para la captura sistemática de los problemas más acuciantes... en todo caso, supondré que no hay otro modo de ganar una comprensión más profunda, y que la naturaleza y fines de una sociedad perfectamente justa constituyen la parte fundamental de la teoría de la justicia."

Así caracterizada la relativización de la moral, ¿qué razones suficientemente poderosas podrían esgrimirse para desecharla como solución adecuada a los problemas que suscita la relación entre moral y política? La tesis que se sostiene en estas notas es que el procedimiento de relativizar la moral trae consigo un encubrimiento de efectos de dominación.

En cuanto la actividad política implica necesariamente efectos de dominación —como dice Weber, hay una experiencia universal que enseña que el poder engendra siempre poder—, la consagración de la política, a través de una ética socialmente aceptada, no puede menos que *santificar* esos efectos de dominación, y al santificarlos, los envuelve en un velo de respetabilidad que distorsiona su real naturaleza.

Cuando en *La Política como Vocación* Weber dirige sus invectivas contra el comportamiento de católicos y revolucionarios en la Alemania de 1919, lo que tiene a la vista es precisamente un fenómeno de ese tipo. En ambos casos, se emplean los mismos

medios tradicionalmente utilizados por los políticos, pero se los santifica por apelación a unos fines trascendentes, cuya fuerza de convicción arranca de la religión o de la cosmovisión utópica revolucionaria. Pese a la opacidad de la realidad política, la apelación a esos fines trascendentes la hace objeto de una misteriosa y pía transformación.

No hay que ver en todo esto sólo materiales para reproches personales, a título de hipocresía, perversidad, mala fe o buena fe ingenua proveniente de un autoengaño. En realidad, el ocultamiento de los efectos de dominación pertinente se hace respecto de otros, y no sólo en términos de hechos puntuales y aislados, sino quizás principalmente como algo que encuentra una difusión social importante.

Se trata, entonces, de un ocultamiento que constituye de por sí un efecto de dominación, que refuerza aquellos otros que encubre. Vale la pena examinarlo con más detalle.

III. Moral y ocultamiento.

Que la dominación y el poder descansen en el ocultamiento y que la misma moral pueda tener que ver con ese ocultamiento, son asuntos que no tienen nada de novedoso.

Aun cuando ahondar en la historia del problema de la relación entre política y moral escapa a las competencias del autor de estas notas,²⁶ parece útil partir considerando el período de la República romana.

26 En lo que sigue se ha hecho copioso uso del estudio preliminar de Manuel García Pelayo a una antología de escritos de Botero. Véase: M. García Pelayo, De las razones históricas de la Razón de Estado, en *Antologías del Pensamiento Político*, Volumen III, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, 1962, pp. 7-80.

Según Ronald Syme,²⁷ un historiador contemporáneo del período de transición de la Roma republicana a la Roma imperial, la vida política republicana, con sus leyes, instituciones, ética cívica y conflictos seculares, encubría el desarrollo de un drama muy distinto, cuyos propios actores disimulaban frente al resto de la sociedad.²⁸

"La vida política de la República romana fue moldeada y regida, no por partidos y programas de un carácter parlamentario moderno, ni tampoco por la ostensible oposición entre Senado y Plebe, *Optimates* y *Populares*, *nobiles* y *novi homines*, sino por la lucha en pos del poder, la riqueza y la gloria. Los contendores eran los nobiles entre sí, individualmente o en grupos, abiertamente en las elecciones y los tribunales, o tras la máscara de la intriga secreta. Así, al comenzar como al finalizar, la *...res publica populi Romani* fue sólo un nombre... Aun cuando los ocultan la habilidad o la convención, los *arcana imperii* de la *nobilitas* no pueden evadir la detección. Tres armas poseían y esgrimían los *nobiles*: familia, dinero y alianza política (llamada indistintamente de *amicitia* o *factio*)."

La *res publica* fue sólo un nombre, dice Syme, pero habrá que conceder que fue un nombre provisto de una singular eficacia. Entre otras cosas, connotaba una ética cívica que alimentó espiritualmente la vida política romana y en cuya virtud se dieron las grandes luchas del período. Sin apelar a ella, la historia romana sería incomprensible. A través de la obra de Cicerón, impactó siglos después en el pensamiento político occidental, contribuyendo a configurar esa tradición de humanismo cívico que se prolonga desde Maquiavelo hasta Adam Smith, pasando por un Montesquieu.²⁹

27 R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford University Press, 1966.

28 R. Syme, *ob. cit.*, pp. 11-12.

29 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.



No se trata de restar importancia a las proposiciones de Syme. Pero si el cuadro que él pinta es válido, entonces hay que concluir que la *res publica* romana se contaba entre uno de los *arcana imperii*,* y posiblemente constituía un "secreto de Estado" privilegiado.

En efecto, la idea de una ética cívica, que alcanzó una eficacia social considerable, confería a los procesos políticos un sentido público, totalmente distinto del que se le podía otorgar desde el punto de vista de un conflicto endémico por poder, riqueza y prestigio, protagonizado por los miembros de la *nobilitas*.

Pero este último sentido sólo era accesible a los iniciados, es decir, a esos mismos *nobiles*; y tanto la preservación como la reproducción histórica de ese sentido estaban condicionadas por su ocultamiento respecto de los otros. Obviamente, para que ese ocultamiento sea posible no basta con guardar silencio acerca del sentido efectivo. Se requiere, a la vez, una conciencia social que acepte como plausible un sentido distinto, y esa es la función de la moral cívica asociada a la idea de la *res publica populi Romani*.

La situación resultante se caracteriza entonces por la coexistencia de una moral, socialmente aceptada en un grado importante y que hace aparecer las cosas como en realidad no lo son, y una vida política cuya verdad última es monopolio de unos cuantos iniciados. Sobre ella se guarda silencio, salvo las tímidas y veladas alusiones provenientes de la indiscreción originada en la curiosidad inherente a la vocación científica. La moral socialmente reconocida pasa a ser de este modo un ejemplo más de la *mentira noble o mito espléndido* de Platón.³⁰

* La expresión viene de un pasaje de los *Anales*, de Tácito, bastante oscuro. Véase Tácito, *Anales*, en *Historiadores Latinos*, E. D. A. F., 1966, p. 1062: "Moviése después otra contienda entre Galo y César; porque Galo quería que de cinco años se hiciesen los comicios o juntas para la creación de los magistrados; quería también que los legados de las legiones... estuviesen desde luego destinados para serlo, y que el príncipe nombrase hasta doce candidatos o pretendientes para presentar en el discurso de los cinco años. No hay duda que este voto penetraba más altamente en los secretos del imperio."

³⁰ Platón, *La República*, 414 b, Penguin Classics, 1979, p. 181.

Ciertamente, la descripción que hace Syme de la vida política romana es perfectamente aplicable a su equivalente medieval. En ambos casos, la naturaleza feudal de la sociedad lleva a una contienda en pos de poder, riqueza y prestigio, circunscrita a un círculo restringido de protagonistas. Pero aquí el *mito espléndido* ya no es una moral cívica republicana, sino una ética religiosa –cristiana, católica– íntimamente fusionada con la idea de la Cristiandad.

Teóricamente, deberían haber, sin embargo, diferencias capitales entre uno y otro caso.

La moral cívica romana es, en un sentido político, más realista. Está adaptada a las duras realidades de la política. Se trata de una moral nacional, belicosa, en cuya base se encuentra la tristemente célebre oposición entre *amigo* y *enemigo*. Por lo tanto, legitima el empleo de la fuerza y el fraude. Lo que no legitima son la fuerza y el fraude como *arcana imperii*, en cuanto medios de una contienda secreta desvinculada de los fines explícitos de la república.

Por el contrario, la moral cristiana es una ética universal que, a partir de sus fundamentos evangélicos, debería encontrarse en una situación por lo menos inconfortable en relación con la política. No está en cuestión aquí el hecho de que, desde el maridaje entre Iglesia y poder a partir del así llamado Edicto de Milán, la presencia de prácticas y políticas de violencia y fraude han caracterizado largos siglos de cristianismo. El problema es si la tensión originaria entre moral y política ha encontrado expresión en las diversas construcciones doctrinarias del catolicismo.

De creer a ciertas versiones, relativamente apologéticas que intentan sintetizar lo que ha sido el desarrollo intelectual del catolicismo, esa contradicción encontró expresión, y se resolvió en favor de los fundamentos evangélicos originarios.³¹ No obstante, el problema no parece ser tan simple. Por ejemplo, se han citado

31.- E. Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, EMECE, 1952, especialmente p.p.352-368.

ya los *consilia evangelica*, señalados por Weber, que autorizaban al caballero cristiano a derramar sangre. La siguiente descripción, que intenta resumir la concepción de la sociedad propia del medievo, tampoco permite zanjar derechamente el problema.³²

"La tragedia central de la cristiandad... es la ruptura del armonioso orden del mundo que se había desarrollado... sobre una base cristiana. Los hombres se habían puesto de acuerdo o, por lo menos, aparecía como si se hubieran puesto de acuerdo, en una teoría global de la sociedad, que no sólo alineaba a la virtud con la ley y la práctica, sino que también asignaba en ella una tarea precisa, cristianamente orientada, a cada cual. No había necesidad de polémicas o divisiones, porque todos aceptaban los principios sobre cuya base operaba el sistema."

Hasta aquí, podría inferirse que la moral católica en todo caso no santificaba explícitamente los medios específicos de la política, pero el párrafo siguiente señala suficientes elementos de violencia como para exigir una apreciación más matizada:³³

"Tenían que aceptarlos. La membrecía en la sociedad, y la aceptación de sus reglas, estaban garantizadas por el bautismo, el que era compulsivo e irrevocable. Los no bautizados, esto es, los judíos, no eran miembros en absoluto. Se les perdonaba la vida, pero carecían de cualquier derecho. Se mataba a quienes renunciaban al bautismo por infidelidad o herejía. Respecto del resto, había un consentimiento y un compromiso totales. Los puntos de desacuerdo eran secundarios, en comparación con las extensas áreas de aquiescencia, que englobaban casi todos los aspectos de la vida."

La moral socialmente reconocida que resulta adecuada a esta situación puede no diferir demasiado de una ética cívica nacional.

32 P. Johnson, *A History of Christianity*, Pelican Books, 1980, pp. 191-192.

33 P. Johnson, *ibid.*

De hecho, hay una aceptación e institucionalización importantes de los medios específicos de la política, especialmente de la violencia, y una consagración igualmente significativa de la oposición entre *amigo* y *enemigo*.

Sin embargo, el postulado de la armonía social inherente a la naturaleza totalitaria de estas sociedades no puede sino implicar el rechazo — en términos de la conciencia teórica o especulativa oficialmente sancionada — del sinnúmero de convenciones y prácticas propias de los juegos del poder, y que constituyen en gran medida lo que se entiende por política. A la vez, ese postulado entronca directamente, quizás de maneras discutibles, con los fundamentos evangélicos originarios.

En todo caso, eso es lo que se desprende del juicio de un estudioso del problema:³⁴

"Se desprende de todo esto que si bien es cierto que siempre hubo razón de Estado en los actos de los políticos..., no es menos cierto que no tenía conciencia de ella... Lo que se hacía se cometía vergonzosamente o se justificaba casufsticamente... y lo que se sabía se tenía como secreto, unas veces con el pudor de lo ocultable, otras con el encanto de lo misterioso...; en todo caso, como una serie de reglas empíricas que sólo el gobernante podía conocer.

Según es bien sabido, esta situación se alteró radicalmente con el renacimiento italiano, específicamente con la aparición de obras como *El Príncipe*, y la inauguración de toda una tradición adscrita al realismo maquiavélico. Ello está ligado a la existencia de un fenómeno sociopolítico peculiar —la signoria italiana—,³⁵ conceptualizado por Weber como dominación no legítima.³⁶ Más allá de las condiciones históricas que rodean y posibilitan su

34 M. García-Pelayo, *ob. cit.*, p. 11.

35 M. García-Pelayo, *ob. cit.*, pp. 13-30.

36 M. Weber, *Economía y Sociedad*, II, *ob. cit.*, pp. 938-1046.

aparición, esa tradición estaba destinada a alcanzar un impacto que trasciende con creces esas condiciones.

La tradición que podría llamarse maquiavélica no agrega nada nuevo a las realidades de la vida política. Se limita a codificar, analizar racionalmente y exponer públicamente — es decir, bajo la forma de una obra literaria culta, supuestamente accesible a cualquier lector — una experiencia histórica más que centenaria. Su gran virtud es la de exponer ante los ojos del mundo los *arcana imperii*, hasta ese momento celosamente guardados. Al hacerlo, los secretos del poder y la política dejaban de ser monopolio de unos cuantos iniciados, y pasaban a convertirse en potencial patrimonio del común de los hombres. Adicionalmente, los *mitos espléndidos* que habían venido funcionando hasta ahora se debilitaban considerablemente y son susceptibles de una crítica racional, empíricamente orientada. Es lo que dice Bodin al afirmar que los nuevos escritores políticos han profanado los sagrados misterios de la filosofía política,³⁷ y es el juicio de Gramsci cuando asigna a *El Príncipe* un destacado potencial revolucionario.³⁸

Es a partir de allí que la contradicción entre moral y política pasa a ser un problema social importante, en los términos que lo han caracterizado durante las épocas moderna y contemporánea. Es también a partir de allí que el expediente de relativizar la moral adquiere vigencia histórica, como un artificio destinado a resolver esa contradicción.

En teoría, la relativización de la moral se presenta provista de varias virtudes. En vez de reaccionar negativamente frente al desocultamiento de la política, intentando ahogar la expresión pública de sus arcanos, incorpora derechamente sus duras realidades. En este sentido, colabora en la labor de de-mitificación iniciada por la tradición maquiavélica. Pero, al mismo tiempo, hace objeto a la política de una mínima regulación ética, cum-

37 Bodin, Los seis libros de la República, citado por M. García-Pelayo, *ob. cit.*, p. 11.

38 A. Gramsci, *ob. cit.*, *passim*.

pliendo así una labor civilizadora. Hay entonces un contraste claro con el espíritu que orienta obras como *El Príncipe*. Maquiavelo se limita a exponer una técnica, sin atender a las consecuencias de su ejercicio. Es el mismo contraste que se podría establecer entre el modo de analizar la guerra, propio de juristas insnaturalistas racionalistas y el tratamiento que de ella ofrece un Clausewitz. No es que los primeros desconozcan la legalidad objetiva y las realidades de la guerra, tal como las expone el segundo. Lo distintivo de ellos es el intento de adaptarla a una moralidad reconocida como superior, lo que es una tarea con sentido humanitario.

No obstante, y sin dejar de reconocer la orientación civilizadora inherente a los esfuerzos de relativización de la moral, lo cierto es que ellos terminan por constituirse en modalidades de ocultamiento de efectos de dominación, es decir, en *mitos espléndidos* adecuados a las nuevas circunstancias. Ello puede verse con claridad en el caso más destacado de relativización de la época moderna: la teorización de la razón de Estado por la Contrarreforma católica.

La teorización de la razón de Estado parte de dos supuestos. Por una parte, la política se presenta como un medio necesario para alcanzar unos fines trascendentes. Por otra, la política posee una legalidad propia, que impone exigencias reñidas con la moral aceptada.

De esta manera, hay un reconocimiento explícito de la contradicción entre moral y política:³⁹

"...para mantener la religión es preciso mantener el reino y éste tiene una propia lógica que puede entrar en posición con el logos religioso; para que el rey salve su alma es preciso que salve su reino, pero una y otra salvación pueden contradecirse. Tal es la situación trágica, en el sentido originario de la palabra, en que se encuentran los príncipes y los escritores de la contrarreforma."

39 M. García-Pelayo, *ob. cit.*, p. 38.

Frente a esta contradicción, lo que se hace es integrar la política a la religión y ética católicas, quedando así santificada la primera. Los dilemas que va planteando este esfuerzo de integración y las modalidades de resolución que se van adoptando, adquieren en este ejemplo un valor paradigmático. Primero, la aceptación de la necesidad de la política, y la constatación de los riesgos que ello involucra para la integridad de la moral.⁴⁰

"...ante este enfrentamiento de la razón de Estado y de la razón confesional cabían dos actitudes igualmente simplistas. Una, consistía en la recepción plena y con todas sus consecuencias de la razón de Estado para ponerla al servicio de la razón confesional, tesis inadmisibles, ya que el despliegue ilimitado de la pura técnica política entra en colisión con los preceptos religiosos."

La conciencia de esos riesgos para la integridad de la moral trae consigo lo que podría llamarse de seducción de aferrarse a una ética de la convicción, solución igualmente insatisfactoria.⁴¹

"...(la otra actitud consiste) en prohibir al Estado de modo absoluto toda acción contraria a los preceptos religiosos, tesis no menos insostenible, puesto que la confesión no podía salvar-se si no se salvaba el Estado confesional."

Ante estos dilemas, la solución reside en hacer a la política objeto de una valorización, que la deja en un pie de igualdad con las exigencias e imperativos de la ética.⁴²

"La tesis dominante en el mundo ideológico de la Contrarreforma trata, más bien, de cancelar la oposición entre *ratio status* y *ratio con-*

40 M. García-Pelayo, *ob.cit.*, p. 39.

41 M. García-Pelayo, *ibid.*

42 M. García-Pelayo, *ibid.*

fessionis y, por tanto, la concepción de la una como sirviente de la otra, pues en realidad ambas son partes de un único orden y se complementan entre sí."

No es del caso entrar a considerar las modalidades doctrinales específicas con que se llevó a cabo esa integración.⁴³ Lo que interesa destacar aquí es el efecto de encubrimiento que acarrea consigo la relativización de la moral.

Pese a la considerable elasticidad que en definitiva pueden conferirle las construcciones teológicas y filosóficas, la ética católica sigue encontrando su fundamento último de validez en los presupuestos evangélicos originarios. Así las cosas, tanto el mandamiento de no violencia como la exhortación al amor contenidos en el Sermón de la Montaña siguen siendo los pilares de esa moral.

Socialmente, ello significa que el prestigio y la fuerza de convicción de esa moral — es decir, su propia eficacia histórica — dependen del prestigio y fuerza de convicción de esos presupuestos. Que ello es así lo demuestra el hecho mismo de la emergencia de la problemática de la razón de Estado. Sin la eficacia social de los fundamentos evangélicos, reactivada por lo demás de manera vigorosa por la Reforma, parece difícil pensar que las cuestiones y dilemas reseñados se hubieren siquiera planteado.

Pero el prestigio y la fuerza de convicción de la moral evangélica derivan precisamente de su rechazo a actos tales como los que legitima la razón de Estado. Sobre la naturaleza de esos actos no hay duda posible:⁴⁴

"Se dice que Felipe II respondió en una ocasión: 'Prefiero perder todos mis reinos a reinar sobre herejes'..., pero ello no impidió que, *previa*

43 Al respecto véase: M. García-Pelayo, *ob. cit.*, pp. 39-43.

44 M. García-Pelayo, *ob. cit.*, p. 40. Lo cursivo es nuestro.

consulta a teólogos, ordenara... la ejecución de Don Juan de Lanuza, Justicia Mayor de Aragón, no por el infeliz Don Juan, sino porque... no se trataba tanto de cortar la cabeza a Lanuza cuanto de decapitar en ella el cargo de Justicia de Aragón, refugio de poderes históricamente reaccionarios y enemigos del centralismo estatal requerido para el mejor éxito de la empresa confesional."

Ciertamente, estos actos estaban cuidadosamente reglamentados. Su comisión exigía la concurrencia de algunas condiciones — necesidad absoluta, exceso de otros derechos, utilidad pública y que no pudieran ser imputados a otro motivo que a la razón de Estado —, y la constatación de la concurrencia efectiva de esas condiciones era competencia de teólogos, juristas y doctrinarios. El siguiente ejemplo pone aún más en claro la naturaleza de esos procedimientos:⁴⁵

"(Otra ilustración es la del) dictamen emitido previamente al asesinato de Wallenstein por orden del piadosísimo y 'antipolítico' emperador Fernando II en 1632. La extrema necesidad del Estado exigía la destitución de Wallenstein..., pero era imposible destituirle del mandato del ejército sin darle muerte; en vista de ello, el criterio que predominó fue que, hablando en términos generales, no se puede obrar contra Dios ni matar arbitrariamente, pero, sin ofensa de la *iustitia*, sí se debía y se podía ejecutar a Wallenstein (previo un proceso secreto) pues... '*pro conservatione status* se debe hacer todo lo que no sea contrario a Dios'."

La conclusión de que política y moral integran un único orden, unidad que queda garantizada por la intervención en cada caso concreto de especialistas en la materia, convierte en moralmente adecuados — moralmente buenos — unos actos que, en atención a

45 M. García-Pelayo, *ob.cit.*, pp 40-41.

su puro significado ético, son irrefutablemente malos. Tan cristianos son los actos de San Francisco de Asís como los de Felipe II o los de Fernando II, pese a que los primeros se ajustan a la moral evangélica y los segundos la contradicen de modo flagrante. Igualmente, es indudable que la fuerza de la ética cristiana descansa en vidas ejemplares como la del santo, y no en el testimonio de los dos emperadores. Es fácil imaginar cómo la vida del santo pueda conmover moralmente y llevar a conversiones en términos del Sermón de la Montaña. Que el asesinato de Lanuza o el de Wallenstein puedan producir efectos similares, eso sí sería ya una proeza imaginativa por lo menos exótica.

Si, al decir de Bodino, los nuevos escritores políticos profanan los más misteriosos secretos de la filosofía política, ello encuentra una condición necesaria en la aceptación de una moral que rechaza esos secretos. Si se hubiera tratado de prácticas moralmente indiferentes, esa profanación no habría tenido relevancia alguna, ni habría causado ningún revuelo.

Pero es precisamente porque se trata de prácticas que no pueden ser moralmente más relevantes, que el desocultamiento saca a la luz una contradicción entre política y moral y promueve un escándalo. Ha quedado en claro que a la gran mayoría de los no iniciados en los arcanos del poder — los dominados de todas las especies — se les han estado pasando gatos por liebres. No obstante, para adquirir conciencia de ello hay que disponer tanto de información acerca de las características objetivas de la fauna efectivamente presente como de criterios que permitan distinguir qué es un gato y qué es una liebre. Estos últimos criterios son morales, y vienen provistos de una carga afectiva secular de gran intensidad.

Las doctrinas de la razón de Estado no niegan, en principio, las características de la fauna efectivamente existente. Lo que sí hacen es alterar, de manera más o menos sutil, los criterios de qué

es un gato y qué es una liebre. Mediante esa alquimia, los mismos gatos de antes pasan ahora a ser liebres.

Pero para los mortales comunes la distinción entre gatos y liebres no es asunto de mera convención lingüística. Los criterios para identificar liebres y gatos tienen un enorme contenido afectivo, y esa afectividad está determinada por las características objetivas de lo que tradicionalmente se ha venido llamando de gato y de liebre. Por ello, al aceptar los gatos como liebres, se les da más que un nombre distinto. Se los promueve a un *status* objetivo distinto. La razón de Estado no produce asesinatos, sino actos *conformes* a ella.

La lógica general de este proceso de ocultamiento – históricamente, de reocultamiento – aparece entonces con relativa claridad.

El juicio moral, positivo o negativo, sobre un determinado acto, no le quita ni le agrega, *objetivamente*, nada. Por ejemplo, una guerra justa no difiere de una guerra injusta. En ambos casos se sujetará a una legalidad semejante a la descrita por Clausewitz en *De la guerra*.

El problema se plantea cuando la calificación de justa deriva de la extensión de unos principios éticos que arrancan su prestigio social y su fuerza de convicción del rechazo de la guerra y su proscripción en virtud de una apreciación objetiva de sus crudas realidades.

En ese último caso, se corre el riesgo de que la guerra justa pase a ser comprendida, tanto de modo personal como socialmente, como algo muy distinto de las guerras comunes.

Por lo tanto, se puede llegar a atribuirle características que no son las de la guerra, con lo que, en definitiva, la realidad de las guerras concretas que tengan lugar se distorsione profundamente. Emerge entonces un efecto de ocultamiento o encubrimiento.

En el caso del poder, esta sutil alquimia es aún más efectiva. Cuando la moral presta a determinados medios una respetabilidad

cuya fuerza deriva de que esa misma moral rechaza esos medios, lo más probable es que se produzca incluso un cambio de lenguaje. El poder ya no engendra poder sino autoridad, la violencia cede el paso al *imperium*, pese a que la violencia del pelotón de fusileros en nada difiere de la ejercida por unos revolucionarios insurgentes o una cuadrilla de hampones, y así por delante. La diferencia estriba en que las realidades de la guerra son de más difícil ocultamiento que las del poder.

Las doctrinas de la razón de Estado de la Contrarreforma católica constituyen sólo un ejemplo de esta lógica de encubrimiento, que opera mediante la relativización de la moral.

Hay otros ejemplos, más contemporáneos y hoy más relevantes. Uno de ellos es la ideología *juridicista* liberal y democrático-liberal, que asimila la política al derecho, la vida política a la vida jurídica.⁴⁶ Su análisis conferiría a estas notas una extensión desmesurada, y habrá que postergarlo para otra oportunidad.

No es, por otra parte, el único camino abierto para enfrentar la contradicción entre moral y política. También es posible optar por desvalorizar la moral, un tema del que se ocupan las páginas siguientes.

IV. La desvalorización de la moral.

Frente a la contradicción entre moral y política, cabe la alternativa de desechar lisa y llanamente la moral, afirmando el imperio irrestricto de la legalidad propia de la política.

Este punto de vista se atribuye tanto al realismo político conservador — ejemplificado en la noción de política de poder —, como

46 Véase, para algunos antecedentes al respecto: M. García-Pelayo, *ob.cit.*, pp. 47-58.

al realismo político de izquierda o “progresista” que no se agota necesariamente en la tradición leninista y sus hipotéticos herederos.

Pero lo cierto es que resulta muy difícil identificar a un autor o a una tendencia en que ese rechazo de la moral adquiera características absolutas. Podría pensarse que *El Príncipe* de Maquiavelo reúne tales condiciones, pero cuando se lo interpreta en el contexto general de la obra maquiavélica, ese juicio se atenúa considerablemente. Quizás el caso de Hitler representa una ascensión a los extremos en esta dirección de desvalorización de la moral, pero aun aquí hay suficientes complejidades que habría que desentrañar previamente.

De hecho, cuando Weber individualiza las cualidades que hacen de un político un buen político, destaca la necesidad de la pasión, en el sentido de entrega apasionada a una causa. Es decir, el político debe sentir convicciones, independientes de los puros requerimientos del poder. Por ello, señala Weber, la ausencia de finalidades objetivas es uno de los dos pecados mortales en el terreno de la política. En efecto, al faltar convicciones, hay ausencia de finalidades objetivas, lo que lleva a gozar del poder por el poder, a buscar la apariencia brillante del poder en lugar del poder real. El resultado es una acción vacía de sentido.⁴⁷

"Aunque el poder es el medio ineludible de la política, o más exactamente, precisamente porque lo es, y el ansia de poder es una de las fuerzas que la impulsan, no hay deformación más perniciosa de la fuerza política que... toda adoración del poder puro en cuanto tal. El simple “político de poder”... actúa en el vacío y sin sentido alguno. En esto los críticos de la “política de poder”... tienen toda la razón. En el súbito derrumbamiento interno de algunos representantes típicos de esta actitud hemos podido comprobar cuánta debilidad

47 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob. cit.*, pp. 155-156. Lo cursivo en el original.

interior y cuánta impotencia se esconden tras estos gestos, ostentosos pero totalmente vacíos. Dicha actitud es producto de una mezquina y superficial indiferencia frente al *sentido* de la acción..."

De allí, entonces, la siguiente proposición final.⁴⁸

"Lo que importa es que siempre ha de existir alguna fe. Cuando ésta falta, incluso los éxitos políticos aparentemente más sólidos, y esto es perfectamente justo, llevan sobre sí la maldición de la inanidad."

El problema con quienes desvalorizan la ética no se plantea por la ausencia de una fe, sino en virtud de la naturaleza específica que esa fe asume. Uno de los autores donde ello se puede observar con toda claridad es en Antonio Gramsci.

Según se infiere claramente del pasaje de Gramsci citado más arriba, la política debe ser juzgada de acuerdo con sus propias razones, y en esto la moral socialmente reconocida se subordina estrictamente al juicio político. Así, no es en los términos de la obligación de ser veraz o de ser equitativo que hay que enjuiciar la acción del político, sino con miras a su eficacia, es decir, en relación con la correspondencia del medio al fin.

No obstante, y pese a esa subordinación de la moral a las razones de la política, hay aquí un matiz interesante, que hay que destacar.

No existe en Gramsci un rechazo intelectualista de la moral socialmente reconocida — la *moral en uso*, la que prescribe ser veraz y ser equitativa — que la disuelva en mera ilusión, superchería o *mentira noble*, a la manera de un Nietzsche. Puede que se trate de una moral criticable, superable a la larga por formas de moralidad superior, pero es en todo caso una moral socialmente eficaz: las personas intentan regular sus relaciones por ella y basan sus juicios éticos en ella.

48 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob. cit.*, p. 157. Lo cursivo en el original.

Esta aceptación de la eficacia social de la moral trae consigo consecuencias para la política. En efecto, ello significa que la segunda no puede prescindir de la primera. La política no es administración de medios inertes, sino manipulación de personas — de mujeres y de hombres—, y en consecuencia las creencias y actitudes morales de las personas constituyen un dato de la situación. La existencia de una legalidad ética en la sociedad, por criticable que sea desde otros puntos de vista, impone restricciones a la acción del político.

Así, si bien no se puede juzgar al hombre político por el hecho de que sea más o menos honesto, sino por el hecho de que mantenga o no sus compromisos, en general ser honesto es un factor político necesario. Esa necesidad arranca de la existencia de una moral socialmente eficaz, que contiene la obligación de ser veraz — en este caso, consigo mismo — entre sus preceptos.

Sin embargo, desde el momento en que esa necesidad deja de ser tal, o, lo que es más probable, desde el momento en que una necesidad superior hace forzoso quebrar la obligación de honestidad, el político deberá obrar en consecuencia. Esa naturaleza de simple medio es la que confiere a la ética un carácter subordinado, lo que la constituye en sirvienta de la política.

Hasta aquí, se está en presencia de un estricto maquiavelismo. El paralelismo con la concepción maquiavélica de la relación entre religión y política es obvio. Pero el pensamiento de Gramsci es bastante más complejo, y supera con creces esa actitud. Ello se observa con claridad en la posición que adopta respecto de los problemas que plantea la división entre gobernantes y gobernados al interior de una misma clase social (léase: el proletariado).⁴⁹

"...es justamente en este terreno donde se cometen los 'errores' más graves, donde se manifiestan las incapacidades más criminales y

49 A. Gramsci, *ob. cit.*, pp. 26-27.

difíciles de corregir. Se cree que, una vez planteado el principio de la homogeneidad de un grupo, la obediencia no sólo debe ser automática... sino que debe ser también indiscutible... Es así difícil extirpar de los dirigentes... la convicción de que una cosa debe hacerse porque el dirigente considera justo y racional que se haga... De allí que sea difícil también extirpar el hábito criminal del descuido en el esfuerzo por evitar sacrificios inútiles. Y, sin embargo, el sentido común muestra que la mayor parte de los desastres colectivos (políticos) ocurren porque no se ha tratado de evitar el sacrificio inútil, o se ha demostrado no tener en cuenta el sacrificio ajeno y se jugó con la piel de los demás."

Lo que se expone aquí es una creencia en una economía de la acción política. Si hay sacrificios inútiles, es porque existen sacrificios útiles, necesarios. A la vez, la idea de sacrificio significa destruir un bien presente, o postergar la puesta en obra de un bien presente, con miras a la consecución de un bien en el futuro. Lo que distingue a un sacrificio útil de uno inútil es la presencia o ausencia de una necesidad impuesta por la consecución del bien futuro. Pero para poder hablar de esta manera se requiere contar con criterios que permitan identificar qué es un bien — por lo tanto, qué es un mal —, y que permitan establecer una jerarquía entre los bienes, puesto que no se destruyen bienes presentes sino en pos de órdenes de cosas que aparecen como más valiosas. En suma, hay que contar con una ética.

Esa ética se expresa en la fe personal de Gramsci. Sobre los contenidos de esa fe, poco cabe decir porque son bien conocidos. Resumidamente, constituyen la aspiración a una sociedad socialista. Lo que hay que destacar es que la subordinación de la moral a la política posee validez sólo en cuanto se inserta en esa economía de la acción política, la que a su vez tiene como condición la afirmación de una ética, de una convicción en unos fines moralmente relevantes.

El problema crucial de esta concepción reside entonces en cuán practicable es esa economía de la acción política. La idea en sí no tiene nada de objetable, pero si se mostraran razones de peso que tomaran dudosa su aplicación a la vida política efectiva, la validez de la subordinación de la moral a la política se tomaría también dudosa.

Hay situaciones en que la necesidad y oportunidad de un sacrificio son transparentes. Un ejemplo trivial es el del médico que aplica un tratamiento doloroso a su paciente. Se pueden imaginar otras situaciones más complejas y menos triviales. En relación con la criminalidad de los sacrificios inútiles, Gramsci coloca otro ejemplo:⁵⁰

"Todos habrán oído narrar a los oficiales del frente cómo los soldados arriesgaban realmente la vida cuando realmente era necesario, pero cómo en cambio se rebelaban cuando se era desconsiderado para con ellos. Una compañía era capaz de ayunar varios días si veía que los víveres no alcanzaban por razones de fuerza mayor, pero se amotinaba si por descuido o burocratismo se omitía una sola comida."

Cabe entonces preguntar si la vida política ofrece, *en general*, situaciones tan transparentes como la del médico y el paciente, o la de una situación bélica perfectamente acotada.

Si las metáforas médicas y guerreras en el campo de la política son esencialmente falsas, ello se explica porque la respuesta a esa pregunta es, *en general*, negativa. La vida política se constituye básicamente de situaciones *abiertas*, indeterminadas, donde sobre cualquiera acción pesa una importante incertidumbre respecto de los resultados. Es en este punto donde se da una de las discrepancias primordiales entre la forma cómo Weber concibe la ética de la responsabilidad propia del político y la manera en que la concibe Gramsci.⁵¹

50 A. Gramsci, *ob. cit.*, p. 27.

51 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob. cit.*, p. 156.

"Es una tremenda verdad y un hecho básico de la Historia (de cuya fundamentación no tenemos que ocuparnos en detalle aquí) el de que frecuentemente o, mejor, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario."

Esa incertidumbre que pesa sobre sus resultados, y que probablemente deriva de la naturaleza conflictiva de ella,⁵² confiere a la acción política el carácter de una *apuesta*.

Ese carácter no implica que el político no exija, frecuentemente, sacrificios de sus seguidores, o que simplemente imponga a sabiendas sacrificios a conjuntos importantes de personas en la sociedad. Lo que sí implica es que al exigir o imponer sacrificios sólo puede justificarlos, *a priori*, en términos de una racionalidad extremadamente limitada. Si pretendiera lo contrario, esto es, si exhibiera un razonamiento que determina estrictamente los resultados y otorga en consecuencia una necesidad y justificación férreas a los sacrificios que se siguen de su acción, se trataría simplemente de una supercherza.

Los resultados y los sacrificios sólo se podrán evaluar, en cuanto a la adecuación con el sentido originario que posean, *a posteriori*, una vez que sean irrevocables. Por ello, la moral de la responsabilidad no es una ética que exija previsión absoluta de las consecuencias, porque ello es imposible, o que imponga responsabilidades por los juicios *a priori*, porque esto último carecería de sentido. Exige responsabilidad por las consecuencias una vez que se han producido.

De aquí entonces que la economía de la acción política de Gramsci, aun cuando bienintencionada, sea errónea.

Gramsci parte del supuesto de que los dirigentes pueden justificar, en general, la "necesidad" y racionalidad de los sacrificios

52 A. Flisfisch, *La racionalidad de la acción y la libertad del otro*, este libro.

exigidos de los dirigidos en términos de un rigor importante. Ello no es cierto. A lo más que pueden llegar es a exponer la *plausibilidad* de la apuesta que da sentido a esos sacrificios. Indudablemente, hay una gran distancia entre este tipo de comportamiento y la actitud consistente en la exigencia de una obediencia ciega. Aquí, los dirigidos pueden por lo menos optar, y si deciden ir al sacrificio lo hacen con conocimiento de lo que están arriesgando, hasta donde ese conocimiento sea objetivamente posible.

El mismo hecho de la incertidumbre hace que la relación entre dirigentes y dirigidos sea, idealmente, distinta de cómo, también idealmente, la concibe Gramsci.

En efecto, la incertidumbre que pende sobre la acción hace de ella una cuestión irremediablemente abierta, susceptible de ser discutida indefinidamente. Frente a una apuesta plausible, siempre hay otras apuestas igualmente plausibles. En el mejor de los casos, lo que se establece es una relación de confianza, en cuya virtud los dirigidos aceptan la apuesta que ofrece el dirigente. Esa confianza, que descansa más en una identidad de convicciones que en consideraciones de racionalidad instrumental, no implica que los dirigidos renuncien a hacer efectiva la responsabilidad del dirigente por las consecuencias que efectivamente sobrevienen.

En definitiva, Gramsci acepta tácitamente estas razones al sentar un principio de responsabilidad por las consecuencias posteriores:⁵³

"Este principio se extiende a todas las acciones que exigen sacrificio. Por lo cual siempre, luego de todo acontecimiento, es necesario ante todo buscar la responsabilidad de los dirigentes..."

Si éste es el principio válido para una moral política, la necesidad de afirmar la autonomía de ambas éticas, por contradictoria que sea su relación, es indiscutible.

53 A. Gramsci, *ob. cit.*, p. 27. Lo cursivo es nuestro.

En efecto, lo propio de una ética de convicción es afirmar las prescripciones de la moral socialmente reconocida — no matar, ser veraz, cuidar de la vida de los otros, etc. —, sin subordinarlas a ninguna articulación de fines trascendentes. Así, si de una acción resultan muertes, la primera reacción de la mayoría orientada básicamente por esa moral socialmente reconocida — los dirigidos, los gobernados, la gran masa de dominados — consiste en cuestionar la legitimidad de esas muertes en sí. Ellas son desde un principio sospechosas, no en virtud de un sofisticado razonamiento sobre la adecuación de medios afines, sino en razón de esta simple pregunta: ¿quién les dio el derecho a enviar a estos hombres a su muerte?

La moral de la convicción toma sospechoso todo sacrificio, y esa sospecha hace eficaz el principio de responsabilidad por las consecuencias efectivas. Si su vigencia y aplicación quedaran libradas a la pura voluntad de los dirigentes, el principio no pasaría de ser mera retórica. Pero, a la vez, si junto con la política no coexistiera una moral contradictoria con ella, ampliamente difundida, no existirían en la sociedad ni interesados ni bases motivacionales suficientes que pusieran en marcha ese principio y que le dieran sustancia a las sanciones que lo respaldan.

El mayor de los riesgos que encierran aquellas posiciones que desvalorizan la moral, subordinándola a la política, reside en un potencial embotamiento de la moral.

En el caso de Gramsci, se está frente a un pensamiento lo suficientemente rico, complejo y contradictorio como para que ese riesgo no sea real. Mucho más que certezas, induce preguntas y dudas.

Pero Gramsci no es un paradigma históricamente efectivo en esta materia. Las versiones en uso son esquemáticas y estrictamente militantes. Se orientan a producir certezas y constituyen el vehículo ideal para otorgar racionalidad y necesidad a los cursos de acción más diversos, y para proporcionar justificaciones rigu-

rosas a descabros evidentes y sacrificios cuya inutilidad es patente.

En estos casos, el riesgo de embotamiento es suficientemente real. Hoy, son muchos los que todavía permanecen estupefactos frente a realidades como la soviética, sin atreverse a esbozar siquiera una tibia crítica, pese a que las características reales de la Nueva Jerusalén no alcanzan a justificar ni un grano de la enormidad de los sacrificios exigidos.

Lo paradójico del caso es que se anula así, en la práctica, la operación del propio principio de responsabilidad, que después de todo era la contribución primordial del realismo político al sentido de la política.

V. Conclusión: ética de la convicción y política defensiva.

En *La Política como Vocación*, Weber intentaba fundamentalmente delimitar el ámbito de una moral política, frente a las reiteradas incursiones de la ética de la convicción en el terreno de la política.

Al hacerlo, estaba sin duda atacando un problema importante, cuya urgencia sigue vigente aun hoy. No parecía adecuado soportar en la Alemania de 1919 que políticos profesionales se escudaran tras argumentaciones idealistas o intenciones virtuosas para justificar sus yerros y fracasos, cuyos costos los pagaba la sociedad entera, o que disimularan la real naturaleza de su actividad a través de esos mismos medios, gestando así un fraude colectivo de proporciones. Estos hechos siguen siendo insoportables hoy.

De esta manera, la afirmación de la existencia de dos morales y de su contradictoria relación pasó a un relativo segundo término,

en virtud de la necesidad de acentuar aquello que propiamente se debía exigir de un político.

Que en definitiva hay que rechazar toda postura que predique la absorción de alguno de los polos de la contradicción por el otro, esto es algo que Weber vio con claridad al exigir que elementos de ambas éticas concurrieran en lo político. El oficio del político requería de elementos de convicción, no sólo en cuanto debía poseer fe en una causa, sino también, y quizás principalmente, para saber cuándo y dónde detenerse: "No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo".

Sin ese freno, impuesto por las propias convicciones del político, la ética política desbordaría a la moral de convicción y terminaría destruyéndola.

No obstante, el problema de cómo preservar la relación contradictoria entre ambas morales es mucho más un problema social que un problema personal.

De hecho, Weber reconoce la dimensión social del problema, e identifica una modalidad institucional de darle solución, con características esencialmente corporativas:⁵⁴

"La ordenación vital hindú hacía a cada profesión objeto de una ley ética especial, de un *dharma*, y las separaba para siempre unas de otras en castas distintas. Las colocaba en una jerarquía fija de la que los nacidos no podían escapar... Le era posible, de este modo, construir el *dharma* de cada casta, desde los ascetas y brahmanes hasta los rateros y las prostitutas, de acuerdo con la legalidad inmanente propia de cada profesión."

El rígido corporativismo de un sistema de esta naturaleza posibilita un despliegue acabado —extremo, se podría decir— de la legalidad propia de la política:⁵⁵

54 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob. cit.*, pp. 168-169.

55 M. Weber, *La Política como Vocación*, *ob. cit.*, p. 169.

"En el *Bhagavata*... encontrarán ustedes la ubicación de la guerra dentro del conjunto total de las ordenaciones vitales. 'Haz la obra necesaria', esto es, la obra obligatoria según el *dharma* de la casta de los guerreros, lo objetivamente necesario de acuerdo con la finalidad de la guerra... Esta especialización permitió a la ética hindú un tratamiento del arte real de la política en el que no hay quiebras porque se limita a seguir las leyes propias de la misma e incluso las refuerza. El 'maquiavelismo' verdaderamente radical... está clásicamente representado en la literatura hindú..."

Esta solución corporativa extrema no puede sino ser rechazada por una tradición occidental, cuyo sentido ético más profundo descansa en raíces judeo-cristianas, mediadas por una Filosofía de la Ilustración, que se expresa tanto en los liberalismos como en los marxismos contemporáneos. Aceptar su espíritu equivaldría a renunciar derechamente a las aspiraciones emancipatorias, esenciales es esa tradición occidental. El compromiso de Weber con esta tradición explica su rechazo de una pretensión imperialista para la moral política.

El único caso en que los rasgos constitutivos de esa solución corporativa han sido preservados en gran medida es en el del guerrero profesional contemporáneo: la institución militar de nuestros días. Aquí no sólo se renuncia a las aspiraciones emancipatorias, aceptando como algo natural las bases autoritarias sobre las que descansa la profesión militar, sino que igualmente se da por descontado que la ética de la profesión es absolutamente idéntica con la legalidad inherente a su actividad especializada: la guerra. En este caso, cuando esa actividad se ejerce efectivamente, se admite que la moral socialmente reconocida queda puesta entre paréntesis. Aún más, se exige del militar esa puesta entre paréntesis.

Por esa misma razón, se trata de una institución peculiar y problemática dentro del articulado general de instituciones polí-

ticas y sociales. Su tratamiento, práctico y teórico, nunca ha sido fácil. La irrupción de los militares en política prueba continuamente cómo la moralidad de la convicción es absorbida de inmediato por un despliegue cabal de la legalidad propia del puro ejercicio del poder, y los esfuerzos por establecer límites precisos que contengan esas irrupciones son siempre difíciles e insatisfactorios.

No obstante, y dado que toda especialización profesional trae consigo una aspiración corporativa, ¿no encierra acaso la valorización de una moral política específica el riesgo de reforzar esa aspiración, generando a la larga una serie de efectos perniciosos?

Si la ética de la responsabilidad pudiera desplegarse a sus anchas, sin toparse con obstáculos y frenos de ninguna especie, no cabe duda que la profesionalización política alcanzaría el mismo *status* corporativo que posee la profesión militar.

Desde el punto de vista de la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad, que no son políticos profesionales o semiprofesionales, ni aspiran a serlo, ello constituye un riesgo claro. El poder puede ser benévolo en muchas de sus manifestaciones, pero en última instancia es siempre sospechoso, puesto que, desde el punto de vista de la gran mayoría, se es objeto de ese poder y las oportunidades para controlarlo son escasas.

La moral socialmente reconocida tiene entonces, para esa gran masa que las más de las veces padece la política, un *valor defensivo* muy claro. En ese sentido, el hecho de que esa moral posea frecuentemente connotaciones antipolíticas constituye una virtud y no un defecto. Para quien está al margen de la lucha por el poder y los juegos del poder, el antipoliticismo de la moral cotidianamente aceptada tiene un valor de supervivencia cierto.

Si los interesados principales en frenar el despliegue de la ética de la responsabilidad son precisamente quienes no son políticos, ¿de qué recurso pueden echar mano para hacer efectiva esa pretensión? La verdad es que no se divisa para ellos otra alterna-

tiva que la de hacer política, de una manera defensiva y apoyándose en la moral socialmente reconocida.

En aquellas situaciones caracterizadas por la presencia abierta y legítima de políticos profesionales, que compiten entre sí, ese hacer política defensiva puede adquirir sencillamente la forma de irrupciones poco frecuentes, relativamente marginales, que, al apoyar a determinados competidores en desmedro de otros, impongan frenos efectivos a los que son vistos como desbordes inaceptables de la legalidad inherente a la política.

Bajo condiciones democráticas, eso es exactamente lo que ocurre. La propia institucionalidad proporciona ocasiones de intervención, sin que el aprovechamiento de esas oportunidades exija una profesionalización o semiprofesionalización. A la vez, esas oportunidades son mucho más ocasiones para poner en práctica medidas defensivas, orientadas por motivaciones que descansan en la moral, que circunstancias que posibiliten la expresión de una auténtica voluntad y política de intervención.

Por ello mismo, es bajo esas condiciones democráticas que la política, profesionalmente ejercida, puede adquirir un sesgo corporativo relativamente benévolo, que no implique riesgos mayores y que sea socialmente aceptado.

Bajo otras condiciones, el hacer política defensiva se torna mucho más problemático. Salvo el evento extraordinario de una semiprofesionalización política masiva, la política defensiva de las masas tiene que descansar en la emergencia de políticos profesionales o semiprofesionales que hagan esa política defensiva, orientados básicamente por una moral de convicción.

Que esto último no es una inferencia meramente lógica lo prueba la emergencia, en diversas latitudes y bajo condiciones autoritarias, de movimientos profesional o semiprofesionalmente dirigidos cuya orientación responde a esa característica.

Específicamente, en estas latitudes han florecido movimientos de derechos humanos y de reivindicación democrática, con una

clara connotación antipolítica, en el sentido que Weber atribuye a la expresión.

Ellos no constituyen una patología o aberración política. Vistas las cosas con más detención, se trata simplemente de una respuesta social, bajo otras condiciones, a la misma cuestión que se planteaba Weber al comenzar su análisis: ¿qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la Historia?

LOS IDEALES Y LA IZQUIERDA: LA RACIONALIDAD DEL CAMBIO.

Considerado de manera abstracta, el concepto de izquierda es un concepto significativamente vacío de contenidos. No obstante, el hecho de que históricamente se trate de un concepto relativamente nuevo y que pese a ello se lo pueda emplear con sentido y fructíferamente al analizar situaciones que preexistieron a la invención de la metáfora espacial de izquierda y derecha como artificio clasificatorio en política, muestra que se le atribuye una connotación universal que tiene de por sí implicaciones relevantes que vale la pena explorar.

En términos generales, la siguiente caracterización que hace Kolakovski parece acertada:¹

“...la izquierda —y ésta es su característica inmutable e indispensable— constituye un movimiento de negación frente al mundo que el hombre encuentra ante sí... (La) izquierda es..., simplemente, la tendencia a modificar las cosas.”

De esa caracterización se sigue que aquello que cabe denominar de posiciones de izquierda en un lugar y un tiempo dados encuentran parte importante de su identidad peculiar en un desajuste

1.- Leszek Kolakovski: El significado del concepto "izquierda", en *El hombre sin alternativa*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 155-177.

o una falta de correspondencia entre lo que podría llamarse la estructura de ideales — o estructura de preferencias o deseos — que sustentan esas posiciones, y el *statu quo* vigente, es decir, los rasgos efectivos que definen el estado de cosas prevaleciente.

Si bien al situarse en dominios más micropolíticos la sola presencia de esa tendencia a modificar las cosas puede bastar para discriminar qué es izquierda y qué no lo es, en ámbitos macropolíticos no es suficiente una falta de correspondencia marginal o menor entre la estructura de deseos y el *statu quo*. Al tratarse de fenómenos macropolíticos, se exige un desajuste de envergadura significativa, y es la magnitud de ese desajuste la que otorga sentido a distinciones entre izquierdas más moderadas e izquierdas más radicales, y otras similares.

Políticamente, la puesta en juego de esas posiciones de izquierda equivale a adoptar decisiones o hacer opciones entre cursos estratégicos de acción, bajo la previsión de obtención de resultados que son congruentes con la estructura de ideales. Si la acción que se despliega desde posiciones de izquierda aspira al menos a un grado satisfactorio de racionalidad, hay una exigencia de identificar medios — más concretamente, estrategias y cursos de acción — que a partir de una cierta evidencia puedan estimarse como idóneos para la realización, más o menos incompleta, más o menos acabada, de los ideales o deseos que otorgan su individualidad sustantiva a esas posiciones.

Toda puesta en juego de posiciones políticas conlleva riesgos de fracaso. Ello se explica por la incertidumbre inherente a la complejidad del mundo del que es parte la acción política.² En el caso de una política de izquierda, esos riesgos se acentúan considerablemente en virtud de esa brecha importante entre la estructura de ideales y la realidad.

Desde el punto de vista de la mantención de un *statu quo*, o de la introducción de reajustes marginales en él, discriminar entre lo

2.- Véase un tratamiento sumario del tema en Jon Elster: The possibility of rational politics, *European Journal of Sociology*, Tomo XXVIII, 1987, Número I.

posible y lo imposible, lo viable y lo inviable, lo eficaz y lo ineficaz, tiende a ser un asunto rutinario. Aquí, el material para hacerse de creencias sobre qué es viable y de evidencia que fundamenta esas creencias, es sólo un mundo posible que se confunde con el mundo realmente existente. Para una política de izquierda, dada la escala de las transformaciones deseadas y perseguidas, ese material comprende a la vez otros mundos posibles, distintos del realmente existente, y ello implica tanto arbitrariedad en las creencias sobre lo que es posible como una naturaleza particularmente tenue de la evidencia que las fundamenta.

Es esa diversidad en las condiciones que constriñen el despliegue de políticas de derecha y de políticas de izquierda la que da cuenta de que la historia de estas últimas ponga de relieve, en un pie de igualdad, éxitos y fracasos, y que la historiografía correspondiente tenga que descansar principalmente en el fracaso — total o parcial, pero siempre relevante — como principio de interpretación.

Lo que con frecuencia se pasa por alto es que esa contradicción entre la acción política y los efectos que ella contribuye a desencadenar es muy probable que produzca modificaciones en la propia estructura primitiva de ideales, en el sentido de un reajuste que la acerca a aquello que parece como más patentemente posible y viable.

Ciertamente, este tipo de impactos pueden ocurrir de varias maneras, a través de procesos más o menos complejos. Por ejemplo, el fracaso de un curso de acción puede llevar en una primera fase a su sustitución por una estrategia que, atendiendo a sus objetivos, se percibe como más viable, pero preservándose la primitiva estructura de ideales o deseos, produciéndose posteriormente en una segunda fase una modificación de esa estructura que, la aproxima a la clase de resultados que efectivamente se pueden obtener y se están obteniendo mediante la nueva estrategia. Lo que hay que destacar es que, independientemente de la complejidad de

los procesos involucrados, son las consideraciones estratégicas y de eficacia instrumental las que acaban por determinar los ideales, deseos o preferencias, y no éstos los que determinan las decisiones estratégicas. Tradicionalmente, se supone que primero hay que hacer claridad sobre lo que se quiere, para después individualizar los medios idóneos para obtenerlo. Aquí, la experiencia de la falta de idoneidad de los medios termina por establecer qué es lo que se quiere.

Con tiempo y dedicación, se podrían identificar numerosos ejemplos de este fenómeno de determinación de la estructura de ideales de las izquierdas por las consideraciones y exigencias estratégicas. Aun más, cabe avanzar la proposición general de que ese tipo de reajuste ideológico o de ideales ha sido el motor principal de los procesos de transformación experimentados por las izquierdas contemporáneas en los países capitalistas. Los estudios de Przeworski³ sobre la evolución de los partidos socialdemócratas europeos durante los últimos cien años ponen en evidencia materiales suficientes como para argumentar que en ese largo camino que va desde el objetivo explícitamente declarado de la revolución social — entendida como transformación de las relaciones sociales — a las metas de impulsar y administrar de modo progresista los cambios de la economía contemporánea, hay una primacía de las opciones estratégicas, orientadas por una racionalidad política instrumental, y una determinación en última instancia de la estructura de ideales por esas opciones. Igualmente, el análisis de Paramio⁴ sobre la crisis y colapso del eurocomunismo y el marxismo en los países europeos latinos, si bien enfatiza la peculiar naturaleza de la estructura de ideales como elemento explicativo — el hecho de que el marxismo adquiriera el carácter de un fundamentalismo religioso —, ofrece indicaciones que permitirían construir una interpretación análoga.

3.- Adam Przeworski: *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, 1985.

4.- Ludolfo Paramio: *Tras el diluvio: introducción al postmarxismo*. Serie de Contribuciones, Número 45, Programa FLACSO-Santiago de Chile, diciembre, 1986.

Para la sensibilidad latinoamericana, el ejemplo más cercano y nítido de este efecto producido por la falta de idoneidad de los medios estratégicos — comprobada existencialmente a través de la experiencia de fracasos políticos de gran envergadura — sobre la primitiva estructura de ideales que otorgaba sentido a esos medios, es lo que ha ocurrido con gran parte de la izquierda, especialmente y de modo patente en los países latinoamericanos del sur, pero de ninguna manera sólo en ellos, con posterioridad al inicio del ciclo de dictaduras militares que comenzó en Brasil en los primeros años de la séptima década, y que culminó, aparentemente, con los autoritarismos de Argentina, Chile y Uruguay.

La historia es lo suficientemente conocida, y ello permite ahorrarse una descripción detallada del proceso. Bajo el influjo del éxito de la revolución cubana, las izquierdas experimentaron una tendencia general hacia la leninización, que hizo de la aspiración a la implantación de un régimen socioeconómico y político de tipo soviético, mediante una revolución desde el Estado — conquistado por vías militares, o por vías legales y constitucionalistas, o por una combinación de ambas — el elemento central de sus estructuras de ideales; sin duda, ésta es una aproximación gruesa a un conjunto de fenómenos complejos. Hubo excepciones a esta tendencia, tanto individuales como de grupos, y su propia operación estuvo atravesada por una variedad de contradicciones, conflictos y peculiaridades nacionales. Pero como tendencia general, es incuestionable que se constituyó en la característica dominante del pensamiento y la práctica políticas de izquierda. Es a lo que se refiere, en un incisivo ensayo,⁵ Robert Barros cuando habla de “el pensamiento político de la izquierda antes del golpe”.

Si bien sería osado en demasía escribir la situación contemporánea en términos de un “pensamiento político de la izquierda después del golpe”, por lo menos se concederá que las experien-

5.- Robert Barros: *Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina*, *Zona Abierta*, pp. 39-40, abril-septiembre, 1986.

cias dictatoriales han tenido un impacto profundo en la primitiva estructura de ideales.

En cambio, más dramático y visible es el de la preeminencia y centralidad que ha adquirido la idea de la democracia, no sólo como tema de la reflexión teórica y de la elaboración ideológica, sino a la vez como ideal práctico, orientador de las luchas políticas, y como una cuestión principal que gravita con altísima intensidad en las consideraciones, definiciones y decisiones estratégicas. En el mejor de los casos, la cuestión de la democracia ocupaba una posición muy subordinada y secundaria en el pensamiento y práctica políticos preautoritarios. Hoy en día es cierto que no existe nada parecido a una uniformidad sustancial sobre el tema en el campo de las izquierdas latinoamericanas. Parte de ellas, probablemente siguen aferradas a las concepciones preautoritarias, aunque es plausible afirmar que fuera del área centroamericana se trata de un segmento marginal. Como bien señala Barros en el ensayo citado,⁶ en el sector mayoritario donde el cambio ha ocurrido hay al menos dos posiciones: una que otorga primacía al principio de resolución no violenta de los conflictos políticos, y a objetivos de institucionalización política, y otra que enfatiza el principio de autodeterminación popular y el objetivo de recuperar la idea de socialismo, redefiniéndola como profundización de la democracia. No obstante, y pese a que una distinción como ésta es aún demasiado primaria como para hacer justicia a la diversidad existente, el cambio se ha producido y es general.

A la vez, es un cambio que está íntimamente ligado a las experiencias autoritarias y a los fenómenos de *guerra sucia* y terrorismo estatal concomitantes con ellas,⁷ y a un diagnóstico generalizado de que en el desencadenamiento de esos procesos hubo una contribución esencial de las propias políticas de las izquierdas,

6.- Robert Barros, *ob. cit.*

7.- Sobre el punto, remito a A. Flisfisch: El surgimiento de una nueva ideología democrática en América Latina, *Crítica & Utopía*, 9, 1983; y Derechos humanos, política y poder, en *La ética de la democracia*, Waldo Ansaldi compilador, CLACSO, Buenos Aires, 1986.

con los consiguientes sentimientos de culpa y responsabilidad por unas consecuencias en cuya producción se participó. Puesto de otra manera, el cambio en los ideales de izquierda producido por la preeminencia y la revalorización de la democracia es el efecto de un fracaso catastrófico de comportamientos estratégicos cuyo sentido venía dado por una inicial estructura de ideales. Aún más, tal como la experiencia mostró la imposibilidad de esos ideales iniciales, ahora ella muestra la posibilidad de los objetivos democráticos, independientemente de las frustraciones, mayores o menores, que pueden acarrear consigo las resignificaciones de la democracia que se hagan desde unas y otras posiciones. Ha habido así un reajuste hacia lo que la situación ofrece como posible.

Un cambio menos dramático y visible es el que ha acontecido en términos de la relación que se sustenta con el capitalismo, como modalidad de organización socioeconómica doméstica o nacional y como naturaleza esencial del sistema de relaciones económicas internacionales.

Para el “pensamiento de la izquierda antes del golpe”, la negación del capitalismo — anticapitalismo y antiimperialismo — tenía como anverso una respuesta o programa positivo: el socialismo, según el modelo de los *socialismos reales* de cuño soviético y del tipo de reinserción económica internacional que la construcción de ese socialismo suponía.

Hoy en día no existe sobre el punto un “pensamiento de la izquierda después del golpe”. En el caso de la democracia, pese a la variedad y los conflictos, se ha configurado algo provisto de una relativa coherencia y que exhibe unas ciertas constancias significativas. Respecto del capitalismo, tomado tanto en su faz doméstica como en su dimensión internacional, quizás la noción más adecuada para describir el estado de cosas prevaleciente sea la que emplea Paramio⁸ para referirse a la situación en los países europeos latinos, posterior al colapso del marxismo y los eurocomunismos: una anomia de la izquierda.

8.- Ludolfo Paramio, *ob. cit.*

La confusión reinante en esta materia presenta además la peculiaridad de que la actitud de abierta negación al capitalismo, característica de las izquierdas preautoritarias, ha cedido el paso a posiciones de notable ambigüedad frente a él. No se trata de una revalorización del capitalismo en su sentido más global, pero sí hay manifestaciones dispersas y fragmentarias de recuperación de aspectos que, si bien son parciales, tienden a configurar un cuadro bien distinto del que imperó en el pasado. En el plano institucional, hay reconocimientos explícitos de la existencia de límites severos a las posibilidades de coordinación estatal imperativa de actividades económicas y, como contrapartida, de las bondades y ventajas de los mecanismos de mercado en la asignación de recursos. En el plano de la gestión de las economías nacionales tal como hoy existen y de las correspondientes políticas macroeconómicas, hay expresiones de aceptación de exigencias de preservación y manejo cuidadoso de equilibrios macroeconómicos, y de los costos inevitables que implican políticas de crecimiento, en términos de empleo y equidad, en situaciones de apertura económica significativa, por lo demás considerada también como inevitable. El recuento y análisis sistemático de todos los síntomas de esa actitud de ambigüedad constituirían por sí mismo un extenso trabajo, bien distinto del objetivo que persiguen estas reflexiones. Lo que interesa destacar es que se trata de ambigüedad porque todas estas nuevas modalidades de relacionarse con el capitalismo no descansan en visiones de futuro más profundas —inversamente a lo que ha acontecido con la democracia—, y por consiguiente es imposible que logren la mínima coherencia requerida para alcanzar un grado de racionalidad igualmente mínimo capaz de orientar más firmemente la acción política.

La existencia de esa ambigüedad en el seno de una anomia difundida apunta a los orígenes del cambio en este aspecto. Parte de la historia reside en el clima ideológico producido por la embestida neoliberal o neoconservadora autoritaria, tal como ha suce-

dido en los países europeos latinos.⁹ Pero hay una razón proveniente de la misma lógica interna del pensamiento de izquierda preautoritario, que es más importante. En esa lógica había una conexión de necesidad entre la meta de la revolución desde el Estado y la meta de la sustitución del capitalismo por el socialismo, comprendido a partir del modelo soviético de socialismo. Vista desde fuera, esa conexión no es ni gratuita ni contingente, en el sentido de que haya sido creada culturalmente a partir de circunstancias históricas específicas, y que hubiera podido ser concebida de otra manera de mediar otras circunstancias, otros talentos y otras individualidades más visionarias. Por la fuerza misma de las cosas, la transición a un *socialismo real* sólo se puede hacer mediante una revolución desde el Estado, y por ello es que el pensamiento de izquierda preautoritario constituía un sistema de creencias tan fuertemente trabado que el colapso de uno de sus elementos no podía sino traer consigo el derrumbe de los restantes. Los desenlaces autoritarios, al certificar de modo catastrófico el fracaso de las estrategias revolucionarias, tuvieron entre otros efectos el de disolver o desarticular profundamente la estructura de ideales en la parte concerniente a las relaciones definidas para con el capitalismo. Al mismo tiempo, tal como las experiencias dictatoriales probaron la imposibilidad del asalto al poder y la revolución, y la posibilidad de la democracia, de la misma manera probaron la imposibilidad del *socialismo real* y la posibilidad del capitalismo. Así, tal como la preeminencia y la centralidad otorgadas hoy a la democracia constituyen un reajuste, en la dirección de lo posible, también la ambigüedad frente al capitalismo es un reajuste de similar naturaleza.

Históricamente, este tipo de reajustes de ideales o deseos, que encuentran sus causas en el dominio de las opciones estratégicas y de lo que pasa con ellas, tienden a ser evaluados y comprendidos en el campo de las izquierdas desde posturas fundamentalmente

9.- Ludolfo Paramio, *ob. cit.*

ético-afectivas, y el debate y las reacciones que se suscitan en torno a ellos están atravesados e impregnados por fuertes connotaciones de esa clase. Ello se manifiesta de diversas formas.

Por ejemplo, parece ser usual que la transformación de ideales y objetivos se interprete a la luz de una sucesión causal que invierte el orden histórico efectivo de ocurrencia de las cosas.

En el caso de los partidos socialdemócratas europeos, Przeworski¹⁰ señala que hay una peculiar tendencia entre los observadores contemporáneos a atribuir la estrategia de buscar una base electoral socialmente heterogénea a un efecto reciente de desradicalización de los movimientos socialistas: primero habría venido el abandono de los ideales y luego la meta de conseguir apoyos fuera de la clase obrera, alcanzada con relativo éxito. En realidad, esas decisiones estratégicas son mucho más antiguas e integran un complejo proceso de opciones que determinaron posteriormente transformaciones ideológicas.

Otra expresión de esa tendencia al situar el problema pura y simplemente en el ámbito del compromiso con principios e ideales y de la fidelidad con ellos se encuentra en los términos usualmente empleados, característicos de las polémicas y confrontaciones que ese problema genera. Se trata de términos como traición, claudicación, abdicación, renuncia, oportunismo y otros análogos. El punto de mayor interés aquí no reside tanto en el tipo de descalificaciones que se dirigen al adversario, sino en el hecho de que su empleo trasunta un clima emocional cargado de tensiones, y que emplearlas aparece como eficaz. Esto último revela que el contexto que provocan las transformaciones de ideales y principios contiene elementos que hacen verosímil la idea de que esas acusaciones y recriminaciones tienen eficacia política.

Efectivamente, esas transformaciones generan climas generalizados de malestar ético-afectivo, padecido tanto por tradicionalistas como por innovadores. Aun si estos últimos son mayoría

¹⁰- Adam Przeworski, *ob. cit.*, p. 25.

rios y el mismo curso de los acontecimientos parece darles la razón, viven plagados por dudas, ansiedades y angustias recurrentes, construyéndose una situación que hace posible ese estilo particularmente áspero y fuertemente pasional de la confrontación.

La verdad es que hay algo de escandaloso en el hecho de que el fracaso determine un reajuste de ideales en la dirección de lo posible. El sacrificio de los principios en aras de la racionalidad política instrumental ¿no significa acaso poner la carreta por delante de los bueyes? ¿No es justamente la racionalidad instrumental la sierva de los ideales y no inversamente? ¿No reside la explicación última de estos cambios simplemente en una falta de entereza moral frente a la adversidad, y no es precisamente en la derrota, más que en la victoria, donde se prueba quiénes son los mejores? Al fin de cuentas, la política es también temple y voluntad, además de razón.

De allí la pregunta: ¿qué puede justificar este tipo de cambios? ¿Hay racionalidad en ellos? ¿Qué consideraciones éticas pueden otorgarles legitimidad? Obviamente, se los puede explicar, pero hacer claridad sobre su génesis no los justifica necesariamente, ni hace por sí misma recomendable su adopción.

Una primera observación que cabe hacer aquí es que un reajuste de ideales o de lo deseado en la dirección de lo posible es irracional si constituye puramente aquello que, siguiendo a Elster,¹¹ puede denominarse de *efecto de uvas verdes*, estableciendo un símil con la fábula del zorro y las uvas.

Puesto de manera no metafórica, ese tipo de reajuste es irracional si se explica exclusivamente o preponderantemente por la ocurrencia de un proceso de formación adaptativa de ideales o deseos, es decir, cuando el ajuste de los ideales a las posibilidades no es el producto de un proceso deliberado y consciente de opción por nuevos ideales, sino el efecto de un proceso causal ciego que acontece de modo no consciente, donde el elemento dinámico

11.- Jon Elster: *Sour Grapes*, Cambridge University Press, 1983.

fundamental es un impulso (o compulsión psicológica) orientado a reducir las tensiones o frustraciones que se experimentan al tener ideales o deseos que carecen de la posibilidad de consumarse. Se trata de un mecanismo de reducción de disonancia, que tiene lugar “a espaldas de las personas” y que como señala Elster¹² puede operar igualmente sobre los elementos cognitivos, conformando las percepciones más que los elementos evaluativos pertinentes a la situación, o ambos a la vez. En el tipo de reajuste de ideales que se ha estado examinando aquí, lo más probable es que, si se pueden explicar como productos de una formación adaptativa de ideales en el sentido de Elster, ella afecte tanto a los elementos cognitivos — las creencias sobre las características de la situación — como a la primitiva estructura de deseos.

El ajuste de ideales, que es un puro *efecto de uvas verdes*, es irracional porque carece de autonomía. En el fondo, los actores del proceso no reajustaron lo deseado a lo posible, sino que padecieron un reajuste ocasionado por la disonancia causada por la contradicción entre lo deseado y lo posible. Son víctimas de un proceso que ignoran y en el que no intervienen conscientemente. Ello no implica que todo ajuste de ideales sea irracional. Es racional en la medida que hay un grado importante de autonomía, esto es, cuando los actores no sólo son conscientes de lo que les pasa, sino que a la vez intervienen premeditadamente y deliberadamente en el proceso de ajuste, eligiendo cambios que aproximan lo deseado a lo posible en virtud del convencimiento de que hay buenas razones que justifican esa elección.¹³ Obviamente, un ajuste racional de ideales no excluye la presencia de factores motivacionales, consistentes en estados de disonancia, tensión y frustración. Contrariamente, ese elemento existencial es probablemente necesario. La diferencia estriba en que, si hay racionalidad, esa motivación no es causa del ajuste, sino un estímulo — quizás muy potente —

12.- Jon Elster: *Sour Grapes*, p. 123.

13.- Jon Elster, *Sour Grapes*, ob. cit.

para un proceso deliberado de exploración y enjuiciamiento de la realidad, y de búsqueda de alternativas y soluciones.

Si retomamos el caso de las izquierdas latinoamericanas, es claro que la preeminencia y centralidad alcanzadas por la democracia están ligadas a unas experiencias de fracaso o derrota con contornos catastróficos, y que la reivindicación de la democracia ha constituido una respuesta, afincada, en lo posible, a los horrores desencadenados por esa derrota. En este sentido, el desplazamiento desde la revolución a la democracia tiene un componente motivacional fuerte — existencial, si se prefiere — que configura un estado de cosas bien cercano a un efecto de *uvas verdes*. Pero no se puede decir que ese desplazamiento sea irracional, por cuanto ese elemento existencial ha sido la base de una auténtica elección del objetivo democrático, apoyada en razones que, si bien pueden diferir según las posiciones, son a su vez el resultado de exploraciones y cuestionamientos deliberados y sistemáticos.

No obstante, no se podría afirmar lo mismo respecto de la sustitución de la primitiva negación del capitalismo por la ambigüedad frente a él hoy existente. Las diversas manifestaciones de esa ambigüedad parecen constituir un puro *efecto de uvas verdes*, originado en procesos que efectivamente ocurren a “espaldas de los actores”, y a los cuales en el mejor de los casos se atisba de reojo y por sobre el hombro, furtivamente, lo que es un claro indicador de los sentimientos de culpa con que se enfrenta el problema y de los altos niveles de ansiedad que su presencia provoca. El cambio en la primitiva estructura de ideales en lo que concierne a la relación que hay que tener frente al capitalismo es hasta ahora irracional. Para dejar de serlo, tanto el desajuste entre ideales y posibilidades como las disonancias que produce, tendrían que ser encaradas de manera directa, consciente y deliberadamente, y estimular un proceso de enjuiciamiento y exploración de posibilidades e imposibilidades que lograra fundamentar elecciones de lo deseado, independientemente de que los cambios resultantes sean grandes o pequeños respecto de lo que se pensaba y deseaba.

Un cambio en los ideales que se origina en el dominio de lo que ocurre con las opciones estratégicas no tiene por qué ser irracional, en el sentido de carecer de autonomía. El cambio desde la revolución a la democracia, recién discutido, es racional porque no es sólo el reflejo de un interés por acabar con una situación de terror y opresión, o el producto de un mecanismo de reducción de disonancias provocadas por la contradicción entre lo deseado y lo posible, como pueden serlo las ideologías de conformismo que surgen en grupos o clases dominadas. En cuanto hay un grado importante de autonomía que gobierna la transformación de ideales, no hay fundamentos para hacer reproches a los agentes del cambio.

No obstante, el malestar ético-afectivo producido por un ajuste de ideas en la dirección en lo posible puede tener otros orígenes, distintos de la sospecha o la certeza de que se trata de un simple *efecto de uvas verdes*.

Uno de esos posibles orígenes reside en una actitud difundida que ve en la afirmación incondicional de los propios ideales y convicciones, cueste lo que cueste, la *regla de oro* del comportamiento moral, cuyo cumplimiento cabal resulta ser el privilegio de unos pocos elegidos sólo en razón de que la flaqueza y debilidad humanas están más extendidas de lo que convendría. En todo caso, lo que es digno de admirar no es la adaptación consciente de los ideales a partir de la comprobación de errores y fracasos, sino la perseverancia en ellos aun en la impotencia y en la adversidad, y hasta en el propio sacrificio o martirio. Quizás aun más todavía en este último caso.

Tanto la potencia como la difusión de esa actitud probablemente se explican porque ellas entroncan con la lógica de la tradición judeo-cristiana. En esa tradición, la experiencia del martirio ocupa un lugar central y la figura del mártir recibe una valorización máxima. Se puede sostener que algo no muy distinto sucede con los movimientos socialistas y las izquierdas en gene-

ral. Aquí, el reconocimiento expreso de mártires y la veneración que se tributa a la memoria de esos mártires, ¿no es un síntoma claro del predominio de una lógica similar? Es probable que en la transformación de las izquierdas esté también presente esa dimensión, y que ella contribuya a explicar — en ciertos casos, quizás importantemente — el fenómeno que se trata de analizar. De ser así, habría que reconocer la existencia de un componente no secular significativo en ellas. Desde un punto de vista más normativo y crítico, la distinción weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad¹⁴ es decisiva para rechazar cuestionamientos a ajustes e ideales, que invoquen ese fundamento, o que en última instancia se expliquen por él. El argumento crucial en esa distinción sostiene que el sentido propio de la acción política consiste en no agotarse en lo que el actor — el sujeto de esa acción — sostiene y piensa, y en lo que le pasa o pueda pasarle en razón de lo que sostiene, piensa y hace. Aun más, lo que le pase al actor es secundario. Lo principal reside en los efectos sociales o colectivos de la acción, esto es, en lo que les pase a una multitud de otros, que han sido radicalmente ajenos a los principios del actor y a las definiciones y decisiones estratégicas que esos principios o ideales han orientado. La actividad política es primariamente responsable de esos efectos sociales, y no puede justificarse a sí misma arguyendo que, con independencia de esos efectos, el curso de acción elegido fue moralmente bueno en sí.

La indiferencia que cabe practicar a partir de esta lógica, claramente contradictoria con una lógica del martirio que centra la atención en la salvación personal del mártir, es inmediata: el ajuste de ideales en la dirección de lo posible hay que juzgarlo atendiendo a sus consecuencias sociales más globales. Como esos ajustes precisamente ocurren en razón de hechos que medidos por sus impactos sociales constituyen desaciertos o fracasos, y en los

14.- Max Weber: *La política como vocación*, Escritos Políticos, II, Folios Ediciones, México, 1982.

cuales la distancia entre los ideales primitivos y la realidad demostró ser esencial, se trata siempre de esfuerzos por adecuar la política que se hace a una ética de la responsabilidad, procurando remover efectos negativos ya producidos, o bien, ganar una mayor eficacia social global. Que tengan éxito o no es otro asunto, pero políticamente no son reprochables. El reproche habría que hacerlo a los que los juzgan desde el punto de vista de una ética de convicción.¹⁵

Sin embargo, se puede también sostener que la afirmación incondicional de los propios ideales primitivos, cueste lo que cueste, además de ser una *regla de oro* del comportamiento moral personal o de un grupo restringido, posee a la vez un sentido mucho más amplio, que al trascender a la persona, al grupo o a la organización, es claramente social. En la tradición judeo-cristiana el martirio como testimonio, o más en general, la lógica del testimonio, tiene justamente ese sentido. El sentido del martirio no se agota en la salvación del mártir. El mártir coopera a la vez a la salvación de los otros, presentes y futuros, o es hasta la condición necesaria de la salvación de todos los otros, como sucede con Jesús.

Esa trascendencia social del martirio y de otras formas de testimonio, que resulta tanto de posibles efectos de conversión y de efectos pedagógicos sobre conversos descarriados como del hecho que mantiene viva y actualiza una tradición de primitivos ideales, es una idea que no es para nada ajena a las izquierdas, y en el caso de los países latinoamericanos probablemente se ha visto robustecido y ha alcanzado últimamente una mayor difusión a través de la influencia de la teología de la liberación.

Aun más, existe una tradición de izquierdas, ya casi venerable, que conceptualiza los fracasos — particularmente, los catastróficos— producidos por una falta de eficacia política derivada a su

15.- No obstante, hay circunstancias en que la apelación a la ética de la convicción es políticamente valiosa. Véase A. Flisfisch, Max Weber, moral de convicción y política defensiva, *Crítica & Utopía*, 8, 1982.

vez de un profundo desajuste entre lo deseado y lo posible, no como algo puramente negativo —por consiguiente, como algo carente de sentido, salvo en cuanto la interpretación de un fracaso como error o lección de la experiencia le atribuye una connotación positiva—, sino como fenómenos muy valiosos precisamente en razón de que el curso de acción que lleva a ellos se ha orientado por ideales imposibles.

La lógica en la que se sustenta esta postura es la que está detrás de ese aforismo que afirma que las utopías de hoy son las realidades del mañana. Un ejemplo nítido de esta lógica, presentada de manera más elaborada, lo proporciona Kolakovski, en su primera encarnación como disidente polaco de izquierda, en un opúsculo ya citado:¹⁶

“...En tanto la revolución no se convierta en realidad consumada... (ella) representa una utopía... En esto se basa... la gran importancia de la tradición en el movimiento revolucionario, pues ese movimiento no podría alcanzar victorias si no hubiera sufrido derrotas inevitables; esto es, si no hubiera emprendido empresas revolucionarias cuando la situación histórica hacía imposible de antemano cualquier éxito.”

Así, la fidelidad a los propios ideales, aun cuando ellos se prueban políticamente imposibles, y especialmente cuando éste es el caso, no sólo puede expresar la conformidad con un principio ético superior, sino además constituir la puesta en práctica de una racionalidad política instrumental más visionaria, y por ende superior a una racionalidad miope que no consigue trascender unos horizontes temporales muy circunscritos.

No obstante, esa postura sólo tiene sentido en virtud de una fundamentación de carácter nítidamente religioso. Ello se demuestra palmariamente en el hecho de que este tipo de argumen-

16.- Leszek Kolakovski, *ob. cit.*, p. 161.

tación discurre recurriendo a temporalidades que se despliegan en horizontes de muy larga duración. Los ejemplos que utiliza Kolakovski para ilustrar su tesis, probablemente influido por Bloch, un autor cuyo pensamiento posee innegablemente fuertes connotaciones religiosas, ponen de manifiesto este rasgo:¹⁷

“La izquierda no puede renunciar a la utopía pues ésta representa una fuerza social incluso mientras es utopía. Utópico fue el levantamiento de los campesinos alemanes en el siglo XVI; utópico fue el movimiento de los seguidores de Babeuf; utópica fue la Comuna de París. Más tarde se demostró, sin embargo, que sin tales acciones utópicas no se habría realizado ningún cambio social progresivo no utópico.”

Los ejemplos citados se inscriben en una temporalidad cuya duración es de más de trescientos años. Si la referencia al cambio social progresivo no utópico hay que entenderla en términos de las revoluciones del presente siglo y la subsecuente implantación de los *socialismos reales* en los países donde ello ha ocurrido, entre el evento citado más cercano en el tiempo y la revolución de octubre median casi cincuenta años.

Obviamente, es posible identificar *a posteriori* una cadena causal plausiblemente válida entre los resultados de un curso estratégico de acción contemporáneo y sucesos que tuvieron lugar hace cien, doscientos o trescientos años y atribuir a partir de esa cadena causal un significado a esos sucesos, que es eminentemente positivo. Pero ese significado se atribuye desde el presente, y sólo tiene consecuencias en el presente. La premisa de que la previsión de esa cadena causal pudo contituir el fundamento racional de la acción de los actores que protagonizaron esos sucesos pasados — es decir, que actuaron contando con alguna evidencia de que esa cadena causal se produciría — carece de toda validez. Como lo señala el propio Kolakovski, la eficacia histórica de largo plazo de las acciones utópicamente orientadas lo es respecto

17.- Leszek Kolakovski, *ob. cit.*, p. 162.

de acontecimientos que era imposible planificarlos o preverlos para sus actores.

Puestas ahora las cosas en presente, ¿cómo atribuir a un fracaso contemporáneo y a la irrealidad de las aspiraciones que lo explican un significado a partir de un futuro que se despliega en duraciones de semejante envergadura? Se puede intentar hacerlo, y de hecho en la lógica de las izquierdas no es infrecuente que se lo haga.

Por ejemplo, desde el punto de vista de ciertos ideales de izquierda, que buscan armonizar cambio social y democracia, las experiencias de los socialismos reales se interpretan como fracasos en cuanto han traído consigo efectos de opresión política, social y económica que contradicen los propios ideales socialistas: ¿qué significado atribuir a esos fracasos? La respuesta que se dé a esa pregunta posee connotaciones político-prácticas más que relevantes, puesto que lo que está en cuestión es la evaluación de un cierto tipo de estrategias: la conquista del Estado y la revolución desde el Estado. Perry Anderson¹⁸ propone justamente responder sobre la base de consideraciones inscritas en largas duraciones:

“En forma general, debemos observar que transcurrieron casi tres siglos entre el fin de la revolución inglesa burguesa de 1640 y la instauración total de la democracia en el siglo XX... En forma similar, cuando estudiamos hoy la Unión Soviética o China, y las revoluciones socialistas que evidentemente no han dado lugar a una democracia socialista, deberíamos intentar conservar una visión histórica. Deberíamos preguntarnos cómo serán probablemente esas sociedades dos o tres siglos luego de la ruptura revolucionaria.”

18.- Perry Anderson: los resultados de las revoluciones y el contexto geo-histórico, *Los límites de la democracia*. Volumen 1, CLACSO, Buenos Aires, 1986. (Cursivo en el original.)

Como ejercicio académico, el esfuerzo por imaginar cómo será una sociedad contemporánea dos o tres siglos más tarde puede tener alguna justificación racional, pero como elemento central en las decisiones sobre redefiniciones estratégicas y sobre cómo resolver el dilema entre la fidelidad a los ideales primitivos y la necesidad de ajustar los ideales a lo posible, no puede aspirar a una justificación de esa índole.

Objetivamente, la acción política racional, esto es, aquella que procura fundamentarse en la mejor evidencia que se pueda obtener, está circunscrita a horizontes temporales muy restringidos. Más allá de unos pocos años reina una incertidumbre radical y la categoría de posibilidad comienza a disolverse. Desde la perspectiva temporal de cincuenta, cien o más años, todo es posible y por consiguiente nada es posible.

La postura de que hay que guardar fidelidad a la primitiva estructura de ideales, cueste lo que cueste y aunque el desajuste entre lo deseado y lo posible haya implicado un fracaso catastrófico, en virtud de la eficacia social de esa fidelidad en un futuro tan carente de límites que pasa a ser algo plenamente indeterminado, sólo puede tener una fundamentación no racional en la fe de que la historia sigue un curso particular determinado, o bien, en un sentimiento de esperanza, apoyado en la fe de que algún día y de alguna manera los ideales acabarán por consumarse. En otras palabras, esta postura descansa en el fondo en una fe escatológica o en una esperanza escatológica, inmunes a un juicio político que busca apoyarse en evidencias, que critica racionalmente esas evidencias, y busca mejorarlas a partir de esa crítica. Por ello, es legítimo caracterizar a esta lógica como religiosa. Si a la postura que reconoce las fuertes restricciones temporales a las que está sujeta la acción política se la define de secular, esta otra postura recién discutida y a la lógica que ella implica se las puede denominar de antiseculares.

Pese a sus fundamentos no racionales, esa actitud antiseccular, manifestada explícitamente en el discurso y la acción polítics, puede ser un recurso eficaz en términos de racionalidad polítics instrumental, bajo ciertas circunstancias.

En efecto, independientemente de cuál sea el tipo de convencimiento íntimo que predomina en la elite polítics del caso — seccular o antiseccular —, si la cultura polítics de masas es antiseccular, o presenta componentes antisecculares importantes, una práctica polítics antiseccular tiene altas probabilidades de éxito, en el sentido de la conquista de adeptos y apoyos polítics masivos. Más específicamente, si la cultura polítics de masas posee esos rasgos, en términos de la competición polítics cotidiana por apoyos masivos es racional una estrategia de fidelidad a los ideales primitivos, pese a la experiencia de fracaso precedente.

Es ya casi un lugar común afirmar que en aquellos países que han experimentado un desarrollo capitalista que ha traspuesto ciertos umbrales críticos, el apego de las izquierdas a ideales importantemente desajustados de lo que es posible las condena a la extinción o en el mejor de los casos a posiciones de mayor o menos marginalidad polítics. Ello es plausible, si es que se piensa que ese desarrollo implica una cultura polítics de masas significativamente seccularizada. Esa proposición es defendible. Por ejemplo, en su prefacio a *La Democracia en América*, de Tocqueville, Furet¹⁹ sostiene que el rasgo fundamental de las sociedades modernas, percibido certeramente por Tocqueville, reside en la tendencia de los deseos a adecuarse a los medios, y de las ambiciones a las oportunidades. En ellas, los hombres no interiorizan a través del deseo más que un destino probable, y no anticipan sino aquello que les puede llegar, lo que evita a la vez las ambiciones inmensas y las decepciones insobrepasables. Esta tendencia se explicaría por el tipo de temporalidad cotidiana a que están sometidas las

19. - François Furet: Prefacio a *De la Démocratie en Amérique*, A. de Tocqueville, I, Garnier-Flammarian, 1981, pp. 33-34.

masas en esas sociedades, y se proyectaría políticamente como un correctivo que regularía la inestabilidad natural que el principio igualitario introduce en un estado de cosas democrático, en el sentido tocquevilliano de esta expresión. En otras palabras, las condiciones sociales de existencia producirían una actitud generalizada frente al tiempo, que reconoce los límites temporales estrechos que circunscriben la eficacia de la acción humana, y que estimula por consiguiente un ajuste de lo deseado a lo posible, actitud que se proyecta en el plano político.

No obstante, la variable crucial, para los fines de un análisis más positivo o sociológico, sigue siendo el carácter secular o antiseccular de la cultura política. Si ella es antiseccular, la situación contiene incentivos fuertes para que las elites — políticos profesionales, intelectuales, tecnócratas — no ajusten la primitiva estructura de ideales en la dirección de lo posible. Esta clase de situaciones plantean dilemas que pueden alcanzar ribetes francamente trágicos. Por una parte, la derrota previa ha impuesto redefiniciones estratégicas más que sustanciales, que son contradictorias con los ideales primitivos. Este proceso ha mostrado la racionalidad de un ajuste de esos ideales en la dirección de lo posible. Por otra parte, dadas las condiciones culturales más generales, practicar ese ajuste puede significar hacer fracasar esos mismos nuevos cursos estratégicos que la derrota impuso. La única salida parece consistir en querer cosas distintas y hasta contradictorias con los objetivos que se persiguen en la práctica. Retomando el ejemplo de las izquierdas en los países latinoamericanos del sur “después del golpe”, la existencia de una cultura política antiseccular puede implicar una izquierda que es prácticamente democrática, pero ideológicamente antidemocrática, y que se ve obligada a luchar electoralmente enarbolando esa ideología antidemocrática como condición del éxito de su estrategia electoral. Lo menos que cabe preguntar es si semejante situación es estable, tanto desde el punto de vista de la izquierda como desde el punto de vista del orden político general.

Hay también la posibilidad de situaciones intermedias, caracterizadas por una cultura política de masas que combina componentes seculares y antiseculares. En estos casos, la situación además de favorecer un ajuste de ideales en la dirección de lo posible, hace de ese mismo ajuste un elemento importante en la configuración de un estado de cosas definitivamente secular. En el caso anterior, la exigencia de actuar según una ética de responsabilidad aparece casi como una expresión de humor negro. En cambio, aquí esa exigencia tiene pleno sentido, puesto que no sólo hay auténticamente una opción que hacer, sino que adicionalmente las consecuencias previsibles no plantean dilema alguno: o se escoge por ajustar los ideales a lo posible y se refuerza la naturaleza secular de la cultura, o se elige la fidelidad a los ideales primitivos y se refuerza su naturaleza antiseular.

Pero independientemente de esas condiciones generales en que se sitúa el problema, y retornando a una postura más normativa, aun cuando un ajuste de ideales en la dirección de lo posible sea plenamente racional, ¿no significa ello una disolución de la noción misma de izquierda? ¿No exigen acaso las posiciones de izquierda una distancia importante entre deseos y realidad como elemento que define sus identidades propias? Puesto de otra manera, la racionalidad de ese ajuste en situaciones cuyas condiciones generales a la vez lo exigen y lo favorecen, puede interpretarse simplemente como indicando la absolescencia o superfluidad de los ideales socialistas o de izquierda en contextos modernos.

Obviamente, si la acción política de izquierda se define esencialmente por la imposibilidad de sus objetivos deseados, hay que aceptar esa conclusión. Además, a partir de esa caracterización habría también que aceptar que no hay izquierda posible si ella carece de connotaciones religiosas, proporcionadas por una fe escatológica o una esperanza escatológica.

No obstante, no es cierto que las izquierdas y los movimientos socialistas adquieran la identidad que les es peculiar por plantear

deseos o ideales imposibles. Lo que los define es un metaprincipio de emancipación humana, que plantea la atenuación y supresión progresiva de las distintas modalidades de opresión y explotación, incluyendo muy principalmente las económicas y materiales, pero no sólo a ellas.

Ese principio no es una utopía o una construcción utópica, aunque sí puede plasmarse en construcciones utópicas. De hecho, en el pasado y también contemporáneamente se ha plasmado en construcciones utópicas, que orientan la acción política por ideales imposibles. Igualmente, puede plasmarse en estructuras de ideales que posean un fuerte componente de fe escatológica o esperanza escatológica, y ello también ha sucedido en el pasado y en el presente.

Hay condiciones y procesos que explican que ese principio plasme en construcciones utópicas o en estructuras de ideales con connotaciones religiosas. Por consiguiente, que acabe por orientar la acción política en términos de un desajuste de envergadura entre lo deseado y lo posible. Pero no hay en ello ninguna necesidad férrea e ineluctable. Se trata de resultados contingentes de situaciones históricas.

Inversamente, hay otras situaciones, más numerosas hoy que en el pasado, donde las condiciones son favorables para que ese principio plasme en estructuras de ideales que se ajusten en la dirección de lo posible a través de juicios políticos que buscan fundamentar racionalmente la elección de ideales y las decisiones estratégicas, haciéndolos corresponder de manera significativa. Además, en esas mismas situaciones las condiciones prevalecientes pueden exigir ese ajuste racionalmente fundamentado, precisamente como requisito de que ese principio de emancipación sea efectivamente el principio regulador de la acción política y se obtengan resultados que impliquen avances en el sentido de la emancipación. Puesto de otra manera, hay situaciones donde un pensamiento de izquierda, una izquierda o un movimiento socia-

lista seculares, pueden ser posibles e históricamente necesarios.

Desde el punto de vista del propio principio de emancipación, el tránsito de una izquierda antiseular a una seular hay que verlo como un avance en términos de ese mismo principio. Las posibilidades de control social sobre una política de izquierda seular son inmensamente mayores que sobre una antiseular, y por ende las potencialidades suyas en cuanto a generar efectos de opresión son mucho menores. Si hay un real compromiso con el principio de emancipación y la situación ofrece una auténtica posibilidad de elegir, lo racional es optar por una izquierda seular.

UN ORWELL DIFERENTE: TOTALITARISMO Y SOCIALISMO DEMOCRATICO.

I. Introducción.

No se necesita demasiada perspicacia para concluir que *1984* es una novela antitotalitaria. Desde su publicación en 1949, ha sido su rasgo más sobresaliente en la apreciación tanto de la crítica como de los lectores.

Pero ese rasgo ha adquirido con el paso de los años ciertas connotaciones específicas, que han terminado por empobrecer el sentido originario de la obra. Este proceso encuentra su explicación en las circunstancias históricas que han caracterizado las décadas posteriores a la segunda guerra mundial.

Por una parte, el hecho de que con posterioridad a 1949 el fenómeno totalitario se haya circunscrito a los así llamados socialismos reales, se ha traducido en que la novela se lea exclusivamente en su carácter de novela antisoviética. Ciertamente lo es, y ello es coherente con el anticomunismo que Orwell manifestó abierta y profusamente a través de su obra. Pero en 1949 todavía podía leerse también como una novela antifascista, lo cual haría justicia al autor, que fue con la misma pasión tanto lo uno como lo otro.

Por otra parte, hasta comienzos de la década pasada las actitudes de izquierda y progresistas frente al fenómeno soviético y su expansión con posterioridad a la segunda guerra fueron por lo

menos ambiguas. En esas condiciones, no es extraño que una novela que en la apreciación pública destaca únicamente por su carácter antisoviético se convierta rápidamente en patrimonio del pensamiento conservador, y se acredite ante el pensamiento progresista o de izquierda como una novela reaccionaria, a la cual se presta cada vez menos atención.

Adicionalmente, para los conservadores, que han administrado el sentido de la novela, el único socialismo concebible es el de tipo soviético. Es decir, socialismo es sinónimo de totalitarismo. Ello explica que *1984* haya finalizado por ser una novela antisocialista. Hoy en día no es infrecuente toparse con interpretaciones periodísticas que ven en *1984* meramente una profecía acerca de qué sucedería en Inglaterra o en cualquier otro lugar del mundo si la sociedad se deslizara hacia el socialismo.

A mi juicio, estas interpretaciones deforman esencialmente el sentido originario de la novela. Creo que existe evidencia suficiente para sostener que en *1984* Orwell logró dar forma literaria a una idea compleja y original, válida para sociedades caracterizadas aún por formas de organización económica contrapuestas. Puesta esquemáticamente, esa idea afirma que todo grupo dominante, independientemente de las modalidades particulares de organización económica a las que se vincula su existencia, procura conservar y dilatar su voluntad de dominio como objetivo principal y determinante de todos sus comportamientos.

Hay visiones de la historia, de entre las cuales el marxismo es un ejemplo clásico, que parten de la premisa de que la voluntad de dominio de un grupo dominante es siempre instrumental respecto del desempeño de ciertas funciones sociales globales. Así, el dominio que ejerce la burguesía en las sociedades capitalistas contemporáneas deriva su sentido del hecho de que ella es un agente de transformación capaz de imponer en la historia humana una revolución sin precedentes, que sienta las condiciones para un desarrollo material y espiritual nunca antes imaginado. El ocaso

de la burguesía sobrevendrá automáticamente el día en que su dominación entre en contradicción con el desempeño de las funciones sociales que le son peculiares. Es decir, el día que deje de ser un agente de transformación y progreso.

Orwell invierte el orden de este razonamiento. Para él, el móvil primordial de un grupo dominante es simplemente dominar, enseñorear su voluntad de dominio por sobre el resto de la sociedad. El desempeño de funciones sociales, generalmente evaluadas positivamente, como aumentar la riqueza social o poner las condiciones para una mayor libertad, es instrumental respecto del ejercicio de la voluntad de dominio. Mientras el cumplimiento de esas funciones asegura la continuidad de la dominación, el grupo dominante será un agente de progreso. Pero si el cumplimiento de esas funciones entra en contradicción con las exigencias de la voluntad de dominio, o si la propia acción del grupo comienza a crear condiciones que ponen en peligro al grupo dominante, éste simplemente procurará afianzar su dominio, aun cuando ello implique regresiones considerables en los niveles materiales y espirituales ya alcanzados por la sociedad. No es el momento del ocaso del grupo dominante, sino el del tránsito hacia formas más inhumanas de dominación.

Si la voluntad de dominio es lo primordial y todo lo demás está supeditado a ella, entonces la sociedad totalitaria es la referencia paradigmática de toda dominación. Y ello en un doble sentido. Por un lado, muestra a toda dominación reducida a lo que esencialmente es: pura voluntad de dominio, despojada de todo atributo históricamente contingente. Por otro, contiene una implicación normativa, al mostrar a todo grupo dominante cuál es su interés en última instancia y de qué modo debe conducirse para realizarlo.

El orden totalitario que Orwell presenta en *1984* se caracteriza por la existencia de una oligarquía, el Partido Interior (*Inner Party*), que ha adquirido plena lucidez acerca de la razón de ser y las condiciones de su existencia. Un grupo dominante existe para

dominar, y debe buscar las condiciones para hacer máxima su voluntad de dominio. El Partido Interior no apela a ninguna doctrina o ideología que otorgue trascendencia a la dominación que ejerce. De la misma manera, todas las instituciones y arreglos sociales persiguen un único propósito: dominar al resto.

Orwell piensa que en el mundo contemporáneo hay condiciones y desarrollos que hacen probable un tránsito hacia formas de dominación totalitarias o próximas al totalitarismo. La sociedad soviética es un ejemplo de esas tendencias. No obstante, se equivoca quien sostenga que la evolución totalitaria en el caso soviético está determinada por la colectivización de la economía. La explicación hay que buscarla en la lógica y el dinamismo propios de la voluntad de dominio. La colectivización es un instrumento al servicio de esa voluntad. De hecho, siendo un antitotalitario, Orwell propone en *El león y el unicornio*,¹ publicado en febrero de 1941, un programa de seis puntos destinados a convertir a Inglaterra en una democracia socialista que contempla en primer lugar la estatización de las tierras, las minas, los ferrocarriles, los bancos y las industrias principales.

Por otra parte, esa lógica y dinámica propias de la voluntad de dominio están presentes dondequiera que existan grupos dominantes. Es decir, en todas las sociedades capitalistas. El fascismo, cuya expresión más acabada es el nazismo alemán, es la respuesta

1.- George Orwell, "The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius", en *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell. Volume 2. My Country Right or Left. 1940-1943*, editado por Sonia Orwell y Jan Angus (London, Penguin Books, 1970), pp. 74-134. El resto de los ensayos, artículos periodísticos y correspondencia de Orwell se encuentra en: a) *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell. Volume 1. An Age Like This. 1920-1940*, editado por Sonia Orwell y Jan Angus (London, Penguin Books, 1970); b) *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell. Volume 3. As I Please. 1943-1945*, editado por Sonia Orwell y Jan Angus (London, Penguin Books, 1970); c) *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell. Volume 4. In Front of Your Nose*, editado por Sonia Orwell y Jan Angus (London, Penguin Books, 1970). En adelante citaré individualizando el texto —ensayo, artículo o carta— indicando luego *The Collected Essays*, el volumen y páginas.

totalitaria en las sociedades capitalistas. Hasta 1945, Orwell combate ambos tipos de totalitarismos y destina parte importante de sus esfuerzos a sensibilizar a la opinión pública sobre la posibilidad de fascismo en Inglaterra. Esta creencia de que las formas políticas democráticas, características de las sociedades capitalistas, pueden ser sustituidas por formas totalitarias se mantiene en Orwell después de 1945. Las condiciones contemporáneas que favorecen evoluciones totalitarias son generales, y afectan a todas las sociedades. Por ello, y pese a que la colectivización económica es un rasgo destacado del orden totalitario orwelliano, *1984* es una profecía de catástrofe a la que deberían prestar atención tanto los detractores del capitalismo como sus defensores, una conclusión que por lo demás ha sido subrayada por los comentarios más lúcidos de la novela.² El mismo Orwell pensaba así, según lo demuestra su apreciación favorable de una de las primeras utopías negativas, o profecías del fascismo al decir de Orwell,³ de este siglo: *El talón de hierro*, de Jack London.⁴ En esta novela, publicada en 1907, London describe una sociedad totalitaria que conserva las instituciones y conflictos característicos del capitalismo. Para Orwell, la novela era particularmente convincente y verosímil, en oposición a otras utopías negativas o profecías de fascismo como el *Brave New World* de Huxley.

La interpretación conservadora de *1984* estrecha el horizonte de comprensión de la novela en un nuevo sentido, que se adiciona a los ya indicados. La finalidad que persigue cualquier profecía de catástrofe no es tanto avanzar una predicción procurando tener éxito al hacerlo, análogamente a lo que acontece en el dominio científico. Contrariamente, lo que busca es crear conciencia acer-

2.- Véase, por ejemplo, el comentario de Erich Fromm en George Orwell, *1984* (New York: New American Library, 1981), pp. 257-267.

3.- George Orwell, "Prophecies of Fascism", *The Collected Essays*, Volume 2, pp. 45-49; George Orwell, "Introduction to 'Love of Life and other Stories' by Jack London", *The Collected Essays*, Volume 4, pp. 41-48.

4.- Jack London, *The Iron Heel* (New York: Bantam Books, 1971).

ca de las amenazas que contiene el presente, de manera de suscitar las reacciones adecuadas para evitar que esas amenazas se hagan realidad. A la vez, el profeta tiene que ser capaz de identificar aquellos medios o cursos de acción que habría que adoptar para que la predicción no se cumpla. Toda profecía de catástrofe contiene, de modo implícito, una exhortación a enmendar rumbos, so pena de las calamidades que la profecía vaticina.

Hay antecedentes suficientes como para sostener que la actitud de Orwell frente al futuro era francamente pesimista,⁵ pero ese pesimismo coexiste con una disposición a enfrentar la marea totalitaria, apoyada en la esperanza de que hay países donde el liberalismo ha echado raíces suficientemente vigorosas.⁶ Cabe entonces preguntar cuál es el remedio que propone Orwell ante el peligro de desarrollos totalitarios: ¿a qué clase de conversión llama a los contemporáneos? Difícilmente se encontrará una respuesta en 1984. El orden totalitario descrito en la novela está construido de modo de no dejar resquicio alguno por el cual la libertad y la dignidad humanas puedan encontrar una vía de escape. Se trata de un recurso literario destinado a hacer tomar conciencia al lector de la gravedad y el horror del asunto, y en esto Orwell es fiel a la utopía negativa en cuanto tradición literaria. Un *happy end* sólo contribuiría a mellar considerablemente el filo de la profecía. Pero ello no quiere decir que Orwell haya carecido de respuestas. Y puesto que se está en presencia de un profeta radicalmente secularizado, la respuesta sólo puede ser política.

En un breve ensayo publicado en 1946, que lleva el título de *Por qué escribo?*⁷ Orwell señala como motivaciones que lo llevan a escribir: la vanidad, el entusiasmo estético, un impulso histórico y la intención política, definiendo a esta última como el propósito

5.- Véase, por ejemplo, George Orwell, "Inside the Whale", *The Collected Essays*, Volume 1, pp. 576-577.

6.- George Orwell, "Literature and Totalitarianism", *The Collected Essays*, Volume 2, p. 164.

7.- George Orwell, "Why I Write", *The Collected Essays*, Volume 1, pp. 23-30.

de empujar el mundo en una cierta dirección, de modificar las ideas de los otros acerca del tipo de sociedad por la que deberían luchar. A su juicio, los rasgos básicos de su personalidad deberían haber hecho primar los tres primeros motivos, pero las circunstancias de su vida lo han convertido en un escritor político. A partir de 1936, la intención política ha estado siempre presente: "Cada línea de trabajo serio que he escrito... lo ha sido, directa o indirectamente, *contra* el totalitarismo y *a favor* del socialismo democrático, tal como yo lo entiendo".

Atendiendo a cómo el mismo Orwell caracteriza la intencionalidad de su actividad de escritor, habría que interpretar *1984* como una novela que se dirige al mismo tiempo contra el totalitarismo y a favor del socialismo democrático. Hay una alternativa al orden totalitario, y ella es el socialismo democrático. Esto no lo dice la novela, y ni siquiera lo implica. Es Orwell quien lo afirma en diversos momentos de la etapa final de su vida. En *El Camino a Wigan Pier*,⁸ publicado en 1937, concluye que la única respuesta frente al fascismo reside en revitalizar los valores que subyacen al ideal socialista: justicia y libertad. En el ensayo ya citado, *El León y el unicornio*,⁹ insiste en la misma idea, avanzando medidas concretas para la transformación de Inglaterra en una democracia socialista. En un artículo que lleva por título *Hacia la Unidad Europea*,¹⁰ publicado en el número julio-agosto de 1947 de la *Partisan Review*, después de examinar las posibilidades que ofrece la situación internacional y concluir que una de las peores de ellas es precisamente un ordenamiento totalitario mundial similar al descrito en *1984*, afirma que el único objetivo político valioso que resta reside en luchar por la constitución de unos Estados Unidos Socialistas de Europa.

8.- George Orwell, *The Road to Wigan Pier* (London: Penguin Books, 1980), pp. 149-204.

9.- George Orwell, "The Lion and the Unicorn", *The Collected Essays*, Volume 2.

10.- George Orwell, "Toward European Unity", *The Collected Essays*, Volume 4, pp. 423-429.

Ciertamente, el socialismo que propugna Orwell es algo bien distinto de la modalidad soviética de organización económica y social. De hecho, eludió sistemáticamente aplicar el rótulo de socialista al sistema soviético. Prefirió hablar de colectivismo oligárquico, lo que es coherente con las ideas centrales de *1984*.

Al mismo tiempo, no es meramente un capricho de Orwell proponer su concepción de socialismo democrático como el antídoto adecuado para los males con que amenaza su profecía. La sociedad de *1984* no es arbitraria. Posee una lógica interna, que se articula en torno a un hecho primordial: la existencia tanto de una oligarquía cuya motivación es la búsqueda del dominio por el dominio como de unas condiciones que permiten que esa motivación se realice, subordinando a sus exigencias al conjunto de la vida social. La única respuesta adecuada a este orden totalitario consiste en proponer un estado de cosas caracterizado por unas condiciones que anulen la voluntad de dominio como fenómeno social central, o al menos que la neutralicen en un grado importante. La visión orwelliana de un socialismo democrático apunta precisamente hacia ese estado de cosas.

De esta manera, la consideración del conjunto de la obra orwelliana abre horizontes distintos y mucho más dilatados para la comprensión de *1984* que los que emplea el pensamiento conservador. Lo que está en juego en esta opción por horizontes de interpretación es algo más que una cuestión de fidelidad al espíritu de un autor. Se trata a la vez de la contemporaneidad que se pueda atribuir a esa obra. La diversión consistente en especular acerca de cuán similares pueden ser algunas de las sociedades de hoy a la visión presentada en *1984* quizás sea útil para las necesidades propagandísticas de ciertos grupos. Es indiscutible que en cuanto escritor político Orwell intentó persuadir, pero lo hizo a partir de un esfuerzo por reflexionar seriamente, con toda la gravedad exigida por la naturaleza del problema, acerca de las oportunidades para la libertad y la dignidad en el mundo que le tocó vivir.

Esa reflexión lo llevó a identificar, en la raíz de los fenómenos de patente inhumanidad que observó y experimentó, la operación de ciertos determinantes relativamente universales, que exijan respuestas de validez similarmente general. Treinta y cinco años después, las oportunidades para la libertad y la dignidad siguen siendo algo tan precario y problemático como lo eran en 1949. La vigencia de Orwell reside justamente en servir de guía en los intentos por iluminar las bases de la inhumanidad que padecen y de que son testigos las mujeres y hombres de hoy, y por imaginar respuestas adecuadas a esas experiencias de inhumanidad.

Las notas que siguen procuran desarrollar, de manera algo más sistemática, los temas esbozados en esta introducción. Ellos comprenden una parte muy menor de las perspectivas que abre la obra orwelliana. Hacer el catálogo de los diversos materiales que la lectura de *1984* proporciona a la reflexión y al análisis exigiría ya de por sí bastantes páginas, lo cual prueba que la novela posee una riqueza de significados mucho mayor de lo que comúnmente se supone y se dice.

II. El dominio como fin en sí mismo: dos clases de animal político.

En un pasaje de la *Política* frecuentemente citado, después de afirmar que el hombre es por naturaleza un animal político, agrega Aristóteles: "Cualquiera que por su naturaleza y no simplemente por azar carece de comunidad política, es o muy malo o muy bueno, subhumano o sobrehumano. Es como el amante de la guerra condenado por Homero por ser sin tribu, sin ley, sin hogar. Porque el que carece por naturaleza de comunidad política está

obseso con la guerra. Es un no cooperador, semejante a una pieza aislada en el juego de damas".¹¹

Esta noción del *obseso con la guerra o amante de la guerra* se asocia con el concepto de la guerra y la política que Aristóteles expone en la *Ética*.¹² Según Aristóteles, ni la guerra ni la política son actividades prácticas que constituyan un fin en sí mismas. Adquieren sentido por referencia a fines distintos de aquellos que se consuman en el ejercicio mismo de la actividad. En otras palabras, son actividades meramente instrumentales, al servicio de objetivos que las trascienden: lograr vivir en paz, procurarse felicidad a sí mismo y a los ciudadanos, o en último caso asegurarse acceso a posiciones de autoridad y conquistar honor, lo cual puede ser egoísta, pero trasciende el ejercicio mismo de la actividad. Que estas actividades pierdan su sentido instrumental es casi inconcebible. Cuando ello acontece, se trata de una perseveración o degeneración patológica que las coloca derechamente en el ámbito de lo inhumano: "... nadie escoge la guerra o provocarla por sí misma. Un hombre que convirtiera en enemigas a las comunidades políticas amigas con el único fin de producir batallas y carnicerías, sería considerado como un monstruo sediento de sangre".

Es probable que esta idea de que el ejercicio de la voluntad de dominio en la comunidad política es siempre meramente instrumental respecto de unos fines que la trascienden, sea compartida por las más diversas tradiciones culturales.

Ciertamente, ella tiene pleno significado para ese tipo de comunidad política que examinó Aristóteles, cuyos miembros son

11.- Cito a partir de: Aristotle, *The Politics*, traducción al inglés de T. A. Sinclair y T. J. Saunders (London: Penguin Classics, 1981), pp. 59-60. Véase también: Aristóteles, *Política*, traducción de Julián Marías y María Araujo (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951), pp. 3-4.

12.- Cito a partir de: Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, traducción al Inglés de J. A. K. Thomson y H. Tredennick (London: Penguin Classics, 1980), pp. 329-330.

libres e iguales entre sí, y se alternan sucesivamente en el desempeño de las posiciones de mando y obediencia. En este tipo de comunidad, el amante de la guerra es lo opuesto del animal político.

En las experiencias políticas posteriores y anteriores a la Grecia clásica predominaron, durante largos siglos, comunidades políticas mucho más cercanas a otro de los tipos tratados por Aristóteles: comunidades políticas articuladas en torno a la institución de la realeza. Entre el rol político de rey y los restantes miembros de la comunidad media una distancia mayor o menor según los casos: el único animal político en plenitud es quien ocupa esa posición. Pero la voluntad de dominio del rey o de su equivalente funcional encuentra limitaciones efectivas impuestas por la tradición, o por la capacidad de rebelión de los súbditos. En el plano intelectual, este hecho se conceptualiza en términos de la noción de que el dominio real es instrumental a unos fines de bien común que lo trascienden. Para dar sólo un ejemplo, tómese el exordio a los reyes contenido en *Sabiduría*, 6,1-4:¹³ "Escuchad, reyes, y entended; /aprendedlo, gobernantes del orbe hasta sus confines; /prestad atención los que domináis los pueblos /y alardeáis de multitud de súbditos; /el poder os viene del Señor, y el mando, del Altísimo: /él indagará vuestras obras y explorará vuestras intenciones; /siendo ministros de su reino, no gobernasteis rectamente, /ni guardasteis la Ley, ni procedisteis según la voluntad de Dios".

En este tipo de comunidad política también hay cabida para la perversión o degeneración patológica de la voluntad de dominio. Pero la circunstancia de que en ellas el único animal político sea el rey hace que esa patología se conceptualice, no ya como ruptura irracional de la paz, sino en la forma de un dominio que, pese a enseñorearse sobre sus súbditos, oprimiéndolos, no cumple

13.- *Nueva Biblia Española* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), p. 1465.

ninguna función positiva. Nuevamente hay un texto bíblico que es un buen ejemplo de ello. Se trata del llamado apólogo de Jotam, incluido en *Jueces*, 9, 8-15:¹⁴ “Una vez fueron los árboles a elegirse rey, y dijeron al olivo: Sé nuestro rey. Pero dijo el olivo: ¿Y voy a dejar mi aceite, con el que engordan dioses y hombres, para ir a meceme sobre los árboles? Entonces dijeron a la higuera: Ven a ser nuestro rey. Pero dijo la higuera: ¿Y voy a dejar mi dulce fruto sabroso para ir a meceme sobre los árboles? Entonces dijeron a la vid: Ven a ser nuestro rey. Pero dijo la vid: ¿Y voy a dejar mi mosto, que alegra a dioses y hombres, para ir a meceme sobre los árboles? Entonces dijeron todos a la zarza: Ven a ser nuestro rey. Y les dijo la zarza: Si de veras queréis ungirme rey vuestro, venid a cobijaros bajo mi sombra, y si no, salga fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano”.

Para Aristóteles, una voluntad de dominio que se agota en sí misma es un absurdo. El apólogo bíblico expresa el mismo absurdo. La zarza es un arbusto inútil, que no da frutos, y que en el mejor de los casos sirve de combustible para iniciar un incendio que destruya a los demás árboles. Entre el rey y los súbditos tiene que mediar una distancia, y es por ello que el árbol ungido rey se mece sobre los restantes. Por su naturaleza, la zarza no puede empinarse por sobre los otros, pero los convoca pretensiosamente a cobijarse bajo una sombra que no es capaz de dar. Finalmente, amenaza con sus capacidades destructivas, que son las únicas que posee, si no se la unge rey, poniendo en peligro aun a los más notables especímenes del bosque. La zarza es a la institución de la realeza lo que el amante de la guerra es a la concepción de la política de Aristóteles. ¿Qué razones podrían justificar que la zarza fuera rey, salvo la pura y simple afirmación de su voluntad de dominar?

En 1984, la figura de O'Brien, el único miembro del Partido Interior que tanto Winston Smith como el lector llegan a conocer,

14.- *Nueva Biblia Española*, *Ibid*, p. 353.

corresponde a la noción del *amante de la guerra* de Aristoteles. En una sociedad normal, de acuerdo a los cánones aristotélicos, O'Brien sería una excepción. Más específicamente, constituiría la antítesis del animal político. En el orden totalitario orwelliano, las cosas son a la inversa. O'Brien representa al miembro típico de esa oligarquía que es el Partido Interior, y difícilmente podrían existir excepciones a esa regla, dada la calidad de los medios de control sobre el conjunto de la sociedad de que él dispone. En el mundo de *1984*, O'Brien es el animal político y sus congéneres que integran el Partido Interior son como él.

Este rasgo del Partido Interior es la clave para explicarse por qué la sociedad orwelliana es como es y funciona como funciona. Desde las primeras páginas de la novela, Winston Smith ha estado obsesionado con la pregunta de *por qué* las cosas son como son. *Cómo* son las cosas, es decir, cuál es el orden que estructura a la sociedad y cuáles son los mecanismos de dominación-tecnología, presiones psicosociales, procesos de socialización, etc., que posibilitan ese orden, esto es algo sobre lo que Winston Smith tiene ideas relativamente claras. Las dudas que puedan subsistir en él se disipan con la lectura del texto supuestamente escrito por Emmanuel Goldstein. Pero esa lectura se interrumpe justo antes de la respuesta a la interrogante que angustia a Smith: ¿Por qué? A esas alturas, tanto el protagonista como el lector saben que la sociedad responde a un diseño premeditado del grupo dominante, y que la respuesta sólo puede consistir en desnudar el móvil que da cuenta de sus acciones.

En uno de los interrogatorios-diálogos del final de la novela,¹⁵ O'Brien plantea derechamente la pregunta: "¿...por qué el partido se aferra al poder? ¿Cuál es nuestro motivo? ¿Por qué querríamos poder?" Poco convencido, Smith ensaya la misma respuesta con que termina su argumentación el Inquisidor de Dostoievski, sólo para ser interrumpido por O'Brien en su papel de torturador: "Nos

15.- George Orwell, *1984*, op. cit., pp. 215-226.

dominar por nuestro propio bien... Ustedes creen que los seres humanos no ~~se capacitan~~ de gobernarse a sí mismos...". Esa explicación es coherente con la premisa, probablemente compartida por todas las tradiciones culturales, de que el dominio o poder es un instrumento al servicio de objetivos que lo trascienden. Pero la verdad es otra. Dice O'Brien: "El Partido busca el poder por el poder. No nos interesa el bienestar de otros; nos interesa sólo el poder. Ni riquezas ni lujos ni una larga vida ni felicidad; únicamente poder, puro poder... El poder no es un medio; es un fin. No se establece una dictadura con el objetivo de asegurar una revolución; se hace una revolución con el objetivo de establecer una dictadura. La finalidad de la persecución es la persecución. La de la tortura es torturar. El fin del poder es el poder".

Salvo por el hecho de que el concepto posee unas connotaciones positivas que no interesa degradar, podría decirse que en el Partido Interior se asiste finalmente a la emancipación, en términos absolutos, de la voluntad de dominio. De una vez por todas, ella ha logrado desprenderse de aquellas ataduras que la constreñían y tradicionalmente trababan su libre despliegue. Primordialmente, de ese obstáculo cultural que es la convicción de que el poder no vale por sí mismo, sino por aquello que es capaz de producir más allá de su mero ejercicio.

Este estado de cosas es ya de por sí suficientemente espantoso. Pero en la visión de Orwell, la emancipación de la voluntad de dominio trae consigo otras consecuencias, impuestas con férrea necesidad por la propia lógica de esa emancipación. Sintéticamente, esas consecuencias se traducen en el aniquilamiento de todo aquello que usualmente se ha considerado como valioso. La voluntad de dominio emancipada, encarnada en el Partido, es como la zarza del apólogo bíblico: la realización de sus pretensiones es el combustible del incendio que destruirá todo el bosque. El ejercicio del poder por el poder impide necesariamente el desempeño de cualquier función positiva en la sociedad.

Orwell expone esta tesis en el interrogatorio-diálogo ya citado, partiendo de la premisa de que el único poder auténtico es un poder sobre los hombres y no sobre las cosas — hay aquí una alusión a la imagen utópica del socialismo en Engels, caracterizada por la contraposición entre la administración de los hombres y la administración de las cosas —, y de que la única manera de afirmar el poder sobre otro es haciéndolo sufrir: “La obediencia no basta. Salvo que el otro sufra, ¿cómo se puede estar seguro de que obedece a mi voluntad y no a la suya? El poder consiste en infligir dolor y humillación... ¿Comienzas a ver qué clase de mundo estamos creando? Es exactamente lo contrario de aquellas utopías hedonistas estúpidas que imaginaban los viejos reformadores. Un mundo de miedo, traición y tormento, un mundo donde se pisotea y se es pisoteado... En nuestro mundo, el progreso será progreso hacia más dolor”. O’Brien caracteriza enseguida más detalladamente el orden totalitario en su estado químicamente puro: “...aboliremos el orgasmo... No habrá lealtad... No habrá amor... No habrá risa... No existirán ni el arte ni la literatura ni la ciencia... No habrá distinción entre belleza y fealdad. No existirán ni curiosidad ni empleo de proceso de la vida..., pero siempre..., en todo momento, estará ahí la intoxicación del poder..., la excitación de la victoria, la sensación de pisotear a un enemigo indefenso. Si se desea un cuadro del futuro, imagina una bota estampada en un rostro humano, para siempre”.

Este es el núcleo de la profecía orwelliana. Un mundo donde el animal político de Aristóteles ha cedido el paso al monstruo que personifica O’Brien, y una reducida oligarquía se ha convertido en la zarza del apólogo de Jotam. Como Orwell es un profeta secular, su fuente de inspiración radica en la realidad que experimenta y de la que es testigo, en la observación y escudriñamiento de esa realidad. ¿Cuáles son entonces los fenómenos y tendencias que cree ver en ella y que avalan su profecía? La época que Orwell vive le entrega una riqueza suficiente de materiales en cuanto a horro-

res y opresión de unos hombres por otros; su experiencia como miembro de la Policía Imperial India en Birmania, la gran depresión, la Unión Soviética de los años treinta, el fascismo alemán y el italiano, la guerra civil española, pero horrores de este tipo se han venido repitiendo intermitentemente a través de siglos y siglos. En ese sentido, 1984 podría ubicarse en cualquier año de los dos últimos milenios, para no mirar más atrás. ¿Qué hay de peculiar en los tiempos que se viven, como para pensar que la emancipación de la voluntad de dominio y sus consecuencias previsibles son una amenaza real?

III. La desvalorización de la idea de cooperación.

El animal político de Aristóteles es un animal cooperador. Ello aparece con claridad en ese tipo de comunidad política cuyos miembros se relacionan entre sí como libres e iguales y se alternan sucesivamente en las posiciones de gobernante y gobernado. Esa alternancia, que es un rasgo central del modelo político en cuestión, es una forma de cooperación.

En el modelo político contrapuesto, la relación política constitutiva implica la subordinación permanente del conjunto a uno sólo o a unos pocos. No obstante, la noción de que el dominio del rey o de sus variados equivalentes funcionales es un instrumento al servicio de fines sociales trascendentes, hace que las formas políticas que responden a este modelo sean formas cooperativas. En el plano intelectual, la institución de la realeza parece haberse conceptualizado siempre así, y de ello son testimonio fenómenos tan tardíos como la teorización del absolutismo en Hobbes.¹⁶ El

16.- Thomas Hobbes, *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escotado (Madrid: Editora Nacional, 1979).

pacto social hobbesiano es un pacto de sumisión a un hombre que tiene sentido porque permite transitar desde ese estado en que la vida es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta, a ese otro en que hay seguridad común, hay prosperidad, hay ciencia, artes y letras.

El hecho probable de que los fenómenos de dominio se hayan conceptualizado hasta épocas recientes subrayando la dimensión de cooperación que se ha creído percibir en ellos, no implica idealizar el pasado, ni tampoco sostener que en todo tiempo y circunstancia el poder se haya ejercitado benéficamente y al servicio de fines compartidos. Pero también es plausible pensar que en una comunidad política relativamente estable, en cuya cultura predominan ideas que acentúan el carácter cooperativo de las relaciones políticas, existen obstáculos efectivos importantes que traban el desarrollo de fenómenos de emancipación de la voluntad de dominio.

Esta situación cultural, que se puede suponer muy generalizada, comenzó a cambiar en los últimos doscientos años, con la emergencia de desarrollos intelectuales que enfatizaron, particularmente en el ámbito económico, la relevancia y funcionalidad de relaciones de conflicto o competencia. Esta historia intelectual, que presenta hitos tan destacados como la aparición de *La Riqueza de las Naciones*, de Adam Smith, se da contra el trasfondo de ese proceso que Polanyi¹⁷ caracterizó como la gran transformación, y que más usualmente se conoce como desarrollo capitalista. Ello explica la cristalización de un clima intelectual difuso e inclusivo, articulado en torno a la idea de *lucha* o competencia. Ese clima posibilitó, entre otras cosas, el trabajo de Darwin que culminó en 1859 con la publicación de *El Origen de las Especies*. La obra de Darwin es capital en el proceso de maduración de una configuración cultural que sigue vigente hasta hoy, en cuanto codifica y da patente de cientificidad — por lo tanto, de legitimidad intelectual.

17.- Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

tual — a unos esquemas o patrones de conceptualización, basados en la noción de lucha, que en gran medida eran ya parte de una comprensión de sentido común de la vida económica.¹⁸ Hasta ahora, la influencia posterior de Darwin ha sido principalmente detectada en sus manifestaciones más groseras. Por ejemplo, en formulaciones sociológicas rápidamente desacreditadas o en el tipo de teoría racista que se asoció al fascismo. Pero la verdad es que sin Darwin no habría sido posible Nietzsche, cuya contribución en el plano intelectual a la emancipación de la voluntad de dominio es suficientemente conocida, y sin Nietzsche no habría sido posible Max Weber, que es el primero en colocar la categoría de poder en el lugar central de la teorización de la política.¹⁹

El tipo de esquema o patrón de conceptualización que podría denominarse “darwinista” parte de la premisa de que el poder y la contienda por poder son creativos, en cuanto producen efectos que trascienden los fines, objetivos o móviles que se proponen los contendores por el poder o quienes lo detentan. El enfrentamiento o despliegue de voluntades de dominio, por ciegas que éstas sean, es por lo menos un agente de transformación. Si además acontece que esos efectos no buscados benefician al conjunto social, o producen un estado de cosas superior al que existía previamente, entonces el despliegue de la voluntad de dominio en la historia es un agente de progreso.

Las concepciones orientadas por esta premisa, cuya variedad va desde la mano invisible de Adam Smith hasta las afirmaciones sobre el poder de un sociólogo contemporáneo como Michel Foucault,²⁰ desvalorizan la idea clásica de que la producción de bienes colectivos resulta de un esfuerzo cooperativo que se asienta

18.- Véase la Introducción de J. W. Burrow a Charles Darwin, *The Origin of Species*. (Londres: Pelican Classics, 1979), pp. 11-48.

19.- Véase, por ejemplo, David Beetham, *Max Weber y La Teoría Política Moderna* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979).

20.- Véase, por ejemplo, Michael Foucault, *La Verdad y las Formas Jurídicas* (Barcelona: Gedisa, 1980).

en un ejercicio *premeditadamente* instrumental del poder, lo que a su vez exige que la voluntad de dominio esté sujeta a unas restricciones esenciales, orgánicamente vinculadas a la naturaleza de los bienes colectivos que se trata de producir.

La magnitud de esa desvalorización depende de cada concepción específica. En la visión liberal de la economía, la lucha adquiere la forma de una competencia pacífica regulada, y ello implica la mantención de algunas restricciones para el despliegue de la voluntad de dominio. En cambio, hay otras concepciones donde la cuestión de esas restricciones es irrelevante.

Este último es el caso de una cierta variante de la ortodoxia marxista, contra la cual se dirigen los ataques de Orwell, que durante los años treinta había adquirido el status de doctrina comunista oficial.

A diferencia de la visión liberal de la economía, para la cual la preservación de condiciones efectivas de competencia es un supuesto necesario de la producción de bienes colectivos mediante la lucha económica, la ortodoxia comunista generaliza la idea de lucha a todos los planos de la vida y la interpreta en términos de posesión y pérdida de un *monopolio* de poder, detentado por un grupo social específico. La historia no es otra cosa que una sucesión de períodos relativamente largos caracterizados por el dominio incontestado de una clase, interrumpidos por períodos revolucionarios que conducen a una transferencia del monopolio del poder a otra clase. Todo esto, que acontece en virtud de la lucha de unos hombres contra otros, es un factor de progreso histórico porque cada tipo de monopolio o dominación se asocia orgánicamente a una forma específica de organización socioeconómica, de manera tal que la derrota de unas formas de dominación por otras es en realidad un proceso de superación de formas inferiores de organización socioeconómica por otras que son superiores. Como dice Stinchcombe,²¹ un postulado marxista central es el

21.- Arthur L. Stinchcombe, *Economic Sociology* (New York: Academic Press, 1983), p. 31.

principio de evolución social, que afirma que modos más eficientes de explotación tienden a suceder a modos menos eficientes.

Este esquema de conceptualización tiene ciertas implicancias prácticas, en el nivel del quehacer político cotidiano, que pueden pasar desapercibidas a primera vista. En efecto, tanto el ejercicio del poder por un grupo dominante como la lucha por el dominio entre clases o grupos pueden adquirir modalidades particularmente cruentas, opresivas o, en general, inhumanas. No obstante, la premisa de que hay una garantía de que la lucha es un factor de progreso puede neutralizar, aun totalmente, la capacidad de indignación frente a la inhumanidad de esa lucha. Al mismo tiempo, el postulado de que toda reorganización socioeconómica se presume superior a lo que existía anteriormente puede embotar considerablemente la capacidad de crítica de lo que sucede en el presente y la capacidad de reconocer que ciertos procesos constituyen claramente un retroceso y no un progreso. La transición del feudalismo al capitalismo significó sólo sufrimiento para las grandes masas durante dos siglos. Hasta mediados del siglo pasado, el nuevo orden de cosas constituía auténticamente un progreso únicamente para la minoría que se beneficiaba de él. Sin embargo, el predominio de patrones de conceptualización darwinista imposibilitó un juicio crítico más objetivo, que quizás hubiera permitido identificar cursos de acción más humanos.

Orwell piensa que la cultura contemporánea está profundamente impregnada de las ideas recién esbozadas. En un artículo publicado en la *Commonwealth Review*, en noviembre de 1945,²² se refiere a este rasgo suyo mediante la noción de gradualismo catastrófico. Lo caracteriza como una teoría profusamente aceptada que se trae a colación cada vez que hay que justificar una acción que contradice el sentimiento de decencia del ser humano promedio: "De acuerdo a esta teoría, no hay nada que se logre sin

22.- George Orwell, "Catastrophic Gradualism", *The Collected Essays*, Volume 4, pp. 33-37.

derramamiento de sangre, mentiras, tiranía e injusticia. Pero por otra parte, ningún cambio para mejor se puede esperar ni siquiera del más grande cataclismo social. La historia se desarrolla a través de calamidades, pero cada época será tan mala, o casi tan mala, como la que la precedió... Si se objeta la dictadura se es un reaccionario, pero si se espera que la dictadura produzca buenos resultados se es un sentimental". Orwell resume las consecuencias para la cultura y el debate políticos de este modo de pensar con gran maestría: "La fórmula usualmente empleada es: No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos. Y si uno replica: Sí, pero ¿dónde está la tortilla?, entonces la respuesta más probable es la siguiente: Bueno, no se puede esperar que todo suceda súbitamente, en un solo momento".

El hecho de que en la cultura contemporánea predomine el gradualismo catastrofista — una expresión sintética para designar la gran familia de esquemas de conceptualización darwinistas — deja a las sociedades contemporáneas particularmente indefensas frente a los procesos de emancipación de la voluntad de dominio, al conducir a un sentido común ampliamente compartido que atribuye a la lucha por el poder el carácter de un factor necesario del progreso y asocia el monopolio del poder por un grupo al cumplimiento de funciones sociales positivas. Ese sentido común es uno de los elementos primordiales que pavimentan el camino hacia el orden totalitario de 1984.

Orwell combate ese sentido común desplegando dos líneas de razonamiento. La primera, expresada a lo largo de su trabajo literario, puede resumirse en la tesis de que cada caso debería juzgarse de acuerdo a sus propios méritos, abandonando todos los prejuicios que implica el gradualismo catastrófico.

Así, por ejemplo, el desempeño de funciones sociales positivas por un grupo dominante es una cuestión abierta que habría que zanjar atendiendo a la evidencia existente sobre el caso. Esta línea de razonamiento se muestra claramente en la actitud de Orwell

tanto ante el problema soviético, como en su enjuiciamiento del capitalismo. En una carta a un contemporáneo suyo, académico en Oxford, fechada el 11 de abril de 1940,²³ afirma lo siguiente: “Todos aquellos provistos de un sentimiento moral adecuado saben desde 1931 que el régimen ruso apesta. Parte del problema... (reside) en que la *intelligentsia* inglesa... se ha infectado con la noción marxista, inherentemente mecanicista, de que si se hacen los avances técnicos necesarios, el progreso moral sigue automáticamente. Nunca he aceptado esto. No creo que el capitalismo, en oposición al feudalismo, mejoró la calidad actual de la vida humana, como tampoco creo que el socialismo *por sí mismo* necesariamente implique un progreso real... (Estos) avances económicos meramente proveen una oportunidad para un paso hacia adelante que todavía no ha acontecido”.

La segunda línea de razonamiento que despliega Orwell se resume en la tesis a la que *1984* da forma literaria: la voluntad de dominio es equivalente con la inhumanidad.

En la novela hay un esfuerzo literario por refutar radicalmente los esquemas de conceptualización darwinistas. Para Orwell, ni el dominio ni la contienda por obtenerlo son capaces, *por sí mismos*, de crear efectos benéficos para las personas o la comunidad. Librada a sí misma, la voluntad de dominio sólo produce aquello que el orden totalitario de *1984* hace patente: opresión, sufrimiento, esclavitud, degeneración intelectual y espiritual, odio. Esto es, la vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta que describía Hobbes.

La convicción de Orwell es que la humanidad reside en otra parte. Específicamente, en todo aquello que la sociedad diseñada por el Partido Interior se orienta a aniquilar: el goce erótico, el amor, el sentimiento de libertad, la satisfacción placentera de necesidades como el beber y el comer, el disfrute de la privacidad,

23.- George Orwell, carta a Humphry House, *The Collected Essays*, Volume 1, pp. 580-584. Lo cursivo en el texto.

la lealtad, la creación artística, el goce estético, la verdad y el anhelo de objetividad, el desarrollo de lenguajes cada vez más complejos y ricos en significados. La fidelidad a la propia conciencia, un sentimiento de continuidad histórica y de pertenencia a una tradición determinada, la seguridad, el anhelo de justicia.

En consecuencia, si hay progreso en la historia, hay que explicarlo no en términos de la acción del poder, sino por referencia a la existencia de condiciones que permitan domesticarlo o convertirlo en instrumento al servicio de los objetivos propiamente humanos recién señalados. Por sí mismo, el poder es inhumano o, más radicalmente, antihumano. Las fuentes de su humanización son necesariamente exteriores a él, y esto implica su estricta subordinación a ellas.

En definitiva, ello quiere decir que la cultura contemporánea debería ser objeto de una transformación profunda. Los esquemas de conceptualización darwinista deberían sustituirse por modalidades de pensamiento y categorías mentales que acentuaran la naturaleza esencialmente instrumental de todo dominio y la idea de una comunidad política articulada en torno a relaciones de cooperación. La visión orwelliana del socialismo democrático como respuesta al estado de cosas que al autor le tocó vivir, subraya la necesidad de esa transformación.

IV. Monopolio del poder, socialismo democrático y sentido común moral.

Para Orwell, la historia se resume en la lucha de los grupos dominantes por preservar el monopolio del poder, y en la de los grupos que aspiran a detentarlo por desplazar a los primeros. En

esta lucha, las eternas perdedoras son las grandes masas de gente común, que a lo más que pueden aspirar es a ser utilizadas, en los períodos revolucionarios, por quienes luchan contra el poder establecido, derivando de ello algunos beneficios. Pero una vez consolidado el dominio de los contendores, las cosas retornan a su estado normal, lo que para la gente común es simplemente sinónimo de opresión.²⁴

Hasta ahora, ningún grupo dominante ha logrado un monopolio absoluto del poder. Prueba de ello es no sólo el hecho históricamente observable de la sustitución en el tiempo de unos grupos dominantes por otros, sino también la circunstancia de que hasta hoy las diversas formas de dominio, pasadas y presentes, han desempeñado y desempeñan funciones sociales positivas. Bajo la hipótesis de un monopolio absoluto del poder, que es precisamente la hipótesis sobre la cual se construye el mundo de *1984*, ninguna de esas cosas ocurriría. Que el orden totalitario mundial descrito en la novela sea todavía asunto de la ficción literaria y no realidad social observable, se debe a que hasta ahora todo dominio ha encontrado factores efectivos de contestación, que han trabado la aspiración al poder absoluto que es característica de todo grupo dominante. Ello explica que las dictaduras del pasado hayan sido simplemente despóticas y no totalitarias.

Según es bien sabido, Orwell piensa que en el mundo contemporáneo esas condiciones han cambiado, que existen tendencias cuya operación puede conducir a una situación donde el monopolio absoluto del poder sea posible. Es ese diagnóstico suyo el que confiere urgencia y gravedad a su profecía. Esquemáticamente, se puede decir que esas tendencias son de tres tipos.

La primera línea de argumentación de Orwell, quizás la que más destacó en los años de guerra fría posteriores a la publicación de la novela y sugerida en diversos pasajes de *1984*, dice relación

24.- George Orwell, *1984*, op. cit., pp. 166-167.

con los cambios experimentados por la tecnología bélica a raíz de la invención de las armas nucleares, y con el impacto de estos cambios en las relaciones políticas al interior de los estados y en las relaciones de éstos entre sí.²⁵ La segunda línea de argumentación, que probablemente es la que más destaca en una lectura contemporánea de *1984*, se refiere a la aparición de una tecnología para el control social que implica una transformación cualitativa en relación con los medios disponibles para los grupos dominantes en el pasado. Así, por ejemplo, la naturaleza *panóptica*²⁶ del orden totalitario de *1984* no sería posible sin los medios de espionaje electrónico contemporáneo. Finalmente, Orwell argumenta en el contexto de lo que usualmente se conoce como la paradoja de la pobreza en condiciones de abundancia. Esta línea argumentativa, que probablemente es la que menos resalta hoy, merece una consideración más detallada.

Orwell parte de la premisa de que una sociedad jerárquica sólo es posible bajo condiciones de pobreza e ignorancia. La prosperidad generalizada de bienes materiales y culturales trae consigo un debilitamiento de las bases en que descansa una sociedad de esa clase, y en el largo plazo significa su destrucción.²⁷ Pero ello implica que una situación donde comienzan a darse condiciones para esa prosperidad generalizada contiene un fuerte aliciente para que los grupos dominantes procuren robustecer su monopolio del poder, de modo de conservar la pobreza e ignorancia prevalecientes. Esa es la razón por la cual, en *1984*, el Ministerio de la Abundancia no produce prosperidad sino pobreza.

25.- El desarrollo de esta tesis se encuentra en George Orwell, "You and the Atom Bomb", *The Collected Essays*, Volume 4, pp. 23-26. Véase, también George Orwell, "Toward European Unity", *The Collected Essays*, Volume 4, pp. 423-429.

26.- La expresión es de Michel Foucault, y designa una sociedad totalmente vigilada, según el modelo de Bentham expuesto en el *Panopticon*. Véase Michel Foucault, *Vigilar y Castigar* (México: Siglo XXI Editores, 1976), pp. 199-230.

27.-George Orwell, *1984*, op. cit., pp. 156-157.

17 LA LATINOAMERICANA DE TIEMPO Y ESPACIO

Para Orwell, la situación prevaleciente durante la cuarta y quinta década del siglo presenta como rasgo sobresaliente la paradoja de la pobreza en condiciones de abundancia generalizada.²⁸ En ello no hay demasiada originalidad. La idea de crisis de sobreproducción es vieja en el análisis marxista y la observación de la paradoja constituyó un estímulo poderoso para que Keynes desarrollara su *Teoría General*.²⁹ Más original es la noción de que el advenimiento de condiciones para una prosperidad generalizada constituye un aliciente para que los grupos dominantes endurezcan su monopolio del poder, con el fin de perpetuar la escasez como medio de control social. No obstante, no es una idea excéntrica. En un artículo publicado en Londres en 1943, Kalecki predice exactamente este tipo de comportamiento por parte de la burguesía industrial en los países capitalistas, y lo vincula a la aceptación por ella del fascismo.³⁰

De esta manera, Orwell detecta en las sociedades de su tiempo tanto estímulos efectivos a los grupos dominantes para vigorizar su monopolio del poder — lo cual es válido sea para las oligarquías colectivistas como la soviética, sea para las burguesías industriales de los países capitalistas — como nuevos recursos de control social disponibles para esos grupos, que confieren un considerable realismo a la imagen de un orden totalitario mundial. Su respuesta consiste en afirmar la necesidad de alguna forma de socialismo democrático, como modalidad de organización política y socioeconómica que sustituya tanto al capitalismo como al colectivismo oligárquico.

La proposición del socialismo democrático como solución no es arbitraria. Tal como lo concibe Orwell, ataca en su raíz misma las tendencias que favorecen desarrollos totalitarios, al generar a través de una fragmentación y redistribución del poder de con-

28.- George Orwell, "The Road to Wigan Pier", op. cit., pp. 149-150.

29.- J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (London: Macmillan, 1936), pp. 30-31.

30.- M. Kalecki, "Political Aspects of Full Employment", en *Selected Essays on the*

testación suficientes para trabar y entorpecer significativamente procesos orientados a la obtención de un monopolio absoluto del poder.³¹ Por una parte, en la visión de Orwell el socialismo democrático implica una transformación sustancial del orden económico capitalista, cuya finalidad es acabar con la paradoja de la pobreza en condiciones de abundancia. Esas transformaciones, al operar en un contexto de libertad política, liquidarían las restricciones a la difusión de una prosperidad general de bienes materiales y culturales, impuestas por las exigencias de dominio de los grupos dominantes. Según se vió, Orwell piensa que esa prosperidad general abriría, por primera vez, la oportunidad para la gran masa de gente común de debilitar permanentemente el monopolio del poder por los grupos dominantes. Por otra parte, el componente democrático del socialismo que propugna Orwell es idéntico con el conjunto de instituciones políticas liberales que caracterizan tanto a la democracia inglesa como a las restantes democracias occidentales que él conoce. Ello implica que la gran masa de gente común tiene a su disposición un conjunto de recursos institucionales con los cuales contener el ejercicio del poder e impedir su concentración y, dada la superior situación material y cultural en que se encuentra, cabe suponer que podrá utilizarlos con mucho mayor eficacia que con la que lo hizo en el pasado.

No obstante, el rasgo más destacado de la propuesta orwelliana reside en que ella tiene una fundamentación primordialmente moral o ética. De no ser así, Orwell estaría simplemente recayendo en un modelo de cuño darwinista, que atribuiría al simple hecho de la lucha en un contexto de distribución y fragmentación del poder la virtud de generar efectos colectivos benéficos.

Dynamics of the Capitalist Economy, (Cambridge University Press: 1971), pp. 138-145.
31.- Respecto a la relación entre socialismo democrático y los efectos políticos del cambio en la tecnología bélica originado en la invención de armas nucleares, Orwell proporciona un análisis específico, situado en las circunstancias de los años inmediatamente posteriores a la guerra, en "Toward European Unity", *The Collected Essays*, Volume 4, pp. 423-429. La discusión de ese análisis y el enjuiciamiento de su vigencia en las condiciones actuales, llevarán demasiadas páginas, al punto de exigir unas notas distintas de las que aquí se presentan.

Para Orwell, los protagonistas del socialismo democrático no son ni elites premunidas de una teoría científica o una ética superior, ni vanguardias revolucionarias provistas de privilegios extraordinarios en su comportamiento, en contraste con el mortal común. Son simplemente las masas de gente común, y coherentemente con ello el fundamento moral de la idea de socialismo democrático radica en ciertos principios morales que son los que orientan el comportamiento cotidiano de la gente común.

En reiteradas ocasiones Orwell designa esa moralidad mediante la expresión de decencia común.³² Su convicción es que las masas de no privilegiados sustentan, de una manera tácita y poco consciente, unos principios morales mínimos, que son justamente los que el privilegio y la voluntad de dominio arrollan sistemáticamente al desplegarse en la historia. Sobre los contenidos de esa decencia común no ofrece una definición explícita. No obstante, no es difícil reconstruirlos a partir de ciertas situaciones recurrentes en la obra orwelliana.

Así, por ejemplo, en un comentario a un poema de W. H. Auden, donde se glorifica la figura del combatiente-militante en la guerra civil española, entre otras cosas, en términos de su aceptación consciente de la culpa por el asesinato necesario, dice Orwell:³³ "...nótese la frase 'asesinato necesario'. Sólo podría ser escrita por una persona para la cual el asesinato es a lo más una *palabra*. Personalmente, no hablaría tan livianamente del asesinato. Sucede que he visto los cuerpos de muchos asesinados, no digo muertos en batalla, digo asesinados. En consecuencia, algo sé de lo que significa el asesinato: el terror, el odio, los alaridos de los parientes, los *post mortem*, la sangre, los olores. Para mí, el asesinato es algo a evitar. Así lo es para cualquier persona ordinaria".

32.- Véase la carta, ya citada, a Humphry House, *The Collected Essays*, Volume 1, pp. 580-584.

33.- George Orwell, "Inside the Whale", *The Collected Essays*, Volume 1, pp. 565-566.

En 1984, cuando Winston Smith cae en la trampa que le tiende O'Brien, y cree ser reclutado para la Hermandad que lidera Golstein, promete hacer cualquier cosa por ella. La lista de promesas incluye el asesinato, actos de sabotaje que puedan causar la muerte de cientos de inocentes, mentir, extorsionar, corromper la mente de los niños, distribuir drogas, fomentar la prostitución, diseminar enfermedades venéreas, aun arrojar ácido sulfúrico a la cara de un niño.³⁴ Mediante esas promesas, Smith ha abjurado de la decencia común. Posteriormente, cuando en los diálogos-interrogatorios del final de la novela la reivindique frente a O'Brien, éste le hará escuchar una grabación de ellas, liquidando su última línea de defensa.

Para Orwell, la idea de socialismo no es sino la expresión articulada, en el plano político, de la noción de decencia común. Por ello, se trata de una idea plenamente antagónica con los esquemas darwinistas de conceptualización. El gran error del marxismo reside en haber sustituido esa fundamentación moral por una teorización pretendidamente científica, cuya filiación darwinista es fácilmente detectable. Con ello, la idea de socialismo no ganó nada y perdió mucho. Primero, se alienó a las grandes masas, al convertirse en una suerte de *gnosis*, patrimonio de unos cuantos intelectuales e iniciados. Segundo, posibilitó el surgimiento de fenómenos totalitarios como el soviético, con lo cual se desprestigió y desvalorizó. Finalmente, le sucedió lo que a Winston Smith: se quedó sin defensas frente al embate totalitario, porque había renunciado a ellas mucho antes.³⁵

Orwell sostiene, en el contexto de la Inglaterra y la Europa de su tiempo, que su propuesta de socialismo democrático, al fundamentarse en la decencia común y despojarse por consiguiente de los ropajes pretendidamente científicos con que el marxismo vistió al socialismo, es capaz de recuperar a las grandes masas para el socialismo.

34.- George Orwell, 1984, op. cit., p. 142.

35.- Véase, por ejemplo, George Orwell, "The Road to Wigan Pier", op. cit., pp. 149-204.

No obstante, se equivocaría quien interpretara esa reflexión en un sentido político-instrumental puramente coyuntural. En la visión orwelliana, ganar las masas para el socialismo significa elevar la decencia común a la categoría de principio constitutivo de la vida política, bajo el supuesto de que la reivindicación de esa decencia común es capaz de atraer a la gran masa de gente común a desempeñar roles políticos más protagónicos. A la vez, significa una transformación profunda de la cultura política: la sustitución de los esquemas darwinistas de conceptualización y sus implicaciones por orientaciones referidas a las ideas de justicia y libertad, el predominio de la noción de que el poder está estrictamente subordinado a la decencia común, y la valorización de la persona como un animal político cooperador, enteramente opuesto al amante de la guerra que personifica O'Brien en 1984.

En suma, el socialismo democrático orwelliano es una respuesta antitotalitaria, perfectamente coherente con los antecedentes que Orwell tuvo a la vista al construir su profecía. A la vez, del conjunto de elementos y sugerencias contenidos en su obra, es quizás el que pueda gozar de mayor contemporaneidad.

No se trata de que las imágenes dantescas que evoca la emancipación de la voluntad de dominio sean ya de manera definitiva una cosa del pasado. En un comentario sobre una compilación de cuentos de Jack London,³⁶ Orwell se refiere a la notable capacidad del novelista norteamericano para anticipar, con gran precisión, rasgos de los desarrollos totalitarios que tendrían lugar en el siglo XX. "...predijo, por ejemplo, ese peculiar horror de la sociedad totalitaria, que es el modo en que aquellos, sospechosos de ser enemigos del régimen, *simplemente desaparecen*". En 1984, Orwell recoge la anticipación de London. La diferencia radica en que la novela de este último había sido publicada en 1907.

36.- George Orwell, "Introduction to 'love of life and other stories' by Jack London" *The Collected Essays*, Volume 4, pp. 41-48. Lo cursivo es de Orwell.

En cambio, cuando Orwell hace de la desaparición de personas una de las instituciones de la vida cotidiana del orden totalitario de *1984*, la profecía de London ya se había cumplido. Tanto en la sociedad soviética de los años treinta como en el fascismo alemán de la misma época, la simple desaparición de personas ha pasado a ser una institución.

Treinta y cinco años después de la publicación de *1984*, en los países del sur de América Latina — Argentina, Chile, Uruguay — mucho de aquello que en la novela es considerado como profético, ya no lo es más. En el sur de América Latina, *1984* nos previene acerca del riesgo totalitario. Acicatea la memoria y obliga a recordar cuán cerca se ha estado o se está del totalitarismo.

Siendo ésa una función importante, más contemporánea aún parece la visión orwelliana de que en una sociedad de masas al totalitarismo sólo puede detenerlo la decencia común de la gran masa de gente común. Del conjunto de proposiciones de la obra orwelliana es la más importante.

EL SURGIMIENTO DE UNA NUEVA IDEOLOGIA DEMOCRATICA EN AMERICA LATINA.

I. Una nueva ideología democrática en el Cono Sur latinoamericano.

El propósito de estas notas es el de examinar algunos de los problemas que plantea el posible surgimiento de una ideología democrática de nuevo cuño, en aquellos países del Cono Sur latinoamericano que han padecido y padecen, en su historia reciente, gobiernos autoritarios.

Las reflexiones aquí expuestas siguen de cerca la evolución de una experiencia nacional particular: la chilena. Si la presentación se lleva acabo con cierta generalidad y abstracción, es por que se piensa que, pese a las distintas circunstancias históricas específicas, hay por lo menos otros dos casos —los de Argentina y Brasil— donde también está presente el mismo fenómeno. Aún más, es posible que en estas últimas sociedades — especialmente, en la brasileña —, su grado de maduración sea mayor.

La lista podría quizás ampliarse, para incluir otros casos. Bolivia y Uruguay, por ejemplo, puede que exhiban, en sus desarrollos contemporáneos, rasgos que los acerquen al estado de cosas que está en la base del fenómeno que nos ocupa.

Igualmente, podría pensarse que, más allá de las circunstancias que explican este despuntar ideológico en los países primeramente mencionados, la nueva visión democrática responde en

realidad a problemas más generales que afectan a la mayoría de las sociedades latinoamericanas.

De ser así, el referido fenómeno tendría proyecciones mucho más vastas, y consecuencias hasta ahora no imaginadas. No obstante, en las mismas sociedades donde hay evidencias en el sentido de que efectivamente existe y de que no es una mera construcción ilusoria, se trata de un desarrollo todavía embrionario, cuya eficacia social e histórica es aún hipotética. Por consiguiente, parece particularmente aconsejable ser prudente en cuanto a la generalidad atribuible a estas reflexiones.

En otro lugar hemos procurado señalar los rasgos centrales de esta ideología emergente,¹ en términos de la aspiración a una práctica política guiada por las siguientes orientaciones fundamentales: 1) la idea de una difusión y consolidación de prácticas efectivas de *autogobierno*; 2) la idea de un proceso de expansión de los ámbitos de vida sometidos a *control personal*; 3) la idea de la necesidad de un proceso de *fragmentación o socialización del poder*; 4) la idea de una restitución (que es a la vez superación) a la colectividad de capacidades y potencialidades personales, que se encuentran perdidas en el juego de estructuras sociales, autonomizadas en relación con las mujeres y hombres que las padecen.

A partir de esas orientaciones básicas, resultan dos consecuencias de importancia. La primera, respecto de lo que se considera una visión adecuada del Estado y de la cuestión del estatismo. La segunda, referida a las relaciones entre sociedad política y sociedad civil.

La nueva ideología democrática muestra una tendencia a ser antiestatista. Su visión es la de un Estado que se disuelve, en una medida importante, en la sociedad política y en la sociedad civil. No sólo torna sospechosa la concentración de poder en el Estado --la que para las ideologías progresistas del pasado era un *desi-*

1.- Flisfisch, A., "Notas acerca de la idea del reforzamiento de la sociedad civil", este libro.

derátum obvio, casi natural —, sino que acusa también una marcada hostilidad hacia las expresiones contemporáneas de estatismo: control y dirección tecnoburocráticos, la legitimidad del experto como fundamento de autoridad.

A la vez, está la idea de que la sociedad civil debería hacerse más pública y, correspondientemente, más política. Pero, simultáneamente, ese proceso de politización de la sociedad civil debería acompañarse de un proceso de democratización de la sociedad política. Esta última tendría que desprofesionalizarse de manera significativa, para dar paso a una *socialización* de la política. Es decir, a una sociedad política más social y menos política.

Ciertamente, estas ideas centrales están planteadas en un alto nivel de abstracción. La construcción de una teoría democrática a partir de ellas supone un proceso de elaboración que lleve a proposiciones mucho más específicas. Siguiendo a C. B. Macpherson, podría decirse que esas ideas deberían generar un modelo particular de democracia,² capaz de proporcionar respuestas satisfactorias a diversos problemas políticos prácticos y de justificar doctrinariamente esas respuestas.

En todo caso, es claro que esas ideas conducen a un cuestionamiento de varias concepciones que han gozado de alguna legitimidad en el pasado reciente, o que continúan gozándola en el seno de ciertas elites políticas y organizaciones socialmente más inclusivas.

Por ejemplo, ellas implican un rechazo de la concepción leninista de partido político. Más en general, ellas exigen una consideración crítica de la relación entre partidos políticos y sociedad, o de fenómenos como el de la profesionalización política.

Si los desarrollos ideológicos aquí esbozados alcanzan un grado de maduración importante, cabría esperar que ellos se expresaran en un modelo de democracia fecundo en consecuencias

2.- Macpherson, C. B., *The life and times of liberal democracy*, Oxford University Press, 1977.

profundas. Ese modelo, al lograr eficacia social e histórica, debería alterar significativamente el campo intelectual del hacer política.

Estas notas intentan perfilar respuestas a los siguientes problemas:

1) ¿Cuál es el elemento de novedad que trae consigo esta visión de la democracia, y qué razones se pueden aducir para afirmar que ella constituye un desarrollo intelectual importante?

2) ¿Qué procesos históricos específicos explican su surgimiento?

Esta pregunta implica a su vez otras: ¿qué experiencias, protagonizadas por quiénes y en términos de qué lógicas de desarrollo intelectual conducen a ella?

3) ¿Qué se puede decir acerca del futuro de esos desarrollos ideológicos?

En otras palabras, una vez identificadas las condiciones de su surgimiento, ¿qué eficacia social e histórica se puede prever que alcancen?

II. La novedad de la nueva ideología democrática.

Más de uno ha subrayado el asombro que produce la reiteración de la reivindicación de la democracia en un continente extremadamente pobre en experiencias democráticas efectivas, y donde estas experiencias, cuando se producen, aparecen rodeadas de un halo de precariedad e incertidumbre sobre su perdurabilidad. Pese a los renovados fracasos, la esperanza democrática sigue constituyendo un ingrediente infaltable de la política. Prueba de ello es que los gobiernos autoritarios contemporáneos se ven forzados a echar rápidamente mano de la promesa de democracia como principio de legitimidad y como recurso de estabilidad.

No obstante, si se observan los desarrollos intelectuales sobre el problema de la democracia, se verificará que ellos muestran un atraso armónico con la pobreza de las experiencias democráticas. En relación con la experiencia, la esperanza y la promesa democráticas parecen desmesuradas. En términos de la reflexión sistemática sobre el problema de la democracia, experiencia y razón parecen ir de la mano.

El caso chileno ilustra bien este aserto. Es proverbial que se lo cite, junto con Uruguay y Costa Rica — hoy convendría añadir Venezuela — como ejemplo de experiencia democrática exitosa, hasta la ruptura institucional de 1973. Malgastaría su tiempo quien intentara identificar esfuerzos de reflexión sobre el problema de la democracia, que hayan incidido de una manera importante y efectiva en la vida política nacional.

A partir del siglo XIX y de la recepción de doctrinas más liberales, el tipo de discurso que se privilegia para discurrir sobre la democracia es el discurso jurídico. Extremando las cosas, se podría decir que el problema de la democracia se constituye como un problema jurídico. La reflexión sobre la democracia es la doctrina constitucional, elaborada como exégesis de los textos constitucionales y sus leyes complementarias, y apoyada en elementos degradados de teoría política. Por ejemplo, en versiones rudimentarias y distorsionadas de un Rousseau o de un Montesquieu. La doctrina constitucional pasa así a determinar el campo intelectual de la política.

Lo anterior no plantearía dificultades si el problema de la democracia hubiera ocupado un lugar importante en la determinación de ese campo intelectual. El discurso jurídico puede ser un vehículo tan adecuado como otros para la elaboración de una teoría democrática. El caso es que esa teorización no se constituyó, y la democracia desempeñó un papel secundario y *adjetivo* en la construcción del campo intelectual de la política.

Ello se ve con claridad a partir de las primeras décadas del presente siglo. Desde esa época, el instrumento por excelencia para la creación y difusión ideológicas es el ensayo de crítica social o el ensayo socioeconómico. En este género literario, cada vez más influido por el desarrollo de nuevas disciplinas académicas —economía, sociología, historiografía contemporánea—, el problema de la democracia, en cuanto cuestión política, ocupa una posición subalterna.

La razón de ello reside en la preeminencia que tienen, en el rango de las cuestiones políticas, el Estado y las potencialidades transformadoras que se atribuyen a la acción estatal. Las ideologías que confluyen a estructurar el campo intelectual de la política son ideologías estatistas. Esta es una proposición probablemente provista de un alto grado de generalidad.

En el fondo, los distintos desarrollos intelectuales, de los más diversos signos y pese a esos signos contradictorios, comparten la visión napoleónica de Estado y Gobierno, tal como la describe David Thomson.³ Es decir, como un sistema susceptible de construirse racionalmente y científicamente, y capaz de superar por medios tecnoburocráticos el peso de la tradición y las especificidades históricas, estas últimas interpretadas como rémoras o factores de atraso.

Desde este punto de vista, el problema político primordial es de cómo acceder al Estado y, una vez instalado allí, utilizarlo racionalmente para llevar a cabo determinadas metas, propuestas por el diagnóstico socioeconómico de la realidad nacional respectiva y por la crítica social. El contenido ideológico sustancial — prioritario, podría decirse — lo dan ese diagnóstico y esa crítica. Los problemas políticos, en cuanto son simplemente problemas acerca de medios y no de fines, son meramente adjetivos. Ese es el *status* que adquiere la referencia a la democracia.

3.- Thomson, D., *Europe since Napoleon*, Pelican Books, 1978 (reedición), p. 66.

En algunos desarrollos ideológicos, la democracia, vista principalmente desde el principio de mayoría, conserva una función en cuanto fundamento de legitimidad. Pero, las más de las veces, tiende a fusionársela con el problema del acceso al Estado y de los contenidos de la acción estatal. En efecto, se supone que las metas develadas por el diagnóstico socioeconómico — frecuentemente presentado con aspiraciones de cientificidad — y la crítica social, son metas compartidas por la mayoría, o que la mayoría no podría sino compartir. En consecuencia, la exigencia de perfeccionar la democracia — por ejemplo, a través del saneamiento de prácticas electorales, o de hacer más representativas las instituciones políticas — se confunde con el impulso hacia el logro de las metas consideradas sustanciales. En el fondo, la democracia es buena porque las metas son buenas.

En el caso de los desarrollos ideológicos de izquierda, esta idea de la democracia como simple medio aparece en una de sus formas extremas. Así, se llega a sostener que las instituciones políticas no constituyen ni siquiera un objetivo estratégico, sino un mero expediente táctico.

En una situación donde el campo intelectual de la política se caracteriza por el lugar decisivo que ocupa la concepción napoleónica del Estado y el Gobierno, en cuanto sustrato común a las más diversas orientaciones, la nueva ideología democrática introduce un elemento de novedad. En términos de una historia comparada de las ideas, quizás sus contenidos no exhiban una mayor originalidad. Pero contra el trasfondo recién bosquejado, ella implica una ruptura importante.

Uno de los rasgos primordiales, posiblemente hasta ahora más latente que explícito, consiste en colocar el problema de la democracia en el centro del campo intelectual de la política. Por sí solo, este rasgo confiere un significado muy diferente a los elementos de continuidad que indudablemente existen. En efecto, las situaciones autoritarias heredan del pasado una tradición democrática.

En algunos casos, esa tradición es débil y secundaria. En otros, se construye a partir del recuerdo de una experiencia democrática que fue más vigorosa y duradera. Por ello, la tradición es más intensa, y deviene en una referencia obligada de la demanda de democracia. No obstante, en ambos casos la nueva ideología no es una mera prolongación de esa tradición. Integra esa tradición como uno de sus elementos, realizando una lectura, frecuentemente crítica, de las experiencias pasadas. La interpretación del pasado, recogido como tradición democrática, se subordina a la evaluación del presente y al diseño del futuro.

Esto último se observa con claridad en la exigencia de desarrollar una teoría democrática. La tradición recibida puede reflejar un pasado rico en experiencia, como es el caso en Chile, pero siempre es teóricamente pobre. El soporte teórico de la experiencia se agotó en un discurso jurídico, lo que expresa adecuadamente la subordinación de los problemas políticos al problema de la dirección y control estatales: como las formas políticas democráticas son elementos del Estado, su teorización es una parte del derecho público. La centralidad de los problemas políticos obliga a pensar en un discurso distinto, que supere radicalmente a la vieja doctrina constitucional, subordinándola a sus propias y específicas preocupaciones.

La prioridad otorgada a los problemas políticos no implica echar por la borda la inquietud por los fines económicos y sociales deseables. Es decir, por aquello que en países capitalistas dependientes se expresa en la fórmula de la necesidad de un proyecto nacional de desarrollo económico y social.

Sin embargo, adoptar el punto de vista de la nueva ideología democrática sí implica una reconsideración de los problemas del desarrollo, a la luz de la preeminencia de los problemas propiamente políticos. Esa preeminencia trae consigo dos consecuencias que vale la pena subrayar.

Por una parte, ella toma más compleja la decisión colectiva acerca de cuáles son los contenidos deseables para el desarrollo económico y social. En la concepción napoleónica del Estado y del Gobierno, esos contenidos se pueden identificar con gran precisión. Se los puede *conocer*, operando con criterios de cientificidad propios de un paradigma convencional de conocimiento. A la vez, el sujeto capaz de producir ese conocimiento es una tecnoburocracia iluminada, o una vanguardia lúcida que da con los auténticos intereses de los grupos sociales mayoritarios.⁴ Esa tecnoburocracia o esa vanguardia juegan un papel esencial en la dirección de la actividad estatal.

Para la nueva ideología democrática, esos contenidos son primordialmente el objeto de una decisión colectiva democrática. Por lo tanto, aquello que aspire a pasar por conocimiento acerca de ellos, sólo puede pretender un valor de verdad relativo. Ello no implica un rechazo de la presencia del juicio iluminado en política. Sí significa una subordinación de ese juicio a los resultados de decisiones colectivas democráticas, y su sujeción a las reglas del juego democrático. Lo que equivale a afirmar que está siempre sujeto a un control social, democráticamente ejercido.

Por otra parte, la preeminencia de los problemas políticos impone restricciones a los contenidos posibles del desarrollo económico y social. En la visión común, asociada a la concepción napoleónica del Estado y del Gobierno, las cosas suceden justamente a la inversa. Son las necesidades de determinado orden económico y social las que se expresan en restricciones sobre las modalidades que puede adoptar la política. Hay aquí un reduccionismo economicista compartido por izquierda y derecha. Así, por ejemplo, para los ideólogos del régimen autoritario chileno, lo principal es la construcción de una economía de mercado, y a esa meta se subordinan las metas políticas. El tránsito hacia la de-

4.- Flisfisch, A., *Concentración de poder y desarrollo social*. Documento de Trabajo Nº 145, Programa FLACSO-Santiago de Chile, mayo, 1982.

mocracia es una consecuencia de la consolidación y plena operación de esa economía.

Desde el punto de vista de la nueva ideología democrática, si hay reduccionismo, se trata de un reduccionismo de signo contrario. Respecto del orden económico, la pregunta que hay que hacer es la siguiente: ¿qué tipos de orden económico son compatibles con la plena operación del modelo democrático deseado?

Aquí, son las características del orden político visualizado, definidas como soluciones a problemas políticos, las que implican restricciones respecto del orden económico.

Indudablemente, esa sustitución de preguntas equivale a un giro importante. Unido a los restantes desplazamientos de preguntas, problemas e inquietudes recién esbozadas, todos ellos apuntan a un giro cuasicooperativo en la constitución del campo intelectual de la política. En ese sentido, no parece osado afirmar el carácter novedoso de la nueva ideología democrática.

III. La nueva ideología democrática y las condiciones autoritarias.

La nueva ideología democrática es una respuesta a las condiciones autoritarias prevalecientes en las últimas dos décadas en los países del sur de América Latina. No se la puede comprender ni explicar si no es contra el trasfondo de esas experiencias.

Las circunstancias que rodean su origen nos dicen ya bastante acerca de la identidad de sus autores. Obviamente, se trata de intelectuales, en un sentido amplio. La materia prima para la elaboración ideológica proviene de dos vertientes: por una parte experiencias personales; por otra, la interpretación de experiencias sociales más inclusivas. En esto, no escapa a las condiciones que rigen toda producción ideológica.

En todo caso, tanto las experiencias personales como las sociales más inclusivas lo son de *perdedores*. Es decir, se trata de personas y grupos sociales que fueron políticamente derrotados al advenir el autoritarismo, y que han seguido en calidad de perdedores posteriormente. El ulterior desarrollo ideológico llevado a cabo es una reacción a esa derrota, y a la opresión subsecuente que han padecido.

Esa circunstancia no es meramente anecdótica. Por el contrario, es un elemento esencial en la génesis histórica del desarrollo ideológico. Las lógicas que regulan su evolución y determinan sus contenidos son de naturaleza reactiva. A la vez, la probabilidad de que alcance un grado importante de eficacia social e histórica hay que estimarla atendiendo a esa naturaleza reactiva.

La nueva ideología democrática reacciona frente a dos aspectos del autoritarismo, que si bien están muy ligados, tanto analítica como prácticamente aparecen como dimensiones distintas. La primera dimensión es la de la *represión autoritaria*. La segunda, la del *orden autoritario*.

En sus orígenes, el autoritarismo aparece como un fenómeno esencialmente represivo: como una liquidación de la democracia y un avasallamiento de las libertades públicas y derechos individuales mínimos. Al poco tiempo, su carácter represivo puro se fusiona con la implantación de un nuevo orden. Del momento de la fuerza pura, se transita a una institucionalización progresiva de la fuerza: la represión se orienta por metas específicas, comienza a generar unos contenidos sociales determinados y se desenvuelve según unas pautas más o menos estables. El aspecto que más resalta en este orden autoritario es el del nuevo orden económico: la construcción de una economía de acuerdo con criterios de una acentuada ortodoxia neoliberal o neoconservadora. Es el orden económico de los discípulos de Friedman. Sin embargo, por lo menos en experiencias extremas como la chilena, el orden autoritario constituye — o se esfuerza por serlo — una verdadera revolu-

ción desde arriba, que afecta a todos los ámbitos de la vida social: política, cultura, educación, salud, previsión social, etc.⁵

Tanto la represión como el orden autoritario conducen a tipos de experiencias que son distintas. Históricamente, en un primer momento se trata sólo de experiencias represivas. Posteriormente, las experiencias de orden autoritario tienden a desplazarlas. Hoy, son las últimas las que predominan. Ciertamente, hay casos en que ambas dimensiones siguen confundándose. La detención de un activista en un acto público contestatario por los organismos de seguridad y el tratamiento que padece en poder de éstos es una experiencia de orden y represión a la vez. Pero el autocontrol que cada cual ejerce sobre sí mismo en los diversos planos de la vida cotidiana, y las estrategias individuales o de grupo que se desarrollan en el interior de cada campo de control, son experiencias de orden.

Hay una complejidad adicional. Estos tipos de experiencias y las respuestas que ellos inducen poseen una especificidad según se trate de grupos intelectuales — en sentido amplio —, o de grupos sociales masivos cuyas experiencias y respuestas los primeros interpretan. Esta es una distinción que conviene tener presente al intentar desentrañar la génesis de la nueva ideología democrática.

En el momento inicial represivo, y desde el punto de vista de los grupos sociales masivos, que se convierten en grupos dominados sin apelación bajo el autoritarismo, la respuesta a la represión es de los derechos humanos. Aquí hay un agente privilegiado, que codifica la experiencia sufrida y la interpreta como desconocimiento o avasallamiento de derechos humanos: la Iglesia. Prácticamente, la respuesta se expresa en el fomento de organizaciones de solidaridad, formales o informales, que persisten hasta hoy.

La reivindicación de derechos humanos trae consigo dos consecuencias, aparte de poner a la Iglesia en un primer plano político,

5.- Sobre orden autoritario cultural, véase Brummer, J. J., *La cultura autoritaria en Chile*, Edición de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Santiago de Chile, 1981.

y hacer de ella un actor necesario de cualquier evolución futura posible. Por una parte, frente al discurso democrático juricista del pasado, introduce un elemento *ético*, replanteando así con gran vigor la cuestión de los fundamentos de la convivencia social y política. Por otra parte, la idea de los derechos humanos alcanza una efectividad social importante. De parte de los grupos dominados, hay una recepción de la visión de determinados derechos básicos, válidos en cualquier circunstancia, que corresponden a cualquier persona por el solo hecho de existir. La difusión de esta visión ha sido, con una alta probabilidad, sumamente masiva, hasta integrar el sentido común popular. Ello puede ser una condición favorable para una recepción futura de la nueva ideología democrática por los grupos sociales mayoritarios. No obstante, la visión de los derechos humanos no constituye por sí sola una concepción de democracia.

Desde el punto de vista de los grupos intelectuales, la reacción frente al momento represivo posee ciertas peculiaridades, que se explican por las particularidades de su composición. Estos grupos incluyen académicos y profesionales, altamente politizados e influidos por una tradición marxista, y políticos, en el sentido de líderes partidistas, militantes, activistas, simpatizantes, etc., provenientes de organizaciones de izquierda, o de fracciones de izquierda de partidos políticos de centro. Frente a la represión, se encuentran particularmente desprovistos de recursos intelectuales para dar con respuestas satisfactorias.

En un primer período, la respuesta consiste en una reivindicación de garantías individuales básicas, apoyada en el hecho de la existencia de tradiciones democráticas nacionales. Hay aquí una primera revalorización de la idea democrática, que adquiere la forma de una revalorización del pasado democrático. En el fondo, se apela a un fundamento histórico y a una argumentación historicista, de corte casi burkeano, para justificar el reclamo de garantías individuales. Si se reclama el derecho a ellas, es porque

históricamente — casi consuetudinariamente — se las ha tenido. Son derechos incorporados a una tradición nacional. Es un desarrollo ideológico que tiene vigencia hoy: la reivindicación democrática de los partidos chilenos de centro, del Partido Comunista chileno y de diversos grupos socialistas tiene este carácter.

Esta idea de una democracia histórica cumple algunas funciones precisas, aparte del hecho de que está a la mano en una situación sorpresiva y traumática, que exige respuestas rápidas. En efecto, ella permite eludir las dificultades que plantea la noción de la democracia como mero expediente táctico, o como forma de organización política que puede y debe ser superada. Además de ocupar un lugar secundario en la reflexión de izquierda, la democracia poseía ese status de simple instrumento. La negativa a considerar y discutir fundamentos más universales para la democracia permite armonizar la reivindicación de garantías individuales con una concepción de la política como lucha armada y del Estado deseable como dictadura popular. A la vez, evita la evaluación de las experiencias socialistas históricamente efectivas que necesariamente trae consigo un debate sobre posibles fundamentos más universales. Finalmente, en una situación de profunda derrota y repliegue, donde ningún proyecto político distinto del de una restauración democrática tiene asidero, permite conservar alguna mínima individualidad política. En una situación donde todos reivindican lo mismo y es imposible reivindicar algo distinto, la única manera de preservar una individualidad consiste en apoyar la reivindicación en unas razones que dejen la puerta abierta para lo que constituyó en el pasado la reivindicación propia.

Sin embargo, la eficacia social que cobra la visión de derechos humanos introdujo rápidamente una disonancia importante en el campo intelectual de la política. El fundamento de esa visión es ético. Por consiguiente, tiene resonancias y alcances universales. El reproche a la represión se basa en que ella vulnera derechos que son universales. No hay, por tanto, ninguna razón de Estado, como

la que esgrime la doctrina de la Seguridad Nacional, que pueda justificar su avasallamiento. En la percepción de los actores, la eficacia que cobra la conceptualización de los derechos humanos se asocia necesariamente con la absoluta legitimidad que le otorga su pretensión universalista. Esto debilita el argumento historicista en favor de la democracia, y va paulatinamente obligando a una reflexión más profunda sobre ella.

Si hay un punto de inflexión en todo este desarrollo intelectual, él se produce cuando emerge la conciencia del problema de la democracia como algo que exige una fundamentación ética. En todo caso, como una concepción que necesariamente tiene que contemplar un momento ético en su desarrollo. Escapa a la finalidad de estas notas explorar las distintas vías por las que ha transcurrido esa búsqueda de fundamentos. Lo que interesa subrayar aquí es que esa redefinición otorgó preeminencia a los problemas propiamente políticos. De ahora en adelante, la visión del orden deseado no puede prescindir de una evaluación del orden político. El orden político ya no es más un mero apéndice instrumental respecto de un Estado y un Gobierno que persiguen metas de desarrollo. De él se exige el cumplimiento de finalidades específicas y la solución de determinados problemas, que atañen a la seguridad y libertad de las personas. Ello pone en primer plano la cuestión del control del poder político por la sociedad.

Se produce así una ruptura con la concepción napoleónica del Estado y el Gobierno, ruptura que comienza a consolidarse con el tránsito hacia el orden autoritario.

Desde el punto de vista de las experiencias *específicas* de los grupos intelectuales, el desafío principal que trae consigo el orden autoritario es el proyecto ideológico neoliberal o neoconservador, si se prefiere, que subyace a él. El impacto del neoliberalismo (o neoconservadorismo) sobre experiencias autoritarias como la chilena o la argentina es suficientemente conocido.⁶ Menos cono-

6.- Sobre Chile, véase Flisfisch, A., *El neoliberalismo chileno: las funciones del dogmatismo*, Documento de Trabajo N° 146, Programa FLACSO-Santiago de Chile, junio, 1982.



cida es su influencia sobre las reacciones intelectuales al orden autoritario. Esta influencia es casi necesaria. Desde el momento en que el neoliberalismo es tanto el proyecto de construcción de ese

orden — su *blueprint* — como la doctrina que lo justifica, el campo intelectual queda estructurado por su presencia. Si el neoliberalismo se presentara premunido de contenidos exclusivamente autoritarios y antidemocráticos, la respuesta consistiría en una negación enfática. Pero es, paradójicamente, una doctrina con contenidos libertarios al servicio de un orden autoritario. Ello obliga a algo así como una negación superadora, que origina una dialéctica más compleja que la que podría originar una negación enfática.

En países donde la recepción del pensamiento liberal clásico ha sido extremadamente pobre e imperfecta, no tiene nada de extraño que el neoliberalismo aparezca como un desafío intelectual de envergadura. Por distorsionados que se encuentren en él los temas democráticos clásicos, el hecho concreto es que los plantea. Y los plantea en una situación donde, por primera vez, esos temas adquieren una centralidad y urgencia grandes.

En un nivel general, el tema primordial que el neoliberalismo pone en juego es el de la libertad. Los rasgos eminentemente restrictivos del concepto de libertad que manejan los neoliberales imponen la necesidad de un concepto que niegue y supere esas restricciones. Frente al concepto de libertad negativa, orientado a construir defensas, tanto ideológicas como institucionales, para las instituciones capitalistas básicas — propiedad privada, libertad de contratación —, aparece la idea de *la socialización del poder*, como condición necesaria de una forma superior de libertad.⁷

Esa idea es claramente contradictoria con la concepción napoleónica del Estado y Gobierno. Esta tradición es claramente

7.- Un ejemplo de esta dialéctica entre nueva ideología democrática y neoliberalismo, en relación con el tema de la libertad, se encuentra en Razeto, Luis, *Libertad individual y Estado*, Margen, Santiago de Chile, marzo de 1982.

centralista y centralizadora. En ella, la estrategia necesaria para el progreso material e ideal reside en la concentración a gran escala de poder en el Estado y el Gobierno. La idea de socialización del poder implica, contrariamente, la búsqueda de formas descentralizadas de organización política, que maximicen las oportunidades de autogobierno de la gran mayoría. En este sentido, el énfasis neoliberal en la necesidad de un renacimiento del gobierno comunal, tal como se encuentra, por ejemplo, en Von Hayek, aparece como un tema que la nueva ideología democrática debería integrar en la visión de una democracia crecientemente profundizada.

Son temas de esta índole, conjuntamente con el peculiar carácter de las experiencias sociales más inclusivas y decisivas para la génesis de la nueva ideología democrática, los que han llevado a configurar el antiestatismo que la caracteriza. La realización de ese antiestatismo en un modelo de democracia específico y en orientaciones políticas concretas, constituye sin duda uno de los desafíos que la nueva ideología enfrenta.

El orden autoritario trae consigo nuevas experiencias para los grupos sociales dominados. Las respuestas a estas experiencias *parecen* poseer rasgos específicos que las *diferenciarían* de las modalidades de comportamiento colectivo características del pasado preautoritario. La índole hipotética de la afirmación no es gratuita. Se trata, principalmente, de interpretaciones elaboradas las más de las veces por quienes han generado la nueva ideología democrática. En consecuencia, son interpretaciones sesgadas y políticamente interesadas. Sólo el futuro develará si son construcciones ilusorias —simples *wishful thoughts*—, o si afincan en la realidad. Ni siquiera hay consenso en cuanto a los conceptos que las identifican. Autores como Lechner⁸ hablan de nuevas formas de hacer política. Otros piensan en movimientos sociales, por oposición a partidos políticos.

8.- Lechner, N., "Especificando la política", en *Crítica y Utopía*, núm. 8, Buenos Aires, 1982; *Qué significa hacer política*, en volumen del mismo título, DESCO, Lima, 1983.

Una conceptualización opcional, tan interesada como las otras, es la de políticas defensivas.⁹ Usualmente, se entiende que hacer política es intentar impulsar en un sentido y dirección determinados el movimiento de la sociedad. Por lo menos, es un significado que ha llegado a ser moneda corriente en América Latina, donde hacer política es casi inseparable de la idea de un proyecto de transformación relativamente radical de la sociedad, realizado a la manera napoleónica desde el Estado y el Gobierno.

No obstante, en el orden autoritario la acción política de los dominados parece tener un sentido distinto. Se trata, primordialmente, de un intento de defensa frente a un devenir que se presenta como agresivo, predatorio e injusto. Son modalidades de hacer política emparentadas con los fenómenos de protesta y rebelión que tiende a generar el carácter agresivo del capitalismo. Las políticas de sindicalización encierran frecuentemente un componente de esta naturaleza. En la Argentina, el Brasil y Chile contemporáneos, se observan políticas de protesta, centradas esencialmente en una rebelión ante el avasallamiento de derechos humanos, que constituyen un claro ejemplo de política defensiva.

Lo característico de estas formas de hacer política es estructurarse en términos de la comprobación de una injusticia y de la indignación que ella produce. Esa indignación se expresa públicamente, y se demanda de la autoridad que la haga desaparecer. No hay aquí un proyecto de transformación social, o un programa de gobierno. Por sobre las connotaciones instrumentales de la acción política, predomina una dimensión expresiva. Y esa expresividad lo es de unos contenidos que, en última instancia, son reacciones — muchas veces relativamente primarias — frente al poder, su ejercicio y los que son percibidos como sus abusos.

En términos de esta relación negativa con el poder, la política defensiva posee connotaciones fuertemente *antipolíticas*. Hay en

9.- Flisfisch, A., Max Weber, *moral de convicción y política defensiva*, en *Crítica y Utopía*, núm. 8, Buenos Aires, 1982. Véase también este libro.

su base un rechazo del tipo de división social en que se apoya el fenómeno del poder. Por lo tanto, y si bien una política defensiva genera sus liderazgos y dirigentes, hay una profunda sospecha acerca de la legitimidad de la política en cuanto ordenación vital distinta de otras. Es cierto que el mundo se divide entre quienes mandan y quienes obedecen, pero esa división parece sospechosa, ilegítima, fuente de injusticias.

Un segundo rasgo importante de estas modalidades de hacer política es su pretensión de *autonomía*. Esa autonomía se reclama frente a las organizaciones políticas partidarias existentes con anterioridad al advenimiento del autoritarismo, y en relación con las que han surgido posteriormente. También se reclama respecto del Estado, al cual se lo define en términos de una relación de desconfianza. Esta autonomía no tiene un carácter puramente corporativo. Es algo así como una pretensión de hacer política prescindiendo de mediaciones más inclusivas, como los partidos o el Estado. Es la aspiración a ser actor político por derecho propio.

La idea de una sociedad política más social y menos política, así como el énfasis en la idea de autogobierno, intentan reflejar las experiencias sociales de los grupos dominados, expresadas en la opción por políticas defensivas.

Naturalmente, un modelo de democracia relativamente bien desarrollado supone una elaboración acabada de estos temas. En todo caso, en la visión de la nueva ideología democrática la desconfianza frente al fenómeno del poder y la pretensión de autonomía, tal como fueron esbozados, tienen que jugar un rol central.

IV. La nueva ideología democrática y el futuro.

Toda ideología parece implicar un momento de creación intelectual, de naturaleza primordialmente elitista. Es decir, toda ideología es, en cierto sentido, un producto de gabinete, a cargo de personas que pueden objetivamente guardar distancias importantes respecto de las masas y de quienes efectivamente hacen política.

Pero ese momento de creación intelectual tiene que complementarse necesariamente con un momento de recepción de la ideología por las masas y por quienes hacen efectivamente política. La ideología tiene que devenir social e históricamente eficaz. Tiene que convertirse en fuente de orientaciones efectivas para el hacer político, en un elemento de real dirección intelectual y moral de la sociedad, para utilizar la terminología gramsciana.

Escapa al objetivo de estas notas explorar los problemas generales de teoría sociológica que envuelven estas cuestiones de la recepción de las ideologías. Igualmente, sería ilusorio intentar predicciones precisas sobre la suerte que en definitiva pueda correr este conjunto de ideas y aspiraciones que se han bautizado nueva ideología democrática.

Lo que sí se puede hacer es identificar ciertas condiciones o estados de cosas — presentes o previsibles — que afectan o afectarían sus probabilidades de éxito. Esas condiciones se pueden dividir en negativas y positivas.

Para comenzar, hay que destacar que una nueva ideología siempre enfrenta un campo intelectual de la política ya constituido. En consecuencia, compete con tradiciones ideológicas ya existentes, que gozan frente a ella de una ventaja inicial dada por la inercia propia de la tradición.

En el caso de la nueva ideología democrática, ella enfrenta primeramente la concepción napoleónica del Estado y del Gobierno, en cuanto sustrato común a las más diversas ideologías tradi-

cionales. Se trata, sin duda, de una concepción que, al haber permeado por largas décadas la vida política, ha cristalizado como un sentido común difundido, difícil de desarraigar.

Pero esa concepción sobrevive no sólo en virtud de la mera inercia histórica. Ella posee un valor claro — una clara funcionalidad, podría decirse —, en cuanto constituye una respuesta adecuada al problema de la relación entre Estado y economía.

En términos de las metas de transformación económica que continúan ocupando un lugar prioritario en la agenda de las sociedades latinoamericanas de que se ocupan estas notas, el Estado no ha perdido su imprescindibilidad en cuanto instrumento de esas transformaciones.

En consecuencia, el antiestatismo de la nueva ideología democrática no puede permanecer en ese nivel de negación relativamente indiferenciada en que se encuentra. Se requieren ulteriores elaboraciones, que superen esa negación proporcionando respuestas adecuadas — es decir, concretas — a los problemas que plantea la relación entre Estado y sociedad. La idea de que el Estado se disuelva, en medida importante, en la sociedad civil y en la sociedad política, no pasa de ser una orientación general. Posiblemente ideas como las de pacto social o acuerdo social — es decir, modalidades de concertación social bajo condiciones democráticas — apunten a desarrollos que constituyan respuestas adecuadas al problema.

En caso contrario, de no haber capacidad para generarlas, la ideología democrática nueva puede ser sólo un expediente defensivo de los grupos oprimidos bajo el orden autoritario. Mientras se mantenga la correlación negativa de fuerzas que sustenta ese orden, ella poseerá vitalidad. Pero, al quebrarse esa correlación, advendrá una revalorización de la concepción napoleónica, y la nueva ideología democrática habrá sido sólo un fenómeno transitorio, característico de un período particular.

Desde el punto de vista de las ideologías de derecha — especialmente el neoliberalismo —, la situación presenta rasgos de importante ambigüedad. Obviamente, no es el caso de las ideologías de corte claramente autoritario, que en cierto sentido son el enemigo principal.

Pero, en el caso de las ideologías democráticas de derecha, hay por lo menos en común la meta de superar el orden autoritario, en términos de un proceso de transición a un orden democrático. La presencia de esas ideologías en el campo intelectual de la política puede generar condiciones favorables a la recepción de la nueva ideología democrática.

No obstante, existen contradicciones claras entre ambas clases de orientaciones ideológicas. En la visión de derecha, hay una primacía del orden económico capitalista — con un fuerte énfasis en la defensa de la propiedad privada y la libertad de contratación —, y la naturaleza del orden político se supedita a la preservación y reproducción de un tipo particular de economía. En la visión de la nueva ideología democrática, la primacía la tiene el orden político y las metas políticas. Ello implica subordinar el orden económico a esas metas, y esto supone que no se puede aceptar cualquier tipo de economía. Por ejemplo, la idea de una socialización del poder trae consigo, necesariamente, la imagen de transformaciones importantes en la estructura económica. En la medida en que los procesos políticos vayan desarrollando estas contradicciones, la presencia de ideologías democráticas de derecha puede introducir, en el campo intelectual de la política, elementos hostiles a la recepción de la nueva ideología democrática.

Desde la izquierda, la nueva ideología enfrenta una tradición, no exclusivamente leninista, profundamente permeada por la concepción napoleónica de Estado y Gobierno, y donde la visión *instrumentalista* de la política se presenta altamente exacerbada.

La nueva ideología democrática y las ideologías tradicionales de izquierda disputan, sin duda, un mismo público: la gran mayo-

ría de los oprimidos bajo el orden autoritario. El éxito de una u otra depende de factores tales como el talento político de los respectivos liderazgos y de contingencias imprevisibles. Ambos escapan al análisis. No obstante, hay condiciones más generales que favorecen a una u otra constelación de ideas, y que tienen que ver con la naturaleza del proceso de ruptura del orden autoritario y de transición hacia un nuevo estado de cosas.

Una de las posibilidades, por lo menos en términos lógicos, es el de una transición que adopta la forma de un conflicto civil armado, que conduce a una ruptura revolucionaria. En los países latinoamericanos de que se ocupan estas notas, ese tipo de transición es poco probable, lo que tiene que ver con factores tan diversos como las particularidades de la estructura social, peculiaridades de la cultura política y tradiciones políticas, grado de desarrollo económico alcanzado, fortaleza del Estado y de sus aparatos, calidad y eficacia de las fuerzas armadas.

Sin embargo, si la forma adoptada por la transición es la de una guerra civil, indudablemente serán las ideologías tradicionales de izquierda y la concepción napoleónica del Estado y del Gobierno quienes ganarían supremacía en la constitución del campo intelectual de la política.

La existencia de posibles condiciones positivas para el éxito de la nueva ideología democrática se descubre en el hecho de que resulta mucho más probable que la forma que adopte la transición sea la de una democratización de la sociedad y de la política.

En efecto, en un proceso de transición de esa naturaleza, la nueva ideología democrática posee la virtud de proporcionar respuestas a los problemas primordiales que un proceso de esa índole plantea. Esos problemas tienen que ver con dos órdenes de cosas. Por una parte, con las peculiaridades que esos procesos presentan en los países sobre los que recae nuestra atención. Por otra, con el principal desafío que implican las etapas posteriores a la consolidación de la transición.

Como bien ha señalado Oscar Landi,¹⁰ en países como Argentina o Chile los procesos de democratización no plantean como cuestión básica la de la incorporación masiva a la ciudadanía en los términos en que esos procesos se dieron en los países occidentales. En cierto sentido, esa incorporación ya se ha producido.

El problema de la democratización es, por el contrario, el de un proceso de formación de los actores políticos con capacidad de generar y estabilizar un régimen virtual, producto de severos conflictos políticos y cuyo carácter democrático le impone la forma de *pacto institucional*.

Así planteado el problema, hay una necesaria desvalorización de la concepción weberiana de la política, en la que ésta es entendida, unilateralmente, como ejercicio instrumental del poder. Por el contrario, resulta de ese diagnóstico una imprescindible revalorización de la *dimensión deliberativa* de la política. Es decir, de una preeminencia de procesos comunicativos tendientes a la generación de un marco institucional, de cultura política y de identidades colectivas.

El desafío del pacto institucional o político, y el énfasis necesario que ello trae en la política como deliberación, otorgan a la nueva ideología democrática ventajas comparativas durante los períodos de transición. Ni la concepción napoleónica del Estado y del derecho ni las ideologías tradicionales de izquierda y las autoritarias de derecha, contienen elementos que les permitan dar respuestas adecuadas en estas situaciones.

En cambio, la nueva ideología democrática, al dar preeminencia a los problemas políticos — entendidos como problemas básicos de convivencia y de fundamentación ética de la política —, tiene un claro valor de sobrevivencia en estas situaciones.

No obstante, ese valor de sobrevivencia no se agota en los procesos de transición. En efecto, a partir de esos procesos el gran desafío planteado es el de la permanencia de la democracia.

10.- Landi, O., *Crisis y lenguaje políticos*, Estudios CEDES, 4, vol. 4, Buenos Aires, 1982.

A partir de las diversas rupturas institucionales observadas en el pasado, no es difícil llegar al diagnóstico de que la condición general que ha favorecido esas rupturas reside en la debilidad de la sociedad civil y de la sociedad política frente al Estado y a sus aparatos. Específicamente, frente al aparato del Estado capaz de hacer efectivas amenazas antidemocráticas: las instituciones armadas.

Parece plausible entonces sostener que el robustecimiento de la sociedad civil y de la sociedad política, tal como lo concibe la nueva ideología democrática, es una condición necesaria para la permanencia de la democracia. El valor de sobrevivencia de esa ideología se confundiría en consecuencia con la sobrevivencia de la propia democracia. Y ello constituye una razón más para apostar en su favor.

DERECHOS HUMANOS, POLITICA Y PODER.

I. Los derechos humanos y el problema de los límites de la acción política.

"Otra dificultad es la relativa a la fuerza: el que se propone reinar ¿debe tener alguna fuerza en torno suyo que le permita obligar?... , o ¿cómo podrá administrar su reino?... no es difícil determinar esta cuestión: el rey debe tener una fuerza, y ésta debe ser superior a la de cualquier individuo o grupo, pero inferior a la del pueblo."

(Aristóteles, *Política*.)

En la experiencia política de países como Argentina, Chile, Brasil o Uruguay, el problema de los derechos humanos se ha planteado en términos de una cuestión de teoría política que ya es clásica: la de los *límites* de la acción política.

Por lo menos, ese fue el problema que proporcionó su fisonomía propia a la reflexión clásica sobre el realismo en política. Así, por ejemplo, y aunque parezca paradójico, es el problema que deja planteado Maquiavelo al reconocer que las acciones de Rómulo, consistentes en asesinar a su hermano y consentir en el asesinato de Tito Tacio, son acciones extraordinarias, esto es, van más allá de determinados límites impuestos por la moral que debe regir los asuntos humanos. Las acciones de Rómulo son extraordinarias, tanto en el sentido de que son infrecuentes — un estado

no es satisfactorio para nadie y, por consiguiente, no es ordinario—, como en razón del fin perseguido: fundar una república.

En atención a ese fin, Maquiavelo la justifica, aduciendo un principio general: la violencia hay que reprochársela a quien la utiliza para destruir, no a quien es violento con el fin de enmendar o perfeccionar las cosas.¹

Basta meditar un poco para caer en la cuenta de que el principio invocado por Maquiavelo es substancialmente idéntico con el *dictum* marxista que afirma que la violencia es la partera de la historia. Con esa afirmación, Marx y Engels no pretendían exonerar de culpabilidad al delincuente ordinario. Sostenían que frente a esa violencia había otra, exigida por el propio movimiento de las sociedades. Como el movimiento de la sociedad sólo podía encaminarse a enmendar o perfeccionar las cosas, esa otra clase de violencia escapaba al reproche ético común.

Hoy en día esas posiciones nos parecen más que dudosas. Por lo menos, es el caso del autor de estas notas. Ello es síntoma de un tipo particular de sensibilidad muy distinto frente al problema. A la vez, esta sensibilidad distinta trae consigo una inversión de los términos del problema.

Para el realismo político clásico y los teóricos de la *razón de Estado* la pregunta a la que había que responder era la siguiente: ¿qué circunstancias o qué fines justifican o hacen legítimo el quebrantamiento de los límites ordinariamente impuestos a las acciones humanas? En cambio, hoy preguntamos por algo muy diferente: ¿qué condiciones hay que crear y preservar para que la acción política se mantenga dentro de los límites ordinariamente impuestos a las acciones humanas?

Empleando la conocida dicotomía debida a Berlín,² se puede

1.- Maquiavelo, *Discursos*, Libro I, Capítulo IX. (Cito a partir de *The portable Machiavelli*, editado y traducido por P. Bondanella y M. Musa, The Viking Press & Penguin Books, 1979, p.p. 200-201).

2.- Berlin, Y., "Two concepts of liberty", en *Four Essays on liberty*, Oxford University Press, 1977.

decir que el planteamiento clásico adoptaba un punto de vista de *libertad positiva*. Se trataba de saber cuándo se era libre para franquear ciertos límites. Nuestro problema es el de la *libertad negativa*. Intentamos saber cómo libramos del quebrantamiento de ciertos límites. Libramos de los allanamientos y detenciones sin orden judicial, de la tortura, de la prisión sin juicio y por tiempo indefinido, de la muerte a manos de los servicios de seguridad o de brigadas paramilitares, de no conocer el destino de nuestros padres, hermanos, hijos o amigos, de ser víctimas de intimidaciones, de vivir en el miedo. Esa podría ser nuestra plegaria y la orientación primordial de nuestra acción política.

No es infrecuente escuchar la opinión de que este desplazamiento del punto de vista responde a una nueva actitud, que procura privilegiar la dimensión ética de la acción política. Esta opinión es discutible. Ciertamente, con el realismo político clásico hay un vigoroso impulso a un proceso de secularización de las formas de concebir y hacer la política, que se proyecta hasta el presente. Pero ese proceso transcurre contra el trasfondo de un contexto de vida — de formas de vida — en que la ética de raíces judeo-cristianas sigue siendo un elemento pleno de sentido. Aún más, a partir de la ilustración la política adquiere una orientación hacia la emancipación humana, rica en contenidos éticos, de la cual son patentemente tributarias las posiciones políticas progresistas contemporáneas.

Concretamente, en el caso de nuestros países el sentido ético que expresa la idea de derechos humanos siempre estuvo latente en el contexto cultural general. Por lo menos hasta fines de la década del sesenta y comienzos de la del setenta, ni las concepciones de la política ni las formas de hacer política se constituyeron a partir de antagonismos implícitos o explícitos con ese sentido.

Hay diversos hechos que se podrían aducir en favor de esa afirmación. Por ejemplo, en los grupos y movimientos revolucionarios que comienzan a surgir con posterioridad a la revolución

cubana, se advierte la presencia de sacerdotes y personas de convicciones religiosas. Sin duda, todos estos movimientos de orientación guerrillera contribuyeron de manera importante al quebrantamiento general de los límites de la acción política que se produce a partir de los últimos años de la séptima década y los primeros años de la octava, al imponer conjuntamente con otros una *lógica de la guerra* al proceso político global. Pero esa superación de límites se hace, no en contra de ese sentido ético latente en la cultura, sino justamente, por el contrario, en nombre de ese sentido. Las personas de convicciones religiosas que participaron y participan en estos movimientos revolucionarios militarizados no necesitan renegar de sus convicciones para hacerlo. Inversamente, ven a esa participación como enteramente ajustada a los ideales que siempre inspiraron a la cultura.

Hay una experiencia donde esa vinculación íntima entre los contenidos éticos de raíces judeo-cristianas y el sentido que se aspira a imprimir a la política se pone cabalmente de manifiesto. Es el caso de la izquierda chilena, que emprende la aventura iniciada en 1970 y finalizada en 1973, insuflada por la idea de una transición democrática al socialismo. La resonancia mundial que alcanzaron tanto el proyecto como la idea muestran claramente cómo se fusionaban aquí el ideal emancipatorio que viene orientando la política en occidente desde hace más de doscientos años con una respuesta política específica a las circunstancias propias de un país capitalista dependiente.

Ciertamente, el quebrantamiento explícito de los derechos humanos que se hace patente desde fines de los años sesenta y comienzos de los setenta no pudo sino alterar el contexto cultural general a que se ha hecho referencia. La lógica de la guerra impuesta al proceso político generó prácticas distintas, cuya propia orientación exigía sobrepasar los límites tradicionalmente respetados en la política, y esa superación obligó a dar respuestas doctrinarias o ideológicas de difícil armonización con el sentido

ético prevaleciente. No obstante, es notable que tanto las respuestas de la derecha como las de la izquierda se esfuercen por continuar enmarcándose dentro de las fronteras prescriptas por el paradigma ético comúnmente aceptado. En el caso de las reacciones contrarrevolucionarias o antipopulares, esas respuestas cristalizan en distintas versiones nacionales de la doctrina de la seguridad nacional, que no son más que otras tantas reediciones de la razón de Estado. Es decir, se justifica el quebrantamiento de límites en virtud de circunstancias extraordinarias, que ponen en riesgo ciertos contenidos esenciales de valor, cuya afirmación es imprescindible para inferir el carácter legítimo de los propios límites que se sobrepasan. En los grupos guerrilleros revolucionarios, la militarización de la política, que trae fatalmente consigo una superación de límites, se justifica apelando a la idea de una jerarquización de derechos, donde hay algunos, referidos a la satisfacción de necesidades cotidianas elementales, a cuyo logro y efectiva vigencia hay que supeditar aquellos de naturaleza más política.

Tal como los teóricos clásicos de la razón de Estado que nunca negaron validez a la moralidad que debía regir las acciones humanas *ordinarias*, tampoco lo han hecho ni los regímenes burocrático-autoritarios ni la izquierda militarizada en los países del sur de América Latina. Esa moralidad continúa siendo una referencia paradigmática para todos, y es la única que otorga sentido a la noción de que la violación de los límites es de naturaleza *extraordinaria*, aun cuando la frecuencia de esas violaciones convierta en abiertamente irrisoria semejante noción.

El movimiento por los derechos humanos, entendido en términos muy amplios, que despierta durante la década del setenta, es una reacción a ese estado de cosas, cuya característica es que la violación de límites a la acción política — particularmente, a la política estatal — ha pasado a ser una constante de la vida social cotidiana. Pero ese movimiento no *inventa* la idea de derechos

humanos. Lo que hace es recuperar un sentido ético presente en la cultura, revalorizándolo en términos radicales, casi absolutos, frente a la relativización de que es objeto por una razón de Estado, estatal o revolucionaria.

Ese proceso de revalorización de la idea de que la acción política debe reconocer límites lleva indudablemente a acentuar muy vigorosamente el sentido ético general que impregna a la cultura. En atención a ello, se podría decir que hay novedad en cuanto al papel que se confiere a la moral en la política. Pero ello no implica que haya existido un cambio en las convicciones prevalecientes, y que ese cambio haya originado a su vez una nueva actitud respecto de los límites. Esa nueva actitud existe, y se expresa por ejemplo en el seno de ese movimiento genérico por los derechos humanos que se observa en nuestras sociedades, pero las convicciones son las mismas.

La primera tesis que se sostiene en estas notas es que, si bien las convicciones no han cambiado, *sí* ha cambiado la situación política concreta de la mayoría de los grupos sociales. A la vez, y con ocasión de ese cambio en la situación, han surgido nuevas maneras de vivir esas convicciones. Esto es, se han generado nuevas maneras de relacionarse, tanto social como políticamente, con convicciones que ya existían. Probablemente sea este cambio el que explique el desplazamiento de puntos de vista que afecta a nuestra visión contemporánea del problema de los límites a la acción política.

Obviamente, estos cambios no son, hoy en día, fenómenos perfectamente consolidados. Se trata de tendencias. En cuanto tales, podrán madurar plenamente, quedarse a medio camino o simplemente abortar, dependiendo de circunstancias más o menos favorables. En todo caso, parece plausible conjeturar que ellos han otorgado a las convicciones que se expresan en la idea de derechos humanos un grado de *eficacia social* en el dominio de la política significativamente mayor del que esas convicciones

poseían anteriormente. El problema reside en si esta nueva eficacia social va a ser un fenómeno transitorio — un episodio más en unas historias políticas nacionales poco afortunadas — o si va a ser capaz de plasmarse en formas duraderas que impriman un sello distinto a la vida política.

Que ocurra lo uno o lo otro no es algo que esté librado al puro azar. Va a depender primordialmente de las modalidades de concebir y hacer la política el hecho de que se desplieguen en el seno de las respectivas sociedades. Algunas de ellas pueden ser profundamente inadecuadas, de modo tal que su predominio termine por destruir las condiciones sociales favorables que existen hoy. En cambio, otras pueden tener el efecto contrario.

La identificación de los rasgos centrales que deberían poseer las concepciones y prácticas políticas capaces de potenciar y dar permanencia a la eficacia social que ha adquirido la idea de derechos humanos es entonces una cuestión de gran importancia práctica. Se trata, en el fondo, de dilucidar cuáles tendrían que ser las ideas rectoras de una *política de derechos humanos*, es decir, de una estrategia que coloque y preserve las condiciones para la existencia de un orden del cual se pueda decir que es efectivo que todos gocen de ciertos derechos básicos.

Las consideraciones hechas delimitan los dos temas a los que se refieren estas notas. Por una parte, se intenta caracterizar el cambio que se supone que ha tenido lugar en términos de la eficacia social adquirida por la idea de derechos humanos. Por otra parte, se exponen algunas ideas que creemos útiles para la discusión sobre las cuestiones involucradas en la noción de una política de derechos humanos.

II. Convicción y necesidad.

“Sí cada cual luchara sólo por sus propias convicciones, no habría guerras” ... “Bien, ¿pero por qué vas tú a la guerra?”, preguntó Pierre. “¿Por qué? No sé. Voy porque tengo que ir... Además, voy porque la vida que llevo aquí no es de mí agrado”.

(Tolstoi, La Guerra y La Paz.)

El sentimiento de que es urgente identificar límites para la acción política y buscar mecanismos que garanticen el respeto de esos límites, puede asentarse en dos órdenes de motivaciones: o en la creencia auténtica en la exigencia moral de esos límites, o en la necesidad o conveniencia de que tales límites se reconozcan y no sean sobrepasados.

Ambos órdenes de motivaciones pueden sin duda presentarse fusionados. La víctima de una violación de derechos humanos puede ser una persona auténticamente convencida de que esos derechos son éticamente exigibles. Pero también es cierto que esa convicción puede estar ligada a una situación personal apremiante, donde la urgencia del problema de los derechos humanos es una necesidad práctica y personal inmediata, quizás un asunto de vida o muerte. Por ejemplo, en el caso chileno la Iglesia católica ha sido un agente primordial en la creación de una sensibilidad y en impulsar movimientos con distintos grados de especificidad en torno de la idea de derechos humanos. Sin embargo, salvo casos excepcionales, la gran mayoría de los eclesiásticos no han enfrentado circunstancias que conviertan para ellos a los derechos humanos en una apremiante necesidad personal. Pese a la extrema polarización política, las instituciones eclesiásticas y su personal han logrado preservar una calidad de santuario.

La motivación asentada en la necesidad o conveniencia responde a un tipo particular de situación: aquella en que la persona se encuentra atrapada, sin posibilidad de salida y relativamente inerme frente a la agresión política. En esas circunstancias, re-

clamar por sus derechos puede constituir uno de los pocos medios de defensa de que se dispone. En el extremo, puede ser su único medio de defensa.

En cambio el reclamo, que tiene sólo un fundamento ético puede efectuarse tanto en situaciones de esa clase — fusionado con la necesidad o conveniencia — como en situaciones donde hay posibilidades reales de salida, o donde se ha hecho efectiva esa posibilidad.

Por ejemplo, en las situaciones burocrático-autoritarias padecidas en el Cono Sur latinoamericano la alternativa de enfrentar a la agresión política mediante la emigración o autoexilio ha sido una posibilidad efectiva en el seno de ciertos grupos, principalmente elites intelectuales y políticas. Una vez fuera, la desaparición del fundamento de necesidad o conveniencia no ha impedido el reclamo por derechos humanos, sobre la base de un fundamento ético.³

La peculiaridad del proceso político en los países del sur de América Latina reside en que se generalizó el tipo de situación sin salida recién descrito. En otras palabras, la gran mayoría de los grupos sociales terminaron atrapados en una situación donde el quebrantamiento de los límites de la acción política se constituyó en la regla.

Ciertamente, la opción de salida ha sido una estrategia eficaz en el enfrentamiento de la situación para un número no despreciable de personas. Pero al tratarse de poblaciones nacionales, la opción de salida quedó excluida como *solución colectiva*.*

3.- La distinción entre estos dos tipos de situación se guía por la categoría de *exit* y *voice*, debidas a Hirschman. Véase Hirschman, A. O., *Exit, voice and loyalty*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970.

* La situación es similar a la que plantean los procesos de movilidad social a los grupos sociales subordinados. La movilidad social puede aparecer como solución individual, y de hecho lo es para un número mayor o menor de familias. Pero desde el punto de vista colectivo - el grupo en su totalidad - la movilidad no puede ser, *objetivamente*, una solución.

La generalización de la situación se originó en la masificación de la violación de los derechos humanos. Esa masificación posee varios aspectos. Por una parte, tiene que ver con el número de personas efectivamente afectadas por violaciones de los derechos humanos. Se transitó desde una situación en que el quebrantamiento de límites, tanto por la acción político-estatal como por la acción política en general, era infrecuente, a otra donde esa frecuencia aumentó considerablemente.

Por otra parte, el círculo de los potencialmente afectados se amplió hasta recubrir gran parte de la sociedad. Si bien la acción política, y particularmente la político-estatal, ha cobrado sus víctimas de preferencia en determinados grupos sociales, su amenaza se extendió al conjunto de ellos, sin duda con diferencias en cuanto a la calidad, intensidad y formas de esa amenaza.

Como consecuencia, la percepción del carácter ordinario de la violación de los derechos humanos se difundió socialmente como también la expectativa de un comportamiento agresivo, proclive a sobrepasar límites, por parte de los agentes políticos. Especialmente por parte de los políticos que manejaban el aparato del Estado. El temor por sí mismo y por *otros relevantes* – la familia, los amigos, los vecinos, etc. – pasó a ser patrimonio de casi todos los grupos integrantes de la sociedad.

La generalización de una situación sin salida, caracterizada por la naturaleza ordinaria del quebrantamiento de los límites, constituye en el fondo una especie de mal público o mal colectivo,⁴ en el sentido de que es un estado de cosas padecido fatalmente por todos o casi todos, y del cual es difícil excluirse mediante estrategias individuales. Para salir de la situación, habría que transformarla cualitativamente, convirtiendo la seguridad y tranquilidad personales en un bien público, esto es, en un estado de cosas de cuyo disfrute sea difícil excluir a segmentos de la población.

4.- Es una inversión de la noción de bien público, tal como se encuentra en Olson, M., *The logic of collective action*, Schocken Books, Nueva York, 1968, p.14.

El terror se ha convertido así en un rasgo estructural del contexto en que vivimos. Es un momento peculiar, porque en razón de cómo se ha estructurado la situación, el reconocimiento y respeto de límites en la acción política deviene en una necesidad o conveniencia de los grupos sociales mayoritarios, convirtiéndose en un *interés social*. Pero la peculiaridad no se agota aquí, puesto que la estructura de la situación exige también, para que ese interés pueda realizarse, de una solución colectiva orientada a implantar un tipo específico de racionalidad igualmente colectiva.

Lo que hay de inédito en el momento que hoy viven los países latinoamericanos del sur es el encuentro de un sentido ético, que estaba latente en la cultura, con el interés social recién referido. La idea de los derechos humanos se constituye en la expresión de ese interés, como asimismo de la solución colectiva y del tipo de racionalidad colectiva requeridos.

Esta fusión de ideal y necesidad confiere al primero una fuerza especial, una eficacia social que refuerza considerablemente la capacidad persuasiva de la exigencia moral desplegada únicamente en el plano de la razón o el sentimiento abstracto. El ideal ha abandonado el dominio del idealismo y se ha convertido en un problema práctico que afecta a casi todos los miembros de la sociedad. Por eso, el ideal se ha transformado en reivindicación social o *demanda social*.

En este punto hay dos precisiones que hacer. La primera se refiere a que la afirmación de que la idea de los derechos humanos se ha convertido en demanda social, no supone necesariamente la existencia de una conciencia, difundida masivamente, de que el problema de los límites exige una solución colectiva consistente en la conformación de un tipo específico de racionalidad que también es colectiva. En esto, como en todo orden de cosas, la elaboración articulada y coherente de la idea de derechos humanos es llevada a cabo por elites intelectuales y políticas.⁵ Lo impor-

5.- Me remito a la conocida nota de Gramsci, A., "El número y la calidad en los regímenes representativos", en Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, p.p. 97-100.

LA REVISTA MEXICANA DE CIENCIAS SOCIALES

LA SOCIEDAD SEDE AL

tante es que esa idea, al interpretar una reivindicación generalizada originada en el temor masivo, no es un ideal abstracto o ilusorio sino algo capaz de adquirir una eficacia social considerable.

La segunda precisión se refiere a la inclusión de las contribuciones que en términos individuales, organizacionales o grupales haya que hacer para alcanzar una solución colectiva satisfactoria. El hecho de que la solución exigida sea de naturaleza colectiva no implica el requisito de una distribución igualitaria de las cargas o esfuerzos para lograrla, ni tampoco el supuesto de una cooperación casi universal. Uno de los rasgos más destacados de los procesos de producción y goce de un bien público reside en la posibilidad de que un número importante de los afectados — quizás la gran mayoría — llegue a gozar de él sin haber cooperado en su producción.⁶ En consecuencia, la resistencia de muchos a hacer sacrificios no invalida el carácter colectivo exigido de la solución, ni tampoco imposibilita que ella efectivamente se logre. La mayor cuota de sacrificios y esfuerzos recaerá en algunas organizaciones, en segmentos de ciertas elites o en capas de dirigentes y activistas. La gran mayoría se plegará una vez que el proceso esté ya avanzado y aun así habrá muchos que asintiendo a las metas perseguidas nunca cooperarán activamente para obtenerlas.

¿Qué validez empírica se puede atribuir a la noción de que la idea de derechos humanos interpreta una demanda social? El propio carácter de las situaciones autoritarias hace que sea difícil, si no imposible, contar con información relevante respecto de esa pregunta. No obstante, hay hechos cada vez más frecuentes que otorgan una gran plausibilidad a esa noción. Por ejemplo, no parece muy osada la hipótesis de que en la reciente elección argentina el notable resultado observado se explica en parte por la existencia de una demanda social vinculada a la idea de los derechos humanos. De la misma manera, en Chile se observa una

6.- Es el fenómeno de *free rider* o zángano, sobre el cual existe una vasta literatura. Véase Olson, M., *The logic of collective action*, ob. cit.

generalización de la reivindicación de esos derechos, que hoy incluye no sólo a la gran mayoría de las organizaciones eclesíásticas y organizaciones o grupos políticos, sino también, y crecientemente, a asociaciones corporativas como sindicatos o gremios profesionales.

Hechos como éstos muestran que la tesis de que el ideal de los derechos humanos corresponde a una demanda social no es una construcción arbitraria, producto de la imaginación de gabinete. Contrariamente, tiene un firme asidero en la realidad.

III. Derechos Humanos y Poder.

“Atenienses..., les recomendamos que traten de obtener lo que para ustedes es posible obtener, considerando lo que ambos realmente pensamos. Puesto que ustedes saben tan bien como nosotros que cuando estas materias se discuten por gente práctica, el criterio de justicia depende de la igualdad de poder para compeler. De hecho, los fuertes hacen aquello cuyo poder les permite hacer, y los débiles aceptan lo que tienen que aceptar. Habitantes de Melos: ...desde nuestro punto de vista es en todo caso útil que ustedes no destruyan un principio que sirve al bien común de los hombres: que para aquellos que caen en peligro debería existir algo así como juego limpio y trato justo, y que se les debería permitir usar y sacar provecho de argumentos que no alcanzan a poseer una certeza matemática.”

(Thucídides, Guerra del Peloponeso, “Diálogo en Melos”, Libro V, págs. 89-90.)

La demanda social por límites efectivos a la acción política en general, y particularmente a la acción político-estatal, confiere al ideal de los derechos humanos un grado importante de eficacia

social. Gramsci escribía que el realismo político no consistía en despreciar la categoría del *deber ser*, sino que muy por el contrario suponía un compromiso con un *deber ser*, pero un *deber ser* históricamente posible. La demanda social por límites hace de ese *deber ser* que son los derechos humanos algo históricamente posible, situándolo así en el plano de lo que es políticamente realista.⁷

Sin embargo, la eficacia social que confiere al ideal ético la existencia de una demanda generalizada por límites no es suficiente para que la acción política se mantenga prácticamente, de manera duradera, dentro de los límites reivindicados. Los afectados por la transgresión de los límites tienen que poseer a la vez la capacidad de *imponer* límites a los agentes de acción política. En términos del enunciado que Tucídides pone en boca de los atenienses el famoso “Diálogo en Melos”, si los afectados por la transgresión son débiles terminarán por aceptar lo que tienen que aceptar.⁸ En consecuencia, necesitan del poder suficiente para mantener a raya a los transgresores.

Respecto de este punto, el tipo de situación donde el problema de los límites se plantea con intensidad posee rasgos paradójicos. Por lo general, quienes transgreden los límites son los fuertes, y quienes tienen un interés real en reclamar por esas transgresiones son los débiles. Se trataría de una clase de ideales que, por la definición misma de la situación, encarnan en profetas desarmados, y ya desde la conocida reflexión de Maquiavelo sobre la suerte corrida por Savonarola sabemos el destino que les aguarda.⁹ Cuando la transgresión se origina en la acción político-estatal, como acontece en los países latinoamericanos del sur, la paradoja

7.- Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, ob. cit., p.p. 48-51.

8.- Cito a partir de Tucídides, *The peloponesian war*, Penguin Classics, Rex Warner trad., 1978, p.p. 400-407.

9.- Maquiavelo, *El Príncipe*, capítulo VI (Véase *The portable Machiavelli*, ob.cit., 94-95).

en cuestión se hace aún más aguda. En efecto, el monopolio práctico del uso de la fuerza que caracteriza al Estado contemporáneo — en realidad, más que monopolio estatal es monopolio de una corporación profesional peculiar: el ejército profesional— hace casi imposible, en apariencia, el éxito de los esfuerzos de contención de los excesos de la acción político-estatal. Prácticamente, la capacidad de los afectados por la opresión política para resistirla es muy inferior frente a los recursos monopolizados por los profesionales de la fuerza, según lo muestran claramente las experiencias de países como Argentina, Brasil, Chile y Uruguay.

La relación entre derechos humanos y poder es entonces notablemente problemática. Esta problematicidad no es nueva, ni es específica de la relación en cuestión. Parafraseando a Carl Schmitt,¹⁰ se podría decir que uno de los problemas cardinales de la política reside en la tensión entre el ser de la realidad y el deber ser de la norma o del ideal. La cuestión reside en saber si la relación contradictoria entre el ideal de los derechos humanos y la realidad contemporánea del poder puede superarse y cómo.

Hay dos maneras de ver este problema, que no constituyen respuestas adecuadas a él, pero que en cuanto gozan de una aceptación importante pueden oscurecer su discusión. Me refiero al constitucionalismo clásico o liberal, que reduce el problema a la indagación por un orden jurídico adecuado, y a la concepción que ve en los derechos humanos una realidad moral que trasciende a la sociedad y a la política.

Ciertamente, la concepción liberal del orden jurídico-constitucional es una respuesta *jurídica* adecuada al problema de los derechos humanos. Un orden político en el que todos gocen cabalmente de esos derechos supone sin duda, como uno de sus elementos principales, un orden normativo con las características que prescribe la visión constitucionalista liberal. Pero ese orden nor-

10.- Schmitt, C., *Estudios Políticos*, Madrid 1941, citado por Bravo, P., en Bodino, J., *Los seis libros de la República*, Instituto de Estudios Políticos, Caracas, Introducción, p. 50.

mativo no constituye una respuesta *política* adecuada, es decir, no logra superar la relación contradictoria entre derechos humanos y poder. La dificultad reside en que la resolución del problema jurídico supone, para ser eficaz, que se haya resuelto previamente el problema político. No obstante, la visión liberal constitucionalista al reducir la política a relaciones jurídicas pretende presentarse como solución a ambas cuestiones, introduciendo así distorsiones profundas. Entre ellas, cabe destacar dos: la primera reside en el supuesto, casi siempre implícito y aceptado acríticamente, de que un sistema constitucional de controles recíprocos¹¹ — la idea ya clásica de poderes y contrapoderes — implica automáticamente una capacidad efectiva de defensa frente a la opresión política por parte de los afectados. En una situación democrática normal, donde las transgresiones a los límites estatuidos para la acción político-estatal son infrecuentes, las cosas suceden de esa manera. Pero la normalidad de la situación supone precisamente que se ha resuelto el problema político, es decir, que existe una correlación de fuerzas — entendiendo la noción en un sentido muy amplio — que ha inclinado la relación entre poder y derechos humanos en favor de éstos. Esa correlación no la crea el sistema constitucional, sino que la expresa.

Adicionalmente, en la situación extrema en que los cuerpos armados profesionales se apoderan del Estado, los sistemas constitucionales y los órdenes normativos son totalmente ineficaces. Las experiencias del Cono Sur latinoamericano lo demuestran palmariamente. El único dique de contención frente a la intervención militar consiste en la capacidad de los oprimidos políticamente de generar formas de poder y de hacer políticas que sean eficaces para imponer límites a la acción político-estatal.

La segunda distorsión que introduce la visión constitucionalista liberal se vincula con uno de sus postulados básicos: que el con-

11.- Para una elaboración de la noción, véase, por ejemplo, Loewenstein, K., *Teoría de la Constitución*, Editorial Ariel, Barcelona, 1976.

junto del orden político opera conforme a un estricto principio de legalidad, y sólo puede operar en conformidad con ese principio. En teoría, hay una única *última instancia* a la que se puede apelar para enfrentar violaciones de derechos humanos: la fuerza estatalmente monopolizada. Como bien señala Schmitt, este postulado lisa y llanamente suprime toda consideración acerca de los fenómenos de desobediencia, resistencia o rebelión a la acción político-estatal, sean violentos o no violentos.¹² Obviamente, bajo condiciones autoritarias o dictatoriales la lucha por los derechos humanos asume formas de rebelión, en virtud de la definición misma de la situación, y sería absurdo reprocharle a la visión constitucionalista liberal no considerar fenómenos propios de un estado de cosas no sólo diferente sino antagónico con aquel que constituye el objeto legítimo de esa visión. La dificultad reside en que es posible que aun en un Estado de derecho, conformado según premisas jurídico-políticas liberales, la institucionalidad formal no sea suficiente para obtener un reconocimiento efectivo de los límites a la acción política. En otras palabras, es probable que en determinadas situaciones se requiera de medios que son relativamente contradictorios con un principio de legalidad estricto, justamente para hacer eficaz ese principio. Ello puede ser particularmente cierto en el caso de los grupos peor situados en la distribución social del poder.

La visión constitucionalista liberal pasa por alto la necesidad de que en el seno mismo de la sociedad se generen formas efectivas de poder y de hacer política, capaces de volcar el sentido del proceso político en favor de los derechos humanos. Algo similar acontece con la concepción que ve en ellos principios trascendentes, cuya validez está fuera de la historia y de la actividad social concreta. Por ejemplo, porque emanan de la voluntad divina o expresan el dictado de una razón universal y abstracta.

12.- Schmitt, C., *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971, p.p. 44-45.

Para evitar equívocos en este punto, precisaremos lo siguiente: la idea de los derechos humanos plantea el problema de carácter eminentemente intelectual, de su fundamentación. Es posible que cualquier intento de fundamentación tenga que apelar, explícita o implícitamente, a algún tipo de trascendencia. Pero ese problema es distinto del que plantean los derechos humanos en cuanto asunto político, es decir, en cuanto práctico. La dificultad con las visiones trascendentes es que tienden a suponer que una solución satisfactoria para el primer problema implica solucionar el segundo. Ello es erróneo.

Popper ha hecho una distinción entre *tres mundos*, que puede ayudar en esta materia.¹³ El primer mundo (Mundo 1) es el mundo físico, el segundo (Mundo 2) es el de nuestras experiencias conscientes y el tercero (Mundo 3) es el de los *contenidos* lógicos que se almacenan en libros, bibliotecas, computadoras y similares. En el caso de las ciencias y el conocimiento crítico-racional, el conocimiento objetivo que se desarrolla en el Mundo 3 determina en altísimo grado el conocimiento subjetivo que tiene lugar en el Mundo 2. Como dice Popper, con la ciencia la crítica racional pacífica permitió que los argumentos impersonales, situados en el Mundo 3, substituyeran a la intimidación, ubicada en el Mundo 2, y a la muerte que anida en el Mundo 1. Las visiones trascendentes suponen que esa sustitución opera también en el dominio de los derechos humanos.

En la cita de Tucídides antepuesta a este capítulo, se enuncia claramente la intuición de que ese supuesto es erróneo. Los habitantes de Melos reivindican el principio de que a la parte más débil debería permitírsele usar y sacar provecho de argumentos que *no alcanzan a poseer una certeza matemática*. Las fundamentaciones que se puedan esgrimir para justificar la idea de los derechos humanos son de esa clase de argumentos. Sin duda, son argumen-

13.- Popper, K. R., *Conocimiento objetivo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1974, pp. 76-77, 86.

taciones impersonales, pero no poseen ese rango superior de objetividad que atribuimos al conocimiento científico, y en consecuencia carecen de la capacidad de desplazar a la intimidación y a la muerte. En el ejemplo de Tucídides, los atenienses acaban por exterminar militarmente a los habitantes de Melos.

En la terminología de dos sociólogos contemporáneos, los derechos humanos constituyen un *arbitrario cultural*.¹⁴ Esto es, no poseen un significado universal, como los de la ciencia y la tecnología, capaz de imponerse por la propia fuerza de su contenido, con un auxilio mínimo del poder y la autoridad. Los significados de la ciencia y de la tecnología, al apoyarse en la necesidad de la naturaleza biológica o de la razón lógica tienden a imponerse por sí mismos relegando a los fenómenos de poder y autoridad a un lugar subordinado.¹⁵ La relación entre el significado de la idea de los derechos humanos y los constreñimientos de la naturaleza biológica o de la razón lógica es débil. Por ello, en su imposición en el seno de una cultura la dimensión del poder ocupa un lugar principal.

IV. Un paradigma erróneo del poder.

“Os lo digo a vosotros, soberanos, haber si aprendéis a ser sabios, y no pecáis.”

(Sabiduría, 6,9).

El reconocimiento efectivo de límites a la acción política exige que los oprimidos políticamente — actuales o potenciales — desarrollen formas de poder y de hacer política capaces de imponer esos límites. La identificación de esas formas y su puesta en prác-

14.- Bourdieu, P., y Passeron, J. C., *Reproduction*, Sage Publications, Londres, 1977.

15.- Bourdieu, P. y Passeron, J. C., *ob. cit.*, p. 10.

tica tendría que ser uno de los objetivos centrales de una política de derechos humanos.

No obstante, las ideas prevalecientes acerca de la naturaleza del poder político dificultan considerablemente la identificación de esas formas, y contribuyen a tornar aún más problemática la relación entre derechos humanos y poder.

Esas ideas prevalecientes se pueden expresar sintéticamente mediante la noción de un *paradigma del Soberano o Príncipe*. Este modelo de la acción política le confiere a ella un carácter unilateral, asumiendo el punto de vista de un agente transformador, que detenta una gran cuota de poder o que aspira a detentarla, y que se orienta en la interacción con otros agentes a tomar y a llevar la iniciativa: es el soberano, el príncipe de Maquiavelo, o ese príncipe moderno que es la concepción de partido político formulada por Gramsci.¹⁶

Para este modelo, el poder es un recurso relativamente neutral. Será bueno o malo dependiendo de quien lo detente, y del tipo de transformación hacia la que se lo oriente. Vistas las cosas desde el problema de los límites a la acción política, las víctimas actuales o potenciales de la opresión política deberían comportarse frente a sus opresores exactamente en los mismos términos en que estos últimos lo hacen. Es decir, procurando adquirir por lo menos una cuota de poder que equilibre la del opresor. Es la idea que subyace al enunciado de Nietzsche de que la justicia, en su nivel más elemental, es la voluntad entre partes, de aproximadamente igual poder, de entenderse recíprocamente acordando un arreglo, y de imponer a los más débiles un arreglo semejante.¹⁷

Sin embargo, la adopción de este modelo introduce en el tratamiento del problema de los límites dificultades que a fin de cuentas resultan ser irresolubles, tanto teórica como prácticamente.

16.- Gramsci, A., ob. cit., *passim*.

17.- Nietzsche, F., *On the genealogy of morals*, Vintage Books, Nueva York, 1969, traducido por W. Kaufmann, p.p. 70-71.

En efecto, a partir de él, el conflicto político tiende a ser concebido y actuado como un enfrenamiento entre soberanos, esto es, como un choque entre agentes agresivos, y esta modalidad de interacción política configura un mundo regido por una ley de autorreproducción expansiva del poder: la adquisición de poder hace necesaria la adquisición de más poder.

Esta característica de un mundo político así configurado ha sido puesta de relieve por autores tan diversos como Maquiavelo o Hobbes. Ella resulta de la forma en que se estructura la situación que fuerza a los agentes a orientarse a maximizar el propio poder en cuanto ello constituye el único medio que poseen para garantizar su seguridad. Así, por ejemplo, cuando Hobbes enuncia como inclinación general de toda la humanidad un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, agrega que la causa de ello no es siempre esperar un goce más intenso que el ya obtenido, ni tampoco ser incapaz de contentarse con un poder moderado. En realidad, escribe Hobbes, el hombre no puede asegurarse el poder y los medios para vivir que actualmente tiene sin la adquisición de más.¹⁸

En un mundo con esas características, ¿qué soluciones se pueden identificar para el problema de los límites a la acción política? Aparentemente, habría dos: el *balance de poder* entre los agentes, y el *autocontrol* que ejercen sobre sí mismos aquellos agentes que detentan la mayor cuota de poder. En el primer caso, los ofendidos por el quebrantamiento de límites poseerían una capacidad de castigo suficiente como para que exista un fuerte estímulo a respetarlos. En el segundo, el problema no se plantea, puesto que se parte de la premisa de que el agente puede, debe y de hecho disciplina su acción, manteniéndola dentro de los límites estatuidos para ella.

No obstante, es fácil ver que la lógica de autorreproducción expansiva del poder es constitutiva de un tipo de racionalidad que

18.- Hobbes, T., *Leviatán*, parte primera, capítulo XI, edición preparada por C. Moya y A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1979, p.p. 199-200.

hace que el conflicto político no admita límites. Al igual que la guerra en Clausewitz,¹⁹ el conflicto político orientado por esa racionalidad lleva inscrito en sí mismo un principio de ascenso a los extremos, por lo menos una poderosa tendencia a la superación de los límites.

Ello implica que las situaciones de balance de poder que se puedan producir son eminentemente inestables y precarias. Para cualquiera de los contendores, mientras el equilibrio subsiste siempre está presente la amenaza de que los otros lo rompan en favor de ellos, y la mejor manera de neutralizar esa amenaza reside en tomar la iniciativa y volcar la relación entre las fuerzas en favor propio. Hay entonces un estímulo poderoso a quebrantar los límites, en cuanto parezca que ello conviene para neutralizar a los adversarios.

Ese mismo estímulo hace que la alternativa de un autocontrol por quienes detentan la mayor cuota de poder sea ilusoria. En realidad la parte más fuerte respetará los derechos humanos de los otros en cuanto las acciones de éstos no afecten intereses suyos que aquélla define como *vitales*, y dentro de esos intereses figura en primer lugar la detentación misma del poder. Si ese interés u otros vistos como primordiales — y en la práctica tienden a ir juntos — comienzan a ser afectados, el reconocimiento efectivo de límites en la acción implicaría conceder ventajas y asumir innecesariamente el riesgo de una ruptura decisiva en la relación de fuerzas. El autocontrol es eficaz para el reconocimiento efectivo de los límites mientras los costos que encierra son secundarios o poco importantes, y no lo es cuando ellos son significativos.²⁰

19.- Clausewitz, *On War*, A. Rapport editor, Pelican Classics, 1976, Págs. 101-105.

20.- Un argumento similar se encuentra en Dahl, R. A., *Polyarchy*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1972, p.p. 14-16.

Sin embargo, Dahl no infiere la conclusión de que la tolerancia del más débil por el más fuerte — oposición y gobierno en el caso de Dahl — implica que el primero se sujeta al encuadramiento básico impuesto por el segundo. En un mundo donde la política se inspira por imperativos de transformación, esa conclusión es de máxima relevancia.

De esta manera, desde el *paradigma del Soberano* la relación entre los derechos humanos y el poder plantea cuestiones irresolubles. El interés de esta conclusión no es meramente teórico. Atañe directamente a uno de los problemas principales de la vida política latinoamericana.

En efecto, en gran medida las violaciones de los derechos humanos que han asolado a nuestros países provienen de regímenes autoritarios caracterizados por la fusión del Estado y sus aparatos con el ejército profesional.

Mientras el pensamiento y la acción sigan encuadrándose en la concepción política recién esbozada, la única respuesta concebible frente a ese Estado consiste en hacer lo mismo que ese Estado hace. Ello explica la enorme seducción que ejerce la idea de una *política militarizada*, capaz en definitiva de oponer al ejército estatal un ejército profesional similar, como medio para acabar con la opresión política.

Ciertamente, ese enfrentamiento se rige por la lógica de la guerra, y si algo enseña la experiencia más allá de toda duda razonable es la imposibilidad de que se respeten límites en conflictos semejantes. Pero hay muchos que aceptan el supuesto, como si se tratara de algo evidente, de que el derrocamiento militar de la dictadura opresora trae necesariamente consigo la implantación de un orden caracterizado por la vigencia efectiva de esos límites que son los derechos humanos. ¿Por qué los derrotados de hoy, al transformarse en los vencedores de mañana, habrían de autocontrolarse, imponiéndose a sí mismos límites en sus acciones? En tanto la política siga prisionera del *paradigma del Soberano*, no hay muchas razones para pensar que ello vaya a suceder, y lo cierto es que una política militarizada y esa visión de la acción política parecen implicarse recíprocamente.

V. Derechos humanos y política defensiva.

“Todo lo que es bueno para el pueblo, es malo para sus gobernantes; y lo que es bueno para los gobernantes, es pernicioso para el pueblo.”

(Thomas Gordon, 1748.)

Frente a la concepción de la acción política recién examinada, existe una tradición distinta; aquella que, a partir de afirmar un dualismo irreductible entre gobernantes y gobernados, opone poder y libertad, haciendo del poder y sus detentadores algo siempre sospechoso. Esta tradición es de origen anglosajón y angloamericano,²¹ y esos orígenes revelan que sus alcances exceden con creces el mundo de la especulación y de la teoría puesto que se asocia con un hecho tan práctico como el surgimiento de las democracias políticas contemporáneas.

Ambas concepciones permiten clasificar las formas de hacer política en *políticas ofensivas* y *políticas defensivas*,²² y esta clasificación se vincula íntimamente con el problema de los límites a la acción política, esto es, con el problema contemporáneo de los derechos humanos.

En efecto, si bien toda acción política adquiere su significado en el contexto de un conflicto, hay que reconocer que en relación con el problema de los límites a esa acción política existen intereses divergentes según las posiciones relativas que les toque asumir a las partes que se enfrentan en el conflicto.

Por un lado, está el interés del que procura hacerse para sí del rol de príncipe o soberano: ese agente agresivo, que procura impulsar transformaciones de mayor o menor envergadura, y que para ello necesita conquistar la máxima cuota posible de poder.

21.- Véase Wood, G. S., *The creation of the American Republic, 1776-1787*, The Norton Library, 1969, pp. 18-28.

22.- Sobre la noción de política defensiva, avance ideas en Flisfisch, A., “Max Weber, moral de convicción y política defensiva”, en *Crítica & Utopía*, núm 8, Buenos Aires, 1982. Véase, también este libro.

Por otro lado, está el interés de aquellos que se encuentran en la posición de padecer un poder que se ejerce contra ellos y pese a ellos, o que tienen que aceptar el ejercicio de ese poder sin la posibilidad real de afectar significativamente su dirección y sus contenidos.

El príncipe o soberano hace política ofensiva, intentando convertir en *objetos* de su acción a otros. El interés de estos últimos reside en enmarcar las acciones del primero dentro de ciertos límites, y las estrategias que despliegan para ello constituyen políticas defensivas. Sintéticamente, la política ofensiva es la que hace al soberano o los que aspiran a serlo. Los súbditos hacen política defensiva.

El sentido global del que ha estado dotada, desde sus orígenes, la idea de los derechos humanos expresa la necesidad de poner límites a la acción política. Ello se muestra claramente en las circunstancias históricas que rodean a esos orígenes. Tanto en los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial como en las experiencias latinoamericanas recientes, la idea de derechos humanos se constituye como reacción a la opresión política, particularmente a la opresión político-estatal. Ello debería haber conducido a analizar sus consecuencias políticas *primordialmente* desde un punto de vista político-defensivo. No obstante, el predominio del *paradigma del Soberano* en la apreciación de la naturaleza de la acción política y sus exigencias ha hecho que ello no acontezca, y la relación entre derechos humanos y poder ha terminado por ser problemática y por plantear cuestiones irresolubles, tanto teórica como prácticamente.

La primera exigencia para concebir una política de derechos humanos exitosa reside en substituir el punto de vista hasta ahora prevaeciente por la idea de que las modalidades de poder que tienen que desarrollar las víctimas efectivas o potenciales de la opresión política, se traducen en formas defensivas de hacer política.

Contemporáneamente, esa noción hay que examinarla en el contexto de la oposición entre Estado y la gran masa de súbditos ordinarios de ese Estado. Ciertamente, una masa socialmente diferenciada, pero ello no obsta a que los distintos grupos que la componen padezcan o puedan padecer fenómenos de opresión política relativamente similares.

El hecho de que en los países latinoamericanos del sur las violaciones de derechos humanos se adjudiquen principalmente a la acción político-estatal obedece sin duda a peculiaridades de las respectivas sociedades nacionales. Pero detrás de ese hecho hay un fenómeno más general, que tiene que ver con ciertos rasgos del Estado contemporáneo. Sucintamente, diremos que ese fenómeno es producto de la existencia de un grado importante de alienación recíproca entre el Estado y la masa ordinaria de sus súbditos. El Estado aparece y se comporta con frecuencia frente a sus súbditos como una potencia hostil, y éstos son percibidos y se conducen efectivamente como un obstáculo cuya resistencia el Estado tiene que vencer.

Si bien el examen de este fenómeno desborda el objetivo de estas notas, hay algunas indicaciones que vale la pena hacer. Obviamente, él se explica en parte porque en sociedades socialmente divididas la heterogeneidad hace que el conflicto político se centre en problemas de transformación que implican enfrentamientos de intereses considerablemente divergentes. Es improbable que todos se reconozcan en los contenidos específicos de una acción estatal, y con frecuencia mayorías o minorías significativas no lo harán. Más interesante que esta constatación clásica, es el hecho de la *profesionalización* del Estado y la actividad política. Esa profesionalización alcanza no sólo a ese núcleo central que es la fuerza que monopoliza el Estado — ejércitos profesionales, organizaciones policiales y represivas igualmente profesionales —, sino al conjunto del personal del Estado y crecientemente a esos segmentos principales de la sociedad política que son sus elites y

elites intermedias. Ello trae como consecuencia una progresiva autonomía del Estado y el gobierno en la definición de los intereses que orientan la vida política. Ciertamente, y más que nunca, todo interés se proclama en nombre y representación de otros. Pero se trata mayoritariamente de *intereses* imputados, cuya elaboración es científico-tecnocrática o doctrinaria, para ser meramente refrendados, en el mejor de los casos, por la sociedad civil. Es lo que Habermas ha denominado como degeneración plebiscitaria del espacio público.²³

El Estado que monopoliza la fuerza conjuntamente con ese grado importante de alienación recíproca entre él y la masa ordinaria de sus súbditos, convierten a la acción político-estatal en un candidato privilegiado para la violación de los derechos humanos.

El estado general de cosas recién esbozado sólo podría superarse a través de un proceso progresivo de creciente control del Estado y de la sociedad política por la sociedad civil.²⁴ En el dominio específico de los derechos humanos, la posibilidad de ese control implica la capacidad efectiva de desarrollar políticas negativas que puedan neutralizar la fuerza desplegada por el Estado.

Pero, ¿qué pueden significar, más concretamente, esas políticas en el presente contexto? En general, se trata de formas de *rebeldía* o *rebelión* frente a la acción político-estatal, esto es, de comportamientos colectivos provistos a lo menos de un grado mínimo de organización, reiterados pacientemente en el tiempo y con la eficacia suficiente para imprimir rupturas significativas en las rutinas cotidianas, en torno de las cuales se estructura la vida social.

La cuestión del carácter violento o no violento de estas formas de hacer política es, sin duda, crucial. El requisito de continuidad, que supone un nivel satisfactorio de organización, excluye los

23.- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Cito a partir de la traducción italiana, *Storia e critica dell'opiniones pubblica*, Editori Laterza, Roma, 1977.

24.- Sobre el punto, Flisfisch A., "Notas acerca de la idea del reforzamiento de la sociedad civil", este libro,

comportamientos violentos o destructivos similares a las formas de protesta preindustrial, de raíz principalmente anómica. En realidad, es difícil concebir cómo fenómenos del tipo del motín urbano espontáneo puedan constituirse en instrumentos de una *política*, con las connotaciones de racionalidad y persistencia en el tiempo que esa noción implica.

Adicionalmente, la naturaleza profesional y la eficacia alcanzada por la fuerza estatal contemporánea implican que una política que opta por formas violentas de rebelión es necesariamente una política militarizada. Desde el punto de vista de los derechos humanos, ello nos encierra en un círculo vicioso, anteriormente examinado: la lógica de la guerra conlleva fatalmente a un quebrantamiento generalizado de los límites, y la substitución de una organización militar derrotada por una victoriosa nos devuelve al punto de partida y al mismo interrogante: ¿cómo hacer efectivos los límites a la acción político-estatal?

En consecuencia, las formas de rebelión requeridas se inscriben en el marco de la *acción no violenta*. El catálogo de las distintas modalidades que este tipo de acción puede asumir es largo,²⁵ y escapa al objetivo de estas notas examinarlas.

El gran desafío que la época plantea a la imaginación política progresista reside justamente en buscar vías para la implantación cultural de formas no violentas de rebelión frente a la arbitrariedad político-estatal. Si ese objetivo parece utópico, habría que señalar la experiencia de Chile a partir de mayo de 1983. En todo caso, si la demanda social que se ha generado en nuestros países en torno de la idea de los derechos humanos va a ser capaz de plasmarse en un orden permanente, ello acontecerá sólo si la sociedad se apropia de los instrumentos que en definitiva no serán muy distintos de los recién esbozados.

25.- Véase Sharp, G., *The politics of nonviolent action*, Porter Sargent Publisher, Boston, 1973; Lagos, G., *La no violencia: teoría y práctica*, ILADES, Santiago de Chile, 1983.

Parte Tercera

**Hacia una
Política
Contractualista**

MODELOS DE RECEPCION DE IDENTIDADES POLITICAS.

I

En países como Chile, el problema de la constitución de agentes políticos ocupa un primer plano en la reflexión sobre la política. El porqué es obvio. La destrucción autoritaria de la sociedad política del pasado canceló el conjunto de los antiguos referentes políticos, por lo menos para la inmensa mayoría.

En esa situación, la reacción de parte de la clase política y de grupos de intelectuales ha consistido en perseverar en la afirmación de que, pese a esa cancelación, la política debe sin embargo existir. Se mezclan aquí dos ideas. Primero, una visión esencialista que atribuye a la expresión un sentido unívoco, un punto que ha destacado recientemente Lechner. Segundo, la noción de que aquello que se entiende por política necesariamente existe siempre, aunque pueda adoptar formas poco clásicas por la fuerza de determinadas circunstancias.

De estas premisas se concluye el siguiente diagnóstico: en la sociedad surgen nuevas modalidades de comportamiento político, que no se identificarían como tales según los criterios del pasado. El problema reside justamente en ser capaz de tener una visión renovada, que permita enjuiciar estos nuevos fenómenos en lo que son y en lo que valen. El apego a los viejos criterios lleva a ignorarlos, y a “hacer política” equivocadamente. En el extremo, se sostiene que habrían modalidades de comportamiento que en los antiguos códigos se clasificaban de privados y sin sentido político. Hoy, son políticos y adquieren una resonancia pública: actos re-

ligiosos, folklóricos, etc. Según una fórmula casi consagrada, se asiste a una socialización de la política.

En la base de estas reflexiones juega un papel central la noción de identidad colectiva. Se sostiene que la política es actividad orientada hacia identidades colectivas — esto es, identidades que trascienden lo individual — y que “hacer política” es en gran medida construcción de esas identidades.

Cuando hay una sociedad política estabilizada, esas identidades son para casi todos un dato y se dan por descontadas. En su ausencia, se toman problemáticas. Pero quizás esa problematización tenga más que ver con la incapacidad de reconocer nuevas identidades que se gestan, que con la efectiva ausencia de esas identidades.

Ciertamente, el empleo de la expresión “política” implica referentes grupales o colectivos. Se hace política en nombre de algo, y ese algo es siempre más social que individual, más público que privado. También es cierto que muchas cosas se hacen en nombre de un algo que es más social y público que individual y privado, y que de acuerdo a criterios más clásicos de lo que es político estas actividades no merecerían esa calificación.

El problema reside en cómo se conceptualiza lo que es político, y cómo llegan a ser socialmente efectivas esas conceptualizaciones. La cuestión de cómo se conceptualizan los referentes grupales o colectivos — las identidades colectivas — es así un aspecto — quizás el anverso — del primer problema.

Para el diagnóstico recién esbozado, tanto esas modalidades de conceptualización como los procesos por los cuales llegan a ser socialmente efectivas, son obra colectiva. Hay aquí subyacente una visión sociologizante, en términos de la cual innumerables agentes microsociales van construyendo identidades colectivas. Por ello, estos referentes alcanzan finalmente una objetividad social que se impone a la mirada intelectual, provenga ésta del sociólogo o del político profesional. Para no equivocarse, estos

últimos deben ser capaces de identificar las especies presentes del fuego de artificio y lo ilusorio. Si se busca anticipación, entonces la sensibilidad exigida es aún mayor.

La proposición principal que se afirma en estas notas es que el origen de las identidades colectivas (referentes grupales o colectivos *conceptualizados*) es elitario y no masivo. Es decir, estas conceptualizaciones son productos intelectuales o de intelectuales, en el sentido de personas especializadas en la producción de materiales simbólicos susceptibles de comunicarse a otros.

Hay así siempre una previa estructuración conceptual de referentes grupales, que constituye un dato para el sentido común masivo. En este dominio, las masas se encuentran con oportunidades “intelectuales” o “conceptuales”, tal como se encuentran con oportunidades de empleo, de educación, etc. No son las masas las que construyen significados socialmente objetivos y eficaces para la mirada intelectual. Es esa “mirada” la que construye opciones de significado para las masas, opciones que éstas emplean o desechan, tal como se emplea o desecha una oportunidad de movilidad social.

Bajo esta premisa, la problemática de agentes políticos e identidades colectivas, tal como la ha venido desarrollando por ejemplo Lechner, es una de esas oportunidades “conceptuales”. Se ofrece junto con otras. Por ejemplo, en competencia con la ideología oficialista chilena de participación comunal, con el modelo leninista de organización, con la visión tradicional del partido político, etc.

Si se acepta la premisa del origen elitario, el problema pasa a ser entonces el de la relación entre oportunidades conceptuales y masas. Ahora bien, esa relación es problemática en varios sentidos. Primero, resulta claro que siempre hay diversas oportunidades en competencia, que algunas son exitosas y otras no lo son. De allí la inquietud por dar con una correcta formulación de oportunidades. Luego, no hay garantías de que el aprovecha-

miento masivo de una determinada oportunidad no distorsione su significado originario, es decir, el significado atribuido por sus productores. Hay una cierta autonomía en ese aprovechamiento, que puede conducir a la atribución de significados específicos, susceptibles de generar efectos imprevistos, quizás perversos. Finalmente, en ausencia de oportunidades, o en presencia de trabas importantes a la difusión de oportunidades y competencia entre ellas, algo tendría que estar sucediendo de todas maneras. ¿Cómo identificar entonces, y recuperar después, esa emergencia espontánea de contenidos?

Independientemente de las presuntas legalidades que pudieran regular la relación entre oportunidades y su empleo masivo, su carácter problemático fuerza a los productores de oportunidad a adoptar algunos supuestos acerca de cómo se establece la relación. En otras palabras, junto con la producción de oportunidades se producen también modelos (conceptualizaciones) acerca de cómo opera la recepción de oportunidades. Esos modelos zanján, en un sentido específico, la naturaleza problemática de la relación. Puede que existan modelos más “verdaderos” que otros, pero lo cierto es que, más allá de los criterios que gobiernen la opción por modelos, las características del modelo por el cual se opta implican determinados efectos respecto de dos cuestiones políticamente cruciales: las estrategias que finalmente se utilizan y el tipo de resultados políticos globales que se pueden obtener.

Aun más, se puede hipotetizar que los criterios de verdad o realismo que se aducen cuando se argumenta en favor de un determinado modelo de recepción, están supeditados a una visión *a priori* de estrategias y resultados globales. Es decir, esa argumentación no sería desinteresada, sino que intentaría fundamentalmente dar cuenta de una opción previa, que ya está hecha.

Sea como sea, aparece de manifiesto que los modelos de recepción merecen un examen en sí mismos. Estas notas persiguen identificar algunos aspectos que ese examen debería contemplar.

II

Se puede proponer la siguiente clasificación de modelos de recepción: modelos educativos, modelos de necesidades personales profundas y modelos de intereses.

Obviamente, un *modelo en uso* determinado, normalmente presentará componentes atribuibles a las tres familias de modelos. Pero se puede suponer que en él predominarán orientaciones que lo acercarán más a un tipo de modelo que a los otros. A partir de ese supuesto, no es ocioso escudriñar la estructura interna del caso "puro". La lógica que impone un modelo en uso se aproximará a la del caso "puro" del que está cercano. O bien, si hay una mixtura compleja de elementos, el conocimiento de los casos "puros" permitirá analizar el modelo en uso como una composición de las distintas lógicas correspondientes a esos casos.

Las ideas que presenta Hobbes en el capítulo XXX del *Leviathan*¹ representan un paradigma respecto de los modelos educativos. Allí, Hobbes responde a la objeción sobre la insuficiente capacidad del pueblo llano para comprender la corrección de los principios políticos que él ha identificado. Su postulado básico en este punto afirma que las mentes de la gente común son como papel en blanco, apropiadas para recibir cualquier cosa que sobre ellas imprima la autoridad pública. A partir de este postulado de la infinita plasticidad de la conciencia común, Hobbes sienta las siguientes proposiciones: 1) Si los principios son razonables, de manera tal que en ausencia de prejuicios basta oírlos para aprenderlos, la enseñanza y la predicación, protegidas por la ley, son suficientes para su adecuada recepción; 2) La no recepción, o la recepción distorsionada de los principios, se explica porque las mentes de la gente común están teñidas por la dependencia de los poderosos o emborronadas por las opiniones de

1.- T. Hobbes, *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1979, p.p. 409-415.

quienes gozan de prestigio o autoridad intelectual frente a ellas. Es decir, porque hay oportunidades conceptuales erróneas, producidas por grupos intelectuales premunidos de la legitimidad de la autoridad o prestigio intelectuales, que compiten con los principios correctos; 3) La existencia de opiniones erróneas se explica, a su vez, no por la dificultad del tema, sino por la presencia de "intereses creados", tanto de los poderosos como de quienes ocupan posiciones intelectuales.

Las consecuencias implícitas en este modo de concebir la relación entre oportunidades conceptuales y su recepción masiva son relativamente obvias. Específicamente, si se lo refiere a la formación de identidades colectivas, resulta que ellas se generan primordialmente mediante adoctrinamiento. Es cierto que se imponen restricciones a ese adoctrinamiento: no cualquier contenido es válido. Se trata de adoctrinar masivamente en los contenidos *correctos*. Pero esa corrección está previamente definida por un agente exterior a los adoctrinados, según criterios de racionalidad abstracta. Hay intelectuales, cuyo oficio es el de acceder, vía el ejercicio de la razón, a las conceptualizaciones verdaderas o correctas. La razón desprejuiciada encuentra aquí competidores, que en defensa de sus intereses contaminan la recepción masiva, distorsionando o induciendo a error. La respuesta adecuada a estos competidores es una política represiva (censura, silenciamiento de opiniones contradictorias, proscripción de ideas y doctrinas, etc), de modo de aislar y proteger a la masa del error. Es lo que sintetiza la fórmula de un adoctrinamiento bajo la protección de la ley.

Los planteamientos de Hobbes pueden parecer extremos, aun groseramente céntricos. No obstante, no son sólo las concepciones fascistas o autoritarias conservadoras las que se adecuan patentemente a ellos. También el leninismo en uso, tal como ha orientado la práctica política en los socialismos reales y la actividad de tantos partidos y organizaciones, es susceptible de describirse

convenientemente en términos del paradigma hobbesiano. Ciertas nociones, como la de una conciencia proletaria imputada, que es la verdadera conciencia, tal como se encuentra en Luckas, necesariamente conduce a un desarrollo que se ajusta al paradigma.

Las implicaciones estratégicas y los potenciales resultados políticos globales que esta visión acarrea, son igualmente fáciles de discernir. La necesidad de represión para evitar la contaminación o la distorsión — la degeneración, en la jerga soviética stalinista — convierten la adquisición de poder en cuestión central y primordial. Respecto de las modalidades de actividad política en el conjunto de la sociedad, el resultado no puede ser sino acentuadamente autoritario o totalitario.

III

En el caso de los modelos de necesidades personales profundas, no es tan simple ubicar alguna conceptualización paradigmática análoga a la hobbesiana. La teorización sobre la alienación, tal como se presenta originariamente en Marx y en diversos desarrollos posteriores o más en general, los contenidos asociados a la así llamada teoría crítica, ejemplifican convenientemente esta familia de modelos.

En este caso, la oportunidad conceptual elaborada por el agente exterior es también correcta, y los criterios de verdad que subyacen a ese enjuiciamiento son igualmente criterios especulativos, de racionalidad abstracta. Por lo tanto, se trata de una verdad que es análogamente exterior a la masa.

No obstante, no hay aquí el supuesto de una plasticidad infinita de la conciencia común. Contrariamente, la recepción de la oportunidad conceptual correcta es un proceso difícil. Se trata en realidad de una *conversión*, que no es súbita sino larga, porque implica

un laborioso y complejo trabajo interior de la conciencia común sobre sí misma.

Primariamente, los obstáculos que encuentra ese trabajo los proporciona la propia conciencia común, tal como ella existe en el presente. Hay aquí una dicotomía entre la conciencia auténtica posible, tal como ha sido identificada especulativamente, y la conciencia efectiva hoy, juzgada de errónea o inauténtica. Sin embargo, la diferencia capital con la anterior familia de modelos reside en el supuesto de que es la segunda la que es producto de condiciones represivas, tanto políticas como sociales generales. La conciencia común es una modalidad distorsionada de conocimiento precisamente en razón de la represión. El tránsito hacia una forma superior — auténtica — supone un progresivo aniquilamiento de las condiciones represivas, en términos de alguna dialéctica, probablemente poco simple, entre exterior e interior.

Por consiguiente, en la recepción de una identidad la masa misma juega un papel activo y bastante autónomo. El conjunto del proceso tiene mucho de terapia, y el agente exterior mucho de terapeuta, sacerdote o de figuras similares.

De todo esto se sigue que el poder no es una cuestión primordial. La deformación de la conciencia efectiva puede obedecer a la presencia de oportunidades competitivas, aun cuando el diagnóstico por lo general será de mucho mayor complejidad. Por ejemplo, el indoctrinamiento nazi fue efectivo en moldear la conciencia común en la Alemania de preguerra, pero un modelo de este tipo lo explicaría indicando que él satisfacía necesidades relativamente profundas (seguridad, etc.). Así, la respuesta indicada frente a un competidor de esa naturaleza no consiste en eliminarlo, sino en la construcción de capacidades personales autónomas que permitan ver a través de esas "ofertas" alternativas y aquilatarlas en lo que realmente son.

En la práctica política estos modelos tienen mucho menor difusión que los educativos. Probablemente, los últimos son pre-

dominantes. Posiblemente se los podría encontrar subyacentes en experiencias como las comunidades cristianas de base, o explícitamente en proyectos de pedagogía popular. La noción de una socialización de la política, tan en boga hoy, adquiere a veces resonancias que la acercan a ellos, aun cuando también puede interpretarse a la luz de modelos de intereses.

En todo caso, las implicaciones estratégicas se orientan mucho más hacia programas pedagógicos de largo plazo, que constituyen verdaderas terapias político-culturales. A la vez, el énfasis se pone en modalidades globales de relaciones políticas que acentúan los procesos de comunicación y deliberación públicas, frecuentemente con una fuerte connotación utópica.

IV

El modelo de intereses más simple que se puede concebir podría descansar en los siguientes supuestos: 1) Hay un *Ego* que llega a identificar, en una determinada situación, problemas que le afectan; 2) En el paso siguiente, *Ego* percibe que esos problemas también lo son de *otros*, que se encuentran en situaciones similares. Se supone que este proceso afecta simultáneamente a muchos; 3) Ahora, están dadas las condiciones para que se produzca una relativa universalización de los problemas y las situaciones. Esa universalización procede mediante la recepción de una conceptualización (fórmula lingüística, nombre, etc.), que significa precisamente la comunalidad de problemas y situaciones; 4) Conjuntamente con esa adquisición de una identidad grupal emerge una organización, que es un recurso de poder principal en el

despliegue de actividades políticas referidas a las situaciones y problemas de que se trata.

Pese a su simplicidad, por lo general es un modelo de esta clase el que subyace a prácticas políticas del tipo grupo de presión, *lobby* o, mejor dicho, más globalmente, prácticas de reivindicación corporativa. En este caso, esas son justamente las implicaciones estratégicas de la familia de modelos: estrategias de presión o reivindicación corporativas. En términos de resultados políticos globales para la sociedad, conducen a un modelo pluralista de la política, en el sentido que la noción tiene en la literatura anglosajona, sentido sintetizado recientemente por Huntington.²

Este modelo simple se puede complicar, introduciendo dos nociones: la del “otro enemigo” y la del “otro solidario”. En este caso, los supuestos se pueden esquematizar del siguiente modo: 1) Hay una definición de situaciones y una identificación de problemas a partir del reconocimiento de un “otro enemigo”. Ello implica aceptar la existencia de un conflicto, como algo que está en la raíz del proceso de gestación de la identidad grupal. Es decir, el reconocimiento de un enemigo desempeña una función constitutiva en esa gestación; 2) Hay también un reconocimiento de la existencia de “otros solidarios”, esto es, de otros que, a partir de tener el mismo “otro enemigo”, definen situaciones y padecen problemas que son análogos a los de *Ego*; 3) El empleo de una oportunidad conceptual es entonces, para significar una universalización relativa de una relación compleja, trabada entre uno mismo, el “otro enemigo” —frecuentemente, un plural y no un singular— y el “otro solidario”, también las más de las veces con sentido plural; 4) Sobre esta base, se desarrolla una organización que es recurso de poder principal en el conflicto constitutivo.

Esta es la estructura de los modelos que subyacen a prácticas en que la política es definida esencialmente como conflicto. Esta

2.- S. P. Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1981.

conclusión es trivial. Para lograr conclusiones más específicas, se requiere avanzar en el tratamiento de un aspecto de estos modelos.

Ese aspecto no es el de la relación con los “otros solidarios”. Es posible que la relación de solidaridad se pueda conceptualizar de maneras diversas, pero ello no parece afectar las implicaciones de este tipo de modelos. Es el modo como se conceptualiza el reconocimiento del enemigo lo que es fértil en consecuencias.

En este punto, cabe distinguir dos dimensiones involucradas en el reconocimiento del enemigo, que parecen ser claves para su conceptualización. La primera tiene que ver con el hecho de que se reconozca una necesidad recíproca entre uno y el “otro enemigo”, o simplemente se le considere como algo superfluo. Por ejemplo, un *establishment* puede reconocer un enemigo en ciertos grupos subordinados, pero es difícil que les otorgue el *status* de superfluos, si bien en el reconocimiento que los últimos hacen del primero puede acontecer que sí se afirma esa superfluidad.

La segunda dimensión se refiere a la naturaleza que se atribuye al “otro enemigo” en el reconocimiento. Aquí, cabe distinguir tres situaciones: 1) Atribución al enemigo de una naturaleza similar a la del mundo natural, que lo hace capaz de reacciones puramente mecánicas frente a la propia acción; 2) Atribución al enemigo de una racionalidad libre, idéntica a la propia, que lo hace potencialmente capaz de respuestas libres (creativas, sorprendidas) y que exige esfuerzos por comprenderlo; 3) Atribución al enemigo de una humanidad idéntica a la propia, lo que exige ponerse en su lugar, no sólo en términos de comprender sus cálculos y la racionalidad que los orienta, sino en un sentido total.

La siguiente tabla indica las orientaciones estratégicas y resultados políticos globales que se pueden asociar a cada tipo de reconocimiento resultante:

El otro es:

	Necesario	Superfluo
Obstaculo "Natural"	Control Dominación	Aniquilar
Racionalidad Semejante	Política como Comunicación (Ej.: negociación)	Neutralizar Tolerar
Humanidad Semejante	Reconocimiento recíproco de derechos.	

Obviamente, los contenidos simbólicos específicos en que se concrete cada clase de modelo de intereses, correspondiente a cada tipo de reconocimiento, pueden ser variables. Estas notas persiguen sólo mostrar la estructura elemental de cada caso.

MODELOS CONCEPTUALES DE LA POLITICA.

Estas notas, cuyo carácter provisorio y exploratorio conviene subrayar, desean contribuir a esclarecer la relación entre las modalidades con que se conceptualiza la política y los resultados que en definitiva se obtienen a través de la política.

Si bien el tema en cuestión posee una importancia teórica que trasciende sus manifestaciones concretas, en nuestro caso cobra una relevancia adicional porque pensamos que está íntimamente vinculado con el problema que es prioritario en los países del sur de América Latina: el problema de la democracia.

El futuro de la democracia en nuestros países depende no sólo de las circunstancias económicas y sociales específicas, generadas tanto por el movimiento de largo plazo de estas sociedades como por las coyunturas contemporáneas, sino también de las modalidades que asume en ellos la política.

A su vez, esas modalidades están determinadas, en un grado importante, por las concepciones en uso de lo que es política y de cómo se construye y se hace la política. Es esta dimensión la que deseamos poner de relieve, mostrando cómo esas concepciones o modelos conceptuales en uso crean dificultades y restricciones para los procesos de conquista de la democracia y para la estabilidad de la democracia que se pueda conquistar.

Si bien el problema enunciado posee contornos bien nítidos y precisos, se necesita dar un rodeo para llegar a atacarlo dere-

chamente. La necesidad de ese rodeo resulta de los prejuicios con que se conciben la investigación y la reflexión sobre la política, prejuicios que conducen a una visión equivocada sobre la naturaleza de estas actividades y sus resultados. Si estos prejuicios no se disipan, es difícil que se advierta el sentido que posee la crítica de los modelos conceptuales que orientan la política.

Usualmente, la investigación y reflexión sobre la política padecen de dos prejuicios, que son particularmente negativos en el caso del tema de estas notas.

El primero es un prejuicio reduccionista, donde el reduccionismo es tanto economicista como sociologizante. El segundo podría calificarse de prejuicio positivista o "analiticista".

El reduccionismo en la investigación y reflexión sobre la política no sólo tiene que ver con el imperialismo de la idea de que la política es eminentemente superestructural o epifenómeno.

Se trata de eso, pero también de una visión para la cual los problemas que enfrenta la política son primordialmente económicos y sociales. A la vez, los problemas políticos adquieren un carácter secundario, en un doble sentido.

Por una parte, los problemas políticos siempre son susceptibles de postergarse, frente a la primacía y prioridad de los problemas económicos y sociales.

Por otra parte, se atribuye a la política y sus problemas una naturaleza fundamentalmente instrumental. Los problemas de la política se identifican con el problema de la opción por los medios adecuados para alcanzar unos fines sustantivos, cuyo carácter es económico o social. Esta concepción instrumentalista de la política viene avalada por el prestigio y respetabilidad de autores de la talla de un Max Weber,¹ y ello dificulta particularmente su crítica.

1.- Sobre el instrumentalismo político de Weber, véase David Beetham, *Max Weber y la teoría política moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, especialmente pp. 147-186.

El prejuicio positivista o analiticista reside en que, en el fondo, las investigaciones y reflexiones se orientan casi siempre a desentrañar verdades, según un paradigma convencional de conocimiento. Es decir, según un paradigma construido sobre la imagen de las ciencias naturales.

Un enfrentamiento exitoso con los problemas que plantea la política en nuestros países supone romper con ambos prejuicios.

En el caso del reduccionismo, ello implica aceptar que los problemas políticos pueden aún adquirir primacía por sobre los problemas económicos y sociales, y que si bien la política presenta una dimensión instrumental, no se agota en ella. Hay aspectos y valores que son irreductiblemente políticos, y que la política realizará o consumará mejor o peor, dependiendo de las formas específicas que asuma.

Romper con el prejuicio positivista supone percatarse de que aquello que se pretende hacer pasar por conocimiento en política es frecuentemente mucho menos un conocimiento de realidades --en sentido clásico--, y si mucho más un elemento que contribuye a constituir realidades.² Así, por ejemplo, no se trata tanto de que determinadas predicciones se cumplan o no, sino de que ellas en definitiva contribuyen en grados variables a conformar determinadas realidades.

Esta última afirmación es central para la comprensión de la relación entre las modalidades de conceptualización de la política y las formas concretas que ésta adopta. Al tenor de la afirmación, el aspecto principal de esa relación no reside en la naturaleza que un determinado modelo conceptual invoque para sí mismo -por ejemplo, que se presente revestido de pretensiones de cientificidad-, sino en la manera en que ese modelo conceptual constituye la política en el caso particular de que se trate.

2.- Sobre el punto hay extensa literatura. Para una exposición sumaria, remito al lector a A. Flisfisch, Reflexionando sobre ciencias sociales y sociedad, en *Ensayos*, varios autores, Editora Debates, Santiago de Chile, 1978.

En términos prácticos, la cuestión que plantea esa relación es, entonces, la de si un cierto modelo conceptual es o no adecuado respecto de la realización o consumación de ciertos fines o valores con los que existe un compromiso que necesariamente es producto de una decisión.

En otras palabras, el peligro siempre presente es que las modalidades de conceptualizar la política se revelen inadecuadas desde el punto de vista de ciertos fines o valores explícitamente perseguidos, en cuanto contribuyen a conformar una realidad que prácticamente refuta esos fines o valores.

El problema de la democracia en nuestros países parece padecer en una medida importante de esa inadecuación. Se tiene la impresión de que frente a las cuestiones que plantea hoy la política, se dispone de modelos conceptuales inadecuados, de modalidades de conceptualización que van conformando realidades que eternizan y agudizan los problemas identificados, sin avanzar en su resolución.

Los rasgos generales de esta situación no son nuevos. En efecto, de estarse a interpretaciones recientes sobre ciertos períodos particularmente relevantes de la historia política occidental moderna, se podría concluir que se trata de un tipo de situación relativamente universal.

En este punto, el trabajo seminal es el de J. G. A. Pocock, sobre el caso de los intelectuales de la ciudades-estados del renacimiento italiano.³ Estos intelectuales, de entre los cuales se destaca Maquiavelo como personalidad paradigmática, enfrentaban un problema bien preciso. Por un lado, existía un compromiso con una forma de organización política que, vista desde una perspectiva secular, se les aparecía frágil y amenazada, precaria y de difícil sobrevivencia. Por otro, para conceptualizar esa proble-

3.- J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton University Press, 1975.

maticidad disponían de dos tradiciones, legadas por el pensamiento político y la práctica política medievales. Ambas tradiciones se revelaban inadecuadas para el problema específico que tenían entre manos.

En efecto, tanto la tradición agustiniana, usualmente conservadora, de las dos ciudades- la ciudad de Dios y la ciudad terrena- como la tradición apocalíptica o escatológica de la consumación del reino de Dios en la Tierra- frecuentemente, pero no siempre, una tradición revolucionaria- poseían en común una visión trascendente, no secular, de la política, trascendencia implicada por el hecho de que ambas tradiciones contenían como elemento esencial una filosofía de la historia.

El punto de vista secular asumido por los intelectuales italianos, íntimamente relacionado con el énfasis en la fragilidad y precariedad de las formas políticas, chocaba con el carácter trascendente de las visiones heredadas. Las filosofías de la historia en que se apoyaban una y otra tradición las tornaba inadecuadas para conceptualizar los problemas por ellos definidos.

Una situación con esos rasgos plantea dos cursos de desarrollo probables. O bien la persistencia de los modelos conceptuales en uso genera un empantanamiento o bloqueo, en cuanto van conformando la realidad sin resolver los problemas identificados. O bien se producen rupturas importantes en el universo mental, capaces de inducir reconceptualizaciones provistas de mayor grado de adecuación.

En el caso particular del pensamiento italiano renacentista hubo una respuesta innovadora, que consistió en echar mano del modelo republicano romano, aprovechando su transmisión a través de una tradición literaria. Ese modelo tenía la virtud de adecuarse a una perspectiva secular.

El grado de eficacia histórica de esta reconceptualización puede ser discutible. En todo caso, ateniéndose al análisis de J. G. A. Pocock, habría que concluir que sus efectos fueron considerables,

proyectándose mucho más allá de los confines de las ciudades-estados donde se originó.⁴

La posibilidad de ver similitudes entre la situación italiana de que parte Pocock y las que afectan a los países latinoamericanos del sur es clara.

En efecto, esas situaciones aparecen revestidas de una fragilidad y precariedad profundas.

A veces esa precariedad se manifiesta en la percepción de que lo que está en juego son las posibilidades mismas de sobrevivencia nacional. Así, no son infrecuentes los diagnósticos que afirman la existencia de bloqueos políticos y sociales generalizados, que si cuentan con tiempo suficiente sólo pueden tener por desenlace la ruina nacional. En síntesis, el rasgo principal de la situación residiría en la operación de procesos de decadencia, que contaminarían al conjunto de la vida social.

En otros casos, se expresan vivencias menos trágicas, pero que siguen poseyendo, no obstante, resonancias intensamente dramáticas. Así, muchos tienen la impresión de vivir en países donde la destrucción de la sociedad política es cabal, y donde esta ausencia trae consigo, por un lado, impactos negativos considerables en las posibilidades de desarrollo económico y social, y por otro conlleva consecuencias específicamente políticas expresables sintéticamente mediante la idea de la generalización del despotismo.

Más concretamente, se puede apelar al testimonio de diversas situaciones nacionales, donde los problemas y las urgencias son muy similares, pese a las especificidades. Empleando una fórmula debida a Oscar Landi,⁵ se podría decir que estos problemas y urgencias apuntan a una misma cuestión: ¿cómo llegar a un pacto institucional, capaz de generar y estabilizar un régimen

4.- J. G. A. Pocock, *op. cit.*, pp. 333-552.

5.- Oscar Landi, *Sobre lenguajes, identidades y ciudadanía políticas*, en *Estado y Política en América Latina*, N. Lechner (editor), Siglo XXI Editores, México, 1981.

político que siente al mismo tiempo las bases para una sociedad política duradera y satisfactoria? No pecaríamos de exageración si dijéramos que ésta es la cuestión política fundamental en los países del sur de América Latina.

La tesis que se sostiene en estas notas puede resumirse en dos proposiciones. La primera afirma que en las sociedades mencionadas se han heredado determinadas tradiciones de conceptualización que son inadecuadas para orientar prácticas políticas capaces de solucionar razonablemente la cuestión política fundamental. La segunda, que la posibilidad de esa solución exige modalidades nuevas de conceptualización de la política, que enfatizen elementos distintos de aquellos que privilegian los modelos conceptuales heredados.

¿Cuáles son, entonces, esos modelos conceptuales heredados, vigentes aún hoy, y que se revelan inadecuados frente a las exigencias de la política contemporánea? Simplificando, podría hablarse de dos modelos conceptuales: el modelo napoleónico de estado y gobierno. y aquello que a falta de mejor noción se puede designar de modelo del estado de compromiso.

La naturaleza de la inadecuación es distinta en uno y otro caso. En el primer modelo, sus rasgos constitutivos llevan finalmente a una concepción y a unas prácticas políticas no seculares. En el segundo, está inscrita una tendencia hacia una hipersecularización, que en el extremo acaba por desvalorizar radicalmente la política, tornándola en un puro conflicto entre intereses sectoriales estrechos y estableciendo así las condiciones de posibilidad para la emergencia de actitudes cínicas o de distanciamiento respecto de ella.

La vida política termina por expresar un vaivén incesante entre actitudes básicas que la fundamentan o en una interpelación utópica susceptible de consumarse sólo en una afirmación de

voluntad radicalmente transformadora, o en un realismo miope y casi ramplón, que es siempre zaguero en relación con los problemas que va planteando el movimiento de la sociedad. Al final de cuentas, la política o es el medio para el advenimiento del reino o es corrupción.

La dificultad reside en que ninguno de los modelos proporciona horizontes compatibles con una solución razonable de la cuestión política fundamental. La mejor manera de explorar la plausibilidad de esta aseveración es a través del examen de cada modelo conceptual.

Elemento central de la visión napoleónica reside en el supuesto de que Estado y gobierno son órdenes de actividades susceptibles de construirse racionalmente, siendo aquí razón equivalente a razón científica de acuerdo a un paradigma convencional de ciencia.

Este supuesto trae consigo un corolario, relativamente inmediato y obvio: los problemas que plantea el movimiento de la sociedad requieren ser iluminados por *la verdad del experto*, y la superación de estos problemas hay que hacerla por medios tecnoburocráticos. Es decir, a través de la razón científica aplicada a la administración de hombres y cosas.

Pero hay otro corolario, mucho menos obvio, igualmente exigido por el supuesto de racionalidad: en este modelo, el poder es una cuestión central, y la política, al asimilarse al ejercicio de poder, adquiere una naturaleza primordialmente instrumental.

Que la pretensión de poseer una "verdad científica" sobre la sociedad y sus movimientos se asocie fatalmente a una aspiración primordial por el poder — es decir, por el poder que implica el control del Estado y el gobierno — parece a primera vista insólito o paradójico. Después de todo, las ideologías en uso sobre la razón científica y las ciencias tienden justamente a destacar la separación entre poder y verdad, entre razón científica y razón de Estado.

No obstante, no hay nada de paradójico en ello. Cualquier esfuerzo por realizar un proyecto determinado desde el Estado y con los recursos coactivos que le son propios, va a encontrar, en mayor o menor grado, resistencias de parte de los medios humanos que con los medios materiales constituyen el conjunto de instrumentos de que necesariamente tienen que echar mano quienes impulsan ese proyecto. Pero desde el momento en que la visión que se tiene de la sociedad descansa en la idea de que la primera es equivalente a una verdad, científicamente garantizada, la oposición o resistencia encontrada es simplemente error, equivocación. Es la irracionalidad presente en la sociedad, que sólo puede ser vencida mediante la educación o la fuerza. Y tanto una como la otra exigen controlar los recursos de poder que representa el control de Estado y gobierno. Es esta misma lógica la que lleva, en este modelo conceptual, a identificar la política con el control de Estado y gobierno, y con el esfuerzo por adquirir ese control.

Sin embargo, tanto el esfuerzo por adquirir ese control como el ejercicio del poder que él posibilita plantean fundamentalmente una cuestión de legitimidad. Hay que justificarlos.

Respecto de aquellas actividades gubernamentales y estatales más o menos acotadas, que se expresan en políticas específicas, el propio marco conceptual provee un fundamento de legitimidad de manera casi natural. Es *el saber del experto*, esto es, un saber especializado, con pretensiones de objetividad y científicidad.

Pero la invocación de ese fundamento no resuelve el problema general de legitimidad. Los saberes especializados, precisamente por ser especializados, no confieren ninguna garantía a las aseveraciones sobre fines, trátense de los fines particulares a que se articula la opinión del experto, o de los fines más generales que están en el trasfondo de la política específica en cuestión.

En el contexto del modelo napoleónico, el problema general de legitimidad sólo puede ser resuelto invocando una *filosofía de la historia*, a la que se atribuirá la virtud de garantizar una cientifi-

cidad general para el ejercicio general de los recursos de poder que conlleva el control del Estado y el gobierno.

Los contenidos de esa filosofía de la historia variarán según los casos. Las hay de izquierda, ejemplificadas por las versiones más ortodoxas del marxismo, y las hay de derechas, como la visión neoliberal predominante en Chile durante los últimos años. Lo que no varía son las tres funciones principales que, independientemente de sus contenidos, ella cumple en cuanto artificio de legitimación.

Su función primera y primordial reside en identificar unos fines, que son objetivamente asignables al curso de la historia. El supuesto de que se trata de fines verdaderos, además de reforzar los saberes parciales del experto, permite resolver el problema general de legitimidad, procurando una justificación al empleo de los recursos coactivos estatales.

Adicionalmente, la filosofía de la historia en cuestión identifica también un agente o unos agentes, históricamente privilegiados, llamados a cumplir las tareas de desarrollo implicadas por los fines últimos identificables en la historia. Este privilegio histórico no sólo permite justificar determinadas posiciones en la sociedad — propietarios, el partido y sus funcionarios, etc. —, sino también desvalorizar la resistencia de la sociedad a la acción estatal y gubernamental. Además de tratarse de resistencias equivocadas — por lo tanto, irracionales —, sus protagonistas están condenados por la propia historia. Reprimirlos es entonces actuar en armonía con esta última, despejando su camino al extirpar excrescencias inútiles.

Finalmente, la filosofía de la historia de que se trate postula un saber o conocimiento del futuro. Más allá de las pretensiones de cientificidad con que se lo revista, o de garantías de otra clase que se esgriman en su favor — por ejemplo, la fe religiosa expresada en una esperanza escatológica —, este pretendido conocimiento posee la virtud de remover la política del mundo contemporáneo

en que ella se está efectuando, desplazando su sentido a un espacio y un tiempo que no son, en definitiva, del mundo. De manera sintética, podría decirse que este último rasgo de cualquier filosofía de la historia que esté por detrás de una determinada aplicación del modelo napoleónico des-seculariza la política, trascendentalizándola.

Este último punto muestra con claridad cómo el modelo conceptual en discusión crea reales obstáculos al logro de una solución razonable para la cuestión política fundamental.

El sentido de la política se ve desplazado a un espacio y a un tiempo imaginarios, cuyas relaciones con el espacio y el tiempo del mundo pueden definirse con toda discrecionalidad. Pero ello significa desplazar y tomar difusos los horizontes de la política, entendida ya como la política que se hace aquí y ahora. En el extremo, ningún problema es urgente. Todo problema es susceptible de desvalorizarse, mediante una redefinición adecuada de horizontes.

Mencionábamos anteriormente que el sentimiento de la urgencia de un pacto institucional, capaz de generar una sociedad política satisfactoria y estable, expresaba entre otras la percepción de un estado de cosas cuya profundización afectaba así la viabilidad de la nación. Pues bien, una redefinición adecuada de horizontes permitiría también relativizar y desvalorizar radicalmente esas percepciones y esas urgencias. Por ejemplo, en la visión de un imperio universal homogéneo a la Hegel,⁶ poco o nada importa si la historia no pasa por Buenos Aires, Lima o Santiago de Chile. Pasará por Nueva York, Moscú o Pekín, o por algún otro lado.

La política adquiere así un carácter antiseccular, cuya consecuencia inmediata es la de poner las bases para un clima de irresponsabilidad al enfrentarla. Por la misma razón de que no hay

6.- La idea de imperio universal homogéneo como meta del desarrollo histórico en el pensamiento hegeliano ha sido enfatizada por Kojève. Véase Alexandre Kojève. *Esquisse d'une Phénoménologie du Droit*, Gallimard, 1981.

urgencias, tampoco hay batallas o confrontaciones decisivas. Una adecuada redefinición de horizontes siempre permitirá interpretaciones *ad hoc*, que posibiliten rehuir la responsabilidad por los resultados y por patentemente negativos que ellos sean.

Aquí la manipulación de horizontes se ve notablemente reforzada por la idea de que la historia tiene un sentido objetivo que trasciende a sus protagonistas. Sean cuales sean los resultados de hoy, la última batalla está siempre pendiente. Por lo demás, su desenlace está a la larga garantizado.

La idea de pacto institucional es una respuesta a una cuestión política cuyo significado primordial viene dado por su urgencia. El diagnóstico que subyace a esa idea supone que lo que está en juego hoy y aquí es de una extrema gravedad. Ello exige perentoriamente decisiones en el presente. Y estas decisiones no son unas decisiones cualesquiera: son decisiones críticas, preñadas de consecuencias. El sentido de la apuesta, en este presente que vivimos hoy, es grave. Después, no habrá tiempo para arrepentimientos, para volver a apostar al constatar que nos habíamos equivocado. Semejante apuesta exige ser asumida con una seriedad y una responsabilidad totales, y es contra ellas que atenta el carácter antiseccular de la visión napoleónica de Estado y gobierno.

Esa visión pone un obstáculo adicional a los posibles procesos de construcción de un pacto institucional. En efecto, a partir de esa peculiar combinación que se da en ella entre la posesión de una verdad objetiva sobre la sociedad por un lado, y el énfasis en la naturaleza instrumental de la política por el otro, resulta altamente probable que se termine con una imagen de la política como juego suma-cero.

Entre la verdad y el error no hay transacción posible. O se vive en la verdad o se vive en la equivocación. En el último caso, se ha perdido todo. Tal como se ha ganado todo en el primer caso.

Esa imagen explica que quienes asumen una visión napoleónica del Estado y el gobierno se deslicen rápidamente

hacia una concepción que hace sinónimas la lógica de la guerra con la lógica de la política. En el fondo, el adepto al modelo napoleónico es fatalmente un aprendiz de Clausewitz. La dificultad reside en que la política entendida como guerra torna improbable un pacto institucional, o socaba y erosiona velozmente la sociedad política que pudiera resultar de un pacto institucional generado de esas condiciones.

Ciertamente, el modelo conceptual del estado de compromiso no introduce aquellas rigideces características de la visión napoleónica, que afectan desfavorablemente la construcción de un pacto institucional o la sociedad política a que éste dé lugar.

No obstante, una sociedad política construida sobre la base de una constitución de la política a partir de esa visión no sería ni satisfactoria ni estable por lo menos en las condiciones sociales y económicas que son propias de nuestros países.

El elemento central en este segundo modelo consiste en comprender la lógica de la política desde el punto de vista de la lógica del mercado. La democracia es un mercado político, tal como la ha descrito abstractamente un Downs,⁷ en una conceptualización sin duda clásica.

Pero esa conceptualización descansa en una imagen de sociedad que en nada difiere de la que empleó Hobbes en su demostración del fundamento de la obligación de obediencia política. Es la sociedad que consiste, primordialmente de confrontaciones de intereses, no necesariamente individuales. Puede tratarse de intereses de grupos, de intereses corporativos correspondientes a sectores diversos, o de intereses más globales imputables a conglomerados más amplios. Por ejemplo, a clases. Sin embargo, la naturaleza hobbesiana no varía. El individualismo posesivo tendrá que ceder el paso al corporativismo posesivo, y así por delante, manteniéndose como rasgo central la confrontación de intereses.

7.- A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, New York, 1957,



Lo que hay que destacar aquí, en relación con el problema que nos preocupa, es el fundamento de legitimidad postulado para la política por este modelo conceptual.

Ese fundamento reside en la regulación del conflicto de intereses. Hay aquí nuevamente resonancias hobbesianas. El puro juego de intereses, librado a sí mismo, es capaz de una autorregulación limitada. La operación de la sola lógica del mercado o cuasimercado encuentra rápidamente obstáculos, y su dinámica se torna disruptiva. La lógica de la política, que en su estrecha similitud con la primera pasa a ser simplemente una continuación de la lucha económica por otros medios, posibilita la búsqueda de equilibrios de intereses provistos de alguna permanencia, a través de la negociación de normas generales o particulares.

La lucha política opera entonces en subsidio de la lucha económica, cuando ésta tiende a generar escalamientos de los conflictos de intereses potencialmente disfuncionales a la preservación de la paz civil, o a la preservación del orden y los límites dentro de los cuales tiene que mantenerse y autorregularse el conflicto de intereses.

La política pasa a ser en consecuencia la imposición coactiva de un orden, que si bien es exterior al juego de los intereses, es también producto de una negociación entre intereses llevada a cabo a través de la lucha política. Ese orden negociado es aceptado por los intereses en pugna en cuanto su imposición es preferible a la situación de ausencia de ese orden, situación que implicaría un conflicto desatado donde todos son potencialmente perdedores. En ese sentido, el compromiso en el estado de compromiso presenta similitudes esenciales con el pacto hobbesiano.

Tal como el modelo napoleónico peca por des-secularizar la política, el de estado de compromiso la hiperseculariza. Esto se ve con claridad en relación con el punto de la definición de los horizontes temporales de la política.

En efecto, al constituir la en una relación directa e inmediata con

los distintos intereses sociales en pugna, el modelo conceptual en cuestión asume unos horizontes temporales sumamente estrechos. En definitiva, la política no puede superar los horizontes que los propios intereses sectoriales se proponen para sí, so pena de violar las bases conceptuales esenciales que el mismo modelo impone. De esta manera, la posible exigencia de unos horizontes más dilatados queda librada, en su satisfacción, a la contingencia de que exista en la sociedad un interés que se proponga para sí esos horizontes y pueda imponerlos a los restantes. Pero, a la vez, es probable que la existencia de un interés semejante haga reventar los requerimientos conceptuales del modelo, o bien, que una vida política constituida en lo fundamental por un modelo de esta especie haga muy improbable la existencia de intereses semejantes.

La hipersecularización explica la dificultad de que en este modelo se pueda elaborar adecuadamente la categoría de interés público. Uno de los rasgos básicos de un interés público reside precisamente en la dilatación de sus horizontes temporales, comparativamente con otras categorías de intereses. En estos modelos, el único interés público admisible es el asociado con el fundamento de legitimidad de la política: la necesidad de regulación del conflicto. Más allá de la dilatación de horizontes que ese imperativo imponga, reina la estrechez que se asocia con los intereses sociales particulares prevalecientes en la sociedad.

La imposibilidad de elaborar adecuadamente la categoría de interés público trae consigo dos consecuencias de importancia. Por una parte, el modelo de estado de compromiso posee inscrita una tendencia a la corporativización. La experiencia de los capitalismo maduros, donde la política se ha constituido y orientado por referencia al modelo examinado, muestra claramente que ello es así, cuando se constata la notable corporativización que caracteriza al Welfare State. Por otra parte, cuando se producen bloqueos importantes de estas situaciones corporativizadas, la im-

posibilidad de elaborar un interés público refuerza notablemente ese bloqueo. En definitiva, esas situaciones sólo pueden desbloquearse por la sola dinámica económica. La política del estado de compromiso es incapaz de hacerlo, y ello explica que funcione satisfactoriamente en períodos de crecimiento y expansión, pero que se muestra particularmente insatisfactoria en período de contracción.

Un buen ejemplo de las proposiciones anteriores es el análisis que hace L. C. Thurow de la sociedad estadounidense contemporánea.⁸ Según el diagnóstico de Thurow, esa sociedad puede describirse como una sociedad suma-cero, donde el equilibrio de intereses corporativos impide la emergencia de dinámicas socioeconómicas capaces de romper el estancamiento inducido por ese equilibrio.

Esa ruptura exigiría la elaboración de un interés público provisto de horizontes lo suficientemente dilatados como para hacer aceptable el sacrificio de intereses particulares en pos del interés compartido en la superación del estancamiento. Sin embargo, el modelo conceptual que orienta la política obstaculiza esa elaboración reforzando así el bloqueo de la situación.

Estas consideraciones muestran la inadecuación del modelo de estado de compromiso a la realidad política y socioeconómica de nuestros países. En principio, es un modelo que no dificulta la construcción de un pacto institucional. Pero el tipo de práctica política que se sigue de él, al desarrollarse en sociedades en que el rasgo de ser sociedades suma-cero es endémica, hace altamente insatisfactoria la sociedad política que surge de ese pacto institucional, existiendo así desde el comienzo bases para su inestabilidad.

De este modo ni el modelo napoleónico ni el del estado de compromiso son útiles para enfrentar las urgencias políticas y

8.- L. C. Thurow, *The Zero-Sum Society. Distribution and the possibilities for economic change*, Penguin Books, New York, 1981.

sociales de la hora presente. Ello exige y hace perentoria la búsqueda de modelos conceptuales alternativos, adecuados a la tarea de reconstruir la sociedad política.

No sólo escapa a la intención de estas notas ofrecer ese modelo alternativo, sino que además sería extremadamente pretencioso intentarlo. Un modelo conceptual adecuado, capaz de reconstituir la política, no es la obra de una persona, ni tampoco es simplemente producto de una reflexión de escritorio, encandilada por la ilusión constructivista de establecer el *blueprint* de la política futura. Lo que la reflexión sí puede hacer es subrayar ciertos rasgos que parecen básicos, y que pueden significar otras tantas pistas para la indagación ulterior.

El elemento central que hay que destacar, y a partir del cual se ha hecho en gran medida la crítica de los modelos aquí examinados, es el de que la política hay que entenderla como una actividad secular.

Ello implica la exigencia de pensar y practicar la política en el tiempo del mundo, y referida esencialmente a ese tiempo. Otorgar a la política un sentido eminentemente secular permite superar las dificultades que trae consigo la visión napoleónica, rechazando la apelación a filosofías de la historia como fundamento de legitimidad de la política.

No obstante, esa afirmación del carácter secular de la política no evita, por sí misma, el riesgo de hipersecularización implícito en el modelo de estado de compromiso. Este modelo la conceptualiza como una actividad secular. Sólo que demasiado secular, según se ha visto.

A nuestro juicio, ese riesgo de hipersecularización proviene de la naturaleza esencialmente instrumental que se atribuye a la política, atribución que es común a los dos modelos conceptuales criticados. Para evitar ese riesgo es necesario entonces relegar esa naturaleza instrumental a un lugar secundario, y poner de relieve la presencia en la actividad política de ciertos valores que sólo ella puede consumir.

Esta última exigencia supone buscar para la política un fundamento ético inmanente a ella. Es decir, alguna dimensión esencial de su descripción que permita rechazar su legitimación desde la apelación a un fundamento externo a ella, tal como acontece cuando se invoca una filosofía de la historia.

Esa dimensión la vemos en la idea de que la sociedad política democrática se constituye primordialmente por procesos de libre deliberación pública racional. Es decir, por procesos de deliberación ciudadana, en el sentido clásico de esta noción.

No se trata, sin duda, de una proposición exótica o particularmente original. La dimensión comunicativa y deliberativa de la política ha venido siendo reivindicada desde tradiciones de pensamientos diversas. A título de ejemplo se puede indicar la creciente revalorización de que es objeto la reflexión aristotélica,⁹ o la favorable acogida otorgada a los desarrollos de Habermas y similares sobre este tema específico.¹⁰

En esta visión, la deliberación ciudadana está al servicio de objetivos que la trascienden, y en este sentido es instrumental. Pero esa deliberación representa también, por sí misma, un valor que ella, y sólo ella, es capaz de consumir. En la jerarquización de valores políticos la deliberación ciudadana ocupa el primer lugar, y a ella se subordinan las restantes dimensiones identificables como valiosas.

A partir de ese supuesto, resulta que la continuidad y preservación de la deliberación ciudadana y de sus condiciones de posibilidad son asuntos igualmente valiosos, entendiendo que

9.- Sobre el punto, véase por ejemplo O. N. Guariglia, Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. Nº 1, marzo, 1979; y del mismo autor, La política de Aristóteles en una Nueva Perspectiva, *ibid.*

10.- Un excelente tratamiento se encuentra en M. R. dos Santos y D. R. García Delgado, Democracia en cuestión y redefinición de la política, *Crítica & Utopía*, 8, noviembre, 1982. J. J. Brunner ha recogido en diversos escritos las ideas habermasianas sobre el punto. Véase, por ejemplo, J. J. Brunner, Ideología, legitimación y disciplinamiento: Nueve Argumentos, en *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, F. Rojas (ed), Ediciones Flaco, Colección 25º aniversario, Costa Rica, 1982.

esas condiciones incluyen tanto el conjunto de instituciones que posibilitan la deliberación como las circunstancias socioeconómicas generales y específicas que la favorecen.

Hay entonces un interés por la continuidad y preservación de la deliberación ciudadana, y ese interés necesariamente tiene que dilatar los horizontes temporales de la política. Es esa dilatación de horizontes la que pone a su vez las condiciones de posibilidad para la elaboración de la categoría de interés público.

Formulándolo de manera sintética y recurriendo a nociones más clásicas, puede decirse que la república no es otra cosa que la continuidad y preservación en el tiempo de la deliberación ciudadana. Puesto que esta última es valiosa, ella misma no puede ser indiferente a la suerte que corra la república. Pero ese destino se juega y se realiza en el tiempo del mundo, no en un tiempo imaginario cuya plasticidad lo hace ilusorio. Ello evita que la categoría de interés público acabe por simbolizar unos ideales también imaginarios imputables a unos sujetos igualmente imaginarios que guardan una tenue relación, si hay alguna, con el curso efectivo de los asuntos sociales.

No obstante, la categoría de interés público a que apunta la afirmación de la deliberación ciudadana como el valor político primordial es mucho más fuerte, rica en determinaciones y potencialmente transformadora que aquella que se puede elaborar en el marco del modelo de estado de compromiso.

En ese último caso, el único interés público admisible reside en el imperativo de evitar que los intereses en pugna se destruyan unos a otros. Se trata entonces de un interés público débil en contenidos y eminentemente conservador.

Desde la perspectiva de la deliberación ciudadana la regulación del conflicto puede sin duda constituir un ingrediente importante de interés público, tal como se lo define en un momento determinado. Pero la amplitud de las condiciones de posibilidad para una efectiva y progresiva consumación de ella en cuanto valor

político primordial claramente apuntan a una vida política escasamente conservadora, y sí renovadora y transformadora.

En consecuencia, se podría decir que frente a la crisis de modelos conceptuales hoy disponibles para concebir y practicar la política, no parece descabellada la idea de rescatar aquella tradición, iniciada entre los intelectuales italianos de las ciudades-estados renacentistas y elaborada posteriormente por el liberalismo clásico, para la cual el modelo republicano de la política es el elemento central.

Obviamente, esa idea requiere de exploraciones y elaboraciones sistemáticas, y desde el comienzo suscita más problemas que aquellos que aparentemente su formulación podría resolver. ¿Qué puede significar, en las realidades concretas de los países del sur de América Latina, la noción de deliberación ciudadana? Parecería ser ésta la pregunta clave y, para responderla, ciertamente se requiere dar una respuesta a diversas preguntas previas.

El propósito de estas notas era solamente el de estimular el comienzo de esa reflexión.

CRISIS, ESTADO Y SOCIEDAD POLITICA: LA PRIMACIA DE LA SOCIEDAD POLITICA

I. Introducción.

Crisis, sociedad política y Estado son los referentes obligados del análisis y la reflexión sobre el presente y el futuro de los países latinoamericanos. En rigor, se trata de otras tantas dimensiones de un único proceso. La imagen de unos escenarios sociopolíticos, donde unos actores representarían unas respuestas económicas a las nuevas circunstancias nacionales y mundiales que sólo guardarían una conexión externa con ellos, es errónea. En el teatro, un mismo libreto puede escenificarse de las más variadas maneras. En el dominio que ocupa, es verdad que existe una lógica de la economía mundial — una lógica del capital y su acumulación —, que se presenta como independiente y externa a las condiciones sociopolíticas, pero esa lógica es siempre *internalizada* en cada caso. En ese proceso de internalización resultan afectadas tanto las condiciones sociopolíticas como la propia lógica económica, a través de síntesis sucesivas, más o menos contradictorias, parciales e inestables. El libreto tiene que ver entonces bastante con la naturaleza del escenario, y a su vez determina las características de éste. Para seguir con las metáforas teatrales, es probable que la lógica de la economía mundial restrinja considerablemente las formas por las que se pueda optar — por ejemplo, puede que excluya la comedia o el drama romántico —, pero el contenido

mismo de lo que se va a representar depende de muchas otras cosas, distintas de ella.

La cuestión central es, por consiguiente, cómo se produce esa internalización, o cómo se puede producir, o cómo es deseable que se produzca. No obstante, frente a estas preguntas cabe asumir puntos de vista diversos, que enfatizan ciertos aspectos de la internalización, haciendo abstracción de otros. Uno de esos puntos de vista es el que se podría llamar de tecnocrático-normativo, esto es, aquél que privilegia el desempeño y desarrollo macroeconómicos y macrosociales de una economía nacional, esforzándose por identificar las cualidades deseables para ese desempeño y ese desarrollo, según determinados criterios (autonomía, igualdad, crecimiento, viabilidad nacional, etc.). Sumariamente, el foco de atención recae en los rasgos deseables de lo que se puede denominar de *trayectoria de adaptación* de las economías nacionales a las nuevas circunstancias económicas.

Un buen ejemplo de esa modalidad de razonamiento lo constituye un trabajo reciente de Fernando Fajnzylber,¹ donde se argumenta persuasivamente que las opciones estratégicas frente a la crisis en América Latina *deben* descansar en dos metas básicas: modernización endógena y democratización. Según el autor, es una falacia afirmar que esas opciones giran en torno a estimular exportaciones o sustituir importaciones. El dilema real es otro: o se crea un núcleo endógeno, capaz de sostener el dinamismo tecnológico para penetrar exitosamente el mercado internacional, o se delega en agentes externos la responsabilidad por el presente y futuro de la estructura productiva latinoamericana. Adicionalmente, ese salto cualitativo en la creatividad y en la capacidad de innovación que constituye la modernización endógena *debería* vincularse a la sociedad en términos de la satisfacción progresiva

1.- F. Fajnzylber, *Democratization, endogenous modernization, and integration: strategic choices for Latin America and economic relations with the United States*, The Wilson Center, Working Paper Nº 145, 1984.

de necesidades sociales por servicios básicos acumulados a lo largo de décadas (educación, salud, transporte, comunicaciones, vivienda, alimentación), en el contexto de la existencia, por una parte, de experiencias e infraestructura institucionales orientadas a esa satisfacción y, por otra parte, de restricciones presupuestarias que exigen un aumento dramático de productividad en los diferentes sectores económicos.

La bondad de la tesis de Fajnzylber no reside sólo en que acentúa la necesidad de un fuerte componente de creatividad y capacidad de innovación científico-tecnológicas en la trayectoria de adaptación deseable, un punto sobre el cual parece estar generándose un relativo consenso en círculos tecnocráticos. Al mismo tiempo, su razonamiento supera a aquéllos que se detienen en la relación entre economía nacional y mercado internacional, al procurar vincular, a la vez, ese desempeño de la economía nacional con un rasgo básico de la sociedad. En efecto, no se trata de cualquier dinamismo tecnológico capaz de penetrar el mercado internacional con éxito (y producir, en consecuencia, crecimiento). Simultáneamente, ese dinamismo se orienta a la satisfacción de necesidades por servicios básicos, una de las demandas sociales primordiales en las sociedades latinoamericanas. En este sentido, la proposición comentada es más internalizante que otras, si se permite la expresión: relaciona mercado internacional, economía nacional y sociedad nacional vista desde uno de sus problemas cruciales.

Sin embargo, esa concepción no es aún lo suficientemente internalizante. Cuando el autor citado propone una trayectoria de adaptación caracterizada por un fuerte componente de creatividad y capacidad de innovación científico-tecnológicas, implícitamente está advirtiendo sobre el riesgo de que se acabe por adoptar trayectorias de adaptación que, a falta de mejor rótulo, pueden designarse de *tradicionalistas*. Esto es, orientadas por inercias históricas y respuestas ya ensayadas en el pasado. Por ejemplo,

copiadas de los procesos de sustitución e industrialización iniciados a partir de la crisis de los treinta. Ahora bien, ambos tipos de trayectoria son posibles. De allí entonces que un razonamiento como el expuesto suscite como cuestión principal para el análisis la siguiente: ¿cómo y bajo qué condiciones se produce una internalización de la crisis que favorece una trayectoria de adaptación no tradicionalista, caracterizada por un fuerte componente de creatividad e innovación científico-tecnológicas? Según se indicó, Fajnzylber avanza en la respuesta a esta pregunta al vincular economía nacional con el hecho de que hay una acumulación histórica de necesidades por servicios básicos. Su proposición descansa en una hipótesis sociopolítica implícita: que los grupos sociales principalmente afectados por esa acumulación de carencias son un recurso sociopolítico de envergadura, movilizable en torno a un programa como el que el autor citado esboza. Pero la identificación de ese potencial actor, que presumiblemente puede desempeñar un papel relativamente central en una coalición o alianza orientada por un programa semejante, no agota las cuestiones pertinentes. En efecto, hay varias otras preguntas por hacer: ¿quién moviliza a estos grupos sociales? ¿Es que estos grupos pueden llegar a desarrollar capacidades autónomas de movilización? ¿Qué forma adopta esa movilización: la forma de partido o la forma de movimiento? ¿Qué sucede con los restantes grupos sociales: grupos de burguesía (empresarios industriales, agrícolas y de servicios, burguesía financiera), sectores medios profesionales y de servicios, sectores obreros cuyas necesidades por servicios básicos tienen ya una cobertura importante? ¿Qué sucede con ciertas categorías sociales como mujeres y juventud, o aun jubilados o pensionados, presumiblemente de importancia creciente en las estructuras sociales de varios de los países latinoamericanos?²

2.- CEPAL, *Informe del seminario sobre cambios recientes en las estructuras y estratificación sociales en América Latina. Análisis comparativo de países y perspectivas regionales en los 80*, septiembre de 1984.

¿Qué acontece con las organizaciones y arreglos corporativos tanto obreros y empresariales como profesionales? ¿Cómo se articulan partidos y Estado en una propuesta como la señalada? ¿Bajo qué tipo de régimen político se produce la internacionalización de la crisis y cómo se resuelven los problemas inherentes al tipo de régimen de que se trata? Estas preguntas, mencionadas esquemáticamente, sin duda no agotan el conjunto de cuestiones relevantes.

La interrogante por la modalidad y condiciones de una internalización favorable a una trayectoria de adaptación no tradicionalista tampoco agota los problemas suscitados por la clase de planteamientos que ejemplifica la tesis de Fajnzylber. Por lo general, en estos planteamientos hay un supuesto implícito: que la trayectoria de adaptación es una *auténtica estrategia*, esto es, que es expresión de una racionalidad relativamente unitaria y aplicada sostenidamente en el tiempo por un actor monolítico o un conjunto de actores que se concertan o cooperan entre sí con facilidad. Este tipo de trayectoria es posible, pero frente a ella hay otro caso polar: el de una articulación mecánica de distintas intencionalidades parciales, tanto ofensivas como defensivas, desplegadas en el tiempo por los diversos actores e intereses existentes. Este segundo caso es también posible, y de hecho es plausible la hipótesis de que los procesos de sustitución e industrialización originados a partir de la crisis del treinta y la segunda guerra se aproximan más a él que al caso de una auténtica estrategia.

Una estrategia auténtica puede poseer o no poseer ese fuerte componente de creatividad e innovación que Fajnzylber ve como deseable. Lo mismo cabe decir de una trayectoria ciega, salvo la diferencia capital de que aquí se trataría sólo de una feliz o desgraciada coincidencia, esto es, poniéndolo en jerga sociológica, de la producción mecánica de consecuencias no anticipadas o efectos perversos, perversidad que se juzgaría benigna o perjudicial según las circunstancias. A menos que se esté dispuesto a aceptar como

válida la hipótesis de una mano invisible operando en el sistema económico mundial, el caso de la trayectoria ciega tiene únicamente un interés teórico puro, o a lo más es relevante en términos de un interés crítico encaminado a exponer la irracionalidad esencial del estado de cosas prevaleciente. Desde un punto de vista político-práctico, que es también el de las visiones tecnocrático-normativas, interesa intervenir o influir en el flujo de los acontecimientos para ordenarlos en algún mínimo grado, y ello hace algo crucial de la interrogación por las condiciones de posibilidad de trayectorias de adaptación razonablemente próximas a una auténtica estrategia.

¿Cómo y bajo qué condiciones se produce una internacionalización de la crisis que favorece esas trayectorias de adaptación razonablemente próximas a una auténtica estrategia? Esta pregunta debería hacerse previamente a aquélla que indaga por las condiciones de posibilidad de contenidos específicos de trayectorias de adaptación ya supuestas como estrategias razonablemente auténticas. O, por lo menos, deberían hacerse simultáneamente.

Una y otra pregunta se ubican en dominios de análisis distintos. La segunda tiene principalmente que ver con las posibles coaliciones o alianzas sociopolíticas y con sus capacidades de imprimir determinados contenidos a los resultados de la interacción política. En cambio, la primera se refiere a los rasgos generales del orden político, entendido como un conjunto de rutinas políticas que operan de modo eficiente y estable, como tipos de relaciones políticas y sociopolíticas, determinándose ambos recíprocamente.³

En los países latinoamericanos, uno de los problemas primordiales es precisamente el de la construcción de orden político. Por consiguiente, en la región internalización de la crisis y construcción de orden político son procesos simultáneos. El modo en que se resuelva o no se resuelva el problema de la construcción de

3.- A. Flisfisch, *Hacia un realismo político distinto*.

orden político, puesto que no hay garantías de que se acabe por tener éxito en la construcción de orden político, determinará el modo de internalización. Que se produzcan estrategias razonablemente auténticas y no trayectorias de adaptación ciegas, remite al problema de construcción de orden político.

Un punto que hay que destacar es que ese problema es general para la mayoría de los países, salvo contadas excepciones. En los casos de dictaduras militares, los ciclos ya endémicos de militarización y desmilitarización han demostrado patentemente la incapacidad de esas dictaduras para construir orden político, falsificando así hipótesis como las avanzadas por Huntington en los años sesenta.⁴ En los países donde la transición hacia formas políticas democráticas es reciente o incipiente (Argentina, Bolivia, Brasil, Uruguay), el problema central es justamente el de la construcción de orden político, y quizás si vistas las cosas desde una distancia suficiente las democracias políticas que hoy aparecen provistas de mayor estabilidad, como las de Venezuela y Colombia, no enfrenten problemas importantes de reconstrucción de orden político. Aun en el caso de un Estado socialista estable, de origen revolucionario-militar, como el cubano, falta la prueba decisiva de una sucesión rutinaria, desde el punto de vista de la construcción exitosa de orden político.

El objetivo de estas notas es el de explorar la cuestión que plantea la posibilidad de trayectorias ciegas de adaptación frente a la de estrategias razonablemente auténticas, en relación con el problema de construcción de orden político. No está de más señalar que se trata cabalmente de exploraciones, de tanteos y esfuerzos por relevar y conceptualizar dificultades. No hay pretensión alguna de dar con respuestas definitivas, y al propio autor le asisten dudas sustanciales sobre sus afirmaciones. La reflexión y el análisis sobre los desafíos que plantea la situación, pese a la urgencia de éstos, exigen un real programa de investigación, que

4.- S. Huntington, *Political order in changing societies*, Yale University Press 1968.

consumirá la labor de muchos y bastante más que algunos meses, semanas o días.

II. Dos modalidades de construcción

de orden político:

Desde el Estado o desde la sociedad política.

Existen dos modalidades genéricas de construcción de orden político. Una es la imposición unilateral de rutinas políticas y tipos de relaciones políticas y sociopolíticas, que incluye variedades tan diversas como la imposición estrictamente dictatorial de orden o la imposición de orden bajo condiciones de democracia política a partir de una figura presidencial autoritaria que se apoya en la coalición sociopolítica mayoritaria y estable, que es aquiescente respecto de esa imposición. Lo que podría llamarse de estrategia *gaullista* de construcción de orden político es un buen ejemplo de esa variedad. La imposición de orden a través de la dictadura revolucionaria de un partido, apoyado en una conformación de la política en términos de una oposición amigo-enemigo capaz de sustentar una movilización revolucionaria masiva y permanente, es un ejemplo de imposición estrictamente dictatorial de orden.

Lo típico de esta modalidad reside en que las políticas o estrategias que las realizan se orientan por un paradigma o modelo de la política cuyo elemento central es el poder y las posibilidades de ejercicio de poder. Aquí se privilegia un tipo de interacción política, frecuentemente excluyendo la consideración de otros: la imposición inteligente e intencional de efectos sobre un mundo sociopolítico que se concibe como algo externo al actor cuyo

punto de vista se asume, o como una realidad objetiva independiente de ese actor.

La otra modalidad genérica, siguiendo una terminología clásica, puede denominarse de elaboración contractual de orden político. Esta noción designa variedades diversas de interacción política cuyo elemento común reside en que en ellas juegan un papel central orientaciones de cooperación política, a las que se subordina el empleo de poder. Aquí, la política se concibe como una elaboración cooperativa de efectos colectivamente aceptados, bajo el supuesto de que los actores no operan sobre una realidad objetiva independiente de ellos, sino que contribuyen a configurar una realidad de interacciones interdependientes, de la cual son partes.

Esta elaboración contractual de orden no implica una ausencia de aspectos de poder. Una práctica creativa de rutinas y relaciones, contractualmente orientada, no podría prescindir de algún ejercicio típico de poder, bajo formas diversas: amenazas, intimidaciones, actos de fuerza, retaliaciones, etc. Esos aspectos siempre existen, pero en este caso la lógica del empleo de poder es complementaria de una lógica principal que es la de la cooperación. Probablemente, en los procesos que durante los siglos XIX y XX han llevado a consolidar las democracias políticas contemporáneas han primado variedades de esta modalidad de elaboración contractual de orden, y si bien es dudoso que se obtenga un resultado político democrático en procesos gobernados por una lógica de imposición unilateral de orden, es también plausible sostener que la imposición unilateral exitosa de orden no puede prescindir de componentes contractuales importantes, aun en los casos de imposición estrictamente dictatorial e independientemente de los rasgos sustantivos del orden resultante.

Ambas modalidades privilegian *lugares institucionales* distintos, como focos centrales a partir de los cuales se lleva a cabo el esfuerzo de construcción de orden político.

La imposición unilateral privilegia al Estado, entendido como un complejo en el que se asocian por un lado gobierno — en los países latinoamericanos, usualmente una autoridad presidencial o ejecutiva, su gabinete, funcionarios políticos y asesores —, y por otro los *aparatos de Estado*, burocráticos y tecnificados en mayor o menor medida. Teóricamente al menos, se trata de una estructura rígidamente jerarquizada, cuyo centro o cúspide lo ocupa la autoridad ejecutiva.

La asociación entre la modalidad de imposición unilateral de orden y el privilegio otorgado al Estado como lugar institucional desde donde construir orden político aparece casi como natural. En las condiciones contemporáneas, establecer una equivalencia rigurosa entre política y poder —lo cual implica concebir la política primordialmente como técnica de control y dominación sobre otros y de coordinación imperativa de actividades de otros —, lleva necesariamente a la noción, casi de sentido común, de que el Estado es el instrumento por excelencia de la política. Weber, al caracterizar la acción políticamente orientada por su dirección hacia la apropiación o expropiación de poderes gubernamentales, justifica su decisión señalando que en el lenguaje de uso corriente la política es aquello que tiene que ver con la dominación y la forma como ésta se ejerce por los poderes de gobierno.⁵

Lo que se ha llamado la elaboración contractual de orden privilegia un lugar institucional distinto: de sociedad política. Contrariamente a lo que sucede con la idea de Estado, esta noción es mucho más difícil de fijar con precisión. Frente a la de Estado, que posee un peculiar rasgo de neutralidad valorativa, la de sociedad política es a la vez fáctica y normativa: persigue describir un

5.- M. Weber, *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1968, p.p. 44-45.

posible estado de cosas, que es al mismo tiempo positivamente valorado. Por otra parte, inversamente a la primera, que designa una estructura política hoy universal, la segunda se refiere a situaciones cuyos grados de desarrollo y estructuración van desde lo embrionario y rudimentario a una cierta presencia más o menos plena.

De manera general, la sociedad política connota espacios o esferas de deliberación o comunicación públicas entre actores efectivamente o potencialmente antagónicos, cuya interacción se orienta hacia la adopción de decisiones colectivas.⁶ En las condiciones supuestas por la tradición republicana clásica, la sociedad política no es otra cosa que el cuerpo de los ciudadanos — de naturaleza oligárquica — y los procesos de deliberación que tienen lugar en su seno, y como en esa tradición el derecho a deliberar y decidir es exclusivo de los miembros de ese cuerpo, aquí sociedad política y gobierno se confunden. Si bien contemporáneamente esa concepción de sociedad política sólo puede ser un *ideal regulador*, ella está en el fundamento del concepto e indica por consiguiente su íntima vinculación con el ideal de democratización y la demanda por democracia. Hoy en día, bajo un régimen de dictadura exitosa de partido único, sociedad política designa esa tenue franja de membresía en el partido, no directamente involucrada en la estructura estatal, pero a la vez a duras penas diferenciable de ella, conjuntamente con las actividades disidentes que puedan existir. En las situaciones de dictadura militar que han sido y son típicas en los países latinoamericanos, incluye primordialmente al conjunto de actores que constituyen la oposición a la dictadura, a los que se agrega la categoría residual de actores de apoyo a ella que no tienen una inserción en la estructura estatal. En una situación revolucionaria clásica, sociedad política puede significar tanto los actores contrarrevolucionarios como la *democracia de consejos* que se asocia a esas situaciones, en cuanto algo

6.- J. Habermas, *Storia e Critica dell'opinione pubblica*, Editori Laterza, 1977.

distinto del Estado revolucionario embrionario. Bajo condiciones de democracia política, comprende al cuerpo de ciudadanos — ahora de cobertura universal —, a los partidos y otros sectores reunidos de grados diversos de organización, y a esas estructuras parlamentarias de representación política que constituyen la esfera formal por excelencia donde se desarrollan la comunicación y deliberación públicas.

Ciertamente, el Estado mismo puede ser escenario para el desarrollo de formas de interacción sociopolíticas con un componente importante de cooperación, según lo prueban las estructuras neocorporativas del *Estado de bienestar* del capitalismo maduro. Pero, y la operación de esas mismas estructuras neocorporativas lo demuestran, esas formas de cooperación entre actores antagónicos están subordinadas a una lógica principal estatal que en cuanto lógica de poder es una lógica de exclusión.⁷ Por definición, la elaboración contractual de orden político implica una lógica de muy amplia inclusión, y ella sólo es posible si el foco institucional para la construcción de orden es la sociedad política, precisamente en razón de que la sociedad política contemporánea plenamente desarrollada es, por su propia naturaleza, formalmente universalista.

En cuanto foco institucional, la sociedad política es condición necesaria para que la construcción de orden se haga por elaboración contractual y no por imposición unilateral. No obstante, no es condición suficiente. De hecho, si bien en las democracias de los capitalismos maduros hay una suerte de fundamento de cooperación generalizada que garantiza la reproducción del orden político, la sociedad política tiende en ellas a operar, no según una lógica inclusiva de deliberación cooperativa, sino según una lógica de influencia — que es una variante de la lógica del poder,

7.- Ph. C. Schmitter, Reflections on where the theory of neocorporatism has gone and where the praxis of neocorporatism may be going, en *Patterns of corporatist policy-making*, G. Lehmbruch y Ph. Schmitter, Sage, 1982.

y que conforma la sociedad política como mero mercado político—, que persigue tanto controlar o fiscalizar la estructura estatal como asegurar que la sensibilidad selectiva de ésta a las demandas sociales no descienda bajo ciertos niveles críticos. En otras palabras, la sociedad política, aun si se la escoge como foco para la construcción de orden, puede funcionar según diversas variantes de la lógica del poder, contradictorias con esa lógica inclusiva de deliberación cooperativa supuesta por la modalidad de elaboración contractual de rutinas y relaciones políticas. Según se esbozó en un trabajo anterior,⁴ esa modalidad requiere además de un haz de actores que, al cooperar entre ellos, difundan el empleo de estrategias cooperativas al resto del conjunto de actores. Que ese haz o núcleo duro llegue a existir, depende de las condiciones sociopolíticas generales, pero también de decisiones concretas de avanzar en ese sentido. Bajo condiciones rotundamente negativas, esas decisiones son quiméricas, pero en ausencia de voluntad política es perfectamente irrelevante que las condiciones sean favorables.

Un punto que conviene enfatizar en relación con esta materia es que este último modelo de construcción de orden político— que asocia la elaboración contractual de rutinas y relaciones políticas con el desarrollo simultáneo de la sociedad política — no es un modelo privatista. Por lo menos, no lo es necesariamente. En otras palabras, no implica prejuzgar sobre la extensión del ámbito de actividades económico-productivas, de provisión de servicios básicos, culturales, etc., que lleva a cabo el Estado o, más específicamente, los aparatos de Estado. Por ejemplo, retomando al programa propuesto por Fajnzylber, puede ser que ciertas situaciones nacionales, o la gran mayoría de ellas, en razón de la debilidad de la iniciativa empresarial de los grupos de burguesía, exijan que tanto la modernización endógena como su orientación hacia la producción y provisión de servicios básicos procedan

según arreglos estructurales donde la estructura estatal es central y dominante. El modelo sí tiene implicaciones en cuanto a la relación entre estructura estatal y sociedad política. En el modelo, la lógica y dinámica primordiales son las de esta última, y la lógica y dinámica de la estructura estatal se subordinan a las de ella.

En las culturas políticas de los países latinoamericanos, la hegemonía hasta ahora existente de una concepción napoleónica de Estado, a la que se subordina el entendimiento de lo que significa política, parece hacer altamente probable que las respuestas al problema de construcción de orden político evolucionen hacia esfuerzos de imposición unilateral de orden, que escogen el Estado como foco institucional de esa construcción. Es innegable la existencia de una tendencia en ese sentido, de la que dan cuenta, por un lado, tradiciones político-culturales e inercias político-prácticas propias de la región y por otro esa suerte de imperialismo del modelo estatal de la política que opera universalmente desde que el Estado absolutista se afirmó históricamente como *la* forma política por excelencia.

Sin embargo, esa tendencia se ve contrarrestada por la presencia de otras, que operan en sentido contrario.

En el ámbito mundial, la crisis contemporánea no lo es sólo de la economía mundial. Al igual que la crisis de entreguerras hizo problemático el *Estado liberal*, conduciendo en definitiva a una forma política nueva - el *Estado de bienestar* -, hoy éste adquiere una similar problemática. Frente a ella, comienzan a esbozarse modelos de formas alternativas. Uno es el Estado *neoliberal*, ensayado en países latinoamericanos como Chile, que constituye la respuesta reaccionaria a esa problemática puesta en evidencia por la crisis. Otro, que es la respuesta progresista, es aquella que en un trabajo reciente Portantiero⁸ ha englobado bajo la noción de *democratización del Estado*. Inversamente al modelo del Estado de bienestar, que acentuaba vigorosamente los rasgos

8.- J. C. Portantiero, *La democratización del estado*, CET/UPAL, abril 1984.

centrales del paradigma estatal de política y su lógica, estos ensayos contemporáneos de respuesta los cuestionan con radicalidad. Puede estar ocurriendo entonces algo así como una mutación en el universo de las categorías políticas, que erosione la vigencia de ese paradigma estatal de política, y ello podría tener efectos importantes en las culturas políticas latinoamericanas.

Adicionalmente, es una hipótesis plausible que en muchos países latinoamericanos se han acabado por configurar mundos sociopolíticos y mundos sociales cuyas características condenan al fracaso los esfuerzos por construir orden político según una modalidad de imposición unilateral que privilegia al Estado como foco institucional.

En efecto, en diversos países los procesos de ruptura de las formas tradicionales de dominación y de masificación de la política asociados a ellos parecen haber desembocado en situaciones que conforman un equilibrio relativamente catastrófico entre actores, constituido en términos de un sistema de vetos recíprocos que, con tiempo suficiente, son efectivos. En otras palabras, el éxito del proyecto de cualquier actor tendría como condición necesaria la pasividad de por lo menos algún otro actor, pero a la larga ningún actor podría mantener en la inmovilidad a los restantes. El caso de los ejércitos profesionales ilustra bien esta proposición. Estos ejércitos han probado poseer una capacidad de veto, no sólo respecto de la acción revolucionaria, sino en general por referencia a cualquier actor, pero a la vez sólo pueden generar dictaduras más o menos prolongadas, sin crear rutinas y relaciones políticas duraderas. Con tiempo suficiente, uno o más actores cuestionan eficazmente el precario orden autoritario. En un trabajo anterior, se ha intentado demostrar que estas condiciones son desfavorables a la construcción de orden por imposición unilateral — lo cual implicaría privilegiar el Estado como foco institucional —, y que la respuesta exitosa a ese problema exige la

elaboración contractual de rutinas y relaciones políticas, con el énfasis correspondiente en la sociedad política.

Al mismo tiempo, en varios países los mundos sociales o sociedades civiles parecen haberse configurado en términos igualmente desfavorables a ese privilegio conferido al Estado como foco institucional de la política.⁹ Puesto de manera sucinta, esa configuración tendría que ver con una notable diversificación de la sociedad civil, que desbordaría los marcos impuestos por los esquemas teórico-prácticos clásicos de conceptualización de la estructura social, y que exigiría identificar al menos cuatro conjuntos de oposiciones relevantes en este dominio. Siguiendo una expresión acuñada certeramente por Touraine, la primera opondría *bárbaros* versus *civilizados*, y descansa en la existencia de acentuadísimos diferenciales de oportunidad de acceso a servicios básicos, que acaban por expresarse en modos de existencia social radicalmente distintos y antagónicos. La categoría de civilizados puede incluir contingentes populares importantes —por ejemplo, sectores obreros organizados en un sindicalismo fuerte—, pero hay situaciones donde se percibe un proceso acelerado de degradación, que lleva a hacer del mundo popular casi coextensivo con la categoría de bárbaros.¹⁰ La segunda oposición enfrentaría al mundo de la *división social del trabajo formal* versus el mundo de la *división social del trabajo no formal*, distinción que pese a la heterogeneidad de ambos mundos tendría efectos importantes y no sería reducible fácilmente a otras oposiciones. En tercer lugar, está la oposición entre ciertas *categorías sociales* —mujeres, juventud, etnias, etc.—, versus el mundo de la división social del trabajo configurado en torno a *tipos de inserción en el proceso económico*, donde el mundo de esas categorías tiende a secretar demandas cuya originalidad las pone en contradicción con el tipo de demandas normalmente asociadas al segundo. Finalmente, se

9.- Véase CEPAL, *ob.cit.*, passim.

10.- CEPAL, *ob.cit.*

tendría una oposición entre demandas o intereses *particularísticos* —los *vested interests*— de las culturas políticas anglosajonas — frente a demandas o intereses *universales*, reivindicados para el conjunto de la sociedad como realización de un bien radicalmente público. Por ejemplo, en el caso argentino se han señalado las reivindicaciones referidas a derechos humanos (desaparecidos), democratización política e inflación como demandas de esa segunda clase.¹¹

Los mundos de civilización de organización formal del proceso económico, de predominio del tipo de inserción en ese proceso y de intereses particularísticos tienden a una lógica y a una dinámica de configuración de actores constituidos según el modelo de organización formal contemporánea (jerárquica, oligárquica, burocrática y tecnificada), orientadas a la apropiación virtualmente monopólica de oportunidades a través del establecimiento de *cierres sociales* o barreras formales de entrada que implican efectos importantes de exclusión. En suma, tienden a la corporativización y a un estilo corporativo de hacer política. Ello es coherente con la lógica de funcionamiento del Estado: éste, en cuanto escenario de interacción política, tiende precisamente a conformar un mercado político integrado por actores de esa índole. En otras palabras, el Estado opera según una sensibilidad selectiva que favorece la demanda corporativa y excluye la que no lo es. En cambio, los mundos de la barbarie, de la organización informal del proceso económico, de las categorías sociales y de las demandas universalistas tienden a una lógica y una dinámica movimientista.¹²

El estilo de hacer política correspondiente a esa lógica es el de la *presión social*, contradictorio con la concertación de cuño corporativista propia del mercado político estatal, y ese estilo tiene en

11.- CEPAL, *ob.cit.*

12.- Corresponde a A. Touraine haber despertado la sensibilidad sociológica hacia la dimensión movimientista.

las instituciones clásicas de los partidos y los parlamentos el lugar institucional adecuado a su expresión y al desarrollo de las interacciones políticas que él rige, como bien ha sido señalado por Schmitter.¹³ Es decir, su lugar institucional reside en la sociedad política. Si este segundo tipo de mundos predomina hoy en las sociedades latinoamericanas, y quizás las cosas nunca fueron muy distintas, los esfuerzos por construir orden por imposición unilateral a partir del Estado implicarían una exclusión social de envergadura y esencial, que generaría contradicciones insalvables para ese propio esfuerzo de construcción de orden. Bajo condiciones como las expuestas, sólo la elaboración contractual de orden, llevada a cabo desde la sociedad política y simultáneamente con el desarrollo de ésta, podría tener éxito. Ello no significaría algo así como la extinción del Estado, sino simplemente su subordinación — incluyendo su carácter de mercado político y su corporativismo o neocorporativismo —, integrándose a un complejo de formas políticas cercano a esa noción de democratización del Estado esbozada por Portantiero,¹⁴ anteriormente referida.

Existirían entonces en los países latinoamericanos tendencias contradictorias en juego: unas favoreciendo procesos de imposición unilateral de orden desde el Estado, otras empujando en la dirección de una elaboración contractual asociada a un desarrollo de la sociedad política. La expectativa en términos del tipo de resultado que finalmente se obtenga depende de la verosimilitud que se esté dispuesto a otorgar a las hipótesis arriba enunciadas. En todo caso, quizás podría haber acuerdo en torno a una conclusión más débil: que las situaciones están más abiertas, en cuanto a uno u otro resultado posible, que lo que podría suponerse en principio, y que en consecuencia hay suficientes grados de libertad para los actores como para que sus opciones contribuyan decisivamente a la producción de uno u otro tipo de resultado.

13.- Ph. Schmitter, *ob. cit.*

14.- J. C. Portantiero, *ob. cit.*

Ahora bien, la tesis de estas notas es que el tipo de resultado que se obtenga es decisivo para la clase de trayectoria de adaptación a la crisis que en definitiva se desarrolle, y ello es lo que se intenta argumentar en las páginas siguientes.

III. Internalización causal de la crisis versus internalización intencional de la crisis.

Desde el momento en que se acepta que es deseable que la trayectoria de adaptación a la crisis constituya la aplicación de una racionalidad unitaria y desplegada sostenidamente en el tiempo, esa premisa evoca casi automáticamente la estructura estatal como lugar institucional forzosamente necesario de la elaboración y ejercicio de esa racionalidad. En realidad, la noción de que el Estado es el sitio obligado de cualquiera racionalidad colectiva es casi de sentido común.

Ello tiene que ver con el predominio de una sensibilidad tecnocrática, más que centenaria, que ve en el modelo contemporáneo de organización formal —centralmente dirigida, jerárquica, burocrática, tecnificada— un prerrequisito de todo ejercicio exitoso de racionalidad instrumental —y la estructura estatal es el equivalente de ese tipo de organización en el nivel nacional—, pero también se relaciona íntimamente con los rasgos que han caracterizado secularmente la operación de la estructura estatal.

La progresiva diferenciación de la sociedad civil, afirmación que posee plena validez para las sociedades latinoamericanas, y la acelerada masificación de la política implican la constitución de una gran variedad de actores, relaciones antagónicas, conflictos y demandas. El juego de interacciones que tiene lugar en esas

condiciones genera niveles altos — para muchos, demasiado altos — de *incertidumbre* generalizada. A su vez, bajo esas condiciones de incertidumbre la obtención de una racionalidad colectiva — formal y sustantiva — es algo puramente aleatorio. Siguiendo en esto a Luhmann, Portantiero ha caracterizado la operación de la maquinaria estatal contemporánea como un dispositivo eficaz de reducción de *incertidumbre*.¹⁵ Puesto menos abstractamente, el Estado opera en términos de una sensibilidad selectiva que filtra demandas sociales, permitiendo el procesamiento exitoso y distorsionado de sólo una parte de ellas, reprimiendo y controlando sociopolíticamente las restantes. Al filtrar las demandas, el Estado simplifica el juego de interacciones sociopolíticas imponiéndoles una determinada estructura, reduciendo con ello el nivel de incertidumbre y posibilitando la obtención intencional de una racionalidad colectiva. En la conceptualización de Luhmann, el Estado encarnaría en el nivel nacional el poder, que es uno de los mecanismos básicos de reducción de *incertidumbre*.¹⁶ Inversamente, la sociedad política contemporánea desarrollada, en virtud de sus rasgos principales — cuerpo universal de ciudadanos, estructuras representativas, fuerte competencia, etc. —, no posee esa capacidad de reducción de incertidumbre, salvo en cuanto opere con un componente importante de oligarquización, que aparentemente es lo que aconteció durante el período de gobernabilidad de las democracias de los capitalismos maduros que se inicia después de la segunda guerra, oligarquización que se asocia al robustecimiento y transformación de la estructura estatal que culmina en el Estado de bienestar. La tesis de la creciente ingobernabilidad de esas democracias contemporáneas, expuesta en el seno de la Comisión Trilateral por científicos sociales como Crozier y Huntington y divulgada a través de diversos canales,¹⁷ descansa en la argu-

15.- Véase N. Luhmann, *Trust & Power*, John Wiley & Sons, 1979.

16.- N. Luhmann, *ob. cit.*

17.- M. Crozier et al., *The Crisis of Democracy*, 1975.

mentación esbozada: el desarrollo más pleno de la sociedad política, que en virtud de su propia dinámica tiende a una mayor sensibilidad hacia la riqueza del universo de demandas sociales, mella la capacidad estatal de filtrar y distorsionar demandas, produciendo una sobrecarga de ellas que reintroduce niveles altos de incertidumbre. El remedio que se infiere a partir de estas consideraciones es también conocido: una reoligarquización de la sociedad política y un mayor énfasis en la dimensión represiva del Estado.

En países como los latinoamericanos, el tipo de argumentación como la esbozada puede explicar y reforzar la seducción de la hipótesis revolucionaria, aunque esto suene a paradoja. En efecto, es usual que desde las posiciones revolucionarias ortodoxas se rechacen las conclusiones sobre cambios en la estructura social y procesos de diversificación en la sociedad civil — por ejemplo, conclusiones sobre reducción absoluta y relativa del tamaño de la clase obrera y sobre la existencia de diversos ejes de conflicto relevantes y distintos de los clásicos —, porque se ve en ellas algo que mina la validez de esa hipótesis revolucionaria. No obstante, si se acepta la premisa de que la obtención intencional de una racionalidad colectiva sólo es posible a través de una reducción importante de la incertidumbre, y que la operación del Estado es necesaria para producir esa reducción, esas conclusiones sobre cambio y diversificación sociales pueden esgrimirse para avalar la hipótesis revolucionaria. Manteniendo entre paréntesis los problemas que plantea la realización de determinados valores — por ejemplo, la libertad política y personal —, es cierto que el Estado revolucionario posee una indiscutible capacidad para imponer una drástica reducción de incertidumbre. En este sentido, y si esos cambios y diversificación social elevan niveles de incertidumbre y ponen condiciones de ingobernabilidad, ellos estarían mostrando la necesidad del Estado revolucionario.

Aun más, esa argumentación referida a las características de los contextos latinoamericanos poscería una clara ventaja por sobre la noción de la necesidad de una *dictadura hipócrita*, noción implícita en las tesis acerca de la ingobernabilidad de las democracias de los capitalismo maduros.

La función de reducción de incertidumbre atribuida al Estado capitalista está íntimamente vinculada a la función de *legitimación* que supuestamente también cumple. En la formulación de O'Connor, el Estado no sólo intenta mantener o crear las condiciones de posibilidad para una acumulación rentable del capital, sino también procura mantener o crear condiciones de armonía social — la función de legitimación — a través de un *gasto social* orientado a ello.¹⁸ La reducción de incertidumbre practicada mediante la sensibilidad selectiva a las demandas sociales supone el desempeño exitoso de la función de legitimación. Si ese desempeño es negativo, ese mecanismo de sensibilidad selectiva cede el paso a la represión coactiva de demandas. Para las tesis de la ingobernabilidad, hay justamente una crisis de legitimidad producida por una sobrecarga de demandas — originada en la expansión y desarrollo de la sociedad política —, que pone en contradicción la capacidad de gasto social con la posibilidad de una acumulación rentable del capital. De allí se sigue la idea de una dictadura hipócrita (involución de la sociedad política, Estado más represivo), como restauración de las condiciones de gobernabilidad.

Se puede suponer que en los países latinoamericanos el Estado ha logrado cumplir muy precariamente esa función de legitimación a través de gasto social, no sólo por las dificultades inherentes al desarrollo capitalista dependiente, sino también porque el desempeño de ella está, de manera general, asociado a una sensibilidad selectiva *fusionada* con las estructuras corporativas o neocorporativas características de ese Estado. Ello implica

18.- J. O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, St. James Press, 1973.

la exclusión del gasto social de los mundos de la barbarie, de la organización no formal de los procesos económicos, de las categorías sociales y de los portadores de demandas universales. Ciertamente, ese *mundo de excluidos* existe en el capitalismo maduro, pero su peso político era hasta hace poco insuficiente para erosionar legitimidad. En cambio, en el caso latinoamericano la estrechez del mundo de los incluidos conduce a que la legitimidad sea algo endémicamente precario y problemático. Aceptando que la exigencia de esa función de legitimación es un rasgo universal de la forma política estatal contemporánea, se puede sostener que el Estado revolucionario — tal como se ha presentado en América Latina — constituye una respuesta eficaz a ese problema, en cuanto implica un giro radical en la naturaleza de su selectividad de demandas sociales: desde el mundo de los incluidos al de los excluidos. Este giro le garantizaría un desempeño adecuado de la función de legitimación, sentándose así condiciones para una reducción eficaz de incertidumbre y, por consiguiente, para la obtención de una racionalidad colectiva como resultado del juego de interacciones sociopolíticas a la que ese Estado impone una determinada estructuración. Al mismo tiempo, la obtención de esa racionalidad colectiva posibilitaría una inserción en la economía mundial que constituiría una estrategia razonablemente auténtica y no una trayectoria ciega de adaptación, estrategia que se aplicaría sostenida y coherentemente desde el gobierno y los aparatos de Estado, mediante modalidades altamente tecnificadas de decisión e intervención.

Para ser políticamente realista, una discusión sobre escenarios sociopolíticos de la crisis debería adoptar la hipótesis del Estado revolucionario como una *hipótesis límite*. No obstante, y pese a que las condiciones sociales y políticas efectivas le confieren sólo ese rango de hipótesis teórica, salvo quizás excepciones, ella tiende a operar como idea reguladora respecto de otras hipótesis. Ello se explica porque esa hipótesis revolucionaria es un tipo de

situación límite respecto de la modalidad genérica de construcción de orden por imposición unilateral a partir del Estado, y en cuanto tal exhibe sus rasgos esenciales con mayor pureza que otra clase de situaciones.

Ese carácter de idea reguladora aparece nítidamente en la práctica política característica de situaciones en que la construcción de orden, previsible o efectivamente, tiene lugar bajo condiciones políticas democráticas, que son las situaciones de mayor interés para la región. Las premisas a partir de las cuales se analiza el problema de la crisis en este tipo de casos parecen ser las siguientes: a) La estrategia de enfrentamiento a la crisis constituye esencialmente un programa definido científicamente y tecnológicamente, que se implementa desde el Estado. b) Ese programa implica una determinada sensibilidad selectiva a las demandas sociales, que opera tanto a través de estructuras corporativas o neocorporativas — piénsese en el énfasis que se comienza a poner hoy en día en la necesidad de concertación socioeconómica —, como mediante las orientaciones generales y específicas que el gobierno imprime a la acción de los aparatos de Estado. c) La legitimidad básica de ese programa se confunde con la *legitimidad democrático-plebiscitaria* de la máxima autoridad del gobierno, electoralmente victoriosa, que se refuerza por una legitimación derivada de él en el tiempo, cumplida mediante las actividades de gasto social de los aparatos de Estado dirigidos por el gobierno. Esa legitimidad básica y esa legitimación derivada garantizarían el éxito de la reducción de incertidumbre intentada desde el Estado.

En este esquema, que sería lo más próximo a un Estado revolucionario que se podría obtener bajo condiciones democráticas, la sociedad política es algo secundario. Se limita a poner los requisitos exigidos para la legitimación democrático-plebiscitaria del gobierno y cumple las funciones liberales clásicas de la sociedad política al contener en su seno una oposición efectiva,

dominio éste en que ciertamente es insustituible. En razón de sus estructuras de representación política no puede sino asociarse a la operación de la sensibilidad selectiva de la estructura estatal, pero esa asociación se da de manera confusa y subordinada. En definitiva, este último papel suyo es probablemente visualizado como uno de los factores de producción de incertidumbre que la estructura estatal debe reducir.

Según se sabe, este esquema no describe adecuadamente ninguna realidad. No obstante, posee vigencia en el sentido común de la práctica política, y en estos términos adquiere efectividad. En relación con el problema de la crisis, esa efectividad suya se traduce en lo que podría llamarse de internalización meramente *causal* de la crisis, modalidad de internalización que conduce a la cristalización de trayectorias de adaptación ciegas.

En efecto, en el esquema descrito tanto sociedad política como sociedad civil son simplemente arenas a partir de las cuales se implementan procesos de acumulación de poder cuyo objetivo primordial es la concentración de poder en el Estado. Ello es perfectamente armónico con el hecho de que las modalidades de imposición unilateral de orden adquieren sentido en términos de plantearse como problema central a resolver el del poder, subordinando a la resolución de esa cuestión toda otra dimensión involucrada. Pero habría que recordar aquí la máxima foucaultiana de que todo poder genera su contrapoder, y toda legalidad su contralegalidad. En otras palabras, ni sociedad civil ni sociedad política son algo así como materia inorgánica que responde mecánicamente a estímulos perfectamente predecibles, ni menos aún una masa infinitamente plástica susceptible de moldearse a antojo. Tampoco son totalidades unitarias o monolíticas. Se componen de actores, constituidos a partir de oposiciones y antagonismos específicos. Frente al programa de fundamentación científico-técnica, que goza de la legitimidad democrático-plebiscitaria del gobierno, y que originalmente puede ser una estrategia razo-

nablemente auténtica, los actores responden desde la sociedad política y sociedad civil mediante estrategias igualmente auténticas que expresan puntos de vista a intereses parciales o globales. Se conforma entonces un juego en que interactúan *intencionalidades* diversas — siendo una de ellas la que se despliega desde el Estado —, que tiende a focalizarse en el mercado político nucleado en las dimensiones corporativas del Estado y en las actividades de gasto social de los aparatos de Estado cuya dirección intenta controlar el gobierno. Estas intencionalidades son contradictorias entre sí, y en razón del estilo no cooperativo de hacer política inherente a la imposición unilateral de orden desde el Estado, los conflictos resultantes tienden también a resolverse de maneras no cooperativas. Con una alta probabilidad, los resultados no son entonces *intencionalidades o racionalidades* de orden superior, atribuibles al conjunto de los actores, sino meros efectos macrosociales o macroeconómicos, ni previstos ni deseados. La estrategia estatal, que era en principio una respuesta inteligente (intencional, racional) a las nuevas circunstancias económicas, sufre un proceso de degradación y se convierte en una mera causa de efectos. A la larga, la crisis siempre se internaliza, pero no en términos de la conformación de intencionalidades de orden superior productos de auténticas síntesis sociopolíticas, sino a través de mecanismos causales cuya operación escapa crecientemente al control de todos los actores.

Nuevamente la hipótesis del Estado revolucionario es útil para iluminar aspectos de estos procesos. Aparentemente, ese Estado neutraliza con éxito las contraestrategias desde la sociedad política y la sociedad civil, o resuelve con éxito la cuestión del poder, según diría la ortodoxia leninista. Diversos factores explican ese éxito: el carácter radicalmente tenue de la sociedad política, el giro que imprime a la actividad de gasto social de los aparatos de Estado y su mayor capacidad represiva en ausencia de un desempeño de las funciones liberales clásicas propias de una sociedad política

desarrollada. Pero hay un factor primordial, que usualmente se soslaya: la imposición de una lógica global de guerra, sustentada en la activación permanente e intensa de una oposición amigo-enemigo. Mientras esa oposición es central en la estructuración de la interacción sociopolítica, se obtienen por lo menos niveles de aquiescencia suficientes para la neutralización de contraestrategias. Una vez que ella se atenúa, surgen procesos que, guardando las diferencias del caso, son enteramente análogos al esbozado más arriba: la sociedad civil y la tenue sociedad política comienzan a mostrar esa irreductible opacidad al designio estatal, que está en la base de ese carácter rotundamente causal que adquieren los procesos sociales. Ello se advierte con claridad en los así llamados socialismos reales, que es hacia donde transita a la larga el Estado revolucionario. En el Estado democrático, esa oposición amigo-enemigo es difícil de obtener, y de obtenerse es de corta duración. Por ejemplo, la oposición democracia versus dictadura puede jugar ese papel en los inicios de los procesos de democratización o en coyunturas políticas extraordinarias — por ejemplo, el *tejeraso* español —, pero su intensidad y relevancia disminuyen muy pronto. En consecuencia, el Estado democrático tiene que contar desde el comienzo con sociedades políticas y civiles activas, que son focos permanentes de creación e implementación de variadas contraestrategias.

Hay numerosos indicios que apuntan al carácter muy real del tipo de proceso esquematizado más arriba: la observación frecuentemente reiterada de que se vive una radical incertidumbre respecto de los fundamentos científicos-técnicos de la política económica, derivada de una crisis de los paradigmas científicos hasta ahora vigentes;¹⁹ las dificultades y fracasos recurrentes en el dominio de las políticas antiinflacionarias; las dificultades y pre-visibles fracasos en el ámbito de la deuda externa de los países.

19. Por ejemplo, CEPAL, *ob. cit.*

En todos estos fenómenos hay esa raíz sociopolítica recién destacada. Una estrategia global o programa de desarrollo de gran envergadura, similar al propuesto por Fajnzylber y comentado al comienzo de estas notas, presumiblemente seguiría una suerte similar: constituirse en causa de un conjunto de efectos que en definitiva nadie controla.

La verdad es que desde que se adopta el punto de vista de la imposición unilateral de orden a partir del Estado todos los problemas relevantes se muestran insolubles. Una buena ilustración de ello es la cuestión de la alternancia en el gobierno (frecuentemente designada de alternancia en el poder, lo que es indicativo de la virtual hegemonía que poseen las ideas que se han venido discutiendo). La alternancia en el gobierno es una institución o rasgo estructural esencial en la definición de esa forma política que es el Estado democrático. En su ausencia, se obtiene algo distinto, que quizás pueda ser recomendable bajo muchos aspectos, pero que obviamente plantea un nuevo conjunto de dificultades. Sin embargo, es común que se opine que una alternancia efectiva en el gobierno es contradictoria con la aplicación coherente y sostenida en el tiempo de una racionalidad o intencionalidad colectivas a partir del Estado. En efecto, ¿cómo conciliar los cambios de personal y orientaciones que esa alternancia imprime periódicamente al gobierno con la continuidad política que exige ese objetivo?

Lo cierto es que la dificultad no reside en la institución misma de la alternancia, sino en el tipo de posibles consecuencias que su realización acarrea para una estrategia razonablemente auténtica de enfrentamiento de la crisis, suponiendo que esta última exista. Uno de esos tipos es el de consecuencias *correctivas* o de *superación* en el sentido de una reformulación crítico-constructiva que incorpora la estrategia en uso a una nueva, transformándola. Si las consecuencias que se producen son de esta clase, hay que ver en la alternancia algo beneficioso. La noción de una racionalidad de enfrentamiento a la crisis definida en un momento y de una vez

para siempre es absurda, más aún dados los niveles de incertidumbre que generan las nuevas condiciones de la economía mundial. Esa racionalidad habría que construirla y reformularla permanentemente, admitiendo que en este proceso hay un componente primordial de *ensayo y error*. La alternancia provee precisamente de condiciones políticas para que ese procedimiento de ensayo y error sea efectivo. Pero hay otro tipo de consecuencias posibles: aquellas *meramente antagónicas*, que implican discontinuidades esenciales respecto de la estrategia en uso. Ciertamente, la recurrencia periódica de esas discontinuidades anula la posibilidad de una estrategia razonablemente auténtica.

Ahora bien, que se obtengan consecuencias de uno u otro tipo no depende de la alternancia, sino del estilo de hacer política predominante. En el modelo de imposición unilateral de orden a partir del Estado, ese estilo es el de un juego de *enfrentamientos no cooperativos* de intencionalidades antagónicas, donde los protagonistas se orientan por la maximización de la acumulación y centralización actuales o potenciales de poder. Ese estilo aumenta la probabilidad de consecuencias meramente antagónicas respecto de la estrategia en uso, y disminuye la de consecuencias correctivas o de superación. En el marco de la imposición unilateral de orden a partir del Estado, la alternancia no puede sino provocar dificultades insolubles.

Lo que se ha llamado la construcción de orden por elaboración contractual a partir de la sociedad política implica un estilo distinto, tanto en el hacer política como más en general en el juego de interacciones sociopolíticas. De manera abstracta, ese estilo se define en términos de un juego de *enfrentamientos cooperativos* de intencionalidades antagónicas, donde los protagonistas se orientan a hacer máxima la probabilidad de producir una racionalidad colectiva satisfactoria para el conjunto de ellos. Para evitar equívocos conviene subrayar que un escenario de esta naturaleza no supone la ausencia de antagonismos o conflictos — contraria-

mente, supone los mismos conflictos que encara el estado democrático—, ni tampoco la ausencia de dimensiones de poder, según se señaló más arriba. No se trata del mundo feliz de Rousseau ni de la sociedad armoniosa y jerárquica de la escolástica medieval. Simplemente, se trata de un predominio de actores y comportamientos orientados hacia soluciones cooperativas de los conflictos — obviamente, soluciones siempre parciales y provisionales — y hacia el objetivo de obtener racionalidades colectivas satisfactorias (naturalmente, racionalidades siempre parciales y provisionales). Ambas clases de orientaciones son auténticas posibilidades políticas, aun cuando su realización depende ciertamente de la constelación de una gran variedad de circunstancias.

Por definición, este estilo inherente a la elaboración contractual de orden a partir de la sociedad política implica una modalidad de internalización *intencional* de la crisis. Esta proposición requeriría de una argumentación larga, que obligaría a una tediosa repetición de ideas ya insinuadas a lo largo de estas notas. Sucintamente, se podría decir lo siguiente: si toda estrategia, racionalidad o intencionalidad, provoca contraestrategias — contraracionalidades, conraintencionalidades — en el resto de los actores, y si en las condiciones prevalecientes en los países latinoamericanos ningún actor es capaz de neutralizar eficazmente las respuestas de los otros, entonces es posible pensar en un espacio político cuyas características favorezcan una progresiva resolución cooperativa de conflictos que pueda generar racionalidades colectivas satisfactorias y razonablemente duraderas. Bajo esta hipótesis, una determinada estrategia — por ejemplo, la del gobierno o la de un partido — no es una causa que produce efectos fuera del control de todos, sino un insumo a un proceso que se mantiene bajo el control de todos, o por lo menos de un conjunto relevante e inclusivo de ellos. De manera más concreta, una estrategia razonablemente auténtica se despliega aquí no por un actor estatal monolítico, sino por una coalición de actores que

mantiene relaciones cooperativas entre sí.

Siempre es más difícil precisar los rasgos de una posibilidad política no realizada o muy imperfectamente realizada, que los de una que ha devenido ya rutinaria. Es lo que acontece con esa posibilidad política recién sugerida. No obstante, se puede indicar esquemáticamente lo siguiente.

En ella, la primacía corresponde a la sociedad política. Esto es, no a los elementos típicos del esquema ya clásico de Estado democrático (jefe de gobierno, estamento tecnocrático, aparatos de Estado, legitimidad democrático-plebiscitaria), sino a los componentes principales de la primera: partidos, estructuras territoriales de representación, legitimación por vínculos de representación. El estilo de hacer política que ella implica convierte en la cuestión política principal la de las alianzas o coaliciones. En este escenario, la política es vista básicamente en términos de una disposición coalicional: las propias *chances* políticas (electorales o de otra índole), cuya maximización es el objetivo primordial en el comportamiento tradicional de los partidos, se subordinan al objetivo de obtener alianzas sociopolíticas de gran inclusividad. Lo que se trata de maximizar es la probabilidad de este segundo objetivo.

Adicionalmente, se trata de una sociedad política plenamente abierta a la sociedad civil, donde hay condiciones para una representación cabal del *mundo de los excluidos*. Una sociedad política oligarquizada, que no diera cabida a ese mundo sería idéntica con el modelo de imposición unilateral de orden a partir del Estado, y enfrentaría todos esos problemas insolubles ya analizados.

A la vez, una sociedad política plenamente abierta a la sociedad civil implica que el espacio de alianzas o coaliciones se extiende bastante más allá del universo de los partidos. La ya referida disposición coalicional comprende también el universo de los movimientos, sustituyéndose así la relación tradicional entre

partidos y movimientos —relaciones asimétricas, donde el partido procura imponerse al movimiento —, por una en la cual el movimiento es protagonista por derecho propio.

Si hubiera que caracterizar este modelo de acuerdo a algunas notas conceptuales, más sobrias que las proposiciones precedentes, estimuladas por algún grado de entusiasmo lírico, se podrían señalar éstas: 1) una *democratización social* de la sociedad política. 2) una revalorización de *formas políticas parlamentarias*, a las que se subordinaría la forma estatal. 3) la exigencia de un grado importante de consociatividad en el estilo de operación de la sociedad política, entendida no como un rasgo formal, sino como una disposición coalicional efectiva.

Es a partir de bases semejantes que existirían condiciones favorables para que la crisis se enfrente mediante una estrategia razonablemente auténtica. Al mismo tiempo, es probable que esas mismas condiciones favorezcan una estrategia creativa e innovadora como aquélla propuesta por Fajnzylber, esbozada al comienzo de estas notas.

REFLEXIONES ALGO OBLICUAS SOBRE EL TEMA DE LA CONCERTACION.

Las notas que se presentan a continuación constituyen unas reflexiones zigzagueantes y medianamente azarosas sobre el tema de la concertación.

En primer lugar, obedecen a una reacción— en principio absolutamente visceral — contra el estilo constructivista, normativista, angélico y romántico con que se ha venido planteando su discusión en el pasado.

Para darle una lógica y una estructura a esa reacción, he escogido una idea desarrollada por Elster en diversos trabajos, que personalmente creo que es particularmente iluminadora para el análisis de los problemas de la transición y consolidación democráticas. Obviamente, el lector está en su derecho de discrepar conmigo.

Puede no estar de más señalar que se trata de reflexiones puramente exploratorias, que sólo persiguen, en la medida de lo posible, estimular la discusión.

I. El valor de la racionalidad imperfecta.

Cuando alguien propone que es deseable que un cierto estado de cosas aún no existente llegue a establecerse, porque su instauración acarrearía un conjunto de consecuencias beneficiosas para todos los involucrados en él, conviene siempre hacerse la pregunta acerca de *por qué* aquellos necesariamente involucrados en llegar a hacer existir ese estado de cosas podrían estar interesados en comportarse de las maneras exigidas para la realización efectiva del estado de cosas en cuestión.

Ciertamente, cuando depende sólo de mi voluntad que el referido estado de cosas llegue o no a existir, la pregunta es francamente ociosa. Pero desde el momento mismo en que la realización de algo depende del concurso de distintas voluntades, cobra plena validez.

No obstante, aun en esa clase de situaciones — que indudablemente son la mayoría — es frecuente que la interrogante se pase por alto. La omisión parece explicarse por el predominio incontestado de un tipo de razonamiento que se podría esquematizar así: si yo le demuestro a alguien que es racional que actúe de cierta manera, de modo tal que no pueda sino persuadirse a sí mismo de que ello es efectivamente así, entonces ese alguien va a obrar necesariamente de la manera indicada.

A partir de este tipo de razonamiento, los quebrantamientos posteriores de esa racionalidad, plenamente identificada e iluminada, que se observen en los hechos admiten sólo una explicación: la irracionalidad del actor. Como recurso de explicación, esta apelación puede ser satisfactoria, salvo que se parta de alguna premisa metafísica que identifique realidad y racionalidad. En este último caso se configura indudablemente una situación bastante difícil, debiendo entrarse a probar cómo la irracionalidad es, de hecho, sólo aparente (por ejemplo, porque la razón es astuta y se sirve de la irracionalidad para sus fines).

En términos de un interés práctico de intervención en la realidad, la apelación a la irracionalidad es particularmente inútil. En efecto: o esa irracionalidad está absolutamente fuera de mi control y lo único sensato es cruzarme de brazos, o la puedo manipular unilateralmente, con el solo concurso de mi propia voluntad; o podría manipularla con éxito, pero para ello requiero del concurso de la voluntad del otro actor o de los demás actores que son, precisamente, aquéllos cuya irracionalidad ha llevado al quebrantamiento de la racionalidad. Mientras uno se mantiene dentro de las premisas del tipo de razonamiento antes esbozado, la intervención práctica sólo tiene sentido en la segunda clase de situaciones. Pero, ¿qué sucede si las situaciones que se encuentran con mayor frecuencia son de la tercera clase?

Lo característico del tipo de razonamiento aludido es a partir de la premisa de una estricta dicotomía: *racionalidad e irracionalidad*. Es la restricción a estos dos casos polares, con exclusión de tipos intermedios, la que provoca todas las dificultades sucintamente examinadas.

Ahora bien, esas dificultades pueden salvarse si se admite un concepto distinto de racionalidad: el de *racionalidad imperfecta*.¹ Este concepto *no* tiene que ver con la completitud o incompletitud de la información de que dispone el actor ni, tampoco, con un desarrollo imperfecto de sus competencias racionales. Inversamente, se halla definido en términos de una relación peculiar entre racionalidad y voluntad. La estricta dicotomía entre racionalidad e irracionalidad contempla sólo dos tipos posibles de relaciones entre ellas: o una relación directa y unívoca, que genera el comportamiento racional, o una perfecta disociación entre ambas, que está en la base del comportamiento irracional. La noción de racionalidad imperfecta apunta a una relación compleja y ambigua entre racionalidad y voluntad, que puede sustentar comportamien-

1.- Elster, J. (1979), *Ulyses and the Sirens*, Studies in rationality and irrationality, Cambridge University Press.

tos complejos, los cuales no poseen ni esa transparencia inmediata del comportamiento racional ni esa irreductible opacidad del comportamiento irracional, que lo hace particularmente resistente a la intervención práctica.

La posibilidad de relaciones ambiguas y complejas entre racionalidad y voluntad ha sido reconocida desde hace siglos en lo que el sentido común denomina *debilidad de la voluntad*. Se trata de un fenómeno cotidiano, frecuente. Personalmente estoy convencido de que mi hábito de fumar sólo me trae consecuencias negativas, tanto presentes como futuras, que no guardan relación con el pequeño placer que obtengo del cigarrillo que decidí encender. Para comportarme racionalmente, debería dejar de fumar. Sin embargo, mi voluntad que *media* entre el sustrato bioquímico de mi toxicomanía y mi racionalidad, es débil. La gran ventaja de conceptualizar mi problema en términos de debilidad de voluntad y no de mera irracionalidad, estriba en que esta última es curable y, en cambio, la asociación de una voluntad débil y una racionalidad puede conducir al diseño e implementación de estrategias más o menos complejas, eficaces para superar la debilidad de la voluntad. Ello explica tanto la existencia de tratamientos para dejar de fumar, como el hecho de que en ellos se exija la intervención de la débil voluntad y racionalidad del paciente. En términos generales, y más allá de este ejemplo, se puede decir que, desde el punto de vista de la intervención práctica en la realidad, el concepto de racionalidad imperfecta abre horizontes de posibilidades y de comprensión que la estricta dicotomía entre racionalidad e irracionalidad no permite ni siquiera vislumbrar.

El lector de estas notas tiene todo el derecho a preguntarse qué relación guardan las consideraciones anteriores con el tema de la concertación. A mi juicio, la conexión es estrecha, siendo las consideraciones formuladas en los párrafos anteriores particularmente relevantes para el análisis del tema. Hasta ahora, el debate respectivo se ha ajustado a ese estilo racionalista al que se

aludía al comienzo. El énfasis ha recaído en el *para qué* institucionalizar mecanismos de concertación. Se ha procurado así, básicamente, demostrar que la institucionalización de tales mecanismos es una condición necesaria para el éxito de los procesos de consolidación democrática. Ello explica que, a su vez, la crítica a esta tesis haya concentrado sus esfuerzos en argumentar que, en razón de las peculiaridades de la estructura social, los mecanismos propuestos probablemente se mostrarían insuficientes. Lo que se ha soslayado de manera sistemática es la pregunta acerca de *por qué* los actores involucrados en esos mecanismos de concertación podrían estar interesados en llegar a hacerlos realidad; y se la ha eludido, quizás porque se ha razonado que una vez demostrada la racionalidad genérica de una institución, la voluntad de los actores involucrados no puede sino actuar, de modo directo y unívoco, coherentemente.

Por otra parte, en el primero de los procesos de consolidación democrática que se inicia en el Cono Sur — el de Argentina, aun cuando Bolivia es también un ejemplo del todo pertinente —, los esfuerzos en pro de una concertación triangular (sindicatos, empresarios, Estado) se han topado a corto andar con dificultades serias, estancándose durante varios meses. Nadie evalúa positivamente ese estancamiento. Por el contrario, hay casi unanimidad en considerarlo como generador de consecuencias negativas para el desempeño económico global, las cuales, de persistir, podrían alcanzar efectos políticos desestabilizadores. Es decir, se reconoce unánimemente esa racionalidad global atribuida desde el comienzo a las prácticas de concertación; no obstante, las dificultades subsisten y son serias. El problema no radica entonces en que se haya tomado problemático el *para qué* de la concertación. Lo que es problemático es el *por qué* del comportamiento de los actores.

En el análisis de esa última cuestión es por completo redundante la exhortación de cuño racionalista, que insiste una vez más en los

efectos globales deseables de las prácticas de concertación. Si todos los conductores de automóviles están convencidos de que infringir el límite de velocidad permitida es altamente peligroso, y no obstante los accidentes atribuibles a esta causa siguen aumentando, entonces las campañas educativas son una mera majadería. Indudablemente, la raíz del problema está en otro lado; y para identificarla, se necesitan nuevos conceptos. En mi opinión, es aquí donde la noción de racionalidad imperfecta se muestra particularmente valiosa.

II. La regulación del comportamiento.

Siguiendo a Elster,² se puede considerar a Ulises y las sirenas como un paradigma de situación caracterizada por la racionalidad imperfecta. Ulises sabe que el canto de las sirenas sólo persigue atraerlo a él, a sus hombres y a su barco al naufragio y muerte seguros. Comportarse racionalmente es hacer caso omiso del canto de las sirenas; pero, a la vez, sabe que su voluntad no es lo suficientemente fuerte para desatenderlo.

Ulises y las sirenas es también un paradigma respecto del tipo de estrategia que la asociación entre racionalidad y voluntad débil puede concebir para superar esa debilidad, conformando así los resultados del quehacer con los dictados de esa misma racionalidad. La astucia legendaria de Ulises quedó de manifiesto en que logró burlar a las sirenas haciéndose atar por sus hombres y ordenándoles que taponaran sus oídos con cera. Evitó así que éstos escucharan a las sirenas como a sus propias súplicas y órdenes para que lo desataran.

2.- Elster, J. (1979).

Esta estratagema de Ulises define una familia de estrategias, que son eficaces para superar la debilidad de la voluntad. Se las puede denominar *estrategias de autoatamamiento*.³ Sucintamente, su lógica genérica opera así: previendo la llegada de un momento en que lo débil de su voluntad lo llevará a actuar en contradicción con los dictados de su racionalidad, el actor decide actuar previamente de manera tal que esa previsible acción suya sea objetivamente imposible llegado aquel momento. Dentro de esta familia de estrategias, cabe distinguir una subfamilia: las *estrategias de abdicación de poder*, particularmente relevantes para el análisis de un tipo específico de situación caracterizada por racionalidad imperfecta, como son aquellas que poseen una estructura de *dilema del prisionero*

La argumentación que hace Hobbes en el *Leviathan* para justificar la abdicación que cada ciudadano hace de su poder en el soberano absoluto sigue precisamente esa línea de razonamiento. El Estado de naturaleza hobbesiano posee una estructura de dilema del prisionero. En este mundo, donde el hombre es lobo del hombre, cada individuo juega solitario contra todos los restantes, disponiendo de dos opciones estratégicas: una egoísta, en la que se ejercita el propio poder contra los demás; y otra altruista, consistente en refrenar el ejercicio del propio poder contra los demás. En términos de estricta racionalidad, la estrategia egoísta es dominante y el juego tiene como única solución un resultado colectivo que es indeseable para todos, cosa de la que todos están conscientes: para cada uno, una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.⁴ No obstante, la propia lógica de la situación lleva a que se produzca. El problema reside entonces en buscar una estrategia de autoatamamiento que haga objetivamente imposible responder al canto de las sirenas, llegado el momento. Esa estrate-

3.- Elster, J. (1979).

4.- Hobbes, T. (1979), *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escobedo, Editora Nacional, Madrid.

gia es la de abdicación de poder en un soberano que lo monopolice, y ella se revela como la única salida al dilema en que todos están atrapados.

Sin duda, los procesos de formación y consolidación del Estado moderno y contemporáneo son lo suficientemente complejos como para que nadie en su sano juicio sostenga que la argumentación hobbesiana da cuenta de ellos en forma satisfactoria; no obstante, se pueden detectar a lo largo de esa historia diversas situaciones en las que el tipo de explicación hobbesiana aparece como una hipótesis más que plausible. Por ejemplo, ciertas situaciones críticas de guerra civil inminente o declarada y de riesgo de destrucción de la comunidad nacional, donde se observa con claridad el despliegue premeditado de estrategias de abdicación como respuestas racionales a una situación de racionalidad imperfecta. Además de recurso heurístico, el modelo hobbesiano puede ser también un esquema de explicación satisfactorio.

Algo similar ocurre en ese otro gran dominio — el mundo del capital, sus agentes y sus movimientos — plagado de situaciones cuya estructura es la de un dilema del prisionero. La clásica observación de que la búsqueda por parte de cada capitalista de su interés particular (pues si dejara de comportarse así fracasaría como capitalista) toma objetivamente imposible la realización de los intereses generales del conjunto de sus pares. Es decir, pone en peligro la subsistencia de las condiciones generales para la acumulación rentable de capital. En el fondo, sostiene que en el mundo del capital impera una racionalidad imperfecta.

Probablemente, la ilustración más conocida de esa tesis es aquella sobre el dilema que enfrenta cada capitalista individualmente considerado respecto de la cuestión de la magnitud de los salarios. En un mundo de competencia irrestricta, cada capitalista juega un juego contra el conjunto de los restantes capitalistas, encarando dos opciones: pagar los salarios más altos o los salarios más bajos que pueda. Lo óptimo para cada capitalista es que se

produzca un resultado colectivo en que él quede como *zángano* o *free rider* que el resto pague los salarios más altos posibles, garantizándose una demanda efectiva global que asegure continuidad en el funcionamiento del sistema, y que él pague los salarios más bajos posibles. La estrategia dominante es aquella que consiste en pagar los salarios más bajos posibles, con la producción de un resultado colectivo que pone en riesgo las condiciones mismas de la expansión capitalista. Con algo de imaginación, estas ilustraciones se podrían multiplicar indefinidamente, lo que hace más que verosímil la hipótesis de que el mundo del capital bajo condiciones de competencia irrestricta — un supuesto equivalente al del Estado de naturaleza hobbesiano — es en esencia uno de racionalidad imperfecta.

Frente a los problemas que esa situación global de racionalidad imperfecta plantea, una estrategia de autoatamiento posible es la de una concertación *voluntaria* del conjunto de los capitalistas para regular sus propios comportamientos, de modo de no poner en peligro las condiciones generales para la continuidad del sistema. No obstante, en ausencia de un elemento de coacción externa, semejante acuerdo parece repetir en otro nivel la misma estructura previa del dilema del prisionero: para cada capitalista, el resultado colectivo ideal es uno donde todos los restantes cumplen el acuerdo y él lo rompe. Según se afirma, al preguntársele a un magnate norteamericano del acero de principios de siglo si había oído hablar de los acuerdos de fijación de precios en el sector, contestó que sí, pero que la mayoría de ellos sólo duraban el tiempo suficiente para que los participantes pudieran telefonar y ordenar su incumplimiento.⁵

La única solución a los problemas planteados por este mundo de racionalidad imperfecta generalizada consiste en una regulación del comportamiento del conjunto, impuesta de manera

5.- Quirk, J. P. (1980), *Microeconomía*, Antoni Bisch (ed.), Barcelona.

coactiva por un agente externo relativamente autónomo.⁶ Según es bien sabido, durante los últimos doscientos años ese agente ha existido, y es su presencia — y no unas hipotéticas capacidades autorregulativas del sistema — lo que explica la subsistencia de las condiciones generales para la continuidad capitalista, pese a sus ciclos y crisis. Al igual que en el caso de la argumentación hobbesiana, sería más que aventurado concluir que el Estado capitalista es el efecto de una estrategia premeditada de abdicación por parte de los capitalistas, de modo de hacerse objetivamente imposible para ellos mismos atender al canto de las sirenas llegado el momento. No obstante, y al igual que con la argumentación hobbesiana, es una hipótesis más que plausible la de que en ciertas situaciones particularmente críticas esa idea de una estrategia de abdicación constituya no sólo un recurso heurístico, sino también un esquema de explicación satisfactorio, que da cuenta de cómo se configuran ciertas situaciones nuevas, relativamente estables en el tiempo. Por ejemplo, Marx sostuvo, aunque con argumentos talvez insuficientes, que en el siglo XIX, tanto en Inglaterra como en Francia operó efectivamente una estrategia premeditada de abdicación por parte de las respectivas clases capitalistas: en Inglaterra en favor de la aristocracia, y en Francia, mucho más dramática y visiblemente, en favor de un régimen cesarista-burocrático.⁷ Si se observan las transformaciones experimentadas por el Estado capitalista maduro a partir de la tercera década de este siglo y las condiciones en que esas transformaciones se producen, en muchas situaciones la hipótesis adquiere gran verosimilitud: el fascismo italiano y el nazismo alemán, el largo proceso de desarrollo de las democracias sociales nórdicas, aun el New Deal rooseveltiano.⁸ Entre nosotros, la explicación de O'Donnell para

6.- A mi juicio, el mejor desarrollo sobre autonomía del Estado es el que presenta Theda Skocpol en *States and social revolutions*, Cambridge University Press, 1979.

7.- Elster, J. (1979).

8.- Przeworski, A. (1981), "Compromiso de clases y Estado: Europa Occidental y América Latina", en *Estado y Política en América Latina*, N. Lechner (ed.), Siglo Veintiuno, México.

el surgimiento del Estado burocrático-autoritario parece contener elementos que la acercan a las ideas examinadas aquí.⁹

Un punto que convendría acentuar por último es que la hipótesis en cuestión no presupone necesariamente ni un comportamiento conspirativo ni una suerte de decisión colectiva adoptada de una vez para siempre en una gigantesca asamblea, ni una organización monolítica provista de una dirección central unificada. Si para hablar con legitimidad de intencionalidades colectivas se exige la comprobación previa de alguno de esos fenómenos, entonces la explicación en ciencias sociales está condenada a ser sólo causal o funcional, salvo que se restrinja a niveles microsociales.¹⁰ En sociedades complejas la producción de intencionalidades sociales es también asunto complejo: se trata de procesos que conectan las percepciones sociales difusas de problemas, dilemas y peligros, con resultados políticos específicos, a través de cadenas largas de mediaciones organizacionales, de comunicación masiva, culturales, de representación política y corporativa, y aun personales.

Cuando se toma conciencia de que en el mundo del capital campea la racionalidad imperfecta, se tiende a pasar por alto que algo similar sucede en ese mundo sumergido que es la otra cara del primero: el mundo de los asalariados. La explicación de este fenómeno tiene que ver quizás con el estilo predominantemente romántico con que la investigación ha enfrentado los problemas del mundo obrero, estilo que es probable que se explique a su turno en razón de que la abrumadora mayoría de las investigaciones se han desarrollado desde una toma de partido previa favorable a ese mundo y hostil al mundo del capital. Esa omisión ha traído consecuencias. Por una parte, se tiende a aceptar en forma acrítica la premisa de que el mundo de los asalariados nace y es espontáneamente cooperativo y solidario. Por otra parte, cuando la in-

9.- Para un resumen de su tesis, véase G. O'Donnell (1982), *El Estado burocrático autoritario*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires.

10.- Esta parece ser, en algunos pasajes de su libro, la tesis de Elster (1979).

vestigación se topa con la dura evidencia de que las cosas son más complejas, hay una tendencia a explicar las deficiencias observables por apelación a hipótesis de insuficiente desarrollo ideológico o de la conciencia obrera. La distinción clásica entre *clase en sí* y *clase para sí* se ha interpretado entonces, con enorme frecuencia, exclusivamente como la transición hacia formas superiores de conciencia social, olvidando todas las connotaciones materiales u objetivas que el concepto posea en su formulación original. Adicionalmente, esta modalidad de explicación ha significado que, en el terreno político-práctico, se haya otorgado un privilegio desmesurado a estrategias educativas o de reforma de las conciencias, por lo menos en el nivel de la retórica.

Desde el punto de vista de cada asalariado individualmente considerado, la situación global es también una que se caracteriza por la racionalidad imperfecta. El sentido primario de la acción colectiva de los asalariados es producir bienes públicos, en sentido amplio (para el conjunto del grupo social) o en sentido restringido (para un colectivo específico dentro de ese grupo). En cualquiera de los dos casos, cada asalariado posee dos opciones estratégicas: i) cooperar en la producción de ese bien público, con la expectativa de pagar los costos que puede implicar la acción colectiva — que, como es bien sabido, pueden llegar a ser muy altos, involucrando aun la libertad personal o la propia vida —, o ii) jugar una estrategia egoísta, con dos consecuencias posibles: evitar esos perjuicios personales en caso de que la acción colectiva fracase, o disfrutar conjuntamente con los demás del bien público producido, si es que ella tiene éxito. El ideal para cada asalariado es jugar él una estrategia egoísta, y que el resto se oriente por una estrategia cooperativa o solidaria. Es decir, un resultado donde él es *zángano* o *free rider*.¹¹

11.- Elster, J. (1979).

Nuevamente, la situación tiene una estructura de dilema del prisionero: la estrategia dominante es la egoísta, y hay un resultado colectivo que es indeseable para todos. Una vez más, la superación de este estado de cosas implica una estrategia de autoatamamiento: cada asalariado debe colocarse previamente en una condición tal, que le sea imposible — o por lo menos muy difícil — atender al canto de las sirenas y desertar llegado el momento de la acción colectiva. Ello acontece si hay un agente externo a él capaz de *atarlo*, en última instancia apelando a alguna modalidad de coacción. En otras palabras, las condiciones del mundo de los asalariados exigen de éstos una estrategia de abdicación de poder.

En términos de esta argumentación hay dos tipos peculiares de organización que son susceptibles de ser interpretados como concreciones de estrategias de abdicación: los sindicatos y los partidos políticos. En unos y otros hay innegablemente, desde el inicio de su desarrollo, una tendencia a la *monopolización de poder*, más o menos amplia, más o menos restringida, pero efectiva al final de cuentas. En algunos casos, esa tendencia ha logrado imponerse con una plenitud extrema: por ejemplo, en los sistemas de partido único de los socialismos reales, o en los de un partido predominante como el mexicano. En otros, la mencionada tendencia alcanza un desarrollo considerable, pero restringido a dominios específicos. Por ejemplo, los sindicatos y estructuras sindicales en los capitalismo maduros o en países capitalistas dependientes, como la Argentina.

Las diversas manifestaciones de esa tendencia a la monopolización de poder han sido detectadas reiteradamente, y por lo general evaluadas en forma negativa. Ello obedece a que existe un sentido común político, hoy en día casi universal, que atribuye a sindicatos y partidos una función enteramente contradictoria con la que se les ha imputado al conceptualizarlos como respuestas a los problemas que plantea la racionalidad imperfecta. Es decir, lo común es suponer que sindicatos y partidos *representan* los inte-

reses y demandas de sus miembros, y no que imponen, aun coactivamente, restricciones al comportamiento de sus miembros. Por cierto, tales vínculos de representación existen, pero la paradoja estriba en que para poder representar eficazmente, tanto sindicatos como partidos tienen que ser capaces de imponer esas restricciones. El auténtico problema no lo plantea la existencia de esas capacidades, puesto que son necesarias para poder representar, sino la identificación de ese umbral crítico traspuesto el cual la imposición de restricciones pervierte el sentido propio de la idea de representación. Por lo demás, algo análogo acontece con la relación entre el mundo del capital y el Estado: dadas ciertas condiciones, es una posibilidad efectiva que la acción estatal comience a afectar negativamente las condiciones para la acumulación rentable de capital.

El concepto de racionalidad imperfecta ha sido utilizado como instrumento heurístico para construir un significado determinado para cuatro órdenes de fenómenos: la forma política genérica de Estado, la forma política específica de Estado capitalista, los sindicatos y los partidos políticos. A riesgo de pecar de majaderos, conviene insistir que la idea de estrategia de autoatamiento — más específicamente, de estrategias de abdicación — en cuanto respuesta a problemas de racionalidad imperfecta, puede constituir también un esquema de explicación satisfactorio respecto de determinadas situaciones, cuyo número y frecuencia tal vez sean importantes. Obviamente, ésta es una cuestión a la que sólo la investigación empírica puede responder.

Sin embargo, las consideraciones formuladas hasta ahora sugieren a la vez un tercer sentido, valioso para el análisis del tipo de fenómenos aquí examinados. Si una situación es de racionalidad imperfecta y si los problemas que ella suscita encuentran modalidades de resolución efectiva a través de la emergencia de determinados procesos, entonces esos procesos tienen que operar *a lo menos* como si fueran estrategias de autoatamiento. Puesto de

otra manera, si problemas de racionalidad imperfecta son superados mediante efectos claramente no intencionales, los procesos que llevan a estos efectos tienen que *imitar* una estrategia de auto-atamamiento. En tales casos, cabe hablar de una *pseudoestrategia* por oposición a aquellos en los cuales ha actuado una *auténtica estrategia*, esto es, donde se ha desplegado una real intencionalidad social, probablemente a través de procesos complejos según se indicó.

Desde el punto de vista de la intervención práctica, lo anterior implica que, una vez identificado un problema de racionalidad imperfecta, tienen que existir por lo menos condiciones para que se desencadenen procesos constitutivos de una pseudoestrategia.

III. La formación de decisiones en el capitalismo contemporáneo.

Existe la tentación de considerar la idea de la concertación como una respuesta universal de segundo nivel u orden a los problemas que en el capitalismo maduro suscita una racionalidad imperfecta, también de segundo nivel u orden.

En efecto, se puede argumentar que una vez que se han constituido plenamente el Estado, el Estado capitalista y las organizaciones corporativas capitalistas, los sindicatos y los partidos políticos, por lo tanto una vez superados los problemas de racionalidad imperfecta presentes en las primeras etapas de desarrollo capitalista, el mundo de relaciones entre estos actores vuelve a reproducir esos problemas, esta vez en el contexto de algo así como una fase superior de desarrollo.

Ciertamente, en este mundo los actores siguen en posesión de las dos opciones estratégicas clásicas al enfrentar conflictos: una

cooperativa; otra, no cooperativa. También es efectivo que la situación generalizada de dilema del prisionero, característica de etapas anteriores, no parece presentarse hoy en día con una especial intensidad, aunque la crisis actual puede significar cambios importantes en lo concerniente a este rasgo. De allí la inferencia de que en este mundo predominan estrategias cooperativas.

No obstante, esa inferencia es probablemente errónea. La estabilidad de la economía política del capitalismo contemporáneo parece descansar en un núcleo duro de relaciones cooperativas, especialmente en el nivel de la sociedad política: partidos, parlamentos. Sin embargo, desde el punto de vista de cada actor individualmente considerado el comportamiento estratégico es *no cooperativo*. Acéptese sin mayor discusión que: i) contemporáneamente toda relación conflictiva entre actores es por lo menos triangular y que uno de los vértices lo ocupa necesariamente el Estado (gobierno más aparatos de Estado); ii) que el objetivo de la estrategia de cada actor es impactar en el proceso de formación de decisiones políticas y de políticas públicas. Entonces, es plausible la hipótesis de que el patrón normal de comportamiento estratégico es uno de *presión social*, es decir, un tipo específico de estrategia que no es cooperativa. El predominio de esta clase de estrategia permite hablar de un auténtico mecanismo de formación de decisiones y políticas — formación de decisiones y políticas por presión —, típico del capitalismo contemporáneo.¹²

La noción de concertación, en su significado más estrecho, conlleva un mecanismo de formación de decisiones y políticas enteramente distinto del anterior y contradictorio con él. Schmitter ha sintetizado sus rasgos esenciales, más allá de las variaciones empíricas de los distintos casos nacionales, de la siguiente manera:¹³

12.- Schmitter, Ph. (1982), "Reflections on where the theory of neo-corporatism has gone and where the praxis of neo-corporatism may be going", en *Patterns of corporatist policy-making*, G. Lehmbruch y Ph. C. Schmitter eds., Sage.

13.- Schmitter, Ph. C.

"...(aquí) los intereses afectados, comoquiera que se organicen, se incorporan al proceso de formación de políticas como negociadores reconocidos e indispensables, y se les hace corresponsables —y ocasionalmente completamente responsables— por la implementación de las decisiones sobre políticas, las que toman entonces una calidad semipública o paraestatal característica."

Esta clase de formas políticas, por necesidad altamente oligarquizadas y verticalistas en su operación, *sí* implican un predominio de estrategias cooperativas. Más estrictamente, constituyen una forma cooperativa de decisión política. Tomando como referencia la formación de decisiones y políticas por presión social, son *objetivamente* expresión de una abdicación de poder mucho más acentuada que en el primer caso. Lo notable es que estas formas son la excepción, y no la regla general. Existen plenamente en un reducido conjunto de países. Al parecer, el capitalismo contemporáneo se las ha arreglado con un estilo generalizado de hacer política que, al no implicar un grado comparativamente alto de abdicación de poder, parecería apuntar a que su operatoria no genera problemas severos de racionalidad imperfecta; a la inversa, en los pocos casos caracterizados por esa modalidad concertada de formación de decisiones y políticas, el grado de abdicación de poder comparativamente alto hace pensar en que sí han existido problemas severos de racionalidad imperfecta. El ejemplo de Austria, que es ya recurrente en las discusiones sobre concertación y democratización en el Cono Sur, puede interpretarse a la luz de ese último concepto: la configuración de una situación muy prolongada, probablemente con estructura de dilema del prisionero, en que la no cooperación generalizada acaba por poner en serio riesgo la existencia de la comunidad nacional misma. Si lo que históricamente sucedió fue una estrategia premeditada de abdicación adoptada por el conjunto relevante de actores, o simplemente una pseudoestrategia, es asunto de la investigación historiográfica.

IV. La especificidad de la concertación.

En los países del Cono Sur, los sistemas políticos que se configuraron durante las últimas décadas no han escapado a la regla general. En ellos, e incluso quizás durante los interregnos autoritarios, lo normal ha sido la formación de decisiones y políticas por presión social. ¿Por qué entonces la relevancia que se otorga hoy a la noción de concertación en el contexto de procesos de consolidación democrática, hipotéticos o efectivamente en curso?

Probablemente las razones que dan cuenta de ese énfasis son varias y su peso relativo ha ido variando con el tiempo.

Algunas de ellas son meramente ideológicas. Por una parte, la noción misma de concertación tiene resonancias positivas en determinadas tradiciones ideológico-culturales, en las cuales el logro de un alto grado de armonía social en un contexto de economía capitalista juega un papel central. Para ellas, ejemplos como el de Austria pueden resultar paradigmáticos o, en todo caso, preferibles a los del capitalismo más típico. En otras tradiciones ideológico-culturales la idea de concertación se hace equivalente con la de participación; y en esta modalidad de formación de decisiones se ve incluso una auténtica reforma progresista del capitalismo, que lo tomaría más democrático. Personalmente, estimo poco válidas estas razones, por cuanto soslayan los altos grados de oligarquización y verticalismo necesariamente inherentes a esas modalidades. Si de democracia se trata, las modalidades de formación de decisiones por presión me parecen más democráticas.¹⁴

Otras razones invocadas, sin duda de mayor interés, apuntan a la necesidad histórica u objetiva de modalidades de concertación. Con antelación al pleno despliegue de la crisis, este tipo de argumentaciones conectaban el agotamiento de los modelos populis-

14.- Véase la caracterización de J. Blondel, *The Organization of governments*, Sage, 1982.

tas de economía política en países dependientes, con el predominio de formación de decisiones por presión social, anticipando la producción de efectos políticos desestabilizadores a partir de la asociación entre ambos. Si bien esas argumentaciones podían ser cuestionables algunos años atrás, hoy en día son plenamente persuasivas.

Los rasgos generales de la crisis económica en los países del Cono Sur, exceptuando Brasil, son suficientemente conocidos y permiten ahorrarse comentarios. De modo sucinto se puede decir que lo que se ha tomado problemático en ellos son las condiciones para una acumulación y expansión rentables del capital. Uno de los efectos más importantes, aunque sin duda no el único, es que las pugnas distributivas constituyen juegos de suma nula. Pero la problematicidad del proceso de acumulación afecta también negativamente las condiciones de desempeño económico desde el punto de vista de los grupos dominantes. Por ejemplo, las condiciones para inversión, crecimiento y probabilidad de sobrevivencia de las unidades económicas individualmente consideradas.

En una situación de agudo estancamiento como ésta, la formación de decisiones y políticas sobre la base de presión social puede reforzar considerablemente la problematicidad del proceso de acumulación, y parece constituir casi una ley general que el estancamiento agudo y prolongado, bajo condiciones de democracia política, produce derrumbes político-institucionales. El esquema general de este proceso sería el siguiente: i) bajo condiciones democráticas, hay una tendencia del conjunto de los actores al empleo generalizado de estrategias de presión social; ii) bajo condiciones de estancamiento agudo, el uso generalizado de estrategias de presión social refuerza y prolonga el estancamiento; iii) cuando se prolonga lo suficiente, una situación de estancamiento agudo genera efectos políticos desestabilizadores; iv) el resultado más probable de esos efectos es la iniciación de un nuevo ciclo de militarización, posiblemente con características aún más represivas que los anteriores.

Si se acepta esta hipótesis, es bastante obvio que cada actor individualmente considerado y el conjunto de ellos enfrentan una situación cuya estructura es de dilema del prisionero. Cada actor posee dos opciones estratégicas: utilizar presión social en el momento que estime propicio o abstenerse de echar mano a este recurso. Si el conjunto de los actores utiliza presión social, genera las condiciones para un nuevo ciclo de militarización. Si el conjunto de actores se abstiene de usar presión social, aumenta la probabilidad de una recuperación económica en el mediano plazo y de una consolidación democrática. Si un actor se abstiene, pero los otros no, resulta sacrificado y su sacrificio puede ser perfectamente inútil. Si todos se abstienen menos uno, el que no lo hace se beneficia a costa de los demás, realizando su propio interés y disfrutando a la vez de la continuidad democrática y la recuperación económica.

Como se señaló al comienzo de estas notas, esta situación ha sido analizada generalmente bajo el supuesto de una racionalidad perfecta del conjunto de los actores. Es decir, se ha supuesto que al tener cada actor claras las consecuencias indeseables que se seguirían del uso generalizado de estrategias de presión social, todos ellos no podrían menos que evitarlas. Entre racionalidad y voluntad no habría brecha alguna. Pregunta obvia: ¿es realista este supuesto?

En un determinado momento, todos pueden tener una lúcida conciencia acerca de cuáles son sus intereses de mediano y largo plazo y una conciencia igualmente lúcida acerca de cuál es la opción estratégica requerida. Aun más, tal vez a todos, también, les anime la certeza de que el resto piensa exactamente lo mismo. Por otra parte, es posible que esta conciencia generalizada se mantenga en forma indefinida en el tiempo. Pese a ello, la cuestión crucial es: llegado el momento en que se escuche el canto de las sirenas, ¿lograrán la voluntad de desecharlo? Al producirse un alza de precios, ¿resistirán los sindicatos la tentación de presionar

por un alza de salarios? ¿No será para los empresarios irresistible subir los precios? De haber alguna reactivación, ¿podrán los sectores medios no dejarse seducir por la alternativa de presionar por más consumo, liquidando la viabilidad de un plan de habitación popular o niveles más elevados de inversión?

Frente a la apuesta por la lucidez de las conciencias y la racionalidad perfecta de los actores, la actitud de Ulises es eminentemente más realista: más vale precaverse del canto de las sirenas y hacerse atar. La única solución a la situación esbozada reside en el despliegue de una estrategia que haga objetivamente imposible recurrir a la presión social, llegado el momento propicio para ejercerla. Ello implica abdicar a la opción que se tenía entre ejercer presión social y no ejercerla.

Un punto que vale la pena destacar es que esa conclusión de que la única salida consiste en una estrategia de abdicación *no* niega la lucidez de las conciencias. Contrariamente, la supone. Este supuesto es clave, y puede ser tan poco realista como el de racionalidad perfecta de los actores. En efecto, una de las condiciones de posibilidad para que emerja una estrategia de esa índole es que se comparta la percepción de que la situación tiene las características indicadas, y no se ve razón alguna para que las cosas sean necesariamente así. Por ejemplo, ciertos actores (parte del movimiento sindical, algunos partidos, algunos movimientos sociales) pueden estar convencidos de que la reanudación de un ciclo de militarización en realidad abre las puertas a la revolución. En este caso, es racional emplear presión social: mientras dura la democracia, se obtiene lo que se puede; si se derrumba, se comienzan a realizar intereses más valiosos de largo plazo. O bien, otros actores (organizaciones corporativas empresariales, grandes empresas, corporaciones profesionales, algunos partidos) pueden partir del supuesto de que el restablecimiento de un patrón de acumulación exitoso tiene como condición necesaria el reinicio del ciclo de militarización. Nuevamente la estrategia de presión social

es racional en este caso. Si la mencionada percepción no es compartida, salvo por un núcleo suficientemente importante de actores, el problema de éstos se torna aún más complejo: tienen que autoatarse ellos, neutralizando a la vez a los restantes.

Para seguir avanzando por la pendiente escarpada o inclinada, según se prefiera, del realismo, es conveniente no dejarse seducir por la simplicidad de la metáfora homérica. De partida, ella misma muestra que el despliegue de una estrategia de autoatamiento supone por lo menos dos actores: Ulises, que se deja atar, y los tripulantes, que lo atan. Es decir, se requiere de alguien que decide dejarse atar y de otro u otros que lo aten. Al interpretar el Estado, el Estado capitalista, los sindicatos y los partidos como protagonistas de estrategias de abdicación, esta suerte de bipersonalismo se mantiene. No obstante, tanto en el caso de la concertación en sentido estricto como en la situación que caracteriza a los países del Cono Sur, ese bipersonalismo cede el paso a un multipersonalismo. Es común afirmar que la concertación es triangular, en cuanto relaciona tres actores. Quizás esa descripción es adecuada en cuanto a su operación, pero no lo es en lo tocante a sus orígenes. Si tanto los empresarios como los sindicatos están organizados a nivel nacional en términos de unas entidades únicas que los representan y controlan, cabe hablar de dos actores. Pero el Estado está conformado por aparatos del Estado más gobierno, y gobierno tiene que ver con partidos, que son dos o más. En nuestro caso, la situación es claramente multipersonal.

La comprobación de este fenómeno lleva naturalmente a conceptualizar la estrategia de abdicación como un *meta-juego*, sobreimpuesto al juego original, donde para cada actor se perfilarían dos estrategias: la de abdicar y la de no abdicar. En cierto sentido, este meta-juego repite el rasgo básico del juego original: una abdicación puramente unilateral convertiría en el pato de la boda a quien la lleva a cabo, si los restantes actores optan por no abdicar.

No obstante, bajo ciertas condiciones esa abdicación unilateral por uno o algunos de los actores puede constituir una opción estratégica racional, que genere una solución al problema que se enfrenta. Se trata de aquellos casos en que la abdicación de uno o más actores, situados en una posición peculiar vis a vis los restantes, permite que estos últimos adquieran o legitimen una cuota de poder cuya envergadura es tal, como para que el peligro de perderla, al reincidir en el empleo de presión social, objetivamente neutralice la tentación de echar mano de nuevo a este recurso.

Pese a mis exiguos conocimientos sobre el caso austríaco, me atrevería a aventurar la hipótesis de que en los orígenes de ese sistema hay una abdicación unilateral que, en la superficie, es de un actor - el gobierno -, pero que en el fondo es de un conjunto de actores: los partidos políticos.

En efecto, vistas las cosas desde la operación normal de la economía política capitalista, con el predominio de la formación de decisiones y políticas por presión, la concertación en el sentido de Schmitter implica que, cualquiera que sea el partido o coalición en el poder, ha renunciado a la prerrogativa de definir el contenido de las decisiones y políticas económicas. Se trata de prerrogativas que el gobierno - y por lo tanto los partidos que lo van ocupando - sí conservan en el caso típico o normal de formación de decisiones y políticas por presión. Esa capacidad ha sido transferida a los actores corporativos, quienes negocian entre sí esos contenidos. Desde el punto de vista de tales actores, el arreglo institucional alcanzado en Austria maximizó la cuota de poder que éstos podían alcanzar. Bajo condiciones típicas, es cierto que estaban en disposición de echar mano a la presión social - recuérdese que hay interés en evitar este peligro en las etapas iniciales -, pero tendrían que ejercerla no sólo frente al antagonista corporativo, sino también ante los partidos. La única alternativa superior es aquella donde cualquiera de los actores corporativos impone unilateralmente los contenidos de las decisiones y políticas, lo

cual en la experiencia concreta de Austria habría significado un desenlace muy distinto al de la situación inicial, que por lo demás en ese momento era prevista como catastrófica.

El desarrollo de la situación argentina durante 1984 parece mostrar de manera embrionaria rasgos similares. La pugna sobre el tema de la concertación, que ha evolucionado al margen de los partidos políticos, ha terminado por enfrentar la política económica oficial con un programa alternativo de política económica, propuesto por empresarios y sindicatos. Implícitamente, los últimos pretenden suplantar al equipo económico oficial e imponer los contenidos de las decisiones y políticas económicas. Si el aparente compromiso del Presidente Alfonsín de someterse en la determinación de esos contenidos a lo que resuelvan las diez comisiones partidarias establecidas se cumple, podría estarse asistiendo a los momentos iniciales de un sistema de concertación en el sentido de Schmitter.

Las consideraciones anteriores podrían arrojar luz sobre las condiciones sociales y políticas más específicas que hacen posible este tipo de solución al problema de los efectos perversos de la formación de políticas y decisiones por presión en la coyuntura que viven actualmente los países del Cono Sur. Por una parte, en ambos casos se trata de sociedades civiles caracterizadas por un grado muy alto de corporativización. Por otra parte, y como contrapartida, por lo menos en el caso argentino, el sistema de partidos es muy débil. En la medida que estas condiciones no se dan en otros países — como sucede típicamente en Chile —, no hay por qué suponer que la concertación, en el sentido de Schmitter, vaya a darse en ellos.

Una segunda reflexión que fluye de las consideraciones anteriores es que la concertación constituye tan sólo una modalidad particular de solución al meta-juego implícito en el despliegue de una estrategia de abdicación. No obstante, posee la ventaja de presentar ciertos rasgos que serían deseables de obtener en otras

modalidades de solución. Por un lado, los partidos son los actores en los que el interés por la continuidad democrática se hace sentir presumiblemente con mayor intensidad, y esto debería ser particularmente cierto en el caso del partido del gobierno. Por otro lado, el poder que ceden sirve tanto de señuelo para que los actores corporativos se integren al arreglo institucional como de efectiva *atadura* para neutralizar la tentación de recurrir a la presión social.

¿Cabe imaginar, manteniéndose dentro del marco de la noción de abdicación unilateral, otras modalidades de solución diferentes de la concertación en el sentido de Schmitter? Tendría que tratarse de modalidades que implicaran abdicación unilateral por parte de algún actor corporativo, de manera tal que su cesión de poder configurara una situación nueva cuyas características neutralizaran la tentación de los restantes actores de recurrir a la presión social. La dificultad reside no sólo en imaginar cómo podría acontecer esto último, sino principalmente en que esa cesión por un actor corporativo socaba con una alta probabilidad sus bases mismas de existencia. Así, la concertación parece ser el único caso relevante en esta posible familia de soluciones, salvo algunas hipótesis extremas sin potencialidades para convertirse en regla general.

La alternativa consiste en una situación en la que cada sector escoge la estrategia de abdicar. El riesgo de convertirse en pato de la boda impone de inmediato una restricción temporal: la opción por la abdicación ha de ser simultánea. Lo cual no quiere decir que la expresión del propósito de usar esa estrategia tenga que ser enunciado al mismo tiempo por todos los actores. El orden en que se expresen esas intenciones es irrelevante, salvo quizás en términos de las negociaciones entre ellos. Quiere decir sí que las voluntades de todos los actores deben concurrir simultáneamente a poner en vigencia ese "*algo*" que los ata en términos del empleo futuro de presión social.

¿Cómo concebir materialmente ese “*algo*” que sirva para atar de manera eficaz a los actores? Mientras no se discurren y pongan en práctica artefactos distintos, la imaginación se halla constreñida a nociones como las de pacto, contrato o alternativas similares. Como noción genética cabría emplear la de *acto constitucional*, en virtud de que las constituciones o decisiones políticas constitucionales se consideran casos típicos de materialización de una estrategia de abdicación,¹⁵ pero en el entendido de que ese acto puede ser algo muy distinto de una constitución en sentido clásico.

Para los efectos de estas notas, lo que importa no es la naturaleza formal o informal de semejante artefacto, si va o no asociado a un sistema de sanciones, u otras cuestiones similares. Lo central es que un artefacto semejante debería ser capaz, por el hecho mismo de su puesta en existencia, de hacer que cada actor individualmente considerado quede en una posición que neutralice la tentación de recurrir posteriormente a la presión social. ¿Qué contenidos podría tener ese artefacto? Esto es algo que los propios actores deberían desentrañar y, por desgracia, no hay a primera vista experiencia histórica relevante en esta materia. ¿Es siquiera concebible ese artefacto, o se trata de una imposibilidad política? La pregunta queda abierta.

Indudablemente, hay una tercera alternativa. Los tripulantes del barco podrían haber sido tan astutos como Ulises y haber procedido a amarrarlo aun contra su voluntad. Por fortuna, dadas las circunstancias mismas de los inicios de la consolidación democrática, sus gobiernos no son fuertes (un eufemismo para represivos).

Infortunadamente, los gobiernos que marcan la reanudación de un ciclo militar son, en cambio, altamente represivos. La fábula de Ulises y las sirenas continuará hablando de nosotros.

15.- Elster, J. (1979).

RACIONALIDAD Y COMPETENCIA ENTRE PARTIDOS EN LA DEMOCRATIZACION

I

Democracia política implica competencia entre políticos profesionales organizados en partidos. Puesto de otra manera, democracia política implica el funcionamiento de un *mercado político*, que posee los rasgos destacados en la caracterización clásica de Schumpeter,¹ recogida posteriormente por autores como Downs.²

Ciertamente, competencia interpartidista y orden político democrático no son coextensivos. El concepto de democracia política es más inclusivo, o puede serlo en grado significativo. Implica también una paz civil, caracterizada por la efectiva tutela de derechos humanos básicos. Además, apunta a la existencia efectiva o posible de formas de participación distintas y relativamente autónomas respecto de las actividades propias de la competencia interpartidista.

No obstante, la premisa de que esa competencia es condición necesaria tanto de una paz civil como efectiva tutela de derechos humanos básicos, como de procesos de profundización democrática, es más que plausible. La relación entre estos estados de cosas y posibilidades, por un lado, y la competencia interpartidista

1.- J. A. Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Aguilar, 1971.

2.- A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, 1957.

por el otro, es probablemente compleja. No es del caso discutirla aquí. Hay evidencia y antecedentes suficientes como para adoptar esa premisa como punto de partida, sin más examen.

En consecuencia, una de las cuestiones centrales en los procesos de democratización y consolidación democrática es la de la institucionalización de la competencia interpartidista (o la institucionalización del mercado político, si es que la analogía no irrita demasiado al lector). En definitiva, la suerte de los órdenes democráticos emergentes y precarios pende, en última instancia, de la institucionalización exitosa de esa competencia.

Esta cuestión posee al menos dos peculiaridades. Por una parte, la institucionalización de la competencia partidista es un resultado posible de esa misma competencia.

En otras palabras, no es algo que se imponga exógenamente a los partidos, sus interacciones estratégicas y los resultados de esas interacciones. Contrariamente, de producirse una institucionalización, será producto de esas interacciones. Por otra parte, no parece que se pueda identificar, en las características genéricas de la competencia interpartidista, una garantía de que el resultado de institucionalización es necesario. De otra manera no se divisan argumentos para presumir la existencia de una *mano invisible* en la operación de cualquier mercado político, de modo tal que dadas ciertas condiciones institucionales y jurídico-formales de posibilidad de la competencia interpartidista, esta competencia conduzca sin mayores dificultades a su propia institucionalización.

Por consiguiente, si bien la competencia interpartidista y las modalidades que concretamente adopta juegan un papel esencial en los procesos de democratización, a la vez ese papel y sus consecuencias pueden estimarse desde un comienzo como problemáticos. El objetivo de estas notas es procurar identificar algunos de los problemas que plantea la competencia interpartidista en los procesos de democratización y consolidación democrática.

II

Previamente, conviene llevar a cabo una mínima explicitación de lo que razonablemente se puede entender por institucionalización de la competencia interpartidista.

Siguiendo la clásica tricotomía propuesta por Hirschman³ que distingue entre salida (*exit*), reclamo (*voice*) y la lealtad como respuesta al desempeño de una organización, se puede decir que la competencia interpartidista está institucionalizada cuando existe lealtad suficiente para con ella como para que sea significativamente baja la probabilidad de que la insatisfacción con su desempeño conduzca a la búsqueda y puesta en ejecución de estrategias de salida.

En el caso de la competencia entre partidos es claro lo que hay que entender por estrategias de salida. Se trata de: a) La conformación de coaliciones con militares para llevar a cabo golpes de Estado que derriben gobiernos establecidos, suspendiendo o aniquilando las condiciones de posibilidad jurídico-formales de un mercado político; b) El despliegue de estrategias revolucionario-militares frente al Estado y al *establishment* militar del caso, para llegar a un golpe de Estado exitoso o para transformar la contienda política en guerra civil; c) El empleo de una estrategia de *revolución legal*, cuyo objetivo es la destrucción de la competencia interpartidista mediante la utilización de la propia institucionalidad democrática, específicamente, a través de la institución de los estados de excepción; d) Uso de estrategias en la lucha política que previsiblemente ponen condiciones para la producción de alguno de los tres procesos recién indicados y de los resultados consiguientes.

Es frecuente que la existencia de lealtad para con la competencia interpartidista se explique mediante la apelación a la existencia

3.- A. O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, Harvard University Press, 1970.

de una adhesión afectivo-normativa o racional-normativa por los actores, o un número crítico de ellos, a valores que la misma competencia realizaría. La lealtad tendría como condición necesaria la difusión y aceptación de algún *credo democrático*.

Sin perjuicio de la posible relevancia de las orientaciones afectivo-normativas o racional-normativas hacia la competencia entre partidos, parece difícil que en el ámbito de lo político la lealtad carezca de fundamentos racional-instrumentales. Por lo menos, es difícil aceptarlo respecto del político profesional, cuyo rasgo distintivo es el de ser un "*animal estratégico*". Al discutir la lealtad como tipo de comportamiento estratégico, Hirschman sugiere que aun el más leal de los comportamientos contiene una "enorme dosis de cálculo razonado". Descontentos con la manera en que van las cosas, los miembros de una organización pueden permanecer leales sin ser influyentes ellos mismos, pero difícilmente sin la expectativa de que alguien actuará, o algo acontecerá, de modo que las cosas mejoren. Mas en general, lo característico de la lealtad es la creencia de que se dispone de alguna influencia sobre el curso de las cosas y la expectativa consiguiente de que, dado el tiempo suficiente, los giros positivos más que equilibrarán los negativos.

Se puede postular que el fundamento racional-instrumental de la lealtad de los partidos para con la competencia entre ellos reside en que esa competencia exhiba una estructura de oportunidades que se percibe como *razonablemente justa* por los participantes, o al menos por un número crítico de ellos, o bien, en el caso de actores que identifican condiciones que afectan ilegítimamente la competencia, como *suficientemente justa*: los afectados tienen expectativas fundadas de que la remoción de esas condiciones se puede lograr a través de la propia competencia democrática.

A partir de esta premisa, se pueden individualizar dos condiciones importantes de una competencia institucionalizada entre partidos.

Primero, esa visión de una estructura de oportunidades razonablemente justa exige un cálculo de oportunidades políticas que, a su vez, sólo es posible si el propio proceso político es significativamente *calculable*. Si las identidades colectivas constitutivas del sistema de partidos y las respuestas masivas a las ofertas de los partidos varían frecuente y caóticamente, la calculabilidad en el proceso político es mínima y mal se puede consolidar una percepción de una estructura de oportunidades razonablemente justa. Para que la competencia esté institucionalizada, tiene que existir una estabilización importante en los contenidos sustantivos específicos de identidades y ofertas y en los patrones de las respuestas electorales masivas. Ello se logra si la competencia, además de mercado político, es al mismo tiempo *sistema de representación*: hay una articulación sistemática de identidades, ofertas y respuestas, significativamente congelada en el tiempo.

Segundo, la visión compartida de una estructura de oportunidades razonablemente justa supone que cada participante perciba su oportunidad como razonablemente justa, y que mantenga la expectativa de que esa oportunidad se preservará.

Una expectativa semejante sólo tiene sentido si el conjunto de actores sostiene expectativas recíprocas generalizadas de que la regla en la competencia interpartidista es el *juego limpio*, es decir, que en la interacción estratégica se tiende, sin desviaciones significativas, a preservar el carácter razonablemente justo de las oportunidades de los otros. La consolidación de expectativas recíprocas generalizadas de esa índole implica que la experiencia de los partidos con la competencia democrática las confirme reiteradamente, y ello supone que de hecho cada participante juega limpio.

No parece ser en absoluto obvio que esa última exigencia requiere de la generalización de un tipo peculiar de racionalidad política *sustantiva*, que es distinto de, y aun contradictorio con, lo que podría denominarse de racionalidad política sustantiva clásica. La mejor manera de mostrar con claridad este punto es con-

ceptualizando la situación de cualquier participante como un juego bipersonal que enfrenta a ese actor (*Ego*) con los restantes (*Otros*), donde el actor tiene dos opciones estratégicas — jugar limpio o jugar sucio — frente a dos posibilidades de comportamientos prevalecientes en el resto: el predominio del juego limpio o del juego sucio.

El cuadro I exhibe, para cada uno de los cuatro casos posibles, el presumible resultado de la interacción estratégica. Los resultados *A* y *D* no requieren mayores comentarios. En el resultado *B*, *Ego* resulta ser un ingenuo, cuya confianza infundada en los otros lo lleva a sacrificar unilateralmente su oportunidad en la lucha política. De allí la etiqueta de *pato de la boda* para este resultado. En el caso *C*, el actor queda en la situación de *free rider*, según la expresión ya convencional empleada en la literatura anglosajona: logra mejorar ilegítimamente su oportunidad en la competencia, a costa de los demás.

CUADRO I

Otros

Juegan Limpio

Juegan Sucio

Juega Limpio

A: Competencia estable razonablemente justa.

B: Pato de la boda

Ego

Juega Sucio

C: Zángano

D: Destrucción de competencia

El resultado colectivo que efectivamente se obtenga depende de la clase de racionalidad sustantiva que prevalezca entre los participantes, esto es, de cómo la generalidad de ellos, o un número crítico de ellos, ordenen sus preferencias respecto de los posibles resultados. Naturalmente, esa ordenación depende a su vez de las razones que se tengan para ordenar los resultados de esa manera específica y no de otra. Esas razones no tienen por qué ser las mismas para todos los actores.

Para la racionalidad política clásica, que adquiere su sentido primordial del deseo o aspiración al mayor poder posible de lograr y del temor al poder que puedan adquirir los otros, la ordenación obvia es *C A D B*. Al prevalecer este tipo de racionalidad, la situación se estructura como un *dilema del prisionero* y el resultado es la destrucción de la competencia democrática. La obtención del resultado consistente en una competencia estable razonablemente justa requiere del predominio de una racionalidad que anteponga este resultado a todos los restantes. Particularmente, que prefiera ese resultado al de profitar de una posición de zángano. Adicionalmente, para esa racionalidad el peor de los posibles resultados tiene que ser la destrucción de la competencia democrática. Concretamente, este último resultado tiene que ser peor que el que consiste en quedar en calidad de pato de la boda. En otras palabras, entre los riesgos e incertidumbres de la lucha política, subsiguiente a la ruptura democrática, y ser ilegítimamente explotado en una competencia democrática que continúa, se prefiere lo segundo.

Una ordenación con características como las señaladas es *A C B D*, si ella prevalece, los participantes jugarán limpio, el resultado colectivo será un mercado político razonablemente justo y, al no existir incentivos para desertar hacia una estrategia de juego sucio, ese resultado estará en equilibrio. A una racionalidad de esta clase se la puede llamar de racionalidad orientada a preservar la competencia democrática.

En los procesos de democratización y consolidación democrática el grado de presencia de ambas condiciones de una competencia institucionalizada es variable. Hay casos, como el chileno, donde pese a la ausencia de una transición efectiva el sistema de partidos prefigura claramente un potencial sistema de representación. En otros, y quizás Argentina lo ejemplifica bien, la configuración de la competencia política como sistema de representación es mucho más problemática.

No obstante, aun cuando las circunstancias son favorables para una consolidación temprana de la competencia como sistema de representación, la cuestión de la racionalidad política sustantiva que predomina es básica. Aun si las circunstancias son favorables a una consolidación temprana de la competencia como sistema de representación, esa consolidación no puede ser sino un efecto de la propia competencia. Ello implica la continuidad de la competencia por un *tiempo crítico*, es decir, por un tiempo suficiente como para que la congelación de identidades, ofertas y respuestas electorales establezca una estructura de oportunidades susceptible de percibirse como razonablemente justa. El logro de esa continuidad por un tiempo suficiente supone que las racionalidades políticas predominantes determinan las interacciones estratégicas en el sentido de preservar la competencia. Si lo que sucede es lo contrario, presumiblemente la ruptura del orden político se anticipará a la consolidación de la lucha política como sistema de representación.

Por consiguiente, el problema de las racionalidades políticas que orientan a los actores aparece como un problema prioritario.

III

Durante las etapas que se pueden llamar propiamente de transición y en las inmediatamente posteriores a ellas, los procesos de democratización parecen mostrar el predominio de formas de racionalidad política que calzan con la noción de una orientación a la preservación de la competencia democrática.

Esto es particularmente evidente durante el período que acaba con la primera elección. Hasta ese momento, el conjunto de los participantes, o una mayoría crítica de ellos — caso este último bien ejemplificado por Uruguay —, propenden a desarrollar estrategias que responden a un ordenamiento de preferencias donde la estabilidad política es principal y el peor resultado posible es una ruptura o regresión del proceso de transición. Podría decirse que hay una generalización de *estrategias prudentes*, lo cual presumiblemente se asocia al hecho de que la carrera por el control del gobierno está aún abierta y no decidida.

Esta generalización de estrategias prudentes se puede observar claramente en dos ámbitos de cuestiones.

Primero, el problema de los derechos humanos. En todos los casos han prevalecido definiciones conservadoras frente al problema, donde la demanda por justicia ha resultado notablemente desfavorecida frente al imperativo de minimizar los riesgos para la estabilidad política y para la continuidad de la transición.

Segundo, el ámbito de cuestiones relacionadas con política económica y posibilidades de transformación. Aquí el fantasma de la reedición de la coalición de militares y grupos dominantes frente a políticas económicas con connotaciones expropiatorias ha sido evocado explícitamente para justificar posturas conservadoras o prudentes. Unos dos meses antes de la elección presidencial argentina, un destacado economista comprometido con la candidatura peronista afirmaba que:⁴

4.- Guido di Tella, Fuerzas Armadas y democratización en Argentina, en *Transición a la Democracia*, editado por A. Varas, CHIP, 1984.

“...por desgracia... el partido militar todavía existe en el país... Esta situación, sumada a un fracaso electoral absoluto de los partidos de derecha, es una combinación bastante explosiva... (hay que) separar... a los militares de los intereses económicos. Para separar (unos) de (otros) hay que hacer una política que no aterrorice a los sectores de derecha. Parece aconsejable derechizar un poco las políticas futuras...”

Obviamente, el autor de la afirmación no pensaba en las políticas que definiría una presidencia radical, sino en las impulsadas por un presidente peronista.

Los primeros gobiernos democráticos, susceptibles de considerarse como inmediatamente posteriores a la transición, se han mantenido en el empleo de estrategias prudentes.

En este sentido, tienden a confirmar predicciones sobre la naturaleza necesariamente conservadora de los resultados de los procesos de transición.

Este sesgo conservador de la práctica de los partidos que conquistan el gobierno en las primeras elecciones adquiere una especificidad característica, impuesta por las restricciones que el endeudamiento externo y la búsqueda de estabilidad política hacen gravitar sobre las políticas económicas gubernamentales.

Hoy en día resulta claro que las condiciones prevalecientes en el sistema financiero internacional fuerzan a estrategias económicas gubernamentales de ajuste recesivo. El caso típicamente ilustrativo de esta proposición es el argentino, donde el ensayo de una estrategia reactivadora fracasa y, aparentemente casi de modo necesario, el gobierno se ve obligado a asumir políticas recesivas de envergadura.

No obstante, sería equivocado ver en este conservantismo de la política económica un puro efecto de variables económicas exógenas. En este problema está también en juego la estabilidad política. La persistencia en una estrategia reactivadora parece

implicar, tarde o temprano, una ruptura significativa con el sistema financiero internacional, y una ruptura semejante constituiría una decisión revolucionaria, que con muy alta probabilidad el orden político no podría absorber ni el gobierno soportar. A partir de esa ruptura, se iniciaría un ciclo de desestabilización y de creación de condiciones para la emergencia de una coalición cívico-militar de derecha.

Las estrategias económicas recesivas están entonces orientadas por una racionalidad estructurada en torno a la búsqueda de la preservación de la competencia. En principio, pese a que no existe una evidencia clara respecto de sus capacidades para superar fenómenos de desinversión y comportamientos empresariales similares, constituyen estrategias prudentes, políticamente útiles para neutralizar oposiciones de derecha con propensiones antisistema.

Ciertamente, el efecto sobre el resto de la oposición de esta manera de configurarse la lucha política — manera donde el conservantismo de las políticas económicas gubernamentales es esencial— es precisamente el contrario.

En la fase previa a la primera elección se señaló ya que la tendencia es a una generalización de estrategias prudentes. Elegido un primer gobierno, las oposiciones comienzan a abandonar esa posición, tendiendo hacia estrategias de enfrentamiento que intensifican la competencia interpartidista.

Se podría ver en ello quizás un efecto de una reasignación de posiciones en la contienda política. Ha sido usual interpretar la tendencia a emplear estrategias más prudentes en la fase electoral como expresión de una nueva actitud de responsabilidad política, generada y difundida a partir de las experiencias autoritarias.

Una hipótesis rival de la anterior sería la de que, sin perjuicio de que la memoria reciente de los atropellos de derechos humanos produzca durante esa fase una especial sensibilidad a los problemas de estabilidad política — y por consiguiente ponga condi-

ciones muy favorables para el predominio de racionalidades orientadas a la preservación de la competencia democrática —, el empleo de estrategias prudentes también tiene que ver con expectativas acerca del tipo de restricciones que pesarán sobre quien triunfe en las elecciones y gane el gobierno. Una vez producidas las elecciones, los perdedores constituidos en oposición pueden simplemente despreocuparse del problema, puesto que en la lógica clásica de la competencia entre partidos la oposición u oposiciones no son responsables por las dificultades que enfrenta el gobierno.

En términos de la consolidación de un proceso de democratización, e igualmente en términos de la modalidad específica que esa consolidación adopte, el desarrollo de este conflicto entre gobierno y oposición es clave.

Por parte del gobierno, el empleo de una estrategia conservadora es expresiva de una racionalidad orientada a la preservación del orden democrático. La interrogante y las cuestiones de mayor importancia recaen en lo que hace, o no hace, la oposición. Si las oposiciones basan su actuación en determinado tipo de racionalidades, las decisiones estratégicas que de allí se siguen podrían aun afectar la estabilidad del orden político. Por otro lado, aun bajo el supuesto de consolidación democrática, es plausible pensar que la modalidad que ella asuma depende del tipo de racionalidad que predomine en la oposición.

Tomando como dato de la situación la definición estratégica conservadora del partido o la coalición que controla el gobierno, la oposición (u oposiciones, si se prefiere) puede optar por dos cursos estratégicos alternativos: emplear estrategias de enfrentamiento, haciendo *oposición dura* — procurar estimular expresiones de descontento y fenómenos de presión social, polarizar opinión masiva, etc. —, o hacer *oposición blanda*, empleando estrategias que implícitamente o explícitamente implican colaboración.

Hay razones generales, propias de la lógica de la competencia interpartidista y de las nociones culturales prevalecientes acerca de cuál es su naturaleza y qué significa, que hacen mucho más probable decisiones por estrategias de oposición dura que por estrategias de oposición blanda.

Sintéticamente puesto, el interés básico de una oposición no reside en que el gobierno tenga éxito, sino en que fracase. Ello no sólo significa que las oposiciones no son responsables por las dificultades que un gobierno enfrenta, sino adicionalmente que es legítimo para ellas crearle dificultades al gobierno.

En este interés básico de toda oposición descansa su oportunidad política frente al gobierno. Es en cuanto tiene libertad para hacerle difícil la vida, mostrando sus equivocaciones, sesgos sociales determinados y presionando sobre la decisión pública que la oposición puede crear condiciones para disputarle exitosamente votos al gobierno.

Inversamente, la opción por hacer oposición blanda debería, *por lo general*, afectar negativamente las chances políticas opositoras. Las estrategias de colaboración implícita con un gobierno tienden a colocar al actor que las practica en una posición más de aliado que de opositor. En el fondo, hay aquí en germen una coalición, y las *chances* políticas de quien así se acerca a un gobierno radican menos en vencerlo en la competencia electoral, y más en compartir poder, responsabilidad y posiciones en ese gobierno. Obviamente, podría pensarse en un acercamiento colaborativo unilateral, que no estimula recompensas o gratificaciones gubernamentales. Siendo la contienda política lo que es, esa hipótesis puede desecharse por irrelevante: sería algo efímero, sin mayor estabilidad y permanencia.

Nuevamente como regla general, esta propensión de los perdedores en la competencia interpartidista a constituirse en oposiciones duras no parece ser criticable. Contrariamente, en ellas se basan fenómenos como la alternancia en el gobierno y la serie de

efectos benéficos usualmente atribuidos a la competencia entre partidos.

El problema reside en determinar si el fracaso de un primer gobierno democrático es un fracaso "*normal*", idéntico al fracaso de cualquier gobierno en un contexto ordinario de competencia interpartidista, o si se trata de fracasos que, dadas tanto las condiciones extraordinarias de todo proceso de democratización como las condiciones extraordinarias de la situación económica general, encierra un conjunto de riesgos igualmente extraordinarios. Concretamente, el riesgo de que el proceso de consolidación democrática aborte.

Hay varias razones que usualmente se esgrimen en apoyo de la tesis de que las estrategias de oposición dura conllevan ese riesgo de desestabilización y ruptura institucionales. Primero, se puede argumentar que una estrategia de movilización de descontento y de presión social, apoyada en una desvalorización sistemática de las políticas gubernamentales, genera tanto percepciones de desorden y amenaza en grupos propietarios y medios como condiciones negativas para el desempeño de la economía, percibidas con notable intensidad por esos mismos grupos. En el extremo, y dado el tiempo suficiente, la aplicación regular de estrategias de oposición dura produciría ingobernabilidad y acentuaría el riesgo de intervención militar. Segundo, en un contexto de crisis generalizada, el fracaso de un gobierno no es un fracaso "*normal*". Ese fracaso puede agravar notablemente la crisis, perjudicando las posibilidades de desarrollo nacional de manera severa. Finalmente, se puede señalar que el fracaso de un *primer* gobierno democrático, independientemente del contexto de crisis, no es tampoco un fracaso "*normal*". La escasa institucionalización de la competencia democrática exige tiempo para que la propia competencia produzca su institucionalización; pero, en cuanto la legitimidad del orden democrático se asocia a su eficacia, ese fracaso afecta negativamente la precaria legitimidad que se le confiere, y

puede ser precisamente el obstáculo para que transcurra el tiempo suficiente requerido.

A partir de argumentos semejantes, resulta claro que la racionalidad política usual de una oposición no es un ejemplo de racionalidad orientada a la preservación de la competencia democrática, en el contexto de un proceso de democratización y bajo las condiciones económicas generales imperantes. Ciertamente, las cosas cambiarían para una competencia ya institucionalizada, donde la visión común de una estructura de oportunidades razonablemente justa confiere a la competencia interpartidista un carácter distinto.

No obstante, esa afirmación habría que considerarla con cuidado. Por ejemplo, se puede contrargumentar que en los dos casos de procesos de redemocratización donde se ha producido alternancia (Bolivia y Perú) en el conflicto entre gobierno y oposición la regla ha sido hacer oposición dura. Pese a ello, en alguna medida el orden político se ha mantenido, posibilitando aún esa alternancia.

La dificultad con la proposición anterior es que ella soslaya dos hechos: primero, que en ambos casos el desarrollo de ese conflicto parece haber acentuado considerablemente las condiciones desfavorables para una consolidación democrática, pese a la alternancia (por lo demás, anticipada en uno de los casos); segundo, que se requiere de mayor transcurso de tiempo para evaluar con más fundamento cuán negativo ha sido ese desarrollo en términos de una evolución ulterior.

En consecuencia, parece plausible la idea de que la racionalidad política a que se ven llevadas las oposiciones no se orienta a la preservación de la competencia democrática.

IV

Ciertamente, los gobiernos no permanecen inmóviles frente a los cursos estratégicos desplegados por las oposiciones, o al menos no tienen por qué hacerlo.

Frente a la acción opositora, el gobierno parece tener dos opciones. La primera consiste en procurar derrotar a la oposición, tratando activamente de convertir su oferta conservadora en mayoritaria, o de preservarle ese carácter si es que fue con esa oferta con la que se impuso electoralmente en un comienzo. A este curso estratégico puede denominársele de *ofensivo*.

La segunda opción, que se podría tildar de *defensiva*, consiste en desdibujar la propia estrategia a través de concesiones y negociaciones parciales, intentando ganar tiempo y evitar crisis coyunturales mayores. Frente a la oposición, la trayectoria gubernamental constituye una sucesión de derrotas parciales, que culminan en el desastre electoral definitivo.

El resultado de la competencia interpartidista va a depender de las decisiones estratégicas de gobierno y oposición, pero también de cuál sea la situación que prevalezca en el electorado. Las estrategias de oposición dura parten del supuesto de que la orientación masiva predominante es hostil a las políticas económicas de ajuste recesivo, y que ello garantiza el éxito de esas estrategias. Se puede partir del supuesto contrario: que el sentimiento mayoritario es que esas políticas son las únicas económicamente viables, y que satisfacen las restricciones impuestas por el imperativo de estabilidad política. Es decir, que lo que hace el gobierno es lo único que se puede hacer. Si éste es el sentimiento mayoritario, el gobierno tendrá éxito al emplear un curso estratégico ofensivo. En Argentina, en el giro desde una estrategia económica reactivadora a una recesiva, presumiblemente hay un cálculo que apunta a que el *estado del electorado* es de este carácter.

El Cuadro II muestra los posibles resultados de la interacción estratégica entre gobierno y oposición, incluyendo como variable el estado del electorado o estado de la sociedad.

Si el estado de la sociedad es de hostilidad a la estrategia económica gubernamental, el único caso estable parece ser *B*. En la situación *A*, el desarrollo más probable es el de que el gobierno se vea forzado a derivar a un curso estratégico defensivo a través de sucesivas derrotas. El caso de *C* parece tan inestable como el de *D*: una oposición en ambas situaciones tiene poderosos incentivos para girar a una postura de oposición dura. A su vez, el resultado *B*, presumiblemente el más estable, es el que se discutió anteriormente, concluyéndose que al configurarse hay riesgos emergentes para la continuidad democrática. Así, en la hipótesis de un estado de la sociedad hostil a la estrategia recesiva gubernamental, la racionalidad que probablemente imperará en la oposición no favorece la preservación de la competencia democrática.

En la hipótesis de una sociedad que se ha volcado a la opinión de que lo que hace el gobierno es lo único que se puede hacer, el resultado más probable, considerando las peculiaridades dinámicas de cada situación, es *G*. De consolidarse esa situación, las probabilidades de institucionalización del orden democrático y la competencia interpartidista son altas. No obstante, esa institucionalización se haría a costas de: a) Una notable atenuación en la competitividad política, de modo tal que en el extremo la competencia interpartidista asumiría la modalidad de un sistema de partidos con partido predominante; b) Las posibilidades de transformación social de la actividad política, dada la naturaleza conservadora, por lo menos inicialmente, de ese partido predominante.

El somero análisis llevado a cabo hasta aquí apunta, o bien a la futilidad de la acción que pueden desplegar las oposiciones, o al carácter negativo de esa acción. A juicio del autor de estas notas, se trata de posibilidades bien reales, y no meros productos de una combinatoria conceptual.

¿Hay alguna alternativa a la hipótesis de institucionalización bajo la forma de un sistema de partidos con partido predominante? La pregunta es relevante, porque esa hipótesis no parece deseable. Un sistema de partidos tal encierra el riesgo de un patrimonialismo estatal desarrollado por el partido predominante, y aun de peligros para la tutela de derechos humanos básicos.

Una alternativa es la de que la institucionalidad política global adquiera o posea una naturaleza *consociativa* significativa.

En efecto, si institucionalmente se atenúa la operación del principio de mayoría y, lo que es más importante, se introduce un principio de *co-responsabilidad* en decisiones públicas, resultados como *D* y *H* en el Cuadro II pasarían a ser probables y estables en caso de obtenerse.

Según es bien sabido, la institucionalidad política global en los países latinoamericanos no es consociativa. El predominio de un presidencialismo plebiscitario, el papel secundario de los parlamentos y la vida parlamentaria y la ausencia de formas no tradicionales de participación configuran más bien la situación opuesta a una caracterizada por consociatividad.

No obstante, esta misma ausencia indica que hay alternativas para las oposiciones. Esa alternativa consiste justamente en orientar la estrategia de oposición por una *reivindicación de participación*, tendiente a modificar la situación global en un sentido consociativo.

Una oposición con esos contenidos podría conseguir resignificar el conjunto de la situación, evitando los riesgos de desesta-

bilización y de una institucionalización bajo la forma de un sistema de partidos con partido predominante.

CUADRO II

Estado del Electorado

<i>Hostil a estrategia recesiva</i>			<i>Lo que hace el gobierno es lo único que se puede hacer</i>		
	<i>Gobierno</i>		<i>Gobierno</i>		
	<i>Ofensivo</i>	<i>Defensivo</i>	<i>Ofensivo</i>	<i>Defensivo</i>	
<i>Dura</i>	A	B	<i>Dura</i>	E	F
<i>Oposición</i>					
<i>Blanda</i>	C	D	<i>Blanda</i>	G	H