

## REFLEXIONES SOBRE LA JUSTICIA DE LOS RÉGIMENES POLÍTICOS\*

Para que pueda haber una discusión racional práctica efectiva no basta que la sociedad exista, se articule políticamente, sino que debe estructurarse en un régimen sensato. Sólo en un tal régimen es posible el intento de buscar la verdad y establecerla en el campo social en una medida que haga tolerable el vivir despier-to. Qué sea un régimen sensato y cuáles los obstáculos para su existencia será lo que trataremos de atisbar en estas páginas.

La articulación política es en buena medida un accidente histórico que no puede alcanzarse de acuerdo con un plan. Por ello, los regímenes adecuados para los diversos pueblos pueden variar de modo considerable. De aquí que Aristóteles proponga como objetos muy importantes de la investigación de la ciencia del gobierno cuál sea el origen de cada régimen, para saber cómo mantenerlo; y cuál sea el mejor régimen para cada sociedad, según sus circunstancias<sup>1</sup>. De aquí, también, que él dirija buena parte de sus fuerzas a hallar consejos para la conservación de los regímenes existentes entre las ciudades griegas de su tiempo, es decir, principalmente oligarquías y democracias. Estos consejos no son “ideológicos” en el sentido marxista, no pretenden ocultar unos intereses o unas relaciones de dominación o explotación, sin embargo, porque no están al servicio del poder, sino que se ordenan a corregir las políticas “partidistas”, divisionistas, para orientar la acción hacia el bien común. En este punto, el principio básico del Estagirita es:

[...] todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los

\* Este trabajo presenta las ideas de parte de un capítulo contenido en un libro por publicar. Por limitaciones de espacio, no puede presentar entera la visión de la justicia distributiva que el autor endosa y cree vigente en cierta medida en toda sociedad.

1 Cfr. Política IV 1, 1288b21 y ss.

regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres<sup>2</sup>.

En este artículo vamos a inspirarnos sobre todo en los clásicos, pero atenderemos a problemas contemporáneos. Nuestra fuente de inspiración, sin embargo, requiere que hagamos, al menos, una aclaratoria: cuando los clásicos hablaban de “democracia”, “oligarquía”, “monarquía”, etc., lo hacían en un sentido distinto al que damos nosotros a esas palabras; en particular a “democracia”.

En el lenguaje vulgar, y aun en la mayoría de los académicos, la palabra “democracia” evoca el régimen justo, el más perfecto posible, por una parte. Y, por la otra, evoca también, de manera un tanto vaga, el auto-gobierno del pueblo o, en la fórmula de Lincoln, “del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. Esta concepción no resiste un análisis serio y puede más bien contarse entre los mitos políticos que toda sociedad articulada usa para hacer sólidos sus vínculos.

En primer lugar, los enormes estados modernos no pueden ser articulados en una democracia; y menos en una democracia directa, en la que verdaderamente sería el pueblo el que tomara las decisiones. —Aunque aun en tales democracias el pueblo es guiado por los oradores y, a la larga, sobre todo por los demagogos.

En nuestros modernos estados hay siempre un elemento aristocrático u oligárquico o tiránico en el sentido clásico. Ello se debe a que hacen falta instituciones jerarquizadas para darles unidad. Las fuerzas armadas y las policías; las administraciones públicas y los partidos. Si las administraciones están bien organizadas y los ingresos y ascensos se deciden por concursos o por méritos, siempre constituyen un elemento “aristocrático”<sup>3</sup>.

Por razones diversas, sin embargo, aun las administraciones bien organizadas se pueden tornar despóticas y, entonces, en cierto sentido “oligárquicas” o “tiránicas”. En efecto, pueden o bien intentar mantener privilegios; o ser empleadas por fuerzas políticas que no busquen el bien común. Por ejemplo, si los partidos que conquistan el poder en las elecciones representan intereses de sectores adinerados de la población; o están inspirados más bien por anhelos demagógicos; o liderados por un demagogo carismático. Entonces, la formación general de los más altos funcionarios públicos (militares o civiles) debería servir de freno a las políticas contrarias al bien común. Si fallan en ello por las razones que sean —como, por ejemplo,

2 Política III 6, 1279a16-21.

3 No siempre constituyen un elemento “tecnocrático”, por cierto. De hecho, en el Civil Service británico durante el siglo XIX, el informe de Sir Charles Trevelyan recomendó “la selección de los más altos funcionarios más sobre la base de una formación intelectual general que de un conocimiento especializado” (Encyclopedia Britannica, 1994. Voz: Public Administration. Sección: The British Empire. Tomo 26, p. 296).

por ser sólo “tecnócratas” sin formación general— el elemento aristocrático puede tornarse o bien oligárquico o bien demagógico o, incluso, tiránico.

Lo mismo que de las instituciones jerarquizadas puede decirse de los jueces. Pero su caso debe ponerse aparte, porque es esencial a su función que tengan formación general y que sean imparciales. Si su formación es defectuosa —por influencia, por ejemplo, del “uso alternativo del Derecho”— o si ceden a presiones o incurrn en prevaricación, ocurre lo mismo —sin embargo— que ya vimos sobre las administraciones públicas, las policías o las fuerzas armadas.

De este modo queda claro que en una “constitución democrática” moderna sana, claramente hay elementos que no son “democráticos”.

En segundo lugar, aun el elemento democrático es, de ordinario, un momento muy importante pero muy puntual en la vida del Estado moderno. Por su través se eligen verdaderos gobernantes que no “representan” como “agentes” a sus electores. De ordinario, la elección resulta, directa o indirectamente, en la constitución de un órgano ejecutivo unipersonal y de algunos órganos deliberativos colegiados. Presidente o Primeros Ministros y Asambleas o Parlamentos. Ellos constituyen elementos monárquicos<sup>4</sup> (o tiránicos) y aristocráticos (u oligárquicos, o aun dinásticos), en el sentido clásico<sup>5</sup>. No importa demasiado que la investidura del cargo sea electiva. Aristóteles, por ejemplo, sabía que la elección suele introducir un elemento oligárquico en las constituciones; y que las democracias en sentido clásico suelen preferir el sorteo<sup>6</sup>.

Los elementos democráticos de las modernas constituciones se concentran en las elecciones, plebiscitos y referenda. O en asambleas populares en las localidades, como los municipios. Y estos elementos se usan de modos muy diversos en los diversos países, con lo que queda claro que nuestros regímenes modernos son regímenes mixtos en el sentido clásico. Eso es lo que muchas veces los preserva sanos.

En la mezcla se ve que aún las tradiciones clásicas y cristianas y el sentido de la realidad tienen alguna fuerza en Occidente, como veremos. Porque hoy amenaza a nuestro mundo una terrible enfermedad. La negación de que haya bien común o de que lo podamos conocer los hombres lleva a pensar que no hace falta “saber” en el gobierno<sup>7</sup>. Y esto, a su vez, con justificaciones diversas, a que nunca es legítimo o bueno, sino —cuando más— un mal necesario, el gobierno de unos hombres sobre otros. La derivación hasta la completa “soberanía popular” al esti-

4 Esto se ve más claro en los regímenes presidencialistas.

5 En sentido semejante, cfr. CRUZ PRADOS, Alfredo. *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Ediciones de la Universidad de Navarra. Pamplona, 1999, p. 417.

6 Cfr. Política IV 9, 1294b6-13; y VI 2, 1317b39-1318a10.

7 En el caso de los utilitaristas lleva a consecuencias distintas. Ellos querían o quieren convertir la política y el Derecho en una “ciencia” (como las ciencias naturales) o en una técnica, perdien-

lo rousseauiano es simplemente un corolario, que se puede dar por diversos caminos que usen explícita o implícitamente a Rousseau o que no lo usen en absoluto. Pero de allí a la tiranía no hay ni un paso.

De hecho, entre los clásicos la fundación de la filosofía práctica o política se dio por razones semejantes. Multitud de sofistas que empezaron a reflexionar sobre las diversas constituciones, regímenes y culturas llegaron a concluir que no había “bienes reales” a los que respondieran las leyes, y que todo lo que sobrepasara lo material o natural eran frutos de meras convenciones. Todo el esfuerzo dialéctico de Sócrates y Platón se dirigió a dejar establecido que sí hay un bien real y un saber acerca del espíritu humano (la *psyché*) y lo divino, y que —por tanto— es necesario un saber para el gobierno, y las leyes no son puras convenciones. El Critón, la República, el Teeteto, el Político, las Leyes (en especial el libro X) no pretenden otra cosa. Mas podemos hacernos una idea de la similitud de nuestros problemas con aquellos con los que ellos lidiaron, trayendo un breve texto de Aristóteles:

—Si los pobres, por el hecho de ser más se reparten los bienes de los ricos, ¿no es eso injusto?— ¡Por Zeus, lo estimó justo el poder soberano! [...]

O de otro modo, si tomamos toda la población y los más se reparten los bienes de los menos, es evidente que destruyen la ciudad. Pero la virtud no destruye al que la posee, ni la justicia es destructora de la ciudad, de modo que es claro que esa ley no puede ser justa<sup>8</sup>.

Aristóteles lidia con la noción de “poder soberano” encarnada supuestamente en la asamblea y las mayorías. Y lo hace introduciendo la noción del bien de la ciudad; y la virtud. La justicia, que es virtud, no destruye la ciudad; luego una ley que reparta los bienes de los pocos no será justa, aunque la imponga el “poder soberano”. ¿Por qué? Porque hay una realidad a la que debe responder la ley. Parece, entonces, que el poder de la asamblea no es tan “soberano”. Hay aquí una operación sanadora, que intenta abrir los ojos a los contemporáneos.

Pero los clásicos hubieron de llevar a cabo otra operación sanadora: tampoco las riquezas son soberanas, porque ellas no aseguran ningún saber en el gobierno...<sup>9</sup>. La política no es un juego de resentimientos o de poderes económicos o militares, porque está al servicio de un bien del que no podemos disponer los hom-

---

do la distinción clásica entre *frónesis*, *téchne* y *epistéme*, por una parte; y, por otra, descalificando el saber prudencial que se ordena a los bienes inteligibles como un pseudo-saber, una “jerga” que protege intereses espurios y ocultos. Esto puede verse muy bien en Bentham y su odio a los juristas tradicionales. (Cfr. Elie Halévy. *The Growth of Philosophical Radicalism*. The Beacon Press, Boston, 1966, pp. 21 y 35-38).

<sup>8</sup> Política III 10, 1281a14-20.

<sup>9</sup> Cfr. Política III 10, 1281a22-25; y El político, 292d-303c.

bres. Sólo si dirigimos nuestros apetitos y nuestra inteligencia en la dirección adecuada —aunque ello suponga una conversión, la periagogué de República VII—, si ordenamos nuestra vida con la virtud, seremos capaces de conducir la sociedad sensatamente.

## 1. TENSIONES SOCIALES PERENNES

Los seres humanos siempre han discutido acerca de las distribuciones. No según el simplista y falso esquema de Marx-Engels, sino de una manera más humana. Es falso que la técnica griega o helenística produjera necesariamente las relaciones señor-esclavo y la consiguiente “lucha de clases” y “filosofía de los señores”. En realidad, la esclavitud en Grecia sólo fue endémica en Esparta, y sólo allí condujo a serios conflictos señor-esclavo, quizá porque sólo allí los esclavos eran multitud de griegos y los señores pocos en número comparativamente. En cuanto a la filosofía, decir que Sócrates, Platón y Aristóteles son un sub-producto de la sociedad esclavista es tan ridículo como decir que el marxismo prendió en las sociedades verdaderamente capitalistas y como resultado necesario de la revolución industrial del siglo XIX. Sea dicho de paso, además, que Platón excluyó la esclavitud de su República y la humanizó considerablemente en sus Leyes. Sea también dicho de paso que en Roma las pocas guerras de esclavos que hubo se debieron en buena medida no a las técnicas de producción, sino a las vastas conquistas; y no al necesario enfrentamiento entre las clases, sino a que entre los esclavos había hombres egregios que no habían sido siervos, sino reyes o nobles, antes de ser conquistados. Es decir, esas luchas fueron secuelas inmediatas de guerras exteriores.

De una manera no marxista, pues, los hombres siempre han discutido acerca de las distribuciones. Y, con frecuencia, la estructura de esas discusiones ha sido la siguiente:

[...] sobre la igualdad y la justicia, aunque sea muy difícil hallar la verdad sobre ellas, sin embargo es más fácil hallarla que persuadir a los que pueden obtener más, porque siempre buscan la igualdad y la justicia los más débiles, pero los poderosos no se preocupan nada de ello<sup>10</sup>.

Esto puede entenderse respecto de todos los bienes políticos, tales como las riquezas, los honores, la libertad, etc. En este sentido, las tensiones se dan en todos los regímenes: en las monarquías, las aristocracias, las oligarquías, las democracias, sobre todo cuando están enfermas. Pero en los mismos clásicos podemos encontrar otra indicación interesante:

10 Política VI, 3, 1318b1-5.

¿No ocurre simplemente que el cambio en cualquier régimen viene de aquella parte de él que ostenta los oficios gobernantes; mientras que si ella es unánime, no puede ser conmovida aunque esté compuesta siempre de muy pocos?<sup>11</sup>

La fuente de las revoluciones está siempre en las “élites”, aunque normalmente se expande desde ellas por toda la sociedad, muchas veces con consecuencias imprevisibles o imprevistas por sus autores.

Pero no toda disensión conduce a revoluciones. Puede haber modos de resolver racionalmente las diferencias si ambos partidos permanecen abiertos a la persuasión. O modos de suprimir o acallar a los disidentes. La búsqueda de una solución justa es lo que corresponde a la discusión racional. A ella se oponen, sin embargo, el resentimiento de o por los desposeídos y el egoísmo ciego y sordo de los privilegiados.

Normalmente, después que la monarquía o la aristocracia se han desgastado o han perdido el embrujo que ejercieron una vez sobre la multitud, el tipo de tensiones que se da suele ser entre los ricos y los pobres. Surgen partidos o facciones de tendencias oligárquicas o democráticas en el sentido clásico. Unos no ven sino cómo mantener sus privilegios y su propio provecho económico; los otros, por su resentimiento, son caldo de cultivo, y a la vez pasto, de demagogos. Cuando las tensiones son débiles o restan fuerzas de amor al bien común o de filia o solidaridad, es aún relativamente sencillo llegar a soluciones razonables y evitar conflictos, como vimos que ocurrió en la Inglaterra del siglo XIX. Pero cuando las tensiones aumentan o el amor al bien común y la filia están en grave crisis, cuando el cinismo con mil máscaras o el nihilismo con mil y una se apoderan de los espíritus, la razón, y primero en su uso práctico, se ve arrinconada y pierde casi toda potencia para persuadir. Entonces, en Occidente, el consejero sensato es tildado de “fascista” o “ultraderechista” por unos; y de “comunista” o “izquierdista”, por otros. De “oligarca” o de “demagogo” o “subversivo”. Tal como el Stephen Blackpool que nos dibuja Dickens en *Hard Times*.

En este último estado de los asuntos —y poco importa si hay constitución formal y elecciones o no— la constitución real se mueve paulatina o bruscamente hacia una oligarquía cada vez más rígida, que puede llegar a ser “dinastía” en el sentido clásico (tiranía de los ricos); o hacia una demagogia que puede alcanzar el grado de tiranía, aun a través de las elecciones y del uso de mecanismos formales. En este movimiento suelen mezclarse las tensiones internacionales, tal como ocurrió entre las poleis griegas y señaló Platón en el libro IV de su *República*. De hecho, es impresionante el paralelo entre las diplomacias pro-democráticas o pro-demagógicas de Atenas o pro-oligárquicas de Esparta, por una parte; y las diplomacias pro-

11 República VIII, 545c-d.

oligárquicas de los Estados Unidos —en especial en Hispanoamérica durante los años 70 y 80— o pro-demagógicas (o pro-tiránicas) de la URSS. Pero la desaparición de esta potencia no debe impedirnos ver la persistencia del problema<sup>12</sup>.

En realidad, el fenómeno del nazismo no responde a este cuadro<sup>13</sup>. En su raíz hubo también mucho resentimiento “nacional”, no de pobres contra ricos. Ya la Primera Guerra Mundial había sido signo del descontento del pueblo alemán, entre otras cosas, con una política orientada por la economía. Pero la Guerra puso fin al tipo de articulación política que Prusia había alcanzado siglos atrás, y al que había unificado a Alemania. La república, estúpidamente, con la necedad a la que puede llevar el amor ciego a las “naciones”, era vista como la causa de la derrota. Y toda la humillación de Versalles, todo el desasosiego que produce en las almas el economicismo, se mezcló con la falta de formación política de las masas de clase media (por el mayor fracaso de la Universidad Humboldtiana: su incapacidad para institucionalizar de manera efectiva el espíritu<sup>14</sup>), con todos los movimientos absurdos e irracionalistas y fundados en la raza que estaban en voga en Alemania, para dar cabida a una gran rebelión contra la estructura occidental de la civilización: los nazis lograron por breve espacio en el siglo XX alemán lo que todas las revoluciones occidentales anhelaron desde el siglo XVII. Controlaron las universidades y sustituyeron a la Iglesia con una absurda religión política fundida con el poder y en abierta rebelión contra la verdad en sentido clásico: “si repites una mentira mil veces, ésta se transforma en verdad”. El Volksgeist sustituyó al humilde bien sensible al que Sócrates dedicó su vida, reflexionando sobre zapateros y tejedores. Son posibles, pues, tensiones sociales de tipo distinto de la que vamos a reseñar aquí, y un político avezado debe mantener bien abiertos sus ojos para percibir las y aliviarlas cuando surgen.

Lo que asusta de nuestra situación actual es que una dinastía o una tiranía cuenta con medios técnicos para poner en práctica la estrategia de preservación que, según delineó Aristóteles en la Política, siguen las malas tiranías... Es decir, la eliminación o anulación de los hombres muy destacados, procurar que no pase inadvertido nada de lo que se diga o haga, mediante una policía secreta; evitar que

12 La desaparición de la URSS ha hecho que los Estados Unidos hayan podido volver a su política tradicional de debilitamiento de Hispanoamérica por medio de la exacerbación de las tensiones sociales originadas sobre todo en la variedad étnica.

13 Tampoco responden a él las tensiones que se dieron en la América española durante el siglo XIX, que consistían, más bien, en una búsqueda de una articulación política tras la independencia ganada frente los poderes europeos y la crisis del credo tradicional. De modo semejante hay que entender la “Guerra de Secesión” de los Estados Unidos y otras inquietudes y cambios que se dieron en este país.

14 Cfr. “The German University and the Order of German Society”. En: *The Collected Works of Eric Voegelin*. Volumen XII. Louisiana State University Press. Baton Rouge-Londres, 1990, pp. 1-35.

los ciudadanos o súbditos se asocien en clubes políticos; fomentar la desconfianza mutua entre ellos; empobrecerlos para que no puedan mantener una milicia y sólo puedan ocuparse de su subsistencia diaria; evitar que piensen y procurar que sean humildes; provocar guerras para mantener a todos ocupados y en necesidad de un líder<sup>15</sup>. Esa posibilidad técnica y el reciente fenómeno del totalitarismo, con su carácter pseudo-religioso (que pretende conquistar las conciencias, pero no por la persuasión), es lo que inspiró los temores que Orwell logró expresar en su 1984, y el gran impacto que esa obra tuvo.

Mas, muchos países se encuentran lejos de este desenlace. Otros lo estamos sufriendo, esperemos que no por mucho tiempo. Para detener el avance es preciso intentar serias operaciones curativas. A los académicos sólo les corresponde señalar la naturaleza de las enfermedades y de las medicinas; y formar las mentes de los jóvenes. En la filosofía política esas naturaleza y medicina sólo pueden mostrarse de modo esquemático, mediante un dibujo de las nociones y principios que están en juego. Entre ellos, los tipos de regímenes; el principio democrático y el principio liberal en las constituciones modernas; el fenómeno de las ideologías y la noción de justicia distributiva. No tendremos oportunidad ahora de desarrollar despacio esta noción, pero podrá entretenerse en el análisis de los otros temas.

## 2. TIPOS DE REGÍMENES

Platón y Aristóteles alcanzaron clasificaciones muy sofisticadas de los regímenes políticos. Ahora no podemos describir con todo detalle los sutiles estudios de esos filósofos, sino remitir a los textos originales subrayando que es en verdad impresionante cómo sus descripciones son capaces de abarcar fenómenos tan alejados en el espacio y en el tiempo, como, por ejemplo, la tiranía de Juan Vicente Gómez en Venezuela (1908-1935), que respondió al quinto modo de monarquía que describe Aristóteles en su *Política*<sup>16</sup>. Esta capacidad se debe, sin duda, a la enorme experiencia política que proporcionó a estos filósofos el conocimiento de la multitud de ciudades que integraron la civilización helénica y otras unidades de poder con las que entraron en contacto estrecho por los viajes, el comercio o las guerras. Sólo nos referiremos a los aspectos más generales de esos estudios, que pueden ayudarnos a iluminar más intensamente los problemas que ahora consideramos.

Comencemos con una observación crucial:

15 Cfr. *Política* V 11, 1313a34-b31.

16 Cfr. III 14, 1285b29-34.



[...] la gente cree que hay sólo un tipo de democracia y uno de oligarquía. Esto es un error. Para evitarlo, hay que recordar las diferentes variedades de cada constitución; debemos ser conscientes de su número y de las varias maneras en que se constituyen<sup>17</sup>.

Ya vimos, en la introducción de este capítulo, que también hoy existe demasiado simplismo en la clasificación de regímenes. Se piensa que ellos son, básicamente, la democracia y el despotismo. Pero no es así. Puede haber democracias despóticas; muchas llamadas “democracias” tienen elementos oligárquicos o monárquicos o de otro tipo; y muchas constituciones no democráticas pueden no ser despóticas. Hay, pues, que hacer más precisa la capacidad de clasificar regímenes.

Pero, ¿qué es un régimen político y en qué se fundan las clasificaciones de sus tipos? Para responder a la primera pregunta, acudamos nuevamente a la Política:

[...] es una organización de los cargos en una ciudad, por la cual se fija el método de su distribución, se determina la autoridad soberana y se prescribe la naturaleza del fin que ha de perseguirse por el todo y sus miembros<sup>18</sup>.

Obviamente, esas organización, determinación y prescripción no tienen por qué darse por medio de leyes escritas. La costumbre y la vida misma de los pueblos puede decidir sobre ellas al margen de la ley escrita, como se desprende — por ejemplo— de una consideración sencilla, pero muy frecuentemente olvidada:

Los regímenes cambian incluso sin sublevaciones [...] por negligencia, cuando permiten acceder a las magistraturas supremas a los que no son amigos del régimen, como en Oreó [...] cuando se permitió a Heracleodoro llegar a ser magistrado y él procedió a transformar la ciudad en una politeía o, más bien, en una democracia<sup>19</sup>.

Así ocurrió en Alemania, cuando, conforme a la Constitución, accedió al poder un enemigo mortal de la república; o en Venezuela, tras las elecciones de 1998 y el proceso “constituyente” —en realidad subversivo— de 1999.

Para la clasificación de los regímenes Aristóteles y Platón atienden a varios índices. Por ejemplo, el número de personas que puede acceder a los oficios supremos o participar en el gobierno; o el número de los que los ejercen de hecho en cada momento.

Otro índice es la condición económica o social de los participantes del gobierno. Así, dice Aristóteles que un régimen en el que la mayoría de los hombres libres participa en el gobierno, pero excluye a una minoría por el solo criterio de su

17 Política IV 1, 1289a8-11.

18 IV 1, 1289a15-16.

19 Política V 3, 1303a13-21.

pobreza, no puede considerarse una democracia: se trata, en realidad, de una oligarquía. Y, por el contrario, una ciudad en la que gobierna una minoría, pero de pobres, no puede llamarse una oligarquía. “Es mejor decir, entonces, que existe una democracia dondequiera que son soberanos los hombres libres, y una oligarquía dondequiera que los ricos son soberanos [...]”<sup>20</sup>.

Un tercer índice es más filosófico y más relevante. Se trata del fin al que se ordena el régimen y que más aprecia cada uno de sus participantes. Según República VIII-IX, si se trata de la virtud, el régimen es una monarquía o una aristocracia; si de los honores, una timocracia; si de las riquezas, una oligarquía; si de la igualdad y la libertad, una democracia; si de la satisfacción de las pasiones más bajas, una tiranía<sup>21</sup>. Claro que esta clasificación es muy especial, porque no atiende al uso vulgar de los términos, sino a otros criterios. Por esto, por ejemplo, la noción de “tirano” no se aplica a todos los que el pueblo considera como tales; no se aplica a Pisístrato, al parecer, entre otros. Pero contiene elementos muy importantes y por esa razón volveremos sobre ella. Aristóteles coincide con Platón en cuanto a los fines de la oligarquía y la democracia, y esto basta por ahora.

Ambos filósofos, sin embargo, añaden otra consideración sobre el fin. Así, Aristóteles dice que un régimen que busque el bien común es recto, y el que —en vez de él— busque el interés de los gobernantes es despótico<sup>22</sup>. En un primer sentido, la oligarquía es despótica, y en ello se distingue de la aristocracia. Y lo es porque busca la riqueza y los gobernantes también la buscan. Puede, sin embargo, un régimen oligárquico ser corregido, de modo que, aunque valore la riqueza, busque además el bien común. Lo mismo ocurre con la democracia, que trata como iguales a los que no lo son y en ello se aparta del bien común. En buena parte esto es lo que pretende Aristóteles en grandes porciones de su Política: corregir el rumbo de las oligarquías y democracias y conseguir regímenes más moderados y estables.

Un cuarto índice se relaciona con el respeto a la ley. Son tan pocos los hombres que realmente tienen un saber político, es tan difícil que lleguen al gobierno y que resistan a las tentaciones del mando, que, de ordinario —no siempre—, es mejor que los gobernantes se sujeten a la ley, aunque ésta sea general y no pueda

20 Política IV 4, 1290b1-3.

21 En Platón, este orden a fines diferentes se traduce en la existencia de tipos distintos de hombres, que se corresponden con los distintos tipos de sociedades. Reflexiones semejantes pueden encontrarse en Eric Voegelin (cfr. *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press. Chicago-Londres, 1952, p. 61) y en Max Weber (cfr. “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics”, p. 27. En: *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*. The Free Press of Glencoe, Illinois, 1949, pp. 1-47).

22 Política III 6, 1279a16-21.

adaptarse a todas las circunstancias. Por ello, en principio, los regímenes que se sujetan a la ley son rectos, y los que no, no lo son<sup>23</sup>.

Considerando todos estos índices y que puede haber diversas variedades de cada tipo puro y muchas variedades mezcladas, podemos decir que las clases de regímenes son: monarquía, aristocracia, república o democracia; y tiranía, oligarquía y democracia o demagogia.

Debe decirse todavía, sin embargo, que el tercer índice es el más esencial —el que se refiere al fin y, por tanto, a la existencia de un saber político—, y el necesariamente más descuidado en las formulaciones explícitas de la ciencia o filosofía política nominalista<sup>24</sup>. Ya se dijo que el saber político es, precisamente, lo que los clásicos querían salvar y, en cierta manera, transformaron en lo que Platón llamó *epistémē politiké*, que es, en un sentido, una parte de la filosofía o, en otro, la forma más alta de prudencia. Y ese saber se descubrió en su nueva forma por medio de una reflexión continua acerca de lo que Aristóteles llamó *téchnai*, oponiéndolas a lo que él mismo llamó *práxis* o *frónesis*.

También hay que observar que el estudio de Platón es siempre más antropológico que el de Aristóteles, aunque también el de éste usa a menudo estándares antropológicos. En República VIII-IX, lo que define los regímenes es el tipo de hombre dominante en ellos; y lo que define los caracteres de los hombres es el apetito que domina en su alma. Cuando gobiernan la razón y su apetito, el hombre es virtuoso y tiene un carácter “monárquico” o “aristocrático”, porque en el alma la razón sería una “parte pequeña”. Cuando gobierna el apetito irascible (*thymós*), el carácter es timocrático. Cuando gobierna la concupiscencia, origen de multitud de deseos, más o menos cercanos o alejados de la razón, el carácter puede ser de tres tipos. Si los deseos prevaecientes son los necesarios, se tratará de un carácter oligárquico. Si se establece una igualdad entre los deseos y, por ello, se satisfacen los superfluos, el carácter será democrático. Si de deja lugar para satisfacer los deseos criminales, el carácter es tiránico. Por supuesto, la riqueza de estos dos libros es insustituible por un resumen. Y puede parecer, como a Aristóteles<sup>25</sup>, que el tratamiento del cambio de regímenes es inadecuado. Sin embargo, pienso que en esos libros se trata de algo más profundo, una verdadera filosofía de la historia, y que ello puede verse muy claramente en una “sociedad”

23 El político 299e-303b; Política III, 15.

24 No en asunciones implícitas, porque —desde luego— en las obras que pueden entrar en esta etiqueta que uso, suele haber muchas observaciones muy útiles, pues buscan el bien de sus respectivas comunidades, aun cuando en la reflexión explícita sobre el bien sean nominalistas. Incluso Hume habla del bien común y de la pasión por establecer las instituciones en las que éste sea consultado. (Cfr. “That Politics may be Reduced to a Science”, p. 26. En: *Essays. Moral, Political and Literary*. Liberty Classics. Indianapolis, 1987, pp. 14-31).

25 Cfr. Política V, 12, 1315b40.

en el sentido de Toynbee, y no tanto en unidades más pequeñas. La civilización occidental se preocupó en la “Edad Media” por la verdad divina sobre todo, y la virtud. Luego, por el honor. Por las riquezas de los utilitaristas o la igualdad de los demócratas, hasta el surgimiento de las locuras totalitarias y el completo desprecio por la racionalidad en el nihilismo, nietzscheano o de otro cuño. Claro que no puede interpretarse la degradación antropológica como un proceso ordenado, pero desde luego que proporciona como una cantera de criterios de juicio de indudable valor teórico y que no reposan en la Fe.

### 3. PRINCIPIO DEMOCRÁTICO Y PRINCIPIO LIBERAL. SU CONEXIÓN CON LA SABIDURÍA CLÁSICA

En los regímenes occidentales modernos, en las llamadas “democracias constitucionales”, coexisten dos principios teóricos o dos tendencias prácticas que se imponen mutuos límites para la felicidad de los habitantes de un espacio social. Esto mismo es un residuo de la sabiduría clásica, como puede verse aun en las obras fundacionales o inspiradoras de este tipo de régimen. Y es un residuo que se encuentra en continua lucha con un misticismo político, una corriente pseudo-religiosa, que se puede concretar de dos maneras: a) la veneración del “Pueblo”, que en esta noción encierra, bien la secta de los “puros” elegidos de Dios, bien los “proletarios” o “desposeídos”, bien la “Raza”, o bien algún tipo de “Voluntad general”. O, b) la veneración del “Mercado”, que pretende evitar el control sobre los privilegios o desigualdades injustificadas. Sobre el contrapunto del residuo de clasicismo volveremos en la siguiente sección.

En lo que consisten las dos tendencias es en un intento de evitar en lo posible y conveniente el surgimiento y perduración de privilegios o la opresión de los débiles, mediante una participación popular en el gobierno, por una parte; y en asegurar espacios para la influencia de la racionalidad en el gobierno, de modo de impedir que las mayorías aplasten a las minorías o los ricos maten de hambre a los pobres, o —siguiendo la metáfora platónica del piloto— evitar que las pasiones de la multitud o su insensatez o ignorancia, o las de los ricos, hagan encallar la barca de la sociedad, conduciéndola —por ejemplo— a una tiranía<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> La primera vez que concebí claramente una idea acerca de estos dos principios, fue gracias al profesor Alfredo Cruz Prados. Puede verse su concepción sobre este punto, ahora bastante distinta de la mía, en: *Ethos y polis* (cit.), p. 421.

### 3.1. LA EXPERIENCIA Y SABIDURÍA CLÁSICAS

El segundo principio, que en época moderna y por razones retóricas, podría llamarse “liberal”, pero que en época clásica se habría llamado “racional”, fue la gran preocupación de Platón. Es, como ya se ha dicho, el tema central de su República, aunque las soluciones institucionales concretas que allí se proponen hayan servido a muchas incomprendiones y al rechazo en bloque por algunos de una obra que, sin embargo, marcó la historia de Occidente. Es también el tema central de El político. En ambos diálogos se lucha de manera denodada por mostrar que hace falta un saber para gobernar bien, así como hace falta un saber para ejercer con competencia las *téchnai*. El saber político se refiere, sin embargo, a un bien más importante, pero menos visible. Por esto segundo, muchos creen que no se precisa saber. Por lo primero, el error de entregar el gobierno a los que no saben es más grave que entregar el cuerpo a un ignorante de medicina o gimnástica. Y esto es lo que ocurre continuamente: o se da a la multitud, por su número; o se da a los ricos. La miseria de las sociedades es casi inevitable, porque es muy difícil que lleguen a formarse verdaderos hombres de Estado, y aun más difícil que el pueblo los obedezca. Y ni el número o multitud asegura un verdadero saber, ni las riquezas lo hacen.

Es verdad que las enseñanzas de Platón no parecieron aprovechar mucho a las ciudades griegas. Sin embargo, dio origen a las escuelas y a Aristóteles. Las obras de éste y varias escuelas influyeron en Cicerón, que introdujo en el foro romano la sabiduría clásica<sup>27</sup>. Con ello, los jueces de Roma se consolidaron como verdaderos servidores de *tò dikaion*, y establecieron una presencia de la racionalidad en el gobierno que se difundió, tras la caída de Roma, por todo el mundo occidental, por el Islam y la Ortodoxia; e, incluso, más tarde, a través de Gran Bretaña, en la India y los estados islámicos sucesores. Por otra parte, el surgimiento de la *epistémē politiké*, obra de Sócrates y Platón, influyó también en el tipo de consejeros que los gobernantes buscaron, ya en la época imperial macedónica y romana. Pero, sobre todo, en el Occidente medieval o moderno. Max Weber señala la diferencia entre los consejeros chinos, que eran “prácticos”, y los occidentales, a los que él llama “especialistas técnicos”<sup>28</sup>.

27 Cfr. VIEHWEG, Theodor. *Tópica y jurisprudencia*. Ediciones Taurus. Madrid, 1964, pp. 39-45. Y VILLEY, Michel. *Philosophie du Droit*. Dalloz. París, 1975, pp. 89-99. Hay traducción castellana: *Compendio de filosofía del Derecho*. Ediciones de la Universidad de Navarra S. A. Pamplona (España), 1981.

28 Cfr. “The types of legitimate domination”, pp. 280-282. En: *Economy and Society*. Volumen I. Editado por Guenther Roth y Claus Wittich. University of California Press. Berkeley-Los Angeles-Londres, 1978, pp. 212-307.

Este principio racional, como se dijo, pretendía asegurar la sensatez y la justicia en el gobierno. Frente a la multitud movida por pasiones serviles y capaz de condenar a Sócrates; y frente a los oligarcas, que sólo buscan su ineterés personal.

Aristóteles percibió, empero, que el principio racional no era suficiente para un gobierno sensato, y abogó por el principio democrático. La primera razón es que, si se otorga el gobierno a unos pocos, aun cuando sean sabios, muy pronto se convertirá el régimen en un despotismo:

Es conveniente depender de otros y no poder hacer todo lo que a uno le parezca, ya que la posibilidad de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo malo que hay en cada hombre<sup>29</sup>.

La segunda razón es que, aunque el pueblo no tenga el saber del gobierno, experimenta sus efectos. Y, así como hay artes en las que el artesano no es el mejor juez —como en la construcción de casas el juez es el que va a usarlas, no el arquitecto—, también en la política el pueblo es mejor juez —por ejemplo, en la rendición de cuentas y en la elección de funcionarios—, aunque no pueda gobernar directamente. En esta observación de Aristóteles coincide Calvo Serer, citado por Rafael María de Balbín, quien además apunta a una parte del fundamento filosófico de la consulta al pueblo, del que hablaremos en el capítulo V:

Es también idea básica del Occidente que no puede haber buen gobierno sin representación, sin diálogo con los gobernados, porque la verdad se encuentra tras el penoso esfuerzo dialéctico de la discusión o del contraste<sup>30</sup>.

—Pero Aristóteles añade una cláusula de excepción para la consulta al pueblo. Hay que realizarla, salvo que “se encuentre demasiado envilecido”, el pueblo<sup>31</sup>.

Esta última cláusula podría llevarnos a diversas consideraciones muy interesantes. Por ejemplo, en las asambleas de las poleis griegas los esclavos estaban excluidos. Por ello, sólo accedían a las mismas los ciudadanos, y normalmente padres de familia, que con frecuencia tenían una cierta preparación política. Hoy en día la situación es muy distinta. En Venezuela se pudo ver la conciencia que los europeos tienen de este problema. Un autor suizo, Eric Wolf, estuvo allí con ocasión de la II Guerra Mundial y escribió un tratado de Derecho Constitucional Venezolano, justo en el momento en que se discutía si debía extenderse el voto a los analfabetas o no, en las reformas constitucionales de los años 40. Este autor, con toda razón, se opuso a ello, a pesar de sus fuertes e insensatas convicciones

29 Política VI, 4, 1318b36-1319a1. Esto es lo que ocurrió al pobre Ángelo en la obra *Medida por medida*, de Shakespeare.

30 La fuerza creadora de la libertad. Rialp. Madrid, 1958, pp. 189 y ss. Citado por Balbín en *La concreción del poder político*. Universidad de Navarra. Pamplona, 1964, p. 173.

31 Cfr. Política III, 11, 1282a4-22.

acerca de la necesidad moral del auto-gobierno, que llevan implícitas la negación de un saber político<sup>32</sup>. Por supuesto, una vez hecha la reforma a favor del voto de los analfabetas en el año 47 por el partido Acción Democrática, ya no puede volverse atrás, en el contexto del ambiente cultural moderno. Pero el caso puede servir para la reflexión: era mejor enseñar a leer a los potenciales electores que dar el voto a los analfabetas<sup>33</sup>.

Algunos hispanoamericanos fueron también conscientes del problema, y reconocieron que los mitos rousseauianos podían ser ruinosos para nuestros países, en muchos de los cuales amplias capas de población no estaban preparadas para vivir bajo la leyenda de la soberanía popular. Éste quizá sea el fondo de verdad al que apunta Laurerano Vallenilla Lanz, cuando afirmaba que nuestro pueblo no tenía capacidad para la democracia<sup>34</sup>. Y, sin duda, es la verdad que señaló Bartolomé Herrera en los debates que sostuvo con Pedro Gálvez en el Congreso peruano de 1849:

Instrúyase, edúquese al indio y se mejorará su condición. De otro modo, nuestros deseos, por laudables, por hermosos que sean, serán siempre estériles, porque donde quiera que un hombre estúpido esté colocado al lado de otro que haya cultivado su inteligencia, si no ha llegado éste a un grado de probidad que no es común entre los hombres, habrá siempre una víctima y un verdugo. Educación, educación, señores, para los indios; y por lo que hace a derechos, reconozcamos que nosotros no podemos hacer más que declararlos cuando existen, y que sólo Dios puede crearlos<sup>35</sup>.

32 Lamentablemente no he encontrado un ejemplar de esta obra en las bibliotecas norteamericanas, donde me hallo durante la composición del presente trabajo.

33 Debe decirse en descargo de Acción Democrática, que después de 1961 combatió duramente el analfabetismo.

34 El problema con él es que a veces atribuye estultamente este hecho al "medio físico y telúrico" (Cfr., por ejemplo, "Las constituciones de papel y las constituciones orgánicas", p. 276. En: *Cesarismo democrático*. Monte Ávila Editores. Caracas, 1990, pp. 275-293). En realidad, durante siglos nuestros antepasados criollos o asimilados a los criollos vivieron admirablemente la institucionalidad democrática en el Cabildo de la Provincia de Caracas o de la Capitanía General. Lo que ocurrió después no fue un problema climático, sino cultural: los semi-bárbaros de los llanos destruyeron la civilización española de Venezuela (como muestra Vallenilla en *Cesarismo democrático*), las prédica y política liberales acabaron con mucho de lo que quedaba de las instituciones antiguas, y la emergencia socio-política de los habitantes de nuestro territorio que habían sido excluidos del poder hasta el insurgir de la República, introdujo un elemento en nuestra "constitución efectiva" que no siempre se corresponde con nuestra "constitución escrita". En Venezuela, sin embargo, logramos durante el siglo XX una nueva articulación política, y de genuino carácter republicano, que Chávez está destruyendo con su prédica demagógica y sus políticas tiránicas.

35 Cfr. BELAÚNDE, Víctor Andrés. *Meditaciones peruanas*. Talleres Gráficos P. L. Villanueva, S. A. Lima, 1963, p. 77. Yo no creo que el indio "no educado" fuera estúpido, sino sólo que no esta-

La tercera razón que proporciona Aristóteles es que “una ciudad con un cuerpo de ciudadanos excluidos de participación en el poder, que son numerosos y pobres, debe necesariamente ser una ciudad llena de enemigos”<sup>36</sup>. Los clásicos eran muy realistas, nada tenían que ver con las utopías modernas, a pesar de las interpretaciones absurdas que se han hecho de la República, como si su objetivo fuera proponer una utopía, interpretaciones que son contrarias a su texto<sup>37</sup> y que fueron refutadas por Eric Voegelin<sup>38</sup>. El realismo puede verse en pasajes como el anterior o como los que siguen:

[Hay que] asegurarse de que aquellos que participan del régimen son más fuertes que los que no<sup>39</sup>.

Es necesario que la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen sea más fuerte que la que no la quiere<sup>40</sup>.

El tipo de locura que se cometió en Venezuela al final de los años 80 y al comienzo de los 90 tiene que ver con esto: se adoptó una ideología y un discurso oficial propio de un régimen oligárquico, el neoliberalismo, en un país lleno de pobres, que, además, tenían poder de decisión en las elecciones. No podía haber ambiente más propicio para el ascenso al poder de un demagogo.

Como se ve, los clásicos no tomaron partido ni por las demagogias de su tiempo, ni por las oligarquías. Además, señalaron de manera constante los peligros de unas y otras, y sus raíces psicológicas: los ricos desprecian a los pobres, éstos tienen envidia de aquéllos. Unos son serviles, los otros despóticos y no saben obedecer. Ni unos ni otros son elementos idóneos para construir una verdadera sociedad, que se funda en la amistad entre hombres iguales<sup>41</sup>. Por esto subrayaron los clásicos la importancia de la clase media:

[...] de los delitos, unos se cometen por soberbia y otros por maldad. [Ambas actitudes propias de los ricos o de los pobres, respectivamente]. Además, las clases medias son las que menos rehuyen los cargos y menos los ambicionan, actitudes ambas perjudiciales para las ciudades.

[...] Sólo las clases medias] como no son objeto de conspiración, ni conspiran, pasan su vida libre de peligros<sup>42</sup>.

---

ba preparado para la vida civil y que suponer que lo estaba y privarlo de sus protecciones fue una locura o un crimen.

36 Política III, 11, 1281b29-30.

37 Cfr. V, 472b-473b.

38 Cfr. Order and History III. Louisiana State University Press. Baton Rouge-Londres, 1957, pp. 102-104.

39 Política VI, 3, 1320b26.

40 Política IV, 12, 1296b15-17.

41 Cfr. Política IV 11.

42 Política IV 11, 1295b10-32.



Y también señalaron los clásicos que tanto las oligarquías como las democracias pueden devenir en tiranías<sup>43</sup>. Esto, desde luego, constituye una bofetada para la “ciencia” política moderna, que no quiere usar sino criterios formales para juzgar los regímenes. Veamos rápidamente cómo el “principio democrático” encierra ese gravísimo peligro, si se sale de los cauces de la racionalidad<sup>44</sup>.

La causa del peligro es que fácilmente la multitud puede ser engañada por los demagogos:

Las democracias se alteran sobre todo por la insolencia de los demagogos, pues unas veces, en el aspecto privado, denunciando falsamente a los que tienen riquezas los incitan a aliarse (pues un miedo común une incluso a los mayores enemigos), y otras veces, en el aspecto público, incitando a la multitud<sup>45</sup>.

En República VIII y IX puede verse una clara descripción del surgimiento de este tipo de tiranías. La semejanza con la que ahora aflige a mi Patria es sencillamente asombrosa.

Por este peligro, el propio Aristóteles abogó por un régimen mixto, no por una democracia pura, en el que el saber tuviera su lugar. Y pensó en remedios eficaces para evitar esta derivación del principio democrático:

[...] donde los cargos son electivos, no a partir de las rentas, y los elige el pueblo, los aspirantes, actuando de demagogos, llegan al extremo de hacer al pueblo soberano incluso de las leyes. Un remedio para que esto no suceda, o para que suceda menos, es que las tribus designen a los magistrados, y no el pueblo entero<sup>46</sup>.

Es también impresionante el paralelismo entre el remedio que aquí se sugiere y el que comentan Madison y Hamilton en *El Federalista*, relativo a la elección indirecta del Presidente de los Estados Unidos, como veremos.

Nótese, en todo caso, una vez más, que los clásicos están buscando el bien común, no satisfacer un partido. En esto tuvieron grandes antecedentes y fuentes de inspiración; y ejercieron —quizá— algún tipo de influencia en la política de su tiempo. Veamos el caso de Solón, contrastado luego con el de Pericles.

43 *Ibidem*.

44 Max Weber, por supuesto, conoció este peligro, y sabe que una democracia radical puede ser el camino, tanto como una constitución absolutista, para aumentar el poder del Estado: cfr. “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics” (cit.), pp. 22-23.

45 Política V 5, 1304b21-24. Cfr., también, Política V 5, 1305a2-7. Sospecho que mucho de esto ocurrió en Centro América en los años 70 y 80, como consecuencia en parte de la “teología de la liberación”.

46 Política V 5, 1305a28-34.

Al comienzo del siglo VI antes de Cristo, Atenas había llegado a un impasse. Los ricos prestaban dinero a los demás ciudadanos y éstos muchas veces no podían pagarlo. Entonces, por la aplicación de las leyes draconianas, los deudores o bien eran vendidos como esclavos, de modo que el acreedor recibiera el dinero; o bien, si su linaje no lo permitía, quedaban sujetos a una parcela de tierra que debían cultivar para entregar una alta proporción de las cosechas al acreedor. El descontento en el pueblo era cada vez mayor y se había llegado al borde de la guerra civil. En esa tesitura fue electo arconte Solón, y se le dieron poderes para actuar por encima de la ley. Entonces él buscó la solución justa, sin inclinarse por ninguno de los partidos. Declaró la abolición de las deudas y rescató a los ciudadanos que habían sido vendidos como esclavos. El partido popular le propuso arremeter contra los ricos y proclamarse tirano, pero él no accedió. En cambio, tomó una serie de medidas que ensancharon la economía y la capacidad de acción de Atenas: concedió la ciudadanía a muchos artesanos, acuñó monedas, etc. En sus dos arcontados, cada uno de un año de duración y separados por un año entre sí, Solón cambió profundamente la fisonomía de su Patria, y procuró dejar un equilibrio entre el Areópago aristocrático y la asamblea popular<sup>47</sup>.

Pericles, junto a Efiálfes, tomó un camino muy distinto. Reformó la constitución de Atenas y la hizo del todo popular, despojando al Areópago de sus competencias, en favor de la asamblea y los tribunales populares. Mientras él vivió y pudo ejercer influencia moral y retórica, las reformas no significaron un gran problema. Pero cuando él murió, los demagogos tomaron su lugar y llevaron la ciudad a un desastre, en medio de la difícilísima situación de la guerra del Peloponeso<sup>48</sup>.

De acuerdo con los clásicos, entonces —supuesto que los regímenes más estables, las verdaderas monarquía y aristocracia, se habían hecho muy difíciles en su tiempo por la generalización de la igualdad entre los ciudadanos—, el régimen más perfecto consistiría en una mezcla de democracia y aristocracia, a veces con ciertos elementos oligárquicos. Pero cada país o ciudad tendría que buscar las soluciones adecuadas a su historia, en lo que se refiere a la elección de régimen.

47 Cfr. HAMMOND, N. G. L. *A History of Greece (to 322 BC)*. Clarendon Press. Oxford, 1986, pp. 157-163. Plutarco. *Vida de Solón*.

48 Cfr. HAMMOND, N. G. L. *Op. cit.*, pp. 287-289, 301, 348, 358. La constitución de Atenas, 27-28. Podríamos añadir el ejemplo de Timoleón, contrario al de Pericles, tal como es narrado en estas fuentes: HAMMOND, N. G. L. *Op. cit.*, pp. 577-581. Plutarco. *Vida de Timoleón*.

### 3.2. OBRAS DE FUNDACIÓN O INSPIRADORAS DE LAS “DEMOCRACIAS CONSTITUCIONALES”

Veamos ahora algunas obras de fundación o inspiradoras de las “democracias constitucionales”. En particular cómo responden a las enseñanzas clásicas en este punto. Comencemos por *El Federalista*, y sigamos luego con una serie de autores anglosajones: Hobbes, Hume; Mill, Rawls.

#### A) La Constitución de los Estados Unidos

En el famoso comentario de la Constitución norteamericana, escrito antes de que fuera aprobada definitivamente y como una defensa de su articulado, se muestra el acumen con el que se elaboró ese instrumento admirable de teoría política llevada a la práctica. Y también se muestra la viva conciencia de la tradición clásica a la que responden muchas de sus previsiones. Hamilton era un hombre lúcido, y en buena parte a su retórica se debió la aprobación final del texto<sup>49</sup>.

Para empezar, no puede darse directamente al pueblo la potestad de dirimir las controversias entre los distintos departamentos del gobierno acerca de los límites constitucionales de sus respectivas facultades. Entre las razones por las que esto no es posible, se encuentran:

- a) Se correría “el peligro de alterar demasiado la tranquilidad general interesando las pasiones públicas”, si se sometiera frecuentemente “las cuestiones constitucionales a la decisión de toda la sociedad”. En los años iniciales de la historia de los Estados Unidos un régimen bastante referendario tuvo cierto éxito, pero ello se debió a circunstancias muy particulares de ese momento y lugar históricos<sup>50</sup>.
- b) [La resolución de las diferencias...] se hallaría inevitablemente relacionada con el espíritu de los partidos preexistentes o de los que surgieran con motivo de la misma cuestión. [...] Y sería no la razón, sino las pasiones públicas quienes juzgarían. Y, sin embargo, sólo la razón del público puede reprimir y regular el gobierno. Las pasiones han de ser reprimidas y reguladas por éste<sup>51</sup>.

49 Cfr. el prólogo del editor de la obra citada, Gustavo Velasco, p. X. (Fondo de Cultura Económica. México, 1998).

50 Op. cit., pp. 214.

51 Op. cit., pp. 216-217. (*El Federalista*, XLIX). En la página 270 se ve de nuevo de modo explícito el rechazo a la participación en el gobierno del pueblo como entidad colectiva (*El Federalista*, LXIII). Argumentos semejantes llevan a los autores a recomendar que no sea una multitud la que integre la Cámara de Representantes: pp. 249-250 (*El Federalista*, LVIII).

- c) Allí mismo dicen Hamilton o Madison que esta constante apelación al pueblo destruiría la veneración por el gobierno que debe existir en un régimen sano.

Con todas estas razones se oponen los autores norteamericanos al “referendismo”. Ellos vieron con gran lucidez los peligros de la constante apelación al pueblo: el personalismo al que puede dar lugar, la exacerbación de las pasiones, la destrucción de las vías institucionales, la discordia y el desorden. Hoy sabemos que la historia ha dado la razón a los autores de *El Federalista*: con frecuencia desde el siglo XIX, desde Napoleón III, las personalidades carismáticas han tratado de convertirse en dictadores mediante plebiscitos.

Un segundo rasgo en el que puede percibirse la conciencia que tiene *El Federalista* de la tensión entre el principio liberal y el democrático puede descubrirse en la importancia que da a la noción de “representación”. Ella traza la línea divisoria entre las “democracias” —en el sentido clásico— y las repúblicas:

[...] en una democracia el pueblo se reúne y ejerce la función gubernativa personalmente; en una república se reúne y la administra por medio de sus agentes y representantes. Una democracia, por vía de consecuencia, estará confinada a un espacio pequeño. Una república puede extenderse a una amplia región<sup>52</sup>.

Podemos ver aquí explícitamente usado el argumento de que el tamaño de los estados modernos impide que haya democracias puras. Y en seguida palparemos el miedo que se les tiene a las últimas. Los defensores de las monarquías usaron como argumento ese miedo, “[...] citando como ejemplos [...] las turbulentas democracias de la antigua Grecia y de la Italia moderna”. Mas, en realidad, se valieron de una confusión de nombres:

Es posible que este engaño haya sido advertido menos fácilmente debido a que la mayoría de los gobiernos populares de la Antigüedad eran del tipo democrático; y aun en la Europa moderna, a la que debemos el gran principio de la representación, no se encuentra ningún ejemplo de un gobierno puramente popular y que a la vez descansa completamente en ese principio<sup>53</sup>.

En este punto la historia también ha dado la razón a los autores de *El Federalista*: no de balde demagogos y tiranos, como Castro y Chávez, se han apartado en sus máscaras ideológicas de la noción de “democracia representativa”.

52 P. 53. (*El Federalista*, XIV).

53 Op. cit., p. 53. *El Federalista*, XIV. En otro lugar, se reconoce que la noción de “representación” ya existió en la Antigüedad (Cfr. p. 269. *El Federalista*, LXIII).

Aunque la necesidad de una jerarquizada institucionalización de las administraciones públicas y de los partidos políticos, y el uso de la noción de “representación” impidan el surgimiento de las temibles democracias puras, aun hay lugar para el peligro de la demagogia, sin embargo. De aquí que sean precisas otras medidas preventivas.

Un tercer rasgo bastante claro es el sistema para la elección del Presidente de los Estados Unidos. Se estableció una elección indirecta:

Igualmente conveniente era que la elección inmediata fuera hecha por los hombres más capaces de analizar las cualidades que es conveniente poseer para ese puesto, quienes deliberaran en circunstancias favorables y tomaran prudentemente en cuenta todas las razones y alicientes que deben normar su selección. Un pequeño número de personas, escogidas por sus conciudadanos entre la masa general, tienen más probabilidades de poseer los conocimientos y el criterio necesarios para investigaciones tan complicadas<sup>54</sup>.

Además, de acuerdo con la observación aristotélica de que es conveniente que el que gobierna dependa de otros, porque —si no— la tentación podría superar las fuerzas humanas, se limitó la duración del mandato a cuatro años (originalmente con posibilidad de reelección indefinida), y se estableció un control de la rama legislativa del gobierno sobre la ejecutiva<sup>55</sup>.

Un cuarto rasgo, es la institución del Senado. Su constitución por hombres mayores de treinta y cinco años; y elegidos de una manera indirecta, a través de las legislaturas de los Estados, lo convertirá en un cuerpo moderador de la política y probablemente bien informado de los intereses nacionales, con reputación de integridad que inspire y merezca confianza<sup>56</sup>. Igual que los Senados de Esparta, Cartago y Roma, los únicos estados republicanos que han durado largo tiempo, el de los Estados Unidos puede evitar los abusos de las pasiones desordenadas del pueblo o los extravíos que provoquen los demagogos:

¿De cuán amargas angustias no se hubiera librado el pueblo ateniense, si su gobierno hubiere dispuesto de una salvaguardia tan prudente contra la tiranía de sus propias pasiones? Tal vez la libertad popular no habría merecido el reproche indeleble de dar un día la cicuta y al siguiente elevar una estatua a los mismos ciudadanos<sup>57</sup>.

54 Op. cit., pp. 288-289. (El Federalista, LXVIII).

55 Op. cit., pp. 242 y 278 (El Federalista, LVII y LXV).

56 Op. cit., pp. 272-273. (El Federalista, LXIV).

57 Op. cit., p. 268. Para los comentarios anteriores a la transcripción, Cfr. pp. 268-269. (El Federalista, LXIII).

Un quinto rasgo es el establecimiento de una constitución rígida<sup>58</sup>, vinculado a la integración del aparato judicial y sus competencias. Los jueces velarán por la conformidad de las leyes a la Constitución, e interpretarán ésta como cualquier otra ley, pues no es más que la ley fundamental. Los jueces, además, deberán ser ellos mismos independientes de la legislatura, si es que han de ser baluartes de la Constitución. Sobre todo deben ser independientes porque han de proteger al régimen de los efectos de esos malos humores que las artes de hombres intrigantes o la influencia de coyunturas especiales esparcen a veces entre el pueblo, y que, aunque pronto cedan el campo a mejores informes y a reflexiones más circunspectas, tienen entretanto la tendencia a ocasionar peligrosas innovaciones en el gobierno y graves opresiones del partido minoritario de la comunidad. [...] Los representantes del pueblo [de este modo, no] estarían autorizados [...] para violar las prevenciones de la Constitución vigente cada vez que una afición pasajera dominara a una mayoría de sus electores en un sentido contrario a dichas disposiciones [...]. Mientras el pueblo no haya anulado o cambiado la forma establecida, por medio de un acto solemne y legalmente autorizado, seguirá obligándolo tanto individual como colectivamente<sup>59</sup>.

Muestra luego Hamilton que los jueces representan a la justicia y deben defender a todos, mayorías o minorías, gobernantes o gobernados, frente a la injusticia. Por esto deben ser hombres con un conocimiento profundo del Derecho, nada fácil cuando han de respetarse los precedentes en cada área de la vida humana; y con una clara reputación de integridad. De aquí que los jueces deban poseer sus cargos de modo estable y la única condición para permanecer en ellos debe ser su buena conducta. Por esto mismo, sus resoluciones no deben estar sujetas al control de la legislatura, porque ésta adolecerá de lamentable ignorancia y porque la misma propensión “de esa clase de cuerpos a dividirse en partidos, hace temer fundadamente que las miasmas pestilentes del espíritu de facción envenenen las fuentes de la justicia”<sup>60</sup>.

58 Cfr. p. 227 (El Federalista, LIII).

59 Op. cit., pp. 333-334. (El Federalista, LXXVIII). Hay en el texto citado una frase que fue desgraciadamente profética para mi Patria: “Pero es fácil comprender que se necesitaría una firmeza poco común de parte de los jueces para que sigan cumpliendo con su deber como fieles guardianes de la Constitución, cuando las contravenciones a ella por el legislativo [añadamos por el Presidente electo] hayan sido alentadas por la opinión de la mayor parte de la comunidad”. Un cumplimiento triste de esta profecía se dio el 19 de enero de 1999, por la sentencia de la Corte Suprema de Justicia venezolana que declaró que el “pueblo”, el “Poder Constituyente Originario”, se encontraba por encima de la Constitución. Pero uno feliz, en cambio, se dio en la persona del Regente Heredia, que mostró una firmeza más que humana, en los años 1812-1817.

60 Cfr. op. cit., pp. 335-336 (El Federalista, LXXVIII); y 345 (LXXXI).

Cualquiera que, como Hamilton, tenga formación y experiencia en la solución de litigios conforme a la disciplina jurídica, si es capaz de reflexionar profunda y sinceramente, sabe que existe un juicio intelectual acerca de la práctica, y que se precisa de un saber para gobernar bien. Este conocimiento ha salvado hasta ahora de la demagogia a los Estados Unidos.

En la Constitución se establecen otras seguridades contra gobiernos tiránicos. Son muchas, pero una de las más importantes que aun no se ha destacado, y de la que eran muy conscientes los autores de *El Federalista*, es la existencia misma de una Federación: si un gobierno despótico se entronizara en la Unión, tendría que enfrentar a la resistencia de cada uno de los gobiernos federados que no controlara. Hoy los autores constitucionalistas alemanes conocen muy bien la importancia de esta garantía de la libertad, y mi experiencia en mi afligida Patria me permite confirmar el hecho de que cualquier tirano encontrará como un obstáculo a sus designios la existencia de poderes autónomos, aunque sean menores<sup>61</sup>.

#### B) ALGUNOS INSPIRADORES O COMENTADORES DE LOS REGÍMENES ANGLOSAJONES

Es claro que el mayor temor al que respondió el *Leviatán* de Hobbes fue la amenaza de la revolución puritana. Es decir, Hobbes se enfrentó a una de las primeras epifanías con eficacia política de la concepción de un "Pueblo" místico que amenazaba al orden occidental. Por esto él optó por defender la articulación política británica tradicional: la monarquía<sup>62</sup>.

Temor semejante aparece en Hume. Cuando está reflexionando sobre si la Gran Bretaña es una monarquía o una república, y qué tendencias se descubren en ella, en qué dirección, anota:

[...] puede preguntarse si es más deseable que la constitución británica termine en un gobierno popular o en una monarquía absoluta. Aquí yo declararé francamente, aunque la libertad sea preferible a la esclavitud en casi todo caso, que yo todavía desearía más bien ver a un monarca absoluto en lugar de una república en esta isla. Porque consideremos qué tipo de república tendríamos razón para esperar. La pregunta no se refiere a cualquier buena república imaginaria, sobre la cual pueda el hombre formar un plan en su armario [en su cubículo, diríamos en castellano]. No hay duda, un gobierno popular puede imaginarse como más perfecto que una monarquía absoluta, o hasta más perfecto

61 Por supuesto que siempre hay que encontrar un equilibrio, porque si esos poderes son muy grandes y el centro es débil, puede caerse en la anarquía, y ésta puede llamar a un dictador despótico.

62 Cfr. VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics* (cit.), 152-161 y 178-180.

que nuestra presente constitución. Pero, ¿qué razón tenemos para esperar que un tal gobierno se establecerá jamás en la Gran Bretaña tras la disolución de nuestra monarquía? Si cualquier persona individual adquiere poder suficiente para volver añicos nuestra constitución y establecer una nueva, él sería realmente un monarca absoluto, y nosotros ya tuvimos un caso de este tipo, suficiente para convencernos de que tal persona nunca entregará su poder o establecerá gobierno libre alguno. Los asuntos, entonces, deben entregarse a su natural progreso y operación. [Si el nuestro evolucionara hacia un gobierno popular, estaría repleto de facciones...] Y como un gobierno tan violento no puede vivir por un largo espacio, al final, después de muchas convulsiones y guerras civiles, encontraremos reposo en la monarquía absoluta, que habría sido más feliz para nosotros establecerla desde el principio [...]. Así, si tenemos razón en tener más miedo de la monarquía, porque el peligro con ese origen es más inminente; tenemos también razón en tener mayor temor del gobierno popular porque el peligro es más terrible<sup>63</sup>.

El subrayado es mío y se refiere a Oliver Cromwell, como señala el editor. Los comentaristas y, en tiempos de crisis, inspiradores del régimen británico fueron, pues, conscientes de los peligros del elemento popular en el gobierno.

Lo mismo puede decirse de John Stuart Mill. Sus enseñanzas son muy cercanas a las clásicas en este punto: hay que introducir la inteligencia (la individualidad, el genio) en el gobierno, pero mezclada con un elemento democrático que impida la formación de privilegios, de un despotismo de las minorías, o la corrupción de los mejores<sup>64</sup>. John Rawls nos resume esta sensata visión de Mill, pero se aferra él mismo a lo que llama “la regla de la mayoría” y un cierto rousseauianismo. Empero, con su escaso apego a la coherencia, pero con bastante sentido de la realidad, nos dice al final de *Political Liberalism* que la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos podría anular una reforma de la Constitución, aunque fuera aprobada por la mayoría, si violara los principios básicos de la convivencia liberal<sup>65</sup>.

63 “Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic”, pp. 52-53. En: *Essays. Moral, Political and Literary* (cit.), pp. 47-53.

64 Citado por John Rawls en el n. 37 de su *A Theory of Justice* (Belknap of Harvard University Press. Cambridge -Mass.-, 1999). Cfr. *On Liberty*. Edward Alexander. Peterborough, 1999, pp. 112-113, 118-119.

65 Cfr. Columbia University Press. Nueva York, 1993, pp. 238-239.



#### 4. LAS IDEOLOGÍAS Y SU IMPACTO EN EL ENFRENTAMIENTO ENTRE RICOS Y POBRES

Antes se dijo que frente al residuo de clasicismo que existe en las doctrinas y en los regímenes modernos, en las “democracias liberales”, hay también en ellas un contrapunto que recoge tendencias religiosas de carácter post-cristiano y las subordina a una función política. De esta manera, los símbolos del “Pueblo” o el “Mercado” y la “libertad” han venido a hacer más dramática la perenne tensión social entre pobres y ricos<sup>66</sup>. Han agravado, además, las dificultades que la discusión racional encuentra cuando esa tensión está exacerbada.

##### A) RAÍCES ANTROPOLÓGICAS DE LA IDEOLOGÍA

La Fe en sentido cristiano subraya la sumisión voluntaria a la autoridad divina antes que a las luces del intelecto. Permanece abierta, sin embargo, a la persuasión, porque deben entenderse los términos de lo que se cree —aunque sea oscuramente, al menos para ver que apuntan a realidades que no podemos comprender, pero no porque sean absurdas, sino porque están sobre toda realidad de nuestra experiencia—; porque se reconoce que hay una cierta analogía entre Dios y sus criaturas; y porque se sostiene que no puede haber contradicción entre la verdad que Dios revela y la luz de la Fe que él mismo da, por una parte, y el ser de las criaturas o las verdades naturales y la luz natural de la razón, por la otra<sup>67</sup>.

El delicado equilibrio que se alcanzó en la teología del siglo XIII fue roto por el nominalismo a partir del siglo XIV. Lutero llegó a subrayar tanto la dimensión volitiva del acto de Fe, contra su dimensión intelectual, que dijo: *credo quia absurdum*<sup>68</sup>. Actitud semejante puede leerse en toda la Reforma. Más aún: toda la antropología y la teología luterana tiene como fuente una preocupación práctica. Lutero quería estar seguro de que se iba a salvar<sup>69</sup>. Esta actitud caló hondamente en la cultura, sobre todo en la alemana. Así, podemos ver a Kant sosteniendo que la

66 Quizá pueda decirse que las doctrinas del derecho divino de los reyes y de la soberanía popular, opuestas en la modernidad temprana como ahora se oponen las del Mercado y el Pueblo, eran armas ideológicas de partidos propios de una tensión social distinta a la de ricos y pobres: el real y el aristocrático o el burgués.

67 Cfr. *Summa contra Gentes*. Libro I, Capítulos 1-13.

68 De *Servo Arbitrio*. Edición de Weimar, Tomo XVIII, p. 633. Tuve noticia de este pasaje gracias a la obra de Lucas Francisco Mateo Seco. *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*. Editorial Magisterio Español, S. A. Colección Crítica Filosófica. Madrid, 1978, pp. 100, 106 y 141 y ss.

69 MATEO SECO, Lucas Francisco. Op. cit., pp. 43-54 y 140-147.

razón práctica tiene preponderancia sobre la teórica y que, por ello, la postulación de Dios, del alma inmortal y del mejor de los mundos posibles es un asunto de “fe racional” basado en las necesidades de la razón práctica<sup>70</sup>. El punto del “mejor de los mundos posibles” tendrá una influencia enorme.

Las ideologías son vástagos de esta tradición. Ellas niegan, explícita o implícitamente, que haya bienes inteligibles concretos que den origen a una verdad práctica, en lo cual son hijas del nominalismo. Una vez hecho esto, no hay modo de juzgar racionalmente cuál de ellas, y en qué sentido o en qué partes, es verdadera y cuál no. Se convierten en “doctrinas” que deben ser “aceptadas” por sus fieles. Así, un marxista puede “convertirse” al liberalismo económico. O un cristiano como el joven MacIntyre “convertirse” al marxismo, buscando una “misión” para su vida, buscando “situarse en el mundo y perseguir fines que trasciendan aquellos ofrecidos por su situación inmediata”, o pensar que él como individuo “tiene o puede tener un papel en un drama histórico-mundial”<sup>71</sup>.

Podemos distinguir aquí dos rasgos muy estrechamente entrelazados, el nominalismo, que muchas veces avanza hasta ser un puro agnosticismo, y que es el medio en el que pueden darse las ideologías; y la “fe” que va a suplir la falta de conocimiento del orden natural. En una cultura en la que no se han dado estos fenómenos difícilmente puede haber ideologías, propiamente hablando<sup>72</sup>. Expongamos estos dos rasgos peculiares de las ideologías con algún detalle y, luego, las motivaciones propias de la naturaleza humana en acción que subyacen al fenómeno ideológico.

#### a) Irracionalismo

Sobre el primer rasgo, veamos algunos textos ilustrativos. Empecemos con uno de Dickens, en el que se puede notar el estado de cinismo al que llegó la ideología liberal-positivista (o pre-positivista) inglesa del siglo XIX, y que llevó a los caballeros que la adoptaron a ver en toda manifestación cultural que no fuera cínica una gran dosis de hipocresía; es decir, los llevó al nihilismo que Dostoievsky y Nietzsche no hicieron sino analizar (aunque, a la verdad, el segundo lo radicalizó):

El no preocuparse seriamente era un gran punto a su favor [del señor James Harthouse], que lo capacitaba para caer en tanta gracia a los compañeros del

70 Cfr. *Crítica de la Razón Práctica*. Parte I, Libro II, Capítulo II, pp. 223-249. En: *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*. Garland Publishers INC. Nueva York-Londres, 1976.

71 *Marxism and Christianity*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, 1984, pp. 3 y 112. Cfr., también, pp. 3-5 y 112-113.

72 Pero desde los siglos XVIII o XIX la influencia de Occidente puede hacer surgir las ideologías en los lugares más insospechados.

Hecho duro como si él fuera por nacimiento un miembro de su tribu, y para deshacerse de las otras tribus, como hipócritas conscientes./ “A quienes no cree ninguno de nosotros, mi querida señora Bounderby, y quienes no creen ellos mismos. La única diferencia entre nosotros y los profesores de virtud o benevolencia, o filantropía —no se preocupe del nombre—, es que nosotros sabemos que todo eso es un sinsentido, y lo decimos; mientras ellos lo saben igualmente y nunca lo dirán”<sup>73</sup>.

Es este rasgo el que dio origen al término mismo, y su sentido original, durante la crisis del idealismo hegeliano, y sobre todo en la obra de Marx. Según él:

Las ideas dominantes, fundamentalmente, son las ideas de la clase dominante (o de la clase que se prepara a convertirse en dominante), presentadas traicioneramente como ideas universales. [... También las ideas revolucionarias] son sólo funcionales para la conquista del poder por parte de quienes las profesan: su raíz es siempre y sólo la praxis material<sup>74</sup>.

Es también este rasgo, “que niega a la verdad toda objetividad y, en consecuencia, la juzga carente de toda fuerza por sí misma”, lo que hace más temible a la ideología. Porque “la transforma en algo manipulable ad libitum”. De este modo llegamos a “las raíces del 1984 de Orwell”<sup>75</sup>. Cuando el agnosticismo se convierte en regla, y resulta que el hombre tiene que actuar, movido por sus apetitos, el cinismo es la consecuencia más lógica. Entonces, el señor Harthouse y Marx pueden decir lo que dijeron, y Nietzsche añadir:

Es necesario que algo sea considerado como verdadero, no que algo sea verdadero<sup>76</sup>.

En este punto está servido el plato de la justificación ideológica del totalitarismo. Göbbels de seguro agradeció a Nietzsche este fragmento. Y Solzhenitsin puede decirnos de su experiencia del stalinismo:

Es el comunismo el que provee la justificación buscada para la perversidad, la amplia firmeza necesaria para los malvados. Es la teoría social la que ayuda al malvado a justificar sus actos ante sus propios ojos y ante los ojos de los demás para no sentir que se le dirijan reproches y maldiciones sino halagos y palabras de respeto<sup>77</sup>.

73 *Hard Times*. Dover Publications INC. Mineola-Nueva York, 2001, p. 124.

74 Citado por REALE, Giovanni. *La sabiduría antigua*. Empresa editorial Herder, S. A. Barcelona, 2000, pp. 67 y 68.

75 Ídem, p. 69.

76 Citado de los Fragmentos póstumos (9 [38]) por Giovanni Reale, op. cit., p. 71.

77 Citado por ídem, p. 70. Reale cita a Morin, a su vez.

## b) Carácter de sucedáneo de la Fe

Giovanni Reale trae otras citas de Nietzsche donde se ve que ese nominalismo o agnosticismo lleva a confundir la propia aceptación del mundo real, de que hay algo verdadero, con tener una “fe”<sup>78</sup>. De aquí que si se propone un curso de acción social en un aparato doctrinario, necesariamente se estaría proponiendo una “fe”. Éste es el segundo impresionante rasgo de las ideologías, que son una “fe inmanente”, rasgo que es también apuntado por Reale en este otro texto:

El marxismo de Stalin ha sido capaz de poseer la mente de grandísimos científicos, en quienes ha logrado remover durante decenios, como “innobles calumnias”, las pruebas múltiples y acumuladas de su mentira. Una prueba ulterior de las ideologías frente a la realidad y contra la misma. “Los hechos son obstinados”, decía Lenin. Las ideas son aún más obstinadas y los hechos se destrozan ante las ideas con mucha más frecuencia que cuanto las ideas se despedazan ante los hechos<sup>79</sup>.

Esto mismo es lo que vio tan hondamente Max Weber. La elección entre las ideologías de su tiempo era “demónica”, no racional. Él intentó hacer entrar en razón a sus seguidores, mostrándoles las consecuencias de sus elecciones, supuestamente demónicas. Al hacerlo, con su talante de profesor, sin darse cuenta estaba poniendo las bases para la reconstrucción de la filosofía política. Porque la confrontación con las consecuencias era un proto-argumento racional que podía guiar las elecciones<sup>80</sup>. De algún modo se estaba cumpliendo la tarea que vio claro también Alfredo Cruz Prados:

Para que quepa una solución racional [ante un conflicto de intereses como el de las sectas que se disputan el poder], es preciso apelar a una realidad común que actúe como criterio para establecer una jerarquía objetiva [yo diría real, en vez

78 Ídem, p. 71.

79 Op. cit., p. 70. Este párrafo es una cita de E. Morin, *Le idee: habitar, vita, organizzazione, usi e costumi*, Milán, 1993, 126. Sobre las ideologías como fe inmanente, cfr., de la citada obra de Reale, p. 71. Cfr. también, de Leo Strauss, *Faith and Political Philosophy*. Pennsylvania State University Press. University Park, 1993, pp. 89-91 y 218, donde se muestra que muchos de los modos europeos modernos de pensar son “pseudo-fes”, que parten de principios arbitrarios por no querer recurrir a la experiencia del ser sensible.

80 Cfr. VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics* (cit.), Introducción, pp. 13-23. Cfr., también, los siguientes textos, donde pueden encontrarse trazos de ese proto-argumento, en Weber o en sus asociados en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*: “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics”, pp. 10 y 14 (en: Max Weber on the Methodology of Social Sciences. Traducido y editado por Edward Shils y Henry A. Finch. The Free Press of Glencoe, Illinois, 1949, pp. 1-47): “Objectivity’ in Social Science and Social Policy”, pp. 53-54 (ibidem, pp. 49-112).

de objetiva] entre esos intereses en conflicto. Mientras el valor de esos intereses se considere meramente subjetivo y, por tanto, públicamente equivalente, no cabe más solución que una imposición o un coyuntural equilibrio de fuerzas<sup>81</sup>.

Sólo es posible escapar de la ideología si disponemos de un modo de juzgar sobre la rectitud del interés [buscado en la acción]. Y esto implica el reconocimiento de la prioridad de la teoría en el curso del pensamiento que busca la verdad práctica. La existencia de un auténtico saber práctico implica la aceptación de que la búsqueda de lo valioso y lo bueno, la determinación de los deseos y los fines, es una tarea racional. Si la razón, en su uso teórico, no posee ninguna competencia sobre los fines y deseos; entonces, la razón, en su uso práctico, se convierte en realidad en una razón instrumental, que opera a partir de un arbitrario decisionismo sobre los fines<sup>82</sup>.

Weber, por tanto y según lo dicho, estaba apuntando a que hay un orden en la realidad, y a que puede ser conocido racionalmente. Él no se atrevía, sin embargo, a extraer esta consecuencia. Ello habría supuesto aceptar la perspectiva de la filosofía clásica o de las construcciones racionales cristianas pre-nominalistas.

Tales construcciones habrían perturbado radicalmente la concepción positivista de una evolución desde una temprana fase religiosa o teológica del género humano hacia el racionalismo y la conciencia<sup>83</sup>.

Weber no se atrevió a romper con el positivismo y el nominalismo. Existe en las ideologías, aun en los residuos weberianos de positivismo, un temor religioso a examinar sus fundamentos metafísicos<sup>84</sup>. La filosofía (o la “metafísica”) y el cris-

81 Ethos y polis (cit.), p. 107.

82 *Ibidem*, p. 133.

83 VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics* (cit.), p. 23. En Weber esta concepción existe, sin duda (cfr., por ejemplo, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics” - cit.-, p. 34). Pero ya se siente su crisis. Su conciencia de problemas más amplios que el puro desarrollo económico, su búsqueda de un sentido a todo el proceso de la modernidad, su hábito de confrontar a los lectores o alumnos con las consecuencias de las “ideas” morales, religiosas o políticas, lo llevan a un paso de la reflexión filosófica sin cortapisas. Pero retrocede aterrado de haber visto el terreno que va más allá de la razón en el estrecho sentido moderno, de haber recorrido unos pocos metros de lo que debe quedar condenado aún, por su temor, al mote de la “irracionalidad” de los “juicios de valor” y la “fe” (cfr. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Roxbury Publishing Company. Los Ángeles, California, 2002, p. 124). Retrocede, quizá, por el pánico a ver toda la vaciedad del mundo que él ha amado tanto.

84 Sospecho que la afiliación de Weber a una concepción kantiana o pietista de la ética (es decir, una concepción derivada de lo que él llamó “cristianismo ascético”) es con-causa de este temor religioso a examinar las bases metafísicas. Sobre el odio de los fundadores del “cristianismo ascético” (para usar la expresión del propio Weber) a Aristóteles, la escolástica, la dialéctica, la escolástica o cualquier filosofía que no fuera de tradición cartesiana, cfr., en la misma obra, pp. 87, 113, 212, 216-217. En

tianismo clásico, digamos, están proscritos<sup>85</sup>. En el caso de Weber, ello se manifiesta en un señalado desconocimiento de esas dos grandes fuentes de las tradiciones occidentales. Llama mucho la atención, en efecto, que un investigador tan acucioso y tan consciente de los temas que encierran verdadera relevancia, dejara de lado un estudio de los dos manantiales más importantes de la civilización occidental (junto a los fenómenos modernos que, en cambio, él estudió bien), reconocidos en su trascendencia por el propio Weber: el Cristianismo “anterior” a la Reforma y la filosofía griega, en particular aristotélica y platónica<sup>86</sup>. Llama la atención, sobre todo, porque, para iluminar la situación política y cultural de Occidente, él emprendió un estudio sistemático del protestantismo, del judaísmo y las religiones del Medio Oriente, del budhismo, del hinduismo, y de los procesos modernos de “racionalización”.

Pero este rasgo de la obra weberiana es sólo un residuo de una actitud generalizada entre muchos académicos u hombres interesados en las letras durante la Modernidad occidental, y que debió desaparecer después de Weber, pues él puso las bases para recuperar una “ciencia” del orden social, como ya señalamos. No ha desaparecido, sin embargo, porque es un rasgo esencial al ambiente ideológico el temor reverencial a la metafísica, a examinar los fundamentos; y el ambiente ideológico sigue existiendo, y goza de buena salud.

Sobre este punto del temor a la metafísica o a examinar los fundamentos, recuerdo una experiencia muy peculiar que me tocó vivir. En diciembre de 1995 un amigo me invitó a dar una conferencia en el FIDES, un organismo público que en Venezuela entregaba los fondos de la República a los estados federados. El tema iba a ser la vinculación entre política, economía y Derecho. Uno de los funcionarios de más alta jerarquía pasó una circular a los empleados prohibiéndoles la asistencia porque el invitado no era neo-liberal.

La fe irracionalista de las ideologías está acompañada, como bien apuntó Voegelin, de un entusiasmo escatológico. Ellas, o bien creen que el Reino está ya en este mundo, y se desenvuelve por un progreso continuo, razón por la cual es

---

varios textos de “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics” (En: Max Weber on the Methodology of the Social Sciences. The Free Press of Glencoe, Illinois, 1949, pp. 1-47), se puede ver la simpatía de Weber tanto por las doctrinas que atribuye a los protestantes ascéticos como por Kant: cfr. pp. 5-6, 16-17, 40-41, por ejemplo. Sobre la influencia de Kant y la formación calvinista sobre Weber, cfr. Mitzman, Arthur. *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*. Alfred A. Knopf, Nueva York, 1970, pp. 18-20 y 29-33, 281, 288 y 291. Sobre su final acercamiento espiritual a los cuáqueros, cfr. *ibidem*, p. 291.

85 Cfr. VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics* (cit.), pp. 24-25.

86 Cfr. Max Weber’s Prefatory Remarks to *Collected Essays in the Sociology of Religion*, pp. 149-150 y 162; en *La ética protestante* (cit.), pp. 149-164. Este punto es bastante crucial, pero no podemos mostrarlo aquí en detalle sin perturbar el flujo de la exposición.

imposible que “en pleno siglo XX o XXI” se dé una tiranía, por ejemplo; o bien esperan la venida del Reino a este mundo, por una transformación de la realidad presente que se llevará a cabo por la “Revolución”. El “hombre viejo” o la “antigua sociedad” están corrompidos; para “demostrarlo”, los “fieles” apuntan a los males propios de la humana naturaleza en su actual estado. Estos males justifican el tránsito al mundo nuevo, cualesquiera que sean las iniquidades que se cometan en la realización de esta “necesidad” histórica. Tras ese cataclismo mágico vendrá la “nueva sociedad”, verdaderamente democrática. El “pueblo” fiel luchará por ella, normalmente siguiendo a un “caudillo”. Éste tendrá la función religiosa de liquidar los residuos del “mundo antiguo”, de nuevo sin importar cuántas injusticias reclame esta tarea. Cuáles medios sean necesarios para la instauración del nuevo orden, eso no merece la pena de ser pensado. El cataclismo mágico producirá el Reino por sí mismo. Y los nuevos detentadores del poder podrán tomar también el lugar de la Iglesia o de los profetas del espíritu.

Los análisis de Voegelin respecto del caso puritano muestran muy bien estas características del fenómeno que él llamó gnosticismo. Incluso la escasez de pensamiento acerca de la realización del Reino, o aun acerca de su consistencia. No hay más que *A Glimpse of Sion's Glory*<sup>87</sup>.

Estos mismos rasgos pueden hallarse en la sangrienta obra de Ernesto “Che” Guevara, el ídolo de tantos gnósticos vivientes. Vale la pena que nos detengamos un momento en ella para mostrar todos los rasgos apuntados, siguiendo el hilo de su ensayo más básico y claro: “El socialismo y el hombre en Cuba”<sup>88</sup>, que trata de explicar cómo tras el “cataclismo mágico” de la revolución todo debe ser renovado. Allí podemos notar, entre otras cosas, el uso de una terminología cristiana, con propósitos distintos, pero que revela la naturaleza religiosa del fenómeno. Las virtudes teologales, por ejemplo: fe de “las masas” en sus líderes (“fundamentalmente Fidel Castro”)<sup>89</sup>, que interpretan auténticamente los anhelos del Pueblo (con mayúsculas: el nuevo Dios, que no es el pueblo físico, sino una entidad mística)<sup>90</sup>; esperanza en la renovación del hombre por un mantenimiento de una ascética revolucionaria en la vida diaria (cada uno debe mantenerse como “en su trinchera”)<sup>91</sup>; amor del revolucionario a la Humanidad, no a su esposa o hijos, que deben poder ser sacrificados por la entrega total a “la causa revolucionaria”<sup>92</sup>. Estratificación de la sociedad en a) líder máximo, Fidel; b) elegidos o “vanguardia

87 Cfr. VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics* (cit.), pp. 145 y 147-152.

88 Está contenido en: *El socialismo y el hombre en Cuba*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1975, pp. 91-116.

89 Cfr. pp. 94, 114.

90 Cfr. pp. 94, 101, 111, 113.

91 Cfr. pp. 92, 99, 101, 104, 110.

92 Cfr. pp. 93, 112-114.

revolucionaria” (el partido); c) masa moldeable, que debe ser llevada por los elegidos —aun con violencia— a la “Fe” en la “dictadura del proletariado”; y d) individuos domesticados por el capitalismo que, aunque sean intelectuales o artistas, deben ser eliminados por la violencia y la sangre, como todos los residuos del viejo mundo, todo “lo pasado”<sup>93</sup>. Aspiraciones ecuménicas que tienen que adaptar el marxismo a zonas del mundo para las que no fue pensado<sup>94</sup>; y en una de las cuales (América), por supuesto, Cuba es la vanguardia de la Revolución<sup>95</sup>. Maniqueísmo pseudo-religioso que postula que el “mundo viejo”, el capitalismo, es malo porque está dominado por la “ley del valor” y debe desaparecer; y que todo el que no está con la revolución está corrompido o domesticado por ese mundo antiguo<sup>96</sup>. A causa de ese maniqueísmo, que se extiende al arte hasta el punto de afirmar que el “pecado original” de los artistas es que “no son auténticamente revolucionarios”<sup>97</sup>, se propone un control absoluto sobre la cultura y el arte, que excluya, en lo posible, cualquier “revisiónismo”<sup>98</sup>. Asunción por el Estado de la “educación del Pueblo”<sup>99</sup>. Esta religión promete conceder la verdadera libertad, pero recuerda que “nuestra libertad y su sostén cotidiano tienen color de sangre y están henchidos de sacrificio”<sup>100</sup>. Desde luego, no se dice muy bien en qué consiste la sustancia del nuevo orden, salvo en esa suerte de interpretación mística de los anhelos del Pueblo, de la que hemos hablado.

Hallé esos mismos rasgos del gnosticismo, durante los cuatro últimos años, también en mi afligida Patria. Muchas veces en personas inspiradas por el héroe gnóstico cuya obra acabamos de resumir. El panfleto de los estudiantes que tomaron la Universidad Central de Venezuela el 28 de marzo de 2001 era un magnífico ejemplo: de su acción surgiría una “nueva Universidad”. El cataclismo mágico pondría a las órdenes del nuevo caudillo (Chávez) un espacio que sirvió desde 1725 para buscar libremente la verdad —con la sola interrupción de 1914-1925—, convirtiéndolo a partir de entonces en una institución “verdaderamente popular”.

Hay otro tipo de ideologías, que gozan de no menor entusiasmo escatológico, pero que piensan que el actual mundo es el Reino. Para ellos, las verdaderas perturbaciones y peligros no se encuentran en el orden “actual”, sino en una recaída en los “disparates del pasado”. — “¿Cómo es posible que se dé un ‘gobierno populista’ en pleno siglo XX o en el siglo XXI? ¡En el siglo XXI, por Dios!” Los pue-

93 Cfr. pp. 93, 98, 101, 102, 103, 107, 111, 114, 115.

94 Cfr. pp. 98, 109, 113.

95 Cfr. pp. 112.

96 Cfr. pp. 96-97, 98, 107.

97 Cfr. p. 110.

98 Cfr. p. 110.

99 Cfr. p. 100.

100 Cfr. p. 115.



blos que no se acomodan a los estándares progresistas y liberales, para identificarlos de una vez, son “subdesarrollados”, condenados a la “miseria del populismo”. Porque algunos pueblos ya alcanzaron la meta de la historia, que habría llegado a su “fin”, y sólo pueden incrementar lo que ya alcanzaron dentro de su horizonte actual. Para estos místicos, Dios no es el “Pueblo”, sino, de ordinario, el “Mercado”.

En algunos países, además, la semilla de las ideologías no encuentra un terreno muy hondo y, por ello, la cáscara cristiana que deja de inspirar la vida pública es sustituida por la mentalidad mágica no del todo erradicada. En Venezuela, por ejemplo, de los seguidores de la ideología demagógica muchos no poseen una pseudo-fe tan profunda como el verdadero comunismo o como lo fue el nazismo en Alemania. Ellos se mueven más por sus tendencias, no occidentales sino tribales, a venerar un caudillo por su personalidad, no por su “doctrina” ni por su adhesión a un concepto abstracto como “la Nación”, “el Proletariado” o “la Raza”; y son arrastrados por su inclinación a despreciar la historia y pretender sustituirla con actos mágicos.

### c) Motivaciones humanas

Desde luego, pues la naturaleza humana es la misma en todos, estos fenómenos pseudo-religiosos se fundan en nuestras potencias y apetitos. Entre ellos, como vieron bien Nietzsche y, antes que él, Hobbes, la “voluntad de poder” tiene un papel muy importante en las patologías. En las almas en que ella predomina, si además están afectadas por el resentimiento frente a otros o por el desprecio de otros, es muy fácil la búsqueda de máscaras apropiadas, consistentes en pseudo-religiones que se ocultan, a su vez, tras pseudo-ciencias. Tanto el marxismo como el liberalismo económico pretenden ser ciencias. Estas máscaras son fruto de otra apetencia humana, a la que podemos apuntar con san Agustín: “los hombres aman tanto la verdad, que quisieran que aquello que aman fuera la verdad”. El “fiel” oculta su perversidad en “la causa”. Y ello lo obliga a ver a los demás hombres, aquellos que no están con el “amado líder” o la doctrina salvífica, como contaminados por el Maligno, por más que en otros respectos sean amigos e —incluso— benefactores. Por extraños mecanismos psicológicos, las “máscaras” pueden no parecerlo aun a los que las usan. La voluntad de poder gusta de concebirse a sí misma como “idealismo” o “razonabilidad”. Desde estas consideraciones se puede comprender la justeza del siguiente dictum:

En época moderna, la ideología puede ser entendida, en cierto modo, como una reformulación de la sofística [...] <sup>101</sup>.

101 Alfredo Cruz Prados, op. cit., p. 97.

Mas aún hay que añadir un par de consideraciones antropológicas. Por una parte, hay claramente, de ordinario, un fuerte orgullo. El deseo de contarse entre los “elegidos” y de participar en el “curso de la historia”. Por otra, hay muchas veces un gran temor, que se traduce en algo semejante al deseo luterano de “salvarse” por la “sola fe”, sin obras. La sola “pasión” por creer que Cristo salva, sin importar siquiera qué signifique ello, me hace contarme entre los predestinados<sup>102</sup>. La creencia en que el solo destruir las estructuras antiguas y establecer las correctas me llevará al mundo redimido, sin tener que preocuparme de la bondad o maldad de los hombres, ¿no esconde el terror que agudamente observa T. S. Eliot en los hombres modernos?:

Ellos intentan constantemente escapar/ de la tiniebla fuera y dentro/  
soñando en sistemas tan perfectos que nadie tendrá necesidad de ser bueno<sup>103</sup>.

Muchas tentativas de fundar una “ciencia política” o “social” pretenden algo semejante, y ésta es la causa en buena medida de que tengan terror a la cultura filosófica clásica y cristiana patrística y medieval, en las que se dejó establecido que una Providencia personal se ocupa de todo el cosmos con una acción efectiva, pero no excluye la libertad humana, sino que la fundamenta<sup>104</sup>. Veamos unos textos de Hume en los que se expresa el deseo de reducir la política a una “ciencia”. Para alcanzar ese deseo, se niega que la moralidad individual tenga nada que ver con el orden político:

Los legisladores, entonces, deberían [...] entregar a la posteridad más tardía un sistema de leyes que regulen la administración de los asuntos públicos. Los efectos siempre seguirán a sus causas; y las regulaciones sabias en cualquier comunidad son el más valioso legado que puede dejarse a las edades futuras. En la corte o cargo las formas y métodos establecidos constituyen un control con-

102 Desde luego, estos rasgos del Lutero original fueron atemperados en el luteranismo histórico por la Confessio Augustana y la necesidad de una verdadera religión, que refrenara las pasiones y elevara la mente. Y quizá en la Gran Bretaña haya mucho también del deseo de los protestantes que Max Weber llama “ascéticos” de dedicar las energías morales y religiosas a la actividad económica privada, y apartarlas de la política. Cfr., por ejemplo, *La ética protestante* (cit.), pp. 98 y 224.

103 Choruses from “the Rock”, VI. En: *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*. Harcourt Brace and Company. Nueva York, 1980, p. 106.

104 Cfr. GILSON, Etienne. *La filosofía en la Edad Media*. Editorial Gredos. Madrid, 1982, pp. 11-13; y *El espíritu de la filosofía medieval*. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires, 1952, pp. 157 y ss. (en particular, pp. 161-163 y 175-176) y pp. 277 y ss. (en particular, p. 279). También, *Summa contra Gentes III*, Capítulos 64-77, 88, 89, 94 (en particular, 70 y 71). Sobre la filosofía clásica, cfr. *República X*, 617e (“cada uno es responsable de su elección, porque Dios es inocente”); y *Leyes X* (899d-905c). Lo mismo podría mostrarse en Aristóteles, pero no sin controversia. Recuérdese, en todo caso, su crítica a Anaxágoras.

siderable para la natural depravación del género humano, ¿por qué no habría de ocurrir lo mismo en los negocios públicos? ¿Podemos adscribir la estabilidad y sabiduría del gobierno veneciano a través de tantas edades, a alguna otra cosa que a la forma de gobierno? [...] Las edades de más grandioso espíritu público no siempre son las eminentes en la virtud privada. Las buenas leyes pueden engendrar un orden y una moderación en el gobierno, donde las maneras y costumbres han infundido poca humanidad o justicia en los temperamentos de los hombres.

Son, pues, las correctas instituciones, sin virtudes individuales, las que producen el orden. Pero, eso sí, debe alabarse una “noble pasión” por el establecimiento de esas instituciones:

Aquí, entonces, hay un incentivo suficiente para mantener en todo Estado libre, con el máximo celo, aquellas formas e instituciones por las cuales se asegura la libertad, se consulta el bien público y se refrena o se castiga la avaricia o la ambición de los hombres particulares. Nada hace más honor a la naturaleza humana que verla capaz de tan noble pasión<sup>105</sup>.

De todos estos elementos antropológicos, en algunos individuos uno es más pronunciado, y en otros, otro. En los “soldados rasos” quizá la voluntad de poder no juega un papel tan determinante como el resentimiento contra los ricos o el desprecio de los pobres y el poco de verosimilitud que haya en las prédicas de “la causa”. Pero aún éstos están afectados por un virus que origina una gran perturbación de la racionalidad. Sobre este punto oigamos a Reale:

La ideología es una forma de fe inmanente: una masa de hombres abraza esta fe creyendo que es una fe en cosas verdaderas, otros fingen creer que así sea; otros aún (los ideólogos) actúan de todos los modos posibles para hacer considerar como verdadero lo que invitan a creer (creyendo ellos mismos o no creyendo: ¡esto es irrelevante!<sup>106</sup>).

## B) IDEOLOGÍAS Y TENSIONES ENTRE RICOS Y POBRES

Antes se dijo que hoy podemos distinguir al menos dos tipos de símbolos dominantes en las ideologías, el de “Pueblo” y el de “Mercado”. Ambos pretenden

105 “That Politics Must Be Reduced to a Science”, pp. 24-25 y 26. En: *Essays. Moral, Political and Literary* (cit.), pp. 14-31.

106 Op. cit., p. 71. En este punto coinciden Reale y Dostoievsky. En *Demonios*, su Piotr Verjovensky, según propia confesión, “¡es un tunante!”, que no cree nada de lo que enseña, sino que desea el poder.

sustituir la Providencia de un Dios personal, y eliminar la libertad ética, sustituida también por una “pasión mística” que una al fiel con la necesidad de la Historia (con mayúscula) o de la Naturaleza (también con mayúscula). Este ocultamiento de la libertad ética se manifiesta en la negación de la justicia distributiva. Ambas son la careta o máscara que usan pasiones antiguas, el resentimiento o el desprecio; y partidos antiguos, el democrático y el oligárquico. Hasta hace poco, incluso, fueron usadas en el escenario mundial por dos poderes rivales, como Atenas y Esparta usaron en el mundo griego antiguo las realidades que se ocultan tras esas caretas. Y aun hoy, en una parte de Iberoamérica, la usa Castro para intentar expandir su tiranía; y las oligarquías locales, para participar, en el “tren de la historia”, en el “progreso” promovido por los Estados Unidos, país que, sin embargo, les presta menos atención de lo que ellas, en sus sueños utópicos, imaginaron. Las barreras históricas de comunicación hispano-anglosajona se han probado más poderosas que el “progreso” y la correspondencia a la devoción “neoliberal” o democrático-liberal de nuestras clases medias o altas<sup>107</sup>. En cambio, el amor al dinero ha llevado fácilmente a las transnacionales a sacar partido de los regímenes tiránicos y a contribuir a su subsistencia, bien sea en América (Cuba y Venezuela, por ejemplo) o en Asia (China, por ejemplo).

Los inicios de la ideología “liberal” —no del principio liberal del que hablamos antes— se hallan quizá en John Locke. De acuerdo con este autor, no hay verdadera “justicia distributiva”, sino que el origen y título de la propiedad es el trabajo. Éste incorpora a la materia una “humanización”, de modo que el objeto producido refiere al sujeto que lo produjo. De aquí que ese objeto sea de ese sujeto. Antes de la aparición del dinero, no se podía acumular riquezas porque se tropezaba con un límite natural. Esto mismo impedía que se plantearan conflictos. El dinero, sin embargo, permitió superar ese límite, y dio origen a situaciones de escasez y desigualdades que desataron disputas y agresiones contra la propiedad. De aquí que se hiciera necesario el Estado, que se instaure para salvaguardar la dicha propiedad<sup>108</sup>.

Antes vimos un texto de Madison en el que se sigue esta doctrina:

Mientras exista una relación entre la razón y el amor de sí mismo, las pasiones y las opiniones influirán unas sobre otras y las últimas se adherirán a las primeras. La diversidad en las facultades del hombre, donde se origina el derecho de propiedad, es un obstáculo insuperable a la unanimidad de los intereses. El primer objeto del gobierno es la protección de esas facultades diferentes y desiguales para adquirir la propiedad, produce inmediatamente la existencia

107 No quiero decir que nuestra entera realidad sea ideológica, como es claro por todo lo que se ha dicho en las páginas anteriores. Sólo afirmo que sí hay amplios estratos de ideología en nuestros últimos choques sociales.

108 Sigo el resumen de Alfredo Cruz Prados en op. cit., pp. 343-346.

de diferencias en cuanto a la naturaleza y extensión de la misma; y la influencia de éstas sobre los sentimientos y opiniones de los respectivos propietarios determina la división de la sociedad en diferentes intereses y partidos<sup>109</sup>.

Esta teoría es materialista, aunque quizá no lo declare: la capacidad de producir determina la propiedad, y ésta la división en intereses y partidos. En realidad, como señala Cruz Prados, su distancia respecto del marxismo no es muy grande, en los fundamentos. Marx acepta la “personalización” de los objetos como título de propiedad, y precisamente por ello sostiene que en un sistema de producción colectiva la apropiación de los productos por los capitalistas es una “alienación” de los trabajadores. Más aún, acepta que, mientras exista el Estado, éste tiene relación con la propiedad, pero el Estado marxista lo que debe hacer no es proteger las ganancias de la avaricia, sino, más coherentemente, eliminar la propiedad privada y, con ella, la alienación, las desigualdades y la escasez<sup>110</sup>. Otro materialismo, pero con motivaciones humanas distintas, desconoce también la justicia distributiva, pero en otro sentido.

En Locke, la noción de propiedad es individualista. Por ello también lo es la economía. Y, finalmente, por ello a su vez la política ha de someterse a la economía<sup>111</sup>. El padre filosófico de esta monstruosidad moderna es el prestigioso pensador inglés. En este tipo de ideología vemos la tendencia oligárquica tradicional, pero agravada por la máscara de la “natural libertad del mercado” y la “pretensión de autogobierno de lo económico”<sup>112</sup>, que producen un monstrum, la subordinación de lo político a lo económico, que es una de las causas principales de las inquietudes políticas del siglo XX<sup>113</sup>. Veamos un fragmento de Gustav Zagrebelsky:

El siglo XX es, por el contrario, el siglo del intento (a subrayar: sólo del intento) de apropiación (o reapropiación) de lo económico por parte de lo político. Por usar la misma imagen, la estructura que se quiere que sostenga a la sociedad ya no es lo económico, sino lo político. Desde este punto de vista, nuestro siglo ha intentado recuperar la tradición, contra la orgullosa pretensión del capitalismo decimonónico de silenciar lo político o de hacerle hablar su mismo lenguaje.

109 Cfr. El Federalista. Fondo de Cultura Económica. México, 1998, p. 37.

110 Sigo de nuevo el resumen de Cruz Prados en op. cit., pp. 344-345.

111 *Ibidem*, p. 345.

112 Cfr. ZAGREBELSKY, Gustavo. El derecho dúctil. Editorial Trotta. Valladolid, 1997, p. 107, nota 11.

113 Cfr. *ibidem*, p. 101. Este fenómeno fue observado por Weber al comienzo del siglo XX, por medio, entre otras cosas, de la acuñación del término “Wirtschaftsmenschen” u homo economicus, para designar al hombre que vive en las sociedades “modernas”. Cfr. La ética protestante (cit.), p. 118.

En efecto, no obstante su radical oposición, tanto la experiencia marxista-leninista que siguió a la Revolución de octubre como el totalitarismo fascista de entreguerras intentaron reafirmar la supremacía de lo político sobre lo económico. [...] Tampoco las Constituciones de la segunda posguerra, que en el campo de los derechos representan la inversión de los presupuestos de los totalitarismos tanto de izquierda como de derecha, han renunciado al intento de reconducir lo económico al seno de lo político<sup>114</sup>.

La omnipresencia de lo económico es una anomalía que oprime al espíritu, y que puede producir efectos desoladores. El nazismo, como ya vimos, en parte se explica por ella, aunque no haya sido un movimiento político de los pobres, sino de la clase media. El experimento europeo es interesante, porque intenta mitigar esa omnipresencia, aunque me parece que no tiene suficiente energía cultural para ello. Ojalá triunfara, porque, de otro modo, el futuro es poco prometedor: una oligarquía tiránica y aburrida de sí misma, o tiranías peores que la oligarquía.

Quizá la película *The Fight Club* sea la que mejor haya planteado el problema: el espíritu se encuentra oprimido en una sociedad que sólo valora el consumo de bienes superfluos y la acumulación de riquezas —y valga la paradoja—. En esa opresión se busca una salida, pero no se encuentra más que el nihilismo. Al final de la película se rechaza también el nihilismo, pero no se propone nada a cambio, porque parece no haber nada disponible.

La subordinación de la política a la economía que descubrimos en John Locke no constituye toda la ideología que estamos analizando. Ella necesitaba de símbolos complementarios. No vamos a trazar ahora una historia de los orígenes de estos símbolos. Sólo diremos que ellos son, una vez cristalizados, el par místico egoísmo individual-Mercado<sup>115</sup>. Porque este par permite a los fieles de esta “pseudo-religión” permanecer tranquilos, pensando que el vivir para su avaricia, de espaldas a los necesitados y aun en medio de las más groseras injusticias acabará produciendo un aumento del Producto Interno Bruto y, por tanto, un bien para la Humanidad. No veamos toda la historia, pero detengámonos un momento en Hayek.

Este autor es demasiado culto para que pueda considerarse un ideólogo. Hay, sin embargo, en su obra, ciertas tendencias que han alimentado la ideología neoliberal, y que deben ser examinadas en este contexto. Tales son su modo de concebir la libertad individual y su relación con el Mercado, que conducen a una

114 Cfr. Zagrebelsky (op. cit.), p. 101.

115 En Hayek, como veremos, no se trata tanto del “egoísmo individual” como del ocuparse de los propios asuntos, cualesquiera que ellos sean.

aparente negación de la justicia distributiva, o del fantasma de ella que Hayek identifica con ese nombre<sup>116</sup>.

Según Hayek, es inútil tratar de alcanzar la “felicidad colectiva” o cualquier otro fin por medio de un diseño social, porque la complejidad del sistema de producción e intercambio que existe en una sociedad no puede ser comprendida por ninguna mente individual. A pesar de ello, los conocimientos parciales de todos los actores se acoplan en sus interrelaciones y producen un resultado que equivale en su eficacia al que hubiera podido diseñar un ingeniero omnisciente. Existen unas “leyes” del Mercado semejantes a las de la física, que Hayek a veces confunde con el Derecho natural racionalista<sup>117</sup>; ellas actúan por el bienestar del género humano, con la condición de que no se las perturbe con acciones del gobierno. Sólo si cada individuo puede atender sus propios asuntos y preocupaciones libremente, podrá actuar esta suerte de “mano invisible”. No importa mucho para el logro del bienestar el carácter moral de los individuos, pues

[...] todas las posibles diferencias en las actitudes morales de los hombres son muy poco, en cuanto se consideran en relación con la organización social, comparadas con el hecho de que todo lo que la mente del hombre puede efectivamente comprender son los hechos de un círculo reducido del cual ella es el centro; si, pues, ella es completamente egoísta o la más perfecta altruista, en cualquier caso, las necesidades humanas que puede atender son una casi despreciable fracción de las necesidades de los miembros de la sociedad. La verdadera cuestión, entonces, no es si el hombre está o debería estar guiado por intereses egoístas, sino si nosotros podemos permitir que él esté guiado en sus acciones por esas consecuencias inmediatas que puede conocer y buscar, o si debería él estar dispuesto a hacer lo que parece apropiado a otra persona que supuestamente posee una comprensión más plena de la significación de estas acciones para la sociedad en su conjunto<sup>118</sup>.

El liberalismo constituiría un sistema en el que los resultados buenos no dependerían de la bondad de los hombres<sup>119</sup>.

A la economía y a las ciencias sociales en general corresponde, en primer término y sobre todo, explicar cómo la combinación de los conocimientos fragmentarios que existen en las inteligencias de cada uno de los actores pueden dar unos

116 En realidad, Hayek acepta en su obra criterios de justicia distributiva, pero no es capaz de reconocer que se trata de ello, porque él entiende erróneamente la noción clásica.

117 Cfr., por ejemplo, “Por qué no soy conservador”, pp. 128-130 y 141. (En: Camino de libertad. Centro de Estudios Públicos. Santiago de Chile, 1981, pp. 123-144).

118 “Individualism: True and False”, p. 14. (En: Individualism and Economic Order. The University of Chicago Press. Chicago y Londres, 1980, pp. 1-32).

119 Cfr. “Por qué no soy conservador” (cit.), p. 130, nota 7.

resultados semejantes a los que se alcanzarían si alguien ordenara el sistema con el conocimiento combinado de todos los individuos<sup>120</sup>. Pero también corresponde a ellas diseñar con una técnica cuidadosa las competencias del gobierno, de modo que éste se limite a asegurar la estructura legal, física y sicosocial que hagan posible la competencia económica, el funcionamiento del mercado y, con ellas, la actuación las leyes que dominan la economía. En ese diseño debe incluirse una determinación de las áreas en que la actuación de la competencia o el cálculo privado se aparta normalmente del bienestar colectivo, lo cual podría incluir la prestación de servicios públicos y la determinación de los horarios de trabajo, mas no los controles de precios<sup>121</sup>. Pero, en todo caso, no hay una verdadera sabiduría política —es decir, un saber acerca de un bien común a gobernantes y gobernados que no sea una imposición de “valoraciones” arbitrarias— ni una verdadera autoridad, por tanto, sino sólo una técnica y un aparato de control, y los liberales deben poseer esa técnica y limitar ese aparato<sup>122</sup>.

El gobierno debe ser reducido al mínimo posible, y el criterio guía es que debe alcanzarse la menor cantidad de coerción<sup>123</sup>. El gobierno es necesario para evitar la coerción entre particulares, pero mientras las relaciones entre particulares deben ser totalmente espontáneas (excluida la coerción entre ellos, sin embargo, por la autoridad<sup>124</sup>), el Estado debe ser objeto de un diseño cuidadoso<sup>125</sup>, a través de reglas generales que se apliquen sin hacer acepción de personas<sup>126</sup>. En ese diseño, por supuesto, deberían combatirse los monopolios, lo cual exigiría pensar muy bien, por ejemplo, en el contenido de los derechos de propiedad, sobre todo de la propiedad intelectual, para evitar que un traslado mecánico de las reglas de la propiedad moviliaria constituyera el entorno propicio para el crecimiento desmesurado de unas pocas corporaciones. También deberían incluirse normas que respondieran

120 Cfr. “Economics and Knowledge”, pp. 50-51 y 54. (En: *Individualism and Economic Order* —cit.—, pp. 33-56).

121 Cfr. *The Road to Serfdom* (cit.), pp. 37-39. Hayek parece mucho más abierto a la experiencia en esta obra que en obras posteriores.

122 Cfr. *The Road to Serfdom* (cit.), pp. 76-77.

123 Cfr. *The Road to Serfdom* (cit.), p. 17.

124 Por cierto que cuando Hayek propone los principios de esta exclusión de la coerción (cfr. “Individualism: True and False” —cit.—, p. 23), incurre en el problema señalado por Alfredo Cruz Prados: la aceptación de la noción de “Estado” lleva a la disolución paulatina de todas las instituciones intermedias, incluida la familia, y deja al individuo desnudo frente a las fuerzas, ahora impersonales, del Estado y el Mercado, o de las organizaciones internacionales, podríamos añadir, como la Unicef.

125 Cfr. “Individualism: True and False” (cit.), pp. 16-17 y 22. Debe señalarse que, sospechosamente, el caso que claramente señala Hayek de coerción de unos particulares sobre otros es el de los sindicatos sobre los empresarios: cfr. “Free Enterprise and Competitive Order”, pp. 110 y 117. En: *Individualism and Economic Order* (cit.), pp. 107-118.

126 Cfr. “Individualism: True and False” (cit.), pp. 19-20.



al carácter ético más permanente de la población, aunque él no se correspondiera del todo con los ideales básicos<sup>127</sup>. Así, por ejemplo, en nuestra situación actual, habría que proveer al cuidado de los pobres que no tienen empleo y no pueden tenerlo; y no habría de dejarse el servicio de salud a las fuerzas del mercado<sup>128</sup>. Pero, sobre todo, en el diseño habría que optar entre una “justicia distributiva” o una “justicia conmutativa”.

Lo que, según Hayek, caracteriza a la segunda es que en los intercambios no se tenga en cuenta el mérito de la persona que presta un servicio, sino sólo el valor subjetivo que atribuye a ese servicio la persona que lo recibe, valor que se manifiesta en el precio que está dispuesta a pagar. Entre los “servicios” se incluye, por supuesto, el trabajo humano en sí mismo<sup>129</sup>. Mientras que lo esencial de la primera sería que se tratara de dar a cada persona en cada intercambio lo que corresponde a su mérito moral —mérito que se mediría de acuerdo con la opinión de una autoridad o de los “superiores”, y supondría siempre actuar al margen de lo establecido en leyes generales, razón por la cual sería incompatible con el Estado de Derecho y exigiría, en cambio, que los jueces no fueran libres o que dieran una jurisprudencia conforme a algo semejante al uso alternativo del Derecho, es decir, que favoreciera los intereses de una ideología<sup>130</sup>. Es la justicia propia de una organización militar o burocrática, de una sociedad dominada o de una economía dominada. Sería irreconciliable con la libertad de elección de oficio o de actividad productiva. Negaría incluso la libertad de opinión, pues todos los hombres tendrían que aceptar la misma jerarquía de valores, para distribuir de acuerdo con una escala unívoca. ¿Cómo determinar de otra manera, por ejemplo, una escala de

127 Que Hayek piensa que los ejemplos que siguen contradicen los principios liberales, puede verse en su obra “Economía, ciencia y política”, pp. 162-163. En: Camino de libertad (cit.), pp. 145-168.

128 Cfr. “Free Enterprise and Competitive Order” (cit.), pp. 109-112.

129 Cfr. “Individualism: True and False” (cit.), pp. 21-22. Este es el punto que señala el profesor Rafael Tomás Caldera como piedra de toque de la ideología capitalista (o materialismo práctico), el tratar el trabajo humano y el hombre (trabajador) mismo como un elemento más entre los medios materiales de producción, como una mercancía. Cfr. Visión del hombre. La enseñanza de Juan Pablo II. Ediciones Centauro. Caracas, 1995, p. 124. Esta tendencia hayekiana puede verse con gran fuerza en sus consideraciones acerca de la educación, en las que la sociedad debe buscar en ella “un retorno económico máximo”, y por ello concentrarse en la educación superior de una élite comparativamente pequeña (cfr. The Constitution of Liberty —cit.—, p. 382). Debe decirse, sin embargo, que Hayek admite que se busque una mayor igualdad, pero por medio de medidas que no impliquen “coerción”, como el impuesto a las sucesiones (The Constitution of Liberty —cit.—, p. 88). No veo por qué, en cambio, y por ejemplo, un impuesto progresivo supondría coerción.

130 Cfr. The Road to Serfdom (cit.), pp. 79-80. Esto no es más que una caricatura de la justicia distributiva en sentido clásico. La caricatura se extiende en otros lugares a describir el “mérito” como un resultado del esfuerzo ascético, y no de la posición que ocupa alguien en la sociedad. (Cfr. The Constitution of Liberty —cit.—, pp. 94 y ss.).

castigos para los diferentes crímenes? O, en palabras de Hayek, “¿Constituye mayor mérito [ofensa, quiere decir] el haber arriesgado la vida de alguien o el haber dañado la reputación de otro?”<sup>131</sup>. Basado en esta caricatura de la justicia distributiva, nuestro autor tiene el valor de calificar de “socialista” a todo aquel que no sea liberal en el sentido en que él entiende el liberalismo. “Socialista” sería el conservador o el demócrata cristiano, Keynes, Hitler o Stalin, o cualquiera que sostenga que el gobierno puede interferir en la economía o embarcarse en la actividad de planificación, más allá de dar la estructura necesaria para que el mercado funcione adecuadamente, lo cual se identifica con la búsqueda de la justicia distributiva<sup>132</sup>.

Vemos en Hayek, pues, una caricaturización y posterior negación de la justicia distributiva, muy conveniente en su forma al partido oligárquico. Ella justifica con las vestes de la “ciencia” y con la fe en el par místico interés individual-mercado, la distribución de bienes que resulte “de hecho”.

Una negación semejante de la justicia distributiva se encuentra en Marx, pero su doctrina pretende que al final de la historia todos serán iguales, aritméticamente iguales. Hay aquí un materialismo cercano al que vimos en Locke y los lockeanos: la relación entre el hombre y la naturaleza que se concreta en la tecnología producirá todas las relaciones sociales y la cultura, incluidas las zonas más libres, como la religión y la filosofía. Pero hay un núcleo distinto de experiencias que orienta a Marx no a convertirse en una careta de los partidos oligárquicos, sino de los partidos democráticos en el sentido clásico.

El marxismo, con toda su fuerza mística y pseudo-científica produjo una enorme fascinación —y la sigue produciendo— en las almas de todos los que tienen algún resentimiento con la cultura occidental o con los que detentan el poder político o económico en una sociedad. En cambio, normalmente y hasta ahora, esa fascinación no ha ganado a las masas sino de sociedades no-occidentales u occidentales periféricas.

El par místico Historia-acción revolucionaria difícilmente puede calar en sociedades que poseen una amplia clase media, porque allí los resentimientos que llevan a

131 Cfr. “Economía, ciencia y política” (cit.), pp. 154-156. Estas afirmaciones son auto-derrotadoras, porque, ¿quién podría aceptar una visión de lo social que no pueda dar cuenta de los catálogos de delitos?

132 Cfr. *The Road to Serfdom* (cit.), p. 42 y 109-111; “Individualism: True and False” (cit.), pp. 3-4 y 23; y “Free Enterprise and Competitive Order” (cit.), p. 107. En “Por qué no soy conservador” (cit.), pp. 123-124, distingue al conservador del socialista, pero luego aclara que el conservador no tiene ningún ideal propio y, por ello, con frecuencia cae víctima de los principios socialistas en el momento de actuar. Hayek no tiene en cuenta (porque está escribiendo en Gran Bretaña o los Estados Unidos) que no todas las sociedades poseen los hábitos adecuados para la actividad empresarial, ni que muchas sociedades han comenzado su industrialización con una fuerte intervención del gobierno, por medio de aranceles y de la actividad de fomento.

las tendencias demagógicas no tienen fuerza suficiente. Así lo habría previsto Aristóteles, conforme a lo que enseña en el libro IV de su *Política*: “[las clases medias] como no son objeto de conspiración, ni conspiran, pasan su vida libre de peligros”<sup>133</sup>.

Sin embargo, puesto que el marxismo fue pensado para las sociedades occidentales, y Marx no podía saber siquiera si sus “predicciones” se cumplirían en Rusia, y así lo declaró al comité editorial de una revista rusa<sup>134</sup>, necesita sufrir adaptaciones a veces grotescas para servir como instrumento a los partidos demagógicos o tiránicos. Pero, tras el trabajo que adelantó Lenin en tal sentido, se ha mostrado como una ideología muy dada a esas adaptaciones.

Una vez adaptada, esta ideología ha servido en Hispanoamérica para entronar la versión moderna más semejante a los tiranos “populares” antiguos. Fidel Castro es lo más parecido a Dionisio de Siracusa, salvo porque aquél se da el lujo de aparecer como un “santón” de la gnosis “anti-imperialista”. Santón que sin ningún escrúpulo ha torturado y asesinado cualquier disidencia o cualquier sombra que pueda empañar su gloria o poder, incluido el héroe cubano moderno de mayor repercusión internacional, el General Ochoa. Que la realidad de su carácter tiránico, como el de Chávez, suene a “herejía” en muchos círculos académicos norteamericanos o hispanoamericanos o europeos, sólo es un índice de la mediocridad de esos círculos, del escaso interés que tienen por la verdad, de cuán activa está aún la gnosis demagógica y, también, de la efectividad de la propaganda de la gran hermandad constituida por esta pobre y simple tendencia ideológica. Pobre y simple, pero peligrosa, porque contiene en su seno, como en un semillero, a multitud de potenciales tiranos o perrunos servidores de tiranos.

Ambas ideologías son materialistas, y ambas niegan la justicia distributiva. En el mundo cultural de los Estados Unidos surgió una figura muy influida por ambos tipos de ideología, pero que no se adhirió a ninguna de los dos exclusivamente, sino que intentó una extraña síntesis de Marx y Locke, de Rousseau y el principio liberal en su versión utilitarista, de John Stuart Mill. Aunque su síntesis es francamente defectuosa y está plagada de contradicciones, sin embargo, puede servir de punto de arranque para una recuperación de la noción de justicia distributiva. Se trata de John Rawls.

De acuerdo con él, no es necesario que haya una igualdad absoluta. En primer lugar y en principio, deben asegurarse las “libertades”. Sólo si las condiciones socio-económicas de una parte de la población son tan precarias que pueda decirse que hacen nugatorias las libertades iguales; sólo en ese caso, puede atenderse

133 11, 1295b31-32. Ya dijimos que el caso del nazismo fue distinto: no era una ideología “democrática”, en el sentido de una ideología de los pobres, aunque sí lo fuera en el sentido de una ideología del “Pueblo”.

134 Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Marxism and Christianity* (cit.), pp. 85-87.

a las condiciones socioeconómicas de los más desfavorecidos por encima de las libertades. Luego debe asegurarse que todos tengan el mínimo bienestar necesario para vivir dignamente, pero para ello es preciso tolerar las diferencias socioeconómicas. No todas, sino sólo aquellas cuyo mantenimiento aporte algún beneficio a los más desfavorecidos. Y este cuidado de los más pobres no debe dejarse al mercado, sino que debe traducirse en instituciones y medidas concretas de gobierno<sup>135</sup>.

Todo esto suena bastante razonable. Encierra, sin embargo, serios problemas filosóficos, en lo que se refiere a la noción de “libertades”, por ejemplo. Pero quizá más grave que ello sea que Rawls considera relevante para el reparto de bienes sólo el criterio de lo que beneficie las condiciones socioeconómicas de los más desfavorecidos. Su criterio, en otras palabras, es completamente materialista y restringido. Es cierto que en medio de las locuras ideológicas esta propuesta trae un poco de sensatez, y eso hay que destacarlo. Mas es preciso señalar también sus más graves defectos, en lo que se refiere a la justicia distributiva.

Cualquier reparto se basa en el juicio acerca de la “dignidad”. Todas las sociedades, en mayor o menor medida, de una forma o de otra, han venerado lo divino u otras dimensiones espirituales públicas. En Occidente, por ejemplo, se le ha dado gran importancia a las universidades y la “cultura”, como fuentes de orden y de saber. Rawls no puede ver esto, y justifica la asignación de recursos a esos destinos sólo con el argumento de que en el largo plazo esa inversión ayuda a los más desfavorecidos<sup>136</sup>. Esto es sumamente peligroso y puede dar pie a las visiones utilitaristas o pragmatistas —a través de funcionarios públicos, de personeros políticos o de financiadores privados— para clausurar las Facultades o Departamentos que se dedican a los asuntos humanos, y para sostener sólo la investigación tecnológica. O puede dar pie a las visiones comunistas para suprimir a los disidentes y mantener sólo la investigación tecnológica, de nuevo, más la humanística dócil. El materialismo de Rawls lo hace ciego en lo que se refiere a amplias y muy relevantes regiones de la vida social. Precisamente las regiones en las que puede concentrarse la energía espiritual con eficacia pública suficiente para romper la lógica perversa del enfrentamiento entre los diversos grupos sociales. Es decir, la región a la que perteneció el propio John Rawls.

135 Cfr. *A Theory of Justice* (cit.), especialmente pp. 147-148 (n. 28), 242 y ss. (n. 43), 251 y ss. (n. 44), 291-292, 475 (n. 82).

136 Loc. cit., pp. 291-292.

## C) REALIDAD DE LA EXISTENCIA POLÍTICA E INTERRELACIONES ENTRE LAS IDEOLOGÍAS

Gracias a Dios, la realidad política sobrepasa con mucho las visiones ideológicas. La articulación política se apoya en elementos que escapan muchas veces a la atención del discurso público más ventilado. En la Inglaterra del siglo XIX, por ejemplo, las tradiciones cristianas encarnadas en Lord Ashley y su círculo, llevaron a una aliviación de la pobreza; y las tradiciones clásicas o la percepción de la realidad, a la organización del Civil Service, todo a pesar de las doctrinas del libre cambio, entonces triunfantes en el discurso público. Ambas corrientes tradicionales unidas salvaron a Inglaterra de los movimientos revolucionarios que sacudieron a Europa<sup>137</sup>.

Podemos ver muchos rasgos de permanencia de la justicia distributiva. El propio principio liberal en las instituciones políticas es uno de ellos, que limita las aspiraciones tanto de los demagogos como de los oligarcas. Los impuestos proporcionales y a las sucesiones; el salario mínimo; en el Derecho latino, la inembargabilidad del hogar doméstico; la seguridad social; las múltiples atenciones a los más necesitados; a veces, el control de precios; la protección al consumidor, etc., son otros claros trazos de justicia distributiva<sup>138</sup>.

La existencia de las universidades y todos sus gastos “inútiles” testimonian que el materialismo no ha destruido totalmente el sentido de lo espiritual. Los gastos en edificios públicos, la magnificencia en las obras de arte o en los edificios de culto o en ceremonias públicas, apuntan en la misma dirección. No sólo los bancos, los centros comerciales y las barracas de vivienda son valorados por el hombre occidental moderno. —Aunque cada vez más nos acercamos a ese contra-ideal.

Pero, además de estos trazos de justicia distributiva, hay otros quizá más importantes. Cuando las ideologías pasan a tener relevancia pública, sobre todo si no controlan totalmente la escena, se ven precisadas a entrar en discusión con la realidad y con otras ideologías. En tal tesitura, quiérase o no, se impone usar argumentos que puedan ser comprendidos por los otros participantes en el debate, y que tengan algún sentido en la existencia concreta de una sociedad articulada. Si una ideología controla del todo la escena, el sentido de lo real puede perturbarse hondamente. Pero si ninguna lo hace y deben convivir, están dadas las condiciones para un interesante fenómeno. También con este problema lidió John

137 MAUROIS, André. *A History of England*. Jonathan Cape LTD. Londres, 1937, p. 437-441. (Capítulo III, Libro VII).

138 Cuáles de las medidas sociales aquí mencionadas convenga mantener y cuáles cambiar o eliminar, es algo que no puede decidirse en abstracto. Las doctrinas económicas deberían estudiar esto, pero no en medio de fantasmas matemáticos, sino atendiendo a la experiencia y a las condiciones de cada sociedad. En ese estudio, por supuesto, la matemática puede constituir una útil y subordinada herramienta. No más que eso.

Rawls, pero de una manera muy inadecuada. En cambio, en Europa y en algunos países iberoamericanos —al menos por un tiempo—, y después de la II Guerra Mundial, el constitucionalismo dio cabida al dicho fenómeno. La lección de la guerra fue crucial: el demonismo al que aludió Max Weber no lleva sino a la destrucción, tiene que ser posible una discusión racional y la realidad parece imponerla.

Gustav Zagrebelsky en *El derecho dúctil* muestra que en el constitucionalismo europeo de la postguerra conviven tendencias liberales —encarnadas en los derechos individuales—, socialistas —encarnadas en la preocupación por las condiciones materiales que hacen posibles los derechos—, demócrata cristianas —encarnadas en el reconocimiento de los deberes, de ciertos derechos sociales, y del lugar central de las nociones de dignidad humana y de persona humana y del orden justo, atemperado, sin embargo, por la “regla de la mayoría”. También hay nuevas tendencias, como las ecologistas, y nuevas preocupaciones, que han impuesto los llamados por algunos “derechos de la cuarta generación”<sup>139</sup>. Esta convivencia se alcanzó gracias a que todos los grupos particulares lograron coordinar sus voluntades y ponerlas al servicio de un objetivo político común, la paz:

Aunque en el proceder de las asambleas constituyentes no falten, claro está, los acentos partidistas, los principios de las constituciones pluralistas, para posibilitar un pacto común en el que cada parte pueda reconocerse ( y en vista del cual esté dispuesta a renunciar a algo de sí y a reconocer algo de los otros), se asemejan, en su formulación universalista y abstracta, a los principios de derecho natural. La confirmación política de la naturaleza de estas normas está en el hecho de que, por lo general, las Constituciones se aprueban, si no por unanimidad, al menos por amplísima mayoría. En suma, para volver a nuestro tema, se podría incluso decir que las constituciones reflejan el “orden natural” histórico-concreto de las sociedades políticas secularizadas y pluralistas, en las que, precisamente por ello, no podría proponerse de nuevo un derecho natural con fundamento teológico ni racionalista<sup>140</sup>.

La Constitución, pues, se convirtió en un marco de convivencia de corrientes dispares; por ello hubo de rigidizarse, para evitar que cualquier mayoría transitoria pretendiera imponer una única visión a la entera sociedad; y también para impedir que la lucha política —manifestada en las discusiones del Parlamento y en la propia aprobación de las leyes— copara todos los espacios<sup>141</sup>. Esto mismo, puesto que los jueces que conocían los casos concretos tenían que someter las leyes a la Constitución, condujo a ver el Derecho como algo distinto de la ley, y a recuperar la conciencia de la tensión dialéctica entre las normas y los casos. Se derrum-

139 Cfr. op. cit., pp. 65-92.

140 P. 115.

141 Cfr. p. 115.

bó la concepción positivista o normativista del Derecho, que ya no podía verse como una técnica ni como una disciplina lógico formal, sino como una ciencia práctica. Ésta se hizo posible porque se aceptó que *ex facto ius oritur*, es decir, porque la acción podía estar guiada por intelecciones en lo real, sensible y concreto; y no sólo por voliciones ciegas. Con ello se arribaba a una recuperación de la racionalidad práctica “antigua”, tanto clásica como católica, y de su concepción del “derecho natural”<sup>142</sup>.

En Zagrebelsky hay una tensión difícil de resolver, sin embargo, debida a un error en la concepción de la racionalidad práctica y a una insuficiencia metafísica. Para empezar, se desconoce que la retórica no es lo que describió Perelman. De aquí que se diga que no se puede “reducir la determinación del derecho a una retórica, por vieja o nueva que ésta sea”, con explícita alusión al autor belga, en nota<sup>143</sup>. Una verdadera retórica o dialéctica de estilo clásico no impondría en materias políticas una “única solución”, pero tampoco caería en el relativismo. Resolvería, pues, la siguiente preocupación de Zagrebelsky:

Es necesario, sin embargo, percatarse del hecho de que esta idea de las transacciones entre valores puede derivar en algo muy parecido al mercado de los valores, y esta mutación genética del espíritu en economía resultaría plenamente realizada cuando a cada valor —como “valor de cambio”— le fuese atribuido su “justo precio”. Es indudable que las sociedades occidentales, mediante una extensión ya casi ilimitada de la categoría del daño (es decir, del valor violado) resarcible (es decir, transformable en dinero), [...] han llegado ya muy lejos en este camino de la “mercantilización” integral de los valores jurídicos.

Una sociedad verdaderamente pluralista debería levantar sólidas defensas contra una tendencia que, al final, no satisfaría por igual todos los valores en juego, ni siquiera mediante la transformación de los valores sacrificados en valor-dinero, sino que conduciría pura y simplemente a la tiranía de un solo valor, el valor de la economía, capaz de someter a su yugo a todos los demás, originariamente de naturaleza no económica. Las sociedades que quisieran preservar su carácter pluralista deberían afirmar “valores que no tienen precio”, valores entre los que el equilibrio

142 Cfr. pp. 67, 81, 87, 115, 120 y ss. y 145. En el proceso (no premeditado, por supuesto) de la “modernización”, las monarquías dejaron de responder a la cultura política medieval y perdieron en buena medida su inspiración clásica. La Reforma y la Contrarreforma, el nominalismo, la decadencia de la aristocracia, etc., llevaron al Absolutismo y, más tarde (salvo en Inglaterra, donde la Revolución fue anterior), con la Ilustración, a la Revolución. En ella, se levantaron contra la cultura política clásica, ya en decadencia, las doctrinas de los derechos humanos, aliadas al liberalismo. Pero estos derechos, como puede verse por lo dicho en el texto, fueron asumidos y metamorfoseados por otras corrientes de pensamiento, al final del siglo XIX y durante todo el XX.

143 Cfr. pp. 123 y 129.

debe alcanzarse mediante la ponderación con otros valores del mismo tipo, sin la participación del médium homologador y desnaturalizador del dinero<sup>144</sup>.

Sólo una verdadera dialéctica o retórica en sentido clásico puede realizar esto. Los puntos de vista diversos, con sólo que se acepte que son puntos de vista acerca de la (concreta y variable) realidad, enriquecen el debate y contribuyen a alcanzar una solución justa. Esto es parte de lo que constituye la sustancia del *audiatur et altera pars*, que se vivió siempre en el Parlamento británico, no sólo en su dimensión judicial, sino también en la legislativa<sup>145</sup>. Y la conciencia de esta necesidad de la dialéctica, aunque no completamente formulada, es lo que lleva a Zagrebelsky a proponer:

[...] hay que seleccionar una “clase jurídica” (en los órganos legislativos, judiciales y forenses, administrativos, etc.) capaz de representar principios y no sólo desnudos intereses o meras técnicas<sup>146</sup>.

La insuficiencia metafísica consiste en que parece temer Zagrebelsky que la aceptación de un orden real o bien lo adscriba a una de las corrientes concretas que se disputan el poder<sup>147</sup>; o bien conduzca a una rigidización del Derecho<sup>148</sup>. Ambas prevenciones son infundadas. Aristóteles sabía, por ejemplo, que el Derecho natural es mudable, como lo son casi todos los asuntos humanos<sup>149</sup>. Es decir, las exigencias reales de la justicia, las que no dependen de la determinación de la autoridad, no son las mismas en todas las circunstancias. Y Zagrebelsky ha reconocido, como vimos, que existe una realidad más allá de todas las doctrinas que disputan. Este reconocimiento se sitúa, de nuevo, allende los puntos de vista particulares; y a ello autoriza y obliga la propia existencia de la sociedad y aun el anhelo de la paz social. En lo que sí tiene razón el autor italiano es en rechazar como fundamentación pública de las exigencias naturales de la justicia una argumentación teológica (sobrenatural) o de Fe<sup>150</sup>; y en rechazar las visiones racionalistas del Derecho natural, completamente incompatibles con el carácter práctico de la disciplina jurídica<sup>151</sup>. También tiene razón en que junto al principio racional

144 Op. cit., p. 126.

145 Cfr. ZAGREBELSKY, Gustav. Op. cit., p. 26.

146 P. 123.

147 Se apresura siempre, por ello, a aclarar que aunque hay una suerte de resurrección del Derecho natural, éste no es exactamente el derecho natural en sentido clásico (cfr., por ejemplo, pp. 115 y 121).

148 Cfr. pp. 124-125.

149 Cfr. *Ética a Nicómaco V 7, 1134b20-1135a6*; y VILLEY, Michel. *Philosophie du Droit*. Dalloz, París, 1979, II, pp. 141 y ss.

150 Cfr. op. cit., p. 115.

151 Cfr. *ibidem*, pp. 115 y 122-123.



debe regir el principio democrático, y por las razones que él alega, que son las mismas de Aristóteles: no es prudente permitir la formación de un cuerpo muy pequeño de gobernantes conforme a la razón (de juristas, por ejemplo)<sup>152</sup>; y no puede vivir en paz un régimen en el que sus opositores internos tengan más fuerza que sus sostenedores —de aquí que muchas veces sea preciso tolerar la injusticia en alguna medida<sup>153</sup>. No es lo mismo, como decía el Estagirita, el buen hombre y el buen ciudadano<sup>154</sup>.

CARLOS CASANOVA

152 Cfr. *ibidem*, p. 152.

153 Cfr., en sentido semejante, pero con formulaciones distintas, *ibidem*, pp. 67-68 y 125.

154 Cfr. *Ética a Nicómaco*, V 5, 1130b28-29.