

Democracia sin encanto



Gustavo Cosacov

“Satanás se ocupa de serruchar la rama donde está sentado, no sólo en sentido cuasi político, sino en un sentido más profundo aún, pues una criatura que se rebela contra un creador, se rebela contra la fuente de sus propios poderes, inclusive el mismo poder de rebelarse.”

A.S.

Se ha convertido en el distintivo de moda de algunos intelectuales un tardío lamento por *el desencanto* de la política tal como se desenvuelve en el marco de las instituciones republicanas vigentes. Apoyándose en la existencia de los gravísimos problemas de justicia y de legitimación que padecemos como sociedad los argentinos y regodeándose con la vulgaridad que trasunta el discurso de numerosos dirigentes políticos, ponen en duda la aceptación de la validez de los métodos democráticos de creación, conservación y reproducción política de la sociedad.

Reivindicar "sistemas democráticos" o "formas democráticas" o incluso "reglas de juego democráticas" es hoy una tarea expuesta a la ironía para quienes consideran que exponer las razones de su actualidad es, o bien una muestra de conformismo con el mundo contemporáneo, consecuencia de la domesticación impuesta por la ideología de lo "políticamente correcto" en la era de la globalización; o bien, que la adhesión a la forma política y a los métodos de gobierno democrático es la consecuencia de una mirada filosóficamente ingenua, incapaz de reconocer la característica de la época como dominio de la técnica y olvido del pensamiento del ser. Ironía que se nutre de nostalgia por la pérdida de *encanto* en la lucha política, en un mundo con una marcha incoercible e intolerable hacia la *nivelación*. Esta ironía supone un sujeto dotado de virtudes aristocráticas¹.

¹ Daniel Bell en *El fin de las ideologías* señala que la crítica aristocrática de la democracia enfatiza la nivelación a la que conduce (es decir, se pone énfasis en la igualdad como

El desencantamiento de la vida política es un progreso en sí mismo. La nostalgia por la comunidad perdida no da en el blanco cuando no distingue entre relaciones orgánicas y relaciones mecánicas entre los seres humanos, las primeras subsistentes en lo que se ha denominado "ámbito próximo" y las otras, liberadas de la personificación carismática de la política encantada, vigentes en el "ámbito lejano". Es este ámbito específico, el ámbito lejano, el que corresponde a la acción política. El talante romántico en política y el vocabulario de motivos que ofrece para políticas del encantamiento encuentra hoy un terreno favorable para prosperar. Desde el grito "pedir lo imposible" (petición de magia), en respuesta a la parsimoniosa definición del "arte de lo posible" (resignación posibilista) la conciencia política se ha topado con el deber de realizar lo *improbable* (que no excede lo posible pero que no se doblega ante la improbabilidad). El mundo ha cambiado: la población del planeta crece mientras pueblos enteros desaparecen rápida o lentamente, mediante violentos genocidios o sometidos a condiciones inviables, y la prosperidad nunca llegó tan lejos ni tuvo una sombra tan larga de sufrimiento, espanto y miseria.

La inquietud por expresar mi punto de vista surge cuando me encuentro con escritos o me involucro en conversaciones donde se habla del sistema político del que formamos parte como si se tratara de algo ajeno a lo que somos como sociedad. Cuando se habla desde una sociedad que pareciera padecer y no que es activa constructora de su propia realidad política. Cuando se insiste en situar las esferas de la "sociedad civil" y el "Estado" como espacios ontológicamente diferenciados, siendo que sólo analíticamente puede disolverse lo que es "todo-uno". El pensamiento de la filosofía política, según este punto de vista, debería partir de la hiancia entre esas esferas y debería encontrar su objeto en ella, es decir, encontrar la sede del pensamiento de la filosofía política en la intersección de ambas esferas, antes que cuestionar críticamente este *a priori*. Jugando con las *diferencias* se puede obtener un productivo discurso que tiene la virtud de afectar la vida colectiva en la "esfera política" (es decir, un discurso que interviene performativamente, que es "*activista*") sin ser afectado por ella. Virtud sin duda, pero con la condición de condenarse a un modo *fantasmático* de hacer política.

El cuestionamiento de la democracia adquiere a menudo cierto talante "tumul-

rasgo definitorio de la democracia). Para Aristóteles los *hoi polloi* son presa de los demagogos.

tuoso", que tiene menos temor a las consecuencias que han generado las ideologías políticas "románticas"², que las derivadas del liberalismo individualista³. Se puede adherir a la "democracia formal" sin necesidad de renunciar a la lucha contra la opresión y la injusticia y sin necesidad de olvidar lo que ha visto nuestro siglo y la terrible encrucijada por la que atraviesa la humanidad entera y que anticipa aún inéditas catástrofes si no se asume con seriedad que no se *debe* hacer todo lo que se *puede* hacer. Ciertamente, hay caminos que la humanidad no *debería* transitar. Y que está ahora mismo recorriendo tal vez de manera irreversible -aunque no pueda postularse esto último como guía de la práctica. Solamente el temor a considerar perdido lo que quizá ya está perdido, es lo que mantiene la esperanza. Pero el principio del temor a destruir lo sagrado, como fue formulado por H. Jonas en *El principio responsabilidad* y en otros ensayos, también incluye, en lo que no debe ser destruido al *método* democrático y la *forma política*

² Como lo ha observado Manfred Frank en *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Serbal, col. Delos 8, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, 1994, la "crisis de sentido" se expresa a través de categorías que han sido tomadas prestadas del campo del lenguaje religioso. El romanticismo alemán o romanticismo temprano fue quien introdujo primero en la Edad Moderna el problema del distanciamiento del Estado y la sociedad como problema de una pérdida de legitimación, empleando para ello una terminología religiosa. Esto ocurre en una época en que la Ilustración se considera a sí misma como consumada, es decir, una época en la que se ha desmoronado una concepción religiosa del mundo bajo los golpes del pensamiento racionalista y la creación favorable para la esperanza en el "dios venidero" del romanticismo. Consumación de la Ilustración como "nihilismo", como ausencia de un fundamento suprasensible, es decir, como cumplimiento de la meta interna del proceso de la Ilustración en la Edad Moderna. Es este romanticismo el que le preparó el renacimiento a Dioniso (dios de la embriaguez y el entusiasmo sin control) como intento de superar la crisis de sentido del racionalismo. Cfr. Frank, cit., pp. 17, 18 y 19.

³ Como lo ha señalado Isahia Berlin, el romanticismo merece crédito porque "ha hecho tambalearse definitivamente la fe en la verdad universal y objetiva en cuestiones de conducta, la fe en la posibilidad de una sociedad armoniosa y perfecta, totalmente libre de conflictos o injusticia u opresión" [...] "ideal por el que tal vez más seres humanos se hayan sacrificado y hayan sacrificado a otros en nuestra época que por ninguna otra causa a lo largo de la historia humana". Sin embargo, a pesar del servicio que prestó el romanticismo "y en particular la doctrina que forma su núcleo, es decir, que la moral moldea la voluntad y que los fines se crean, no se descubren", "este movimiento es condenable con toda justicia por la falacia monstruosa de que la vida es una obra de arte, o puede convertirse en ella, de que *el modelo estético es aplicable a la política, de que el caudillo político es, en su más alta expresión, un artista sublime que maneja a los hombres según su plan creador, falacia que conduce al disparate peligroso en la teoría y a la brutalidad salvaje en la práctica...*". "El fuste torcido de la Humanidad. Capítulo de historia de las ideas", trad. de J. M. Álvarez Flórez, Península, Barcelona, 1995, p. 222. (el subrayado es mío).

"democracia"⁴-que opera como ideal regulador- que tiene en la libertad y en la igualdad principios fundamentales de la comunidad política⁵.

Es necesario aceptar numerosas impugnaciones contra el funcionamiento de la "democracia real", pero conviene decir también que hay buenas razones en favor de la consideración de la democracia como camino (en la historia de la humanidad) que no debe perderse, porque el punto de vista democrático permite e incluso alienta a sostener la autocrítica de los hombres respecto a sí mismos y respecto a su sociedad de una manera que no implica "serruchar la rama" que permite hacerlo.

La democracia responde solamente de manera procedimental a las preguntas acerca de quién y cómo debe gobernar. Esto, que muchas veces es pensado como una debilidad, es lo contrario, porque deja la respuesta abierta sin que pueda ser contestada de antemano por nadie y sin que la decisión sea de una vez para siempre respecto a quienes gobiernan. Tampoco determina el contenido de las decisiones.

La osadía de la democracia es que está dispuesta a dar el poder a cualquiera que obtenga la mayoría. "Criterio puramente cuantitativo, pero es mejor contar las cabezas que cortarlas" como dijo alguien. Una voluntad dispuesta a la convivencia democrática no se considerará servil si encuentra su fundamento en ella.

Considero que la realización práctica de formas democráticas, cualquiera estas sean, es imposible sin la adhesión de un número significativo de seres humanos en tanto miembros del grupo en el cual se espera dicha realización. Se trataría idealmente de grupos que no son "masa" en la medida que los individuos que los componen no se han despersonalizado, esto es, conservan autonomía moral. Es precisamente la proliferación de las formas democráticas en la interacción política lo que permite mantener abiertos los espacios de la vida en sociedad, como una pluralidad, frente a la amenaza siempre presente, aunque en tanto que amenaza fenómeno latente, de la emergencia

⁴ Acerca de la distinción entre *forma política* y *método* de gobierno: la democracia como forma política admite diversos métodos de gobierno y legislación. Los métodos democráticos son compatibles con formas políticas no democráticas, como ocurre con las monarquías constitucionales. Asimismo, la forma política democrática permite la institución de la dictadura u otros métodos de decisión autocrática (la facultad de promulgar "decretos de necesidad y urgencia" es un método autocrático de legislación que se da en el marco de la forma "democracia").

⁵ Siendo el esquema de la comunidad, en su versión más abstracta, el de la acción recíproca, el problema de la política, para el punto de vista democrático, consiste en la dificultad para conciliar ambos principios.

de formas autocráticas que, actuando bajo la polaridad *masa-líder*, cristalizan en estructuras totalitarias. El miedo es un factor político de primera magnitud para la emergencia de estas estructuras. Ya Montesquieu lo relacionó con la energía de la que se nutre la dictadura. También señalando las características emotivas que facilitan el triunfo del totalitarismo, Freud, en "El malestar en la cultura", se refiere a la utilización política de la energía libidinal para lograr la identificación –acrítica e irracional– con los líderes⁶. El campo semántico del término *democracia* no tiene un solo sesgo⁷. Por una parte, parece denotar un método para la toma de decisiones colectivas entre las cuales se encuentra el modo de determinar quien ocupa el lugar de la autoridad. Por otra, un término vacío que permite extender su uso hasta lo que Max Black llamó "caso degenerado". En el primer caso no se espera que en forma automática las decisiones deban tener un contenido determinado y, sobre todo, consecuencias "justas". En el segundo, se utiliza el término *democracia* para la autodenominación de sistemas totalitarios (como las ex "democracias populares" del Este europeo), o para transformarla en sinónimo de régimen capitalista de producción, desconociendo así la posibilidad política de un socialismo democrático⁸.

⁶ Kelsen expresamente se refiere al pensamiento de Freud en Kelsen, Hans: "*El concepto de estado y la psicología social (teniendo como referencia especial la teoría de las masas según Freud)*", traducción de F. Lucce, en *El Otro Kelsen*, Segunda Parte, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989. También Neumann, continuando con la elaboración de una crítica de la teoría de la dictadura de Carl Schmitt, reconoce el aporte freudiano aunque con reservas. Cfr. Scheuerman, William E., *Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law*. The MIT press. Cambridge, Mass., London, 1997. Para Neumann, deben concurrir un conjunto de condiciones. Primero, un reconocimiento acerca de que aún las más irracionales y agresivas formas de ansiedad persecutoria posee alguna base mínima en la política cotidiana y en la experiencia social. En la base de las más viciosas manifestaciones de miedo irracional, uno puede identificar una razón concreta (por ejemplo, guerra, pobreza, o el hecho de que una clase social dominante súbitamente pierde su status hegemónico). Segundo el cesarismo afectivo personaliza procesos históricos y sociales complejos mediante una narración que comparte con las masas acerca de la existencia de algún enemigo que conspira provocando el sufrimiento del pueblo. La escuela de Frankfurt tuvo una gran influencia de las ideas políticas de Carl Schmitt.

⁷ El trabajo de limpieza del lenguaje que realiza el pensamiento filosófico no acaba nunca. Porque el lenguaje también es objeto de uso, instrumento de persuasión, medio de conquista y sujeción. Y ese uso permite el trasvasamiento del sentido de palabras que no se pueden pronunciar sin ambigüedad. Tal vez en el campo de la filosofía política la palabra pervertida por excelencia sea *democracia*.

⁸ Afirmar la posibilidad no es afirmar la probabilidad. Sin embargo es preciso aclarar que el criterio de posibilidad es utilizado de manera perversa cuando se confunden ambos tér-

La vida democrática implica un estado de cosas sociales de altísima improbabilidad. La política se disuelve en mera técnica de administración cuando se ha renunciado a lo improbable. El mantenimiento de la democracia exige una actitud atenta y crítica, es decir no olvidar que si bien la división del trabajo, la burocracia, el espíritu racional, el criterio de eficiencia, la mentalidad científica "y en particular, el hecho de relegar valores de importantes sectores de la sociedad, son las *condiciones* que dieron lugar al Holocausto", la cuestión central es la "*producción social de indiferencia moral en las sociedades modernas*"⁹. La democracia es el método que permite la mayor convergencia de comportamientos posibles con la menor coincidencia de puntos de vista posibles. Todos votamos el mismo día, en los mismos lugares, a la misma hora, pero cada uno puede elegir según sus preferencias.

También en cuanto método de decisión colectiva el concepto democracia recibe tratamientos diversos. Por una parte se intenta legitimar como el punto de vista de la mayoría. Por otra, como el límite de aquel¹⁰. La mayoría y la minoría no tienen por qué expresar necesariamente intereses en conflicto, sino que deben ser tratadas como conglomerados de individuos en una determinada relación aritmética. Los grupos son fluctuantes, no hay "mayorías" y "minorías" como conjunto estable.

Tal vez un aspecto central en la crítica de la democracia sea la oposición entre democracia directa y democracia representativa. Es verdad que, repetidamente, se fracasa en el intento de fundir ambas formas en una sola. Pero ello obedece más a la falta de distinción entre niveles que a una oposición de principios, ya que ambas formas son compatibles en distintas

minos. La acción política se sitúa en el marco de la posibilidad, pero actúa confrontando con otras acciones políticas y por lo tanto con mayor o menor probabilidad de éxito. La muerte de la política es la renuncia a intentar lo improbable haciendo creer que la dificultad por construir un mundo mejor es igual a su imposibilidad.

⁹ "no fueron monstruos quienes dirigieron el proceso -dice Zygmunt Bauman refiriéndose a los crímenes del Tercer Reich. Lo organizó la Sección de Administración y Economía. Se manejó con precisión y rapidez, y de acuerdo con parámetros universalmente establecidos. La 'irracionalidad' se excluyó a lo largo de toda la operación. Sin duda, la gente sospechosa de disfrutar de la matanza hubiera sido excluida terminantemente".

¹⁰ Asimismo, los fundamentos para legitimar la democracia también varían y a veces se oponen radicalmente. Las teorías contractualistas, iusnaturalistas, liberales y marxistas aportan cada una un punto de partida para construir el concepto y derivar sus características, que generalmente chocan entre sí. La justificación no es pues el "lugar de consenso". Éste se logra en la convergencia de las acciones que se consideran válidas en el marco de las "reglas de juego".

unidades políticas, dependiendo de su tamaño y diferenciación interna. Para ello es necesario distinguir entre Estado democrático y sociedad democrática. El asociacionismo, ya observado por Tocqueville en *La democracia en América*, es fundamental en la configuración de una sociedad democrática al margen e incluso más allá del Estado concebido como gobierno. Pero si tras esta oposición se pretende justificar la posibilidad de democracia directa en formaciones tales como los Estados nacionales y, por lo tanto, creer que sería posible la vida política en ausencia de representación y delegación en la toma de decisiones, se advierte un desatino. Es difícil imaginarse un griego en el ágora debatiendo estos problemas para someter a votación el curso de acción colectivo.

Aceptando que toda representación implica una mediación que, al mismo tiempo que da acceso niega la presencia de lo representado, la democracia en sociedades complejas o de "masas" no tiene nada que ver con la democracia del mundo antiguo. Menos aún con la hipótesis, siempre fronteriza con lo mítico, de la democracia directa en un mundo de libres e iguales que no carecerían de la armonía material y espiritual necesaria como para prescindir del Estado y los grupos rivales que compiten por transformarse en gobernantes.

Democracias representativas, en el marco de una sociedad con altísima división del trabajo, tal es la forma que nos ofrece la época por la que estamos transitando y que desde el punto de vista de la política no podemos soslayar a la hora de intervenir, sea con la simple opinión del singular, como es el caso aquí, o como políticos, es decir, como aspirantes a participar activamente en la lucha por el acceso a posiciones de autoridad política, en las que se dispone de la potestad para imponer obstáculos, incluso mediante el uso de la fuerza, a conductas de otros.

La *voluntad del pueblo* no es la voluntad de un grupo de intereses con puntos de vista convergentes, ya que la voluntad del pueblo no puede ser establecida prescindiendo de los procedimientos específicos empleados, puesto que no se trata de una voluntad natural, ni de la suma de voluntades similares de personas que comparten un interés en común, sino el resultado de poner en práctica ciertos procedimientos en que se contraponen unas voluntades a otras.

La "sociedad civil" sólo se puede expresar como tal a través de sus *representantes*. Efectivamente, la acción política tiene, en las sociedades de masas, carácter representativo. No hay gobierno del pueblo, ni tampoco

deliberación, sino a través de *representantes*. Y los candidatos a ejercer dicha representación deben reunir determinadas condiciones de contexto que sólo cumplen, en principio, los partidos políticos. La *opinión pública* es un fantasma que tiene poder en la medida que es "actuada" por los medios de masas vía sondeos de opinión contruidos algunas veces, demasiasdas, sobre falsas opciones¹¹.

Las libertades constituyen valores definitorios de la democracia como forma política.

Es ya un tópico retórico aludir peyorativamente a las libertades como "meramente" formales, como si las formas fueran deleznable y no lo único duradero.

Es paradójico no obstante encontrar que la libertad quede circunscripta en una forma. Cuando la libertad queda encerrada en una forma política y se transforma en "libertades"¹², la libertad negativa, que les da impulso, cae en el olvido. La "entrada en sociedad" transforma un impulso antisocial en su contrario: la *sociabilidad*. En ésta se dirime el ejercicio de la libertad en la forma de libertades positivas que, precisamente por el vacío de contenido, por su carácter *puramente* formal, que es su característica, admiten estrategias de acción para las más diversas tendencias individuales, sean orientadas por intereses o por *afinidades electivas*.

¹¹ J. Derrida, en *La democracia, para otro día*, se pregunta: "¿La opinión pública es la fuente de legitimidad de la democracia parlamentaria?. ¿O es la silueta de un fantasma, la obsesión de la consciencia democrática?". La opinión pública es cambiante, imprevisible, ni siquiera tiene la constancia de la inestabilidad. Es interesante comparar el *ritmo* de la efímera opinión pública y el de las instancias representativas. La opinión pública no es deliberativa, no tiene lugar propio. Es el "Dios de una politología negativa". El diario, "cotidiano" (escrito o audiovisual) es el lugar de la representación de la opinión pública. Los sondeos no tienen valor electoral pero tienen la forma de un *juicio*. Pero "éste no es jamás un saber, sino una evaluación comprometida, un acto voluntario" y desde el punto de vista de la decisión política, está siempre en potencia. Así, la opinión pública no se "expresa" antes de "manifestarse", es puramente fenoménica. Se trata de una cuestión fundamental el hecho que la prensa establece modelos de legibilidad. Es por ello que debe reivindicarse junto con la "libertad de prensa", la libertad "frente a la prensa".

Por otra parte, la "centralidad" del *forum* democrático no debe confundirse con la de la masa, la concentración, la homogeneidad o el monopolio.

¹² Los cinco tipos de bienes primarios enumerados en la *Teoría de la Justicia*, son los siguientes:

Las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia, etc.): estas libertades constituyen las condiciones institucionales de fondo necesarias para el desarrollo y pleno ejercicio informado de las dos potestades morales; estas libertades son también in-

En la esfera política, la libertad es el fundamento de la forma democrática de ejercicio del poder¹³. Esto significa que la democracia es una forma abierta, "lugar de lucha por la libertad sin límites". La forma democrática es *constituyente* en cuanto forma política y es *constitución* en tanto método de gobierno. Esto significa que *difiere* la clausura, que se conserva como postergación. Pero al mismo tiempo, en tanto método de gobierno, se halla determinada por un conjunto de principios y reglas de decisión que se articulan con prioridad en las libertades. En una sociedad democrática es más apropiado autoconcebirnos como singularidad que como particularidad, porque en la idea fundante de la forma política república, el supuesto es la libertad. Somos "singulares" en tanto seres libres; de otra manera, el supuesto de la libertad no puede sostener el principio de la igualdad. En tanto seres puramente biológicos, somos parte de la especie, pero en tanto miembros de una comunidad política republicana es decir, intraespecíficamente, somos seres individuales, singulares. La libertad negativa es un supuesto que, denegado, tiene presencia a través de la re-presentación política, en la fundamentación de las libertades positivas. La fuerza de éstas últimas se origina en la primera.

El "peso absoluto con respecto a las razones del bien público y de los va-

dispensables para la protección de una amplia gama de concepciones determinadas de lo bueno (dentro de los límites de la justicia).

La libertad de movimiento y libre elección de ocupación frente a un trasfondo de diversas oportunidades.

Potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad: éstas dejan espacio a las diversas capacidades de autogobierno y capacidades sociales de la persona.

Ingresos y riqueza, concebidos en términos amplios como medios generales (con valor de cambio): los ingresos y riqueza son necesarios para alcanzar directa o indirectamente una amplia gama de fines, sean cuales fueren.

Las bases sociales del respeto a uno mismo: estas bases son aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales para que los ciudadanos tengan un auténtico sentido de su valía personal y sean capaces de desarrollar y ejercer sus potestades morales y proseguir sus fines y metas con confianza en sí mismos. Rawls, *Sobre las libertades*, p. 52 y s.

¹³ Es verdad que se puede realizar una construcción con el punto de origen en el principio de igualdad. Ver, Dahl, Robert *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Taurus, Trad. de F. Vallespín. Por el contrario autores como John Rawls (*Sobre las libertades*) y como H. Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, construyen sus conceptos a partir de la prioridad de la libertad. Para este último, el tránsito entre el punto de partida (la idea de la libertad) hasta el orden del Estado (que prevalece sobre aquella voluntad aún en el régimen democrático) "produce una nueva transformación en la representación de la voluntad política" (Kelsen, p. 25).

lores perfeccionistas" que implica asumir la prioridad de la libertad¹⁴, está negado en los sistemas autocráticos, en los cuales la voluntad política no es reconocida en cada individuo sino en la colectividad que, por necesidad, encuentra en el autócrata alguien capaz de expresarla. La autocracia es compatible con una marcada igualdad. Los iguales carentes de autonomía no tienen libertad de conciencia y la posibilidad de expresar sus ideas. La "línea" baja, y hay que plegarse. Todos son iguales. El autócrata, por gracia divina o por sus dotes extracotidianas, dirá lo que es bueno, lo que es bello y lo que es verdadero. Por eso no es la igualdad la que define la diferencia específica de la democracia respecto a otras formas de organización política.

Que la democracia sea específicamente *poder de la mayoría*¹⁵ tampoco me parece una afirmación exacta. Porque no hace falta retroceder mucho en el tiempo, ni mirar muy lejos para encontrar ejemplos de autócratas con apoyo de masas. Que las formas democráticas de ejercicio del poder exigen igualdad ante la ley (especialmente en su forma de responsabilidad de los gobernantes por sus actos) y mayoría, no hay duda, pero ninguna de ellas como condición suficiente.

Críticas a las leyes, impulsar su modificación ejerciendo la libertad de asociarse, participar en las propuestas, votar las alternativas preferidas, son facultades fundamentales de la vida política democrática. Pero ese espacio que se configura como espacio de juego político, es todo menos un lugar apacible, libre de violencia. Es un espacio donde hay ganadores y perdedores, donde algunos tienen información casi completa y otros dema-

¹⁴ Cfr. Rawls, op. cit., II, p. 37

¹⁵ Hans Kelsen, en *Esencia y Valor de la Democracia*: "La democracia construida sobre el principio de la mayoría es considerada por los marxistas como una democracia formal o burguesa, en oposición a la democracia social o proletaria, nombre bajo el cual se distingue un orden social que garantiza a los ciudadanos no sólo una participación igual en la formación de la voluntad colectiva, sino también, en cierto sentido, una igualdad económica. Esta antítesis debe ser radicalmente rechazada, puesto que es el valor de la libertad y no el valor de la igualdad el que define en primer lugar la idea de la democracia. Indudablemente, también desempeña un papel en la ideología democrática el pensamiento de la igualdad, pero, como hemos visto, solamente en un sentido negativo, formal y secundario, al intentar atribuir a todos la mayor libertad posible y, por lo tanto, una libertad igual, consistente en una participación alícuota en la formación de la voluntad estatal. Históricamente, la lucha por la democracia es una lucha por la libertad política, esto es, por la participación del pueblo en las funciones legislativas y ejecutiva".

siado fragmentaria o casi nula, donde una decisión determina conjuntos de consecuencias probables que pueden ser inaceptables para muchos. En una sociedad con gran división del trabajo y diferenciación creciente, en la que la "solidaridad maquina" es instrumento de coordinación y el mercado, con su automatismo, es el distribuidor de bienes, se produce una gran despersonalización del poder. Este fenómeno genera dos peligros opuestos. Uno consiste en utilizar el *deseo* de apreciar de manera sensible la unidad del sistema social, alentado por persuasivas ideologías políticas que parten de la hipóstasis del Estado en un individuo único, por lo general un sujeto providencial, con el fin de manipular a las personas *masificadas* a favor de la autocracia. El otro peligro complementa al anterior: ante el anonimato del ejercicio del poder tras la función burocrática, el olvido de la fuerza que tiene decir no como condición básica de la responsabilidad en su ejercicio, estimulando la obediencia ciega, es obviado "barnalmente".

¿Se trata todavía hoy, como ayer, de la "salida de la minoridad" de la especie humana? Kant establece dos condiciones para esta "salida": necesidad de distinguir lo que depende de la obediencia de lo que depende del uso de la razón. El estado de minoridad acepta el principio: "obedezca, no rzone". Lo contrario no significa imposibilidad de obedecer: "pague sus impuestos pero puede razonar cuanto se quiera sobre la fiscalidad". El principio de la ilustración requiere que no se practique una obediencia ciega y estúpida. Distingue al hombre en cuanto pieza de una cadena social (donde se da un uso *privado* de la razón) al hombre como libertad, lo que supone un uso *público* de la razón. Es decir, no se trata de la libertad de pensamiento solamente. Hay ilustración cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón. Desde un punto de vista positivo, la ilustración es un *ethos* filosófico, una actitud. Este *ethos* se puede caracterizar como una actitud límite. Se trata de una actitud experimental, "de lanzar tan lejos como sea posible el trabajo indefinido de la libertad", dice M. Foucault, quien ha caracterizado al *ethos* filosófico de la ilustración como ontología del presente, como crítica de nosotros mismos, como una prueba histórico práctica de los límites que podemos franquear y, por ende, como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres.

Pero todas estas reglas y otras pensadas para evitar la pérdida de la libertades políticas pueden coexistir con un mundo injusto, cruel, bárbaro, que

por una parte asfixia homogeneizando el pensamiento y por otra selecciona las oportunidades de sobrevivencia con un implacable "darwinismo social" que, tautológicamente, permite sobrevivir a los "más aptos" para transitar por sus redes de reglas escritas y no escritas.

Aunque la expresión "la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases" sea una exageración, no lo es por el cruel trasfondo que ilumina, sino sólo por la esperanzada creencia que la "lucha" es entre "clases" sociales y no, menos articuladamente, entre grupos rivales que se disputan el control de territorios y poblaciones. Si hemos de guiarnos por las conclusiones de investigaciones históricas de largo alcance, el Estado "es una organización con ventaja comparativa en la violencia, que se extiende sobre un área geográfica cuyos límites vienen determinados por el poder de recaudar impuestos de sus habitantes. La esencia de los derechos de propiedad es el derecho de exclusión, y una organización que tiene ventaja comparativa en la violencia está en situación de especificar y hacer respetar estos derechos de propiedad. En contraste con las teorías frecuentemente propuestas en la literatura de la ciencia política, la sociología y la antropología, aquí la clave para comprender al Estado reside en el uso potencial de la violencia para ganar el control sobre los recursos. No se puede desarrollar un análisis útil sobre el Estado si se le separa de los derechos de propiedad"¹⁶.

Mientras que los pensadores de la política especulan con la posibilidad de un arreglo satisfactorio entre libertad e igualdad, los investigadores de la historia económica encuentran la clave para articular la variedad de los fenómenos que estudian en el potencial de violencia disponible entre grupos rivales. Incluso la posibilidad de conciliación entre teorías del origen o fundamento del estado que rivalizan, como la teoría contractual y la del estado explotador son reformuladas con la entrada en juego del concepto weberiano de violencia. El Estado aparece como el lugar del intercambio de tributos por especificación de derechos de propiedad (en sentido restringido y en sentido amplio).

Estas características del Estado son constantes, es decir, independientes de las formas políticas que se suceden o coexisten en la historia. Esto significa que desde las monarquías hasta las repúblicas siempre ha existido y existe un grupo o clase gobernante que extrae tributos y establece dere-

¹⁶ Douglass North, *Estructura y cambio en la historia económica*, Alianza, Madrid, 1984, II, p. 36.

chos de propiedad y reglas para su especificación¹⁷.

Lo anterior hay que decirlo porque es preciso desmentir la visión "decadentista" de la política que suele anclar su desarrollo en una mítica edad de oro a partir de la cual la humanidad va decayendo en sabiduría y se produce una sucesión de etapas que van desde las bien constituidas aristocracias hasta *caer* en la democracia y ésta a su vez *degenerar* hasta la corrupción de la olocracia o la demagogia.

Más bien lo que está en juego es si además de cíclica, la historia de la humanidad puede concebirse al menos como un movimiento en espiral. Esto es, si se combinan los ciclos (que incluyen nacimiento, progreso, estancamiento y decadencia) con el progreso (es decir, la marcha de la historia en alguna dirección deseable en sí misma, aunque sea de manera asintótica).

También el pensamiento tiene ciclos de ascenso y descenso, épocas. Y de alguna manera, que es inescrutable (lo absolutamente libre no es *compre-*

¹⁷ Frente a la explicación (el cómo de la existencia del Estado), North divide el campo en dos teorías fundamentales: "una teoría del contrato y una teoría de la explotación o teoría depredadora". En el primer caso, el Estado es un "maximizador de riqueza para la sociedad", partiendo del carácter limitado (por el contrato) de la actividad de cada individuo, lo que permite que haya crecimiento económico en el marco de los intercambios. Esta teoría tiene larga historia y en la actualidad la utilizan algunos autores de pensamiento neoclásico en economía. La segunda teoría ha sido defendida sobre todo por científicos sociales: "el Estado es el agente de un grupo o clase; su función es extraer los ingresos del resto de los habitantes en beneficio de este mismo grupo. El Estado depredador especificaría un conjunto de derechos de propiedad que maximizara los rendimientos del grupo en el poder, sin considerar su impacto sobre la riqueza de la sociedad en su totalidad".

Ambas teorías no son contradictorias si ambos enfoques se reconcilian con la introducción del concepto de "potencial de violencia". La primera teoría supone que el potencial de violencia está distribuido de modo equitativo y la teoría depredadora supone que esta distribución es desigual (North, p. 37).

El crecimiento económico (fenómeno en el que la tasa de producción va más rápido que el aumento de la población) ha existido antes y después de la Revolución Industrial. Asimismo "tampoco hay nada más inevitable que el declive económico final de las unidades político-económicas" (North, p. 38).

Después de desarrollar un modelo simple que consiste en suponer un estado que ofrece reglas (con carácter monopolístico) y una población que paga impuestos para sostenerlo, es decir, "protección y justicia por rentas". El Estado actúa como monopolista discriminador ideando diversos derechos de propiedad para cada grupo de gobernados, maximizando su renta. Finalmente, el grupo gobernante monopolista tiene rivales potenciales que ofrecen la misma clase de servicios ("El grado de poder monopolístico del que gobierna es, por consiguiente, una función de la proximidad de sustitutos para los diversos grupos gobernados"). (North, p. 38 y s.)

sible por conceptos), su marcha está ligada a la historia concebida de un modo meramente empírico.

Tal vez sea oportuno volver a las reflexiones kantianas sobre la cuestión del progreso en la historia. ¿Es anacrónico considerar seriamente "un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza"? Es verdad, como él mismo lo dijo, que el peligro es construir una novela en lugar de una *Historia*. Pero Kant toma distancia y dice que este ensayo debe ser interpretado como la reflexión que una cabeza filosófica ("que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia"), "podría intentar", pero sin poner en cuestión, "sin suprimir, la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo empírico"¹⁸.

Después de la Ilustración y la asunción de la "mayoría de edad"¹⁹ como es-

¹⁸ Kant, E., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad de C.R. Roldán P. Y R. Rodríguez Aramayo, con estudio preliminar de este último, Tecnos, Madrid, 1994. En este ensayo, pp. 3-23, Kant no tiene una visión "lfrica" de la historia del hombre ni de su "insociable sociabilidad" (cuarto principio). Tampoco soslaya la barbarie que anida en el seno mismo de la civilización: "...o quizá se prefiera que de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto no resulte absolutamente nada o, al menos, nada sensato, es decir, que todo permanecerá como hasta ahora ha sido y que, por tanto, no se pueda predecir si la discordia –tan connatural a nuestra especie– no nos tiene preparado al final –aún dentro de un estado tan civilizado– un infierno de males en el que acaso dicha discordia aniquilará de nuevo, mediante una bárbara destrucción, ese mismo estado y todos los progresos conseguidos hasta el momento por la cultura (un destino al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar –con el cual viene a identificarse de hecho la libertad sin ley– a no ser que se someta a una secreta sabiduría enhebrándole un hilo conductor de la Naturaleza), todo lo cual da pie a plantear la siguiente pregunta: ¿es razonable admitir que la Naturaleza observa una finalidad en las partes mas no en todo?". Pero aún si fuera posible superar el estado de cosas presentes y se lograra la paz a partir de una confederación de Estados, antes de llegar a este estado, a mitad de camino de su formación, "la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar externo". Pero si bien somos cultos y civilizados "para considerarnos moralizados queda todavía mucho" (séptimo principio).

¹⁹ Kant, E. (*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en "En defensa de la Ilustración", trad. J. Alcoriza y A. Lastra, Intr. J. L. Villacañas, Pensamiento. Clásicos, Barcelona, 1999), define esta minoría de edad culpable como, "la imposibilidad culpable (del hombre) de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración", p. 63.

tado a partir del cual constituye un *deber* de la humanidad en su conjunto y del hombre tomado como individualidad, hacerse digno de autonomía para trazar su destino, cabe preguntarse qué han hecho de sí mismo ese hombre y esa humanidad. La pregunta tiene sentido en un contexto en el cual la validez de asunción de aquel estado está estrechamente ligada al carácter *universal* de la historia, leída en *clave cosmopolita*. Y a la posibilidad de interpretar los sucesos empíricos como *signos*, es decir, otorgarles *sentido*. Pero no presuponiendo que realmente *hay* sentido, sino asumiendo *creativamente* que no es algo dado. Sólo de este modo, el suceso empírico es *acontecimiento*.

Así como para Kant la Revolución Francesa constituyó un *signo*²⁰, hoy, esa revolución, y en general la época de las revoluciones que marcan el inicio de la modernidad, siguen siendo un signo. Este signo, no obstante, debe ser interpretado junto a otro acontecimiento novedoso: el exterminio, la catástrofe, la Shoá.

Del mismo modo como la época de las revoluciones quedó *signada* por la Revolución Francesa, el genocidio contra el pueblo judío es un signo que, en cuanto suceso histórico, pertenece a la época de los genocidios, como el que sufrió el pueblo armenio, o el pueblo japonés en Hiroshima. El nuevo acontecimiento es la Shoá. Acontecimiento que le devuelve al hombre "emancipado", el signo de la época por la que transita. No son accidentes en la marcha del progreso; ni deben ser considerados como contramarcha o retroceso. Son esenciales y culminantes. Leer en ellos es volver a recordar el abismo infinito que encuentra la razón pura y que le obliga a reconocer su carencia, su *pendencia* de la ética. La barbarie de nuestra época anida en la negación de dicho reconocimiento, una negación que en su forma social más extendida es solamente olvido del problema.

¿No es notable que en el mismo momento que la ciencia guiada por el hilo de Ariadna de la técnica ha recorrido el laberinto (es decir, ha hecho su trayecto terrestre), el pensamiento se liberó, volando como Ícaro hasta

²⁰ En su escrito de 1797 *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, señala la necesidad de "buscar un hecho que indique, de modo intemporal, la existencia de una causa (de un progreso hacia lo mejor)aunque ese acontecimiento no haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino sólo como *signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)", en Kant, E., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad de C.R. Roldán P. Y R. Rodríguez Aramayo, con estudio preliminar de este último, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 79-100, especialmente parágrafo 5.

quemar sus alas queriendo no sólo escapar, sino también ir *más allá* de lo razonable?

¿Hemos de aceptar de ahora en más el triunfo absoluto de la técnica, frente al cual el pensamiento se encuentra definitivamente perdido en el exilio? Es decir, ¿podemos *salir* de la Shoá? ¿Podemos pensar *después* de Auschwitz? Quizá no, pero ¿cómo no intentarlo, "cómo no hablar"? Pero si vamos a hablar después de todo, al menos podemos preguntarnos por el *tono*. Seguramente no será el tono apodíctico del jurista sino más bien la voz susurrante de la filosofía la que debemos escuchar. Pero la voz susurrante necesita silencio para ser oída. No hay diálogo sin parsimonia y sin mansedumbre²¹.

Es en este tono, en el que tiene cabida la expresión por mi parte de una resistencia a ceder a la tentación de la misantropía. En mí queda un sentimiento de simpatía por la humanidad que se resiste a confesar con alegría nietzscheana *yo soy Hitler, yo soy Eichmann, yo soy Stalin, yo soy Beria, yo soy Truman, yo soy Churchill, yo soy Videla*. ¿Qué es lo Monstruoso que habla a través de esos hombres, finalmente iguales a nosotros? ¿Cómo no pensar que esa deriva es suficiente como para negarle a la humanidad entera la emancipación que reclama como fin de la culpable minoría de edad que asumía antes de la Ilustración? ¿No sería acaso absolvernó de la única posibilidad de ser responsables? Y en este caso, ¿quién juzga? Decir "sólo un dios puede salvarnos" es también decir sólo un dios puede juzgarnos. Ciertamente, no hay refugio para el hombre sobre la tierra.

Pero esa resistencia a aceptar esta condena en bloque y el malestar que causa la repugnancia al saber con certeza que estamos marcados por el signo de la época del exterminio, es lo que me lleva a esperar que los hombres podamos hallar el angosto desfiladero por el que podamos transitar sin renunciar a la responsabilidad asumida. Un impulso muy judío, seguramente. Y por eso mismo siempre en peligro de extinción. Yo siento la necesidad de dejarme atravesar por la esperanza como algo previo, a toda costa, más allá de toda explicación racional. Sin embargo no quiero "abrir los ojos" y olvidar, no quiero rechazar la videncia de la ceguera que puede leer allí donde pocos ven signo (acontecimiento), sino simplemente sucesos y cosas.

En el pianísimo de la amistad que invoca Diego Tatián encuentro también el lugar del Paráclito. Porque el Sistema es impotente allí donde la libertad se halla en interlocución.

²¹ Es necesario hablar *aparte* para que lo dicho no sea *privado*. Nuestra revista, que no lee casi nadie, habita en lo público, un lugar que no puede ser colmado.