

Capítulo XIII

CONCLUSIONES

Las ideas, siempre un componente de la realidad, tienen hoy un poder mayor que el de la realidad misma.

MICHAEL NOVAK

1. La sociedad buena de Rousseau y Marx

¿Existe una “democracia alternativa”, es decir, una democracia *distinta* de la democracia liberal? En la realidad ya es un hecho consolidado. Pero, ¿existe en lo ideal? Los sustentadores de la democracia liberal se apoyan en Rousseau y los negadores en Marx. Por lo tanto, es importante establecer que ninguno de los dos proyectó una ciudad sin libertad. Sus respectivos contraideales representan, como veremos, un *exceso de libertad* respecto de la (para ellos) insuficiente libertad liberal. Si la “democracia alternativa” está por una democracia que no da *a priori* los valores de libertad, entonces, en el nivel de autores de estatura histórica, este contraideal no existe.

Sobre Rousseau nos hemos ya detenido (véase antes, IX.3 y IX.4). Bastará recordar, en el punto que interesa, cómo establecía él el problema de la ciudad ideal: “encontrar una forma de asociación que *defienda y proteja* a cada miembro que forme parte de ella y en la cual el *individuo*, aun uniéndose a todos los otros, obedezca únicamente *a sí mismo* y quede *libre* como antes “(*El contrato social*, I, 6). Reflexiónese sobre los términos puestos en evidencia: defender, proteger, individuo y libertad como obediencia a sí mismo. Son los conceptos más familiares de la temática liberal, reclamados con la matriz de una autodeterminación interior. También en *El contrato* (II, 11), Rousseau precisaba: “Si se busca en qué consiste precisamente el más grande de todos los bienes, cuál debe

ser el fin de todo sistema legislativo, se encontrará que todo se reduce a dos objetivos principales: la *libertad* y la *igualdad*” y se debe perseguir “la igualdad porque la libertad no puede subsistir sin aquélla”.

Que Rousseau haya formulado, sobre la base de su noción de voluntad general, una teoría alternativa de la democracia cuyo “criterio es la obtención de fines” (Macpherson, 1966, p. 29) es verdaderamente una tesis peregrina: la ciudad democrática de Rousseau está a salvo, hasta que sea salvable, por su inmovilidad. Talmon culpa a Rousseau de haber sido el profeta de la “democracia totalitaria”; si es así, es porque el resultado traiciona las intenciones y el resultado se deforma según las previsiones. Talmon dice de otra manera que su tesis es que la “democracia totalitaria se transformó muy pronto en un sistema coercitivo y centralizado, no porque repudiara los valores del individualismo liberal del siglo XVIII, sino porque asumió desde el origen una actitud por demás perfeccionista frente a él... El hombre no debía ser liberado sólo por la coerción. Todo... debía ser combinado y rehecho con el fin de asegurar al hombre la integridad de sus derechos y de sus libertades, para liberarlo de cualquier dependencia” (1952, p. 249). Así, la democracia totalitaria es una degeneración perfeccionista. En verdad las culpas de Rousseau son, más que otra cosa, culpas de sus intérpretes, quienes manejan un Rousseau torcido y fuera de contexto. Por su cuenta, él colocaba la democracia donde Montesquieu ponía la constitución; soluciones muy diferentes, pero dirigidas a la misma finalidad, la de proteger la libertad del individuo frente a la opresión. Rousseau destinaba la democracia directa para hacer las veces de garante liberal, y el hecho de que la solución de Rousseau no fuese factible no modifica el que obsesivamente haya perseguido la libertad, la libertad en la ley.

El caso de Marx es diferente y más complejo. Por otra parte, debo solamente probar que Marx no propuso nunca sociedad más buena sin libertad sino, que, por el contrario, su sociedad ideal, el comunismo plenamente realizado, era la más perfecta de todas las sociedades libertarias posibles: una sociedad de “libertad absoluta”.

Comenzaremos desde cómo Marx entendió la democracia. Hasta su conversión al comunismo en 1845, Marx usó el término democracia con el significado usual del término y con aprecio.¹ Después de 1845 Marx llega a ser ambivalente. En sus escritos teóricos, el término no aparece

¹ Por ejemplo, en 1843, en su *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, comentando

casi nunca y está claro que en su mente, la democracia es inferior al comunismo. Mi conjetura es que puesto que “democracia” implica *kratos*, no era posible exhibir que el comunismo debía ser sin “cracia”. Como lo sugiere la palabra, “comunismo” es un estado de comunidad-en-común, una *Gemeinwesen*, en la que no se da ningún *kratos*, ningún poder. Al mismo tiempo, Marx asocia la “democracia” con una sociedad dominada por el Estado, llevándola así a coincidir con la “democracia burguesa”, a través de la cual el Estado (de los burgueses) oprime al proletariado. Por otra parte, no sólo en el *Manifiesto* de 1848, sino especialmente en los escritos sobre la Comuna de París de 1871, intitulados *La guerra civil en Francia*, Marx nos presenta a la democracia (del proletariado) como parte integrante y positiva del proceso que lleva al comunismo. Pero, veamos mejor.

En el *Manifiesto*, el ideal marxista está diseñado como “una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos.”² ¿Cómo debemos entender esta fórmula? Así como el *Manifiesto* traduce en claro las ideas que Marx y Engels habían rumiado filosóficamente en *La ideología alemana*, 1845-1846, el pasaje que ilumina la fórmula del libre desarrollo dice así: “En la sociedad comunista, en la que ninguno tiene una esfera exclusiva de actividades, sino, que cada quien puede hacer cuanto le agrada, es la sociedad la que regula la producción conjunta y, que, por consecuencia, permite hacer una cosa hoy y otra mañana, cazar en la mañana, pescar en la tarde, engordar ganado en la noche, criticar después de la cena y así como me viene en gana y sin llegar a ser nunca cazador, pescador, comprador de ganado o crítico.”³ ¿Un texto juvenil?, Sí, en su candidez bucólica, Pero esta es, y queda, como la visión marxiana del “reino de la libertad”. Ese texto niega, en sustancia, la división y la especialización del trabajo, y afirma que la plena libertad es incompatible con cualquier “esfera exclusiva de actividad”. El punto

el párrafo 279, escribía: “En una democracia, la constitución, la ley y el Estado mismo son una autodeterminación del pueblo.”

² *Manifiesto del Partido Comunista*, II, p. 111. Cito de la introducción de Antonio Labriola, en la *Concezione materialistica della storia*, Laterza, 1942, pp. 81-128.

³ *La ideología alemana* no encontró editor y la primera publicación integral de ese texto es de 1932 (precedida por una publicación parcial, cuidada por Bernstein en 1903). La cita pertenece a la sección “La ideología en general y especialmente la filosofía alemana”. El viejo Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, la recuerda a cuarenta años de distancia; y ya en la hermosa mitad de la realidad industrial, con el mismo motivo.

queda en *El Capital* y es remachado así en *La crítica al programa de Gotha* de 1875: “En la fase más avanzada de la sociedad comunista... la subordinación a la división del trabajo que hace esclavos a los hombres... disminuye”. Entonces, comunismo no sólo es abolición de la propiedad privada, es también, y aún más, la libertad de un vivir “indivisible”, difundido, abierto a todo y nunca bloqueado en nada.

Escarbando aún más, la idea de fondo alrededor de la cual gira todo el pensamiento de Marx, es la vida de la enajenación, el concepto de *Entfremdung*. El hombre, en el análisis marxiano, se encuentra enajenado de sí mismo; su salvación está en la recuperación para sí y en sí, de todo factor extraño. Reducido a lo esencial, el comunismo es la recuperación de una libertad absoluta, que es la otra cara de la eliminación de todas las enajenaciones. Pero esta antropología filosófica es una filosofía (del hombre).⁴ ¿Cómo se realiza? ¿Cómo pasa a lo político y encuentra solución mediante lo político?

Cuando Marx se decide a abandonar la filosofía a la “crítica roedora de los ratones” pasó de un salto a la economía, dejando a los cocineros del futuro la tarea de estudiar las soluciones políticas de los problemas que él había dejado abiertos. En esta tierra de nadie, el Marx político se limitaba a colocar la previsión de la extinción natural de la política. Estaba convencido de que una vez que se cumpliera su gran operación de cirugía económica, la cura de la humanidad de todos los males que la habían afligido hubiera sido automática. Su predicción era que “cuando... las diferencias de clase hayan desaparecido y todos los medios de producción hayan llegado a las manos de los individuos asociados, el poder político habrá perdido, naturalmente, cualquier carácter político.”⁵ De esta manera, los problemas de la política se resolvieron eliminando a la política.

Es cierto que Marx se dejó llevar por la pluma al referirse a la imagen truculenta de la “dictadura del proletariado”;⁶ pero la dictadura del prole-

⁴ Que esta antropología sea en verdad colectivista, se discute en Sartori, 1987, pp. 435-455, en donde sostengo que el liberalismo de Marx es hegelianamente “orgánico”. Es cierto que el principio colectivista “de cada quien lo que sirva al conjunto”, no está en Marx.

⁵ *Manifiesto*, loc. cit., p. 111 (el cursivo es mío).

⁶ Así lo afirmo porque la expresión fue incidental siempre. Las tres ocasiones más recordadas del uso de este concepto son: *La lucha de clases en Francia* (1850); carta a Weydeweyer del 5 de marzo de 1852; *Crítica al programa de Gotha* (1875). Rebuscando en todas partes, se llega a un total de seis veces.

tariado era para Marx, únicamente, la aplicación, mediante el desmantelamiento del Estado, de la revolución del proletariado. Engels presentaba en 1891 los escritos de Marx sobre la Comuna de París con estas palabras: “El filisteo alemán... se ha atemorizado una vez más de saludable terror, al leer la expresión: dictadura del proletariado.⁷ Y bien, señores, ¿queréis saber cómo es esta dictadura? mirad la Comuna de París. Esta fue la dictadura del proletariado.” Pero, si es así, entonces la dictadura del proletariado es, al mismo tiempo, la “democracia del proletariado.”

En el *Manifiesto*, Marx se había limitado a afirmar que al proletariado, como clase dominante, le correspondía el “lograr victoriosamente la democracia” (*loc. cit.*, p. 110), y hasta 1871, Marx no lo había precisado mejor, en el sentido de que fue la Comuna de París la que reclamó su atención sobre las condiciones y sobre las medidas políticas de la revolución proletaria. Estas son: supresión del ejército permanente, de la policía y de la burocracia; sufragio universal; breve duración y revocabilidad de los cargos; jueces elegidos y también revocables.⁸

Estas medidas de la Comuna proveían, según Marx, “la base para verdaderas instituciones democráticas”. Aun cuando Marx haya expresado reservas sobre los hombres de la Comuna y sus acciones tácticas, no tuvo ninguna reserva sobre el significado y el valor ejemplar de esa experiencia, que había indicado y prefigurado “la tendencia a un gobierno

⁷ “Introducción” a *La guerra civil en Francia*, p. 142. Cito del volumen *Il Partito e Internazionale*, ed. Rinascita, 1948. El traductor (Togliotti) ha variado “al filisteo alemán”, en “el filisteo socialdemocrático” (por indicaciones del Instituto Marx-Lenin de Moscú). He mantenido el concepto habitual porque me parece el más conforme con el sentido en conjunto de la introducción de Engels, que se refiere “a la fe supersticiosa en el Estado”, que es característica de los alemanes en general y no sólo del “filisteo socialdemocrático”.

⁸ *La guerra civil en Francia*, *loc. cit.*, pp. 177-181. Lenin resumía lo esencial de estas medidas, escribiendo (precisamente en referencia a la dictadura del proletariado) en su primera *Lettera sulla tattica* de abril de 1917: “Yo... sostengo la necesidad del Estado en este periodo, pero, de acuerdo con Marx y con la experiencia de la Comuna de París, no de un Estado parlamentario burgués ordinario, sino, más bien, de un Estado *sin* ejército permanente, *sin* policía contraria al pueblo, *sin* burocracia puesta sobre el pueblo” (en *Sulla via dell'insurrezione*, ed. Rinascita 1948, p. 25). Véanse, en contraste, las medidas meramente económicas exigidas en el *Manifiesto* de 1848: 1. la expropiación de la propiedad inmueble; 2. contribución fuertemente progresiva; 3. abolición del derecho de herencia; 4. confiscación de los bienes de los emigrados y de los rebeldes; 5. centralización del crédito en manos del Estado; 6. centralización de los medios de transporte; 7. aumento de las fábricas nacionales; 8. igual obligación de trabajo para todos; 9. combinación de las actividades de la agricultura y de la industria; 10. educación pública y gratuita (*loc. cit.*, p. 110 y 111).

del pueblo, por obra del pueblo”. El secreto de la Comuna, escribía Marx, “fue éste: que fue esencialmente un gobierno de la clase obrera... la forma política descubierta finalmente en la que se podía cumplir la emancipación económica del trabajo”. Y el ejemplo de la Comuna debía “servir de modelo para todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido... el régimen comunal, el viejo gobierno centralizado hubiera tenido que ceder su lugar también en las provincias, al autogobierno de los productores”.⁹

Como cualquiera puede ver, en la medida en que el ideal de Marx, era declarado democrático por él mismo, ese ideal reflejaba pura y simple la democracia literal: la democracia como gestión directa de la comunidad, por parte del mismo pueblo trabajador, una democracia sin Estado ni sobreestructuras de ninguna naturaleza, la espontánea gestión en común de la vida común.¹⁰ Aquí no interesa por qué la receta de Marx funcionó en otras partes; importa sólo afirmar que Marx cultivaba un ideal que era el más elemental y radical diseño de una comunidad anárquico-libertaria.¹¹ Son las lagunas de su doctrina y la ingenuidad de su pensamiento político,

⁹ *La guerra civil en Francia, loc. cit.*, respectivamente, pp. 181, 186, 181 y 178.

¹⁰ En orden a este ideal, Engels escribía a Bebel, el 18 de mayo de 1875, proponiendo “poner en cualquier parte la palabra *Gemeinwesen* (comunidad) en lugar de la palabra Estado”. Por otra parte, el testimonio de Lenin al respecto es inequívoco. Apoyándose en el ideal marxiano y, en polémica con Bernstein, que lo había criticado como un “democraticismo primitivo”, Lenin rechaza: “En el régimen socialista no pocos aspectos de la democracia ‘primitiva’ revivirán necesariamente, porque, por primera vez en la historia de las sociedades civiles ‘la masa popular’ se levantará en una *participación* independiente, y no sólo para los votos y las elecciones, sino para la *administración de cada día*. En el régimen socialista todos *gobernarán por turno* y se habituarán rápidamente a que *nadie gobierne*... El socialismo... pondrá a la mayoría de la población, en condiciones de permitir a todo, sin excepción, cumplir las ‘funciones estatales’... El proletariado consciente estará completamente con nosotros... por una República democrática del tipo de la Comuna” (*El Estado, la Revolución*, VI, 3. El cursivo es mío).”

¹¹ Es una opinión difundida, pero, errada, la de que el anarquismo sea expresión de rebelión individualista. Esto es verdad, sobre todo, para aquel filón pequeño que encabeza Marx Stürmer y que no ha tenido seguidores políticos. Bakunin y Kropotkine eran, a pesar de las diferencias que los dividían, comunitarios y colectivistas a ultranza; eso es lógico, porque de otro modo ¿cómo se puede esperar que funcione un orden social capaz sin Estado? La polémica entre marxistas y anarquistas se vierte sólo sobre la técnica revolucionaria y sus objetivos inmediatos. Mientras que Bakunin anteponía abatir el Estado después la abolición de la propiedad, Marx veía en la propiedad la raíz del mal y, por lo tanto, invertía el itinerario: primero destruir la propiedad, luego, el Estado se disolvería por sí mismo. Pero, en el límite, el ideal de Marx coincidía con el de Bakunin.

los que han hecho del marxismo algo diferente; por su cuenta, Marx se consideraba, podremos decir, un “superactor demolibertario” de la democracia.

2. La alternativa inexistente

Vayamos a la pregunta: ¿cómo se ha defendido y argumentado la existencia de otra democracia —la democracia comunista— en nuestro siglo? Una primera tesis que la dictadura del proletariado era “más democrática” que la dictadura de la burguesía. Después, en 1944, Stalin inventó la “democracia popular”, una etiqueta que democratizó (digo, es un decir) la conquista soviética de Europa del Este. Por último, se ha manejado la tesis de que la democracia es el gobierno en “interés del pueblo” y que con este título la verdadera democracia es la democracia marxista-leninista. Tratemos primero la noción de democracia popular, más tarde me detendré sobre las dos tesis restantes.

Democracia quiere decir, de hecho, “poder popular”, por lo tanto, la fórmula democracia popular es una redundancia. Desarrollada, dicha fórmula se convierte en “poder popular popular” o bien, poder bipopular. A este paso podemos acuñar “democracia popular del pueblo”, que sería tres veces tautológica sin agregarle nada al puro y simple concepto de democracia. Marx notaba, en la *Crítica al programa de Gotha* que “no es cierto que acoplando de mil modos la palabra pueblo con la palabra Estado se hará progresar un cabello al problema”. Palabras santas. No es cierto que repitiendo la palabra pueblo mil veces le agreguemos un sólo cabello.

Una interpretación plausible sería que la democracia popular denota una democracia directa. Pero no es así. El hecho de que las democracias populares no sean representativas no las convierte *eo ipso* en democracias directas. En el *Petit dictionnaire philosophique* soviético (Moscú, 1955) la “democracia directa” no existe ni siquiera como tema; en cambio, se dedican doce columnas a “democracia popular”. Planificación de Estado y democracia directa se enfrentan a puñetazos. La democracia directa postula que las responsabilidades dirigentes deben ser de naturaleza tan limitada y elemental que cualquiera esté en posibilidades de hacer por sí mismo aquello que tenga que hacer; eso allá, en donde la llegada de la

planificación staliniana creaba un sistema inmenso de exclusividad burocrática de supuestos “competentes” llamados a decidir por los incompetentes. Entonces “democracia popular” fue un simple y puro disfraz. Dejémosla descansar en el cementerio de las trampas, al que pertenece.

Más seria, aunque también más difícil de sostener, es la tesis según la cual la dictadura del proletariado sería democrática porque es del proletariado. Si en Marx la expresión fue casual, en Lenin se convierte en importante. Hasta la víspera de la revolución, Lenin teorizaba sobre la dictadura del proletariado como la coexistencia simultánea de una dictadura externa (que usa la violencia contra la minoría de los opresores) y de una democracia interna, es decir, ejercitada por la mayoría (el proletariado) que se autogobierna. Pero después, cumplida la revolución, la dictadura “externa” se quedó, el autogobierno del proletariado nunca llegó. Poco a poco, la línea de defensa sostuvo que por dictadura se debía entender la hegemonía de una clase; y el argumento se transformó en que dictadura por dictadura es más democrática la del proletariado que la “dictadura de la burguesía.”¹²

Sin embargo, mientras tanto el proletariado-dictador ha sido siempre una ficción, nunca ha existido. Además, la extracción social de quienes controlan, mayormente, el poder político y presionan sobre el Estado, es una cuestión que no tiene nada que ver con la estructura del Estado, es decir, con el referente del término dictadura: por importante o importantísimo que sea, es otra cuestión. Aunque admitiendo que se pueda dar sensatamente una definición “clasista” de dictadura, este uso secundario del término no cancela su significado primario: dictadura es un sistema de gobierno *legibus solutus* en el que un dictador-persona o un reducidísimo colegio (en la llamada dictadura colegial) de autócratas, ejerce un poder incontrolado e ilimitado. Por otra parte, que el periodo de “dictadura” tenga un trasfondo democrático, fue negado claramente por Engels, y el mismo Lenin, en su decir y desdecir, está de acuerdo.¹³ La sociedad del

¹² También esta es una tesis, digamos original. Véase el opúsculo de 1918 de Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautzki* (ed. Rinascita, Roma, 1949) y el capítulo VI de *El Estado y la revolución*. Pero con el paso del tiempo se convirtió en la tesis prevalente.

¹³ Véase la carta de Engels a Bebel del 18 de marzo de 1875: “hablar de un Estado popular libre es absurdo; mientras el proletariado tiene necesidad del Estado, tiene necesidad no en interés de la libertad, sino del sometimiento de sus adversarios, y cuando es posible hablar de libertad, entonces el Estado como tal cesa de existir”. Lenin se refiere a este pasaje im-

futuro será libre —sostiene el marxista— después de la fase de la dictadura del proletariado, y entonces, mientras dure esa fase transitoria, se requiere, precisamente, una dictadura.

Vuelto a colocar en orden el argumento, se ve que la teoría de la “dictadura-democrática” se desarrolla a lo largo de dos líneas de demostración: para la primera —de vanguardia— se usa el genitivo “del proletariado”, que democratiza al sustantivo dictadura; para la segunda —que es línea de enroque— se recurre a la “provisoriedad” de la dictadura del proletariado que garantiza un éxito, es decir, la democracia del proletariado. El argumento de fondo es el siguiente: el comunismo será una democracia porque la dictadura del proletariado está encargada de destruir las clases y el Estado; una vez logrado, su tarea está terminada y, con ello, la dictadura. En sustancia, todo el edificio se apoya en una promesa: que la dictadura del proletariado será transitoria, porque promete que su objetivo será el de crear una sociedad sin Estado. Desgraciadamente, se trata de una aseveración desprovista *ab ovo* de cualquier credibilidad.

En primer lugar, y en referencia específica a la experiencia soviética, cómo puede encaminarse un Estado a la extinción cuando, en cambio, se encaminaba en la dirección contraria, un Estado del que depende todo y al que se confía todo —el más mastodóntico y totalitario entre todos los Estados existentes— esto es, en verdad, incomprensible.¹⁴ En segundo

plícitamente cuando observa: “Mientras el Estado existe no hay libertad; cuando reine la libertad ya no habrá Estado” (*El Estado y la revolución*, capítulo V, 4). Y Lenin, refiriéndose explícitamente a la dictadura del proletariado, ya había concedido: “está claro que allá en donde hay represión, allá donde hay violencia, no hay libertad ni democracia” (*ibid.*, cap. V, 2).

¹⁴ Ayuda al recordar que Lenin concebía el proceso de extinción del Estado, como un proceso que —por largo que fuera— debía ser continuo e iniciarse al día siguiente de la revolución. Esta no es sólo la concepción de *El Estado y la revolución* y de las *Tesis de abril*, sino, también, el sentido de todos los anatemas de Lenin que siguieron contra la burocratización, a la que se oponía la necesidad de que todos los miembros de los Soviet participaran en turnos y en modos siempre diversos en la administración del Estado, de tal manera que, al último, toda la población estuviese dentro. (Véase el *Programa del Partido* de 1919). Aunque cuando el principio del “socialismo en un solo país” y la experiencia del poder indujeron a Lenin a posponer la operación del desmantelamiento del Estado, él nunca demostró pensar que el periodo histórico necesario para aplicar el paso al comunismo tuviese que prolongarse *sine die*. En 1918, Lenin hablaba de diez años; en el discurso del 1º de mayo de 1919, declaraba que la mayoría de los presentes, sobre 30-35 años, vería el alba del comunismo; sucesivamente llegó hasta conceder que “diez o veinte años, antes o después, no hacían diferencia si se contaban en la medida del mundo”. Y este fue el lapso de tiempo máximo proyectado por él. Véase E.H. Carr, 1950-1953, vol. I, p. 241.

lugar, si hay un Estado que no pueda ser limitado —ni siquiera en el tiempo— es el Estado ilimitado. Al hablar de un Estado-dictadura no tiene sentido proporcionar seguridad y promesas; cualquier confianza es nula en razón de la hipótesis. Si es verdad que el término dictadura designa un poder incontrolable, este mismo hecho excluye cualquier posibilidad de mantenerlo bajo control hipotecando su desarrollo. La “provisionalidad” de la dictadura del proletariado tiene la misma posibilidad de ser aceptada que una letra de cambio no firmada.

La tercera tesis, la más recurrente, ha sido formulada por Bertrand Russell (1946, p. 14) así: mientras nuestra definición de democracia reclama un gobierno de la mayoría, “el punto de vista ruso es que la democracia consiste en los intereses de la mayoría”. Puede ser, pero es un hecho que la objeción contra la democracia siempre ha sido la de que no debe existir un gobierno del pueblo, ya que el pueblo no conoce ni puede querer su propio interés; pero, en cambio, debe favorecerse el gobierno sobre el pueblo, a pesar del pueblo, en interés del pueblo. Argumento al que siempre se ha opuesto una regla invariable, tanto en la vida como en la política: ningún interés será tutelado jamás si el interesado no se puede interesar. Ya lo decía espléndidamente Guicciardini: “Aquellas seguridades que están fundadas sobre la voluntad y la discreción de otros, son falaces” (*Ricordi*, p. 27).

Macpherson ha reforzado la concepción marxista de democracia al revestirla de credenciales aristotélicas (1966, pp. 5, 12). No, pero de veras que no. Aristóteles no sostiene que la democracia es el gobierno en interés de los pobres, sino —lo cual es muy diferente— que es el gobierno de los pobres en su propio interés. Así, el argumento de Aristóteles es que cuando los pobres gobiernan (se autogobiernan) lo hacen para su propia ventaja, lo contrario de lo que sostiene Macpherson. En todo caso, la hipótesis (sin seguridad) de un déspota “bienquerido” que gobierne en interés del pueblo no califica a la democracia, sino a un caso de demofilia, y la demofilia no es un sistema de gobierno.

Y ¿entonces?, ¿cómo es que una alternativa inexistente ha sido creída y sostenida *unguibus ac rostris* durante casi tres cuartas partes de siglo? Desarmados los argumentos queda todavía una fórmula salvalotodo, la de que “es cuestión de definición”. En esta medida, el régimen soviético es (fue) una democracia en función de la definición soviética de democracia,

así como las democracias son tales en razón de la definición occidental de democracia. De este modo todo se salva y todos están contentos. Pero, yo no.

3. El poder de las palabras

Karl Popper dijo: “no es necesario disputar acerca de palabras y sobre seudoproblemas, a menos que se trate del significado verdadero o esencial de la palabra democracia. Podemos escoger cualquier nombre que nos guste... (porque) esta no es una disputa sobre palabras”.¹⁵ Es obvio que la disputa no es sobre palabras, pero se desarrolla por medio de palabras. Las palabras son los anteojos y también, en parte, los ojos de lo que pensamos. Popper, y con él mucho otros, nos aconseja mal, mejor dicho muy mal, cuando afirma que podemos escoger cualquier nombre que nos guste. ¡Por caridad, no! Y ni siquiera es verdad que indagar sobre el “significado verdadero o esencial” de la palabra democracia —o similares— sea un seudoproblema. Depende de qué se entienda por significado verdadero o esencial.

Si entendemos “verdadero” en el significado lógico del término, entonces es obvio que su significado “lógicamente verdadero”, con palabras específicas, no existe y no puede existir. Igualmente, si entendemos “esencial” en clave ontológica, con referencia a una metafísica de esencia, entonces yo también estoy fuera. Pero es lícito del todo, y más bien necesario, indagar sobre el significado verdadero o propio de las palabras si se entiende que el significado de las palabras no es arbitrario y que no está establecido por el arbitrio de “estipuladores” específicos (como es sostenido por la teoría estipulativa del lenguaje).

Por otra parte, el lenguaje y las palabras que lo componen son, notaba Mill (1898, p. 448), memoria de experiencia histórica: “el depositario de un cuerpo de experiencias al que todas las edades han contribuido”. Lo que es particularmente cierto en el caso del vocabulario político. En verdad la política marca la historia, lo que hace que las palabras que designan a los conceptos portadores de la teoría política sean indicadores

¹⁵ Citado en Cranston, 1954, p. 117. Cito a Popper por la importancia del autor, pero este pasaje es, ciertamente, desafortunado.

de experiencias. Cuando reconstruimos las variaciones del significado y determinamos el significado central (y/o esencial), no es por amor al arte, sino para evidenciar lecciones históricas. Los conceptos también son, en el modo que les corresponde, plasmados por prueba y error: incorporan los aciertos (los significados que han centrado los problemas) y descartan lo desacreditado (los significados que nos han hecho equivocar). No es que una bella mañana, un centenar de estipuladores se hayan reunido en asamblea y hayan decidido, a su arbitrio, el significado de las palabras democracia, libertad, violencia, etcétera. Si “democracia” ya no significa lo que significaba para los griegos se debe, entre otras cosas, a que su democracia fracasó. Si libertad (política) no significa “autorrealización” —como lo sostienen algunos estipulativistas— es porque milenios de experiencia, han enseñado que la autorrealización no nos protege de la espada y de los verdugos. Si violencia no quiere decir —como han estipulado algunos— “violencia estructural” sino, por el contrario, “que hace mal uso” (hasta matar) de la fuerza, es porque la historia gotea sangre, y es esto lo que queremos recordar (y evitar).

Entonces, en primer lugar, el lenguaje es un recipiente de experiencias. En segundo lugar, un universo lingüístico es un “sistema” caracterizado, precisamente, por características sistémicas. Por lo tanto, quien echa a perder una palabra a su arbitrio, echa a perder, en consecuencia, las palabras circundantes y así, sucesivamente, va de desmantelamiento, en desmantelamiento, hasta llegar a la Torre de Babel.¹⁶ Pero estoy entrando en argumentos complicados que terminarían por oscurecer lo esencial y lo simple. Me detendré en esta recomendación: no debemos aceptar concepciones mistificantes que puedan ser malinterpretadas por quien la escucha e inducirle a entender, crear, ver cosas que no hay, o bien, cosas muy diferentes de como son en la realidad.

En periodo de paz, la política —al menos la política ideológica— es “una guerra de palabras”. Y la técnica de la guerra de palabras es la de usar en favor propio signos emotivos positivos y para las partes adversarias, denominaciones con carga emotiva negativa. Cuando “democracia” se convierte en palabra noble, inmediatamente es desdoblada: por un lado, la verdadera democracia, la democracia progresiva; por el otro lado, la

¹⁶ Sobre la característica sistémica de los lenguajes y cuanto de ello se deriva, véase Sartori, 1984.

democracia capitalista. El punto es que para un *animal loquax*, si una democracia es llamada progresiva, esa es progresiva. Aceptar esa terminología equivale a sugerir que las cosas son así. Y las fórmulas despectivas de democracia: burguesa, capitalista, reaccionaria, han pesado sobre los destinos de nuestro tiempo, más que todos los temas de Marx y, lo cual es comprensible, más que todo lo escrito para refutarlo. La guerra de palabras es una guerra entre nombres “nobles” e “innobles”, y se lleva de tal modo que los apodos quedan y las demostraciones —admitiendo que las haya— se olvidan. Así las palabras “pasan” y el poder de las palabras es de por sí grandísimo. Adueñarse de una palabra es adueñarse de la realidad que denota. Pero, ¿cómo es que nos adueñamos de las palabras y establecemos las cosas que denotan?. Depende de cómo son definidas. Y así, regresamos al principio: todo es cuestión de definiciones.

4. Democracia y definiciones

Se recordará que la teoría de la democracia se funda, conjuntamente, sobre definiciones prescriptivas y definiciones descriptivas, y en este libro aparece esa doble definición; ambas definiciones pueden compararse una con otra, y tienden, en alguna forma, a trasvasarse. Si su comparación muestra poca conformidad y poco movilidad, entonces diremos: este sistema es poco o malamente democrático. En cambio, si encontramos suficientes semejanzas entre el ideal y lo real, entre prescripción y hechos, entonces diremos: esta es una democracia. Las democracias se declaran como tales al comparar entre ellas la teoría y la práctica y en razón de cuánto los hechos se apegan a las prescripciones. Pero la pretensión de los regímenes comunistas de ser democráticos no se compara, o no se comparaba con nada. En este caso nos toparemos únicamente con prescripciones, nunca con descripciones (verdaderas). De ello deriva que la doctrina comunista nunca ha sido ni verificable ni falsificable. Por lo tanto, nunca se ha demostrado que los regímenes de tipo soviético fueren democracias en razón de sus propios criterios; no existen esos criterios (apenas se examinan, se disuelven). La doctrina comunista se resuelve en la pura y simple exhibición (fraudulenta) de ideales como hechos, de realidades inexistentes como existentes.

Si todo es “cuestión de definición”, entonces veamos estas benditas definiciones. Pongamos que yo defina así la democracia: un sistema político en el que el pueblo debe obedecer, sin chistar, a todo lo que le es mandado de arriba. ¿Está bien? Para el estipulativista que reivindica “libertad de definición” debería estar bien. Pero, las personas sensatas, por fortuna, objetarán que esa no es una definición aceptable de democracia. En tal caso, sin embargo, no es verdad que todo sea cuestión de definiciones. No es así porque los hombres manejan significados propios e impropios exactos e inexactos, permitidos o no. Elegir los gobernantes, tener opciones electorales (que permitan cambiar el voto), expresar disenso, constituyen la denotación mínima de la palabra democracia, y si estas características están ausentes, entonces ni el *demos* ni su *kratos* están ya cuestionados.

Las definiciones no pueden transformar al hombre en gato, desde el momento en que están vinculadas a la “tolerancia semántica” de los vocables que estamos por definir. Entonces, mucho depende de las definiciones; pero si se dice todo, entonces el planteamiento cambia: todo depende de no definir.

5. La miseria de la ideología

La palabra más usada de nuestro tiempo es “crisis”. Estamos llenos de “crisis”, y hay crisis en cualquier parte. Crisis demográfica, crisis ecológica, crisis de recursos, etcétera, la lista es larguísima. ¿Todas son inevitables? ¿Todas son fatales? Confieso sin vergüenza: yo no creo en el determinismo histórico, en una historia movida por “causas objetivas” que topa con resultados inevitables. En las llamadas causas objetivas hay siempre un componente subjetivo, y el hombre (repito con Shelling) es un animal que tiene el poder de determinar las determinaciones. Bien entendido, hay causas objetivas; pero, para comprender cuáles son, y qué tan objetivas sean, es necesario hacer antes las cuentas con las “causas subjetivas”. El mar es como es; pero si naufragamos porque se equivoca el capitán o no vemos la brújula, entonces la culpa no es del mar. Y para llegar inmediatamente al punto, diré que la crisis de nuestro convivir es *in primis* crisis de ideas, crisis de ideales y crisis de la ética.

La democracia es un fruto de la “ideocracia”. Ningún experimento histórico está tan pronunciado y peligrosamente expuesto a la fuerza de las ideas, y por consecuencia, a nuestra capacidad de dominar al mundo pensándolo. Pero las ideas, desde hace más de un siglo, tienen olor sospechoso. Poco se ha hablado, cada vez menos, de ideas, y siempre más de “ideología”. Al final, todo se ha transformado en ideología. Como un pulpo con mil tentáculos, la ideología se ha colado por todas partes. En un uso inocuo, “ideología” es una *palabra que lo dice todo*, pero en el uso marxista se convierte en una *palabra-denuncia*. Y así como una palabra que todo lo dice no significa nada (oscurece todo en lo indefinido), el significado importante de ideología es el otro, es su connotación marxista de palabra-denuncia.¹⁷

Según Marx y Engels, ideología es “falsa conciencia”, es decir, pensamiento torcido. Para ellos, todo nuestro pensamiento enmascara los intereses materiales de la clase dominante. El ataque ideológico plantea, en sustancia, dos tesis: primero, que nuestras ideas son “clasisistas”, es decir, están condicionadas y determinadas por pertenencia de “clase”, de lo que deriva que segundo, son “falsas representaciones”. Aclaremos: esta falsedad no es una mentira: es inconsciente. Lo que la hace inevitable es que no podemos escapar de ella, precisamente, porque no la advertimos.

El punto débil de este ataque es que también golpea al atacante. ¿Cómo escapan Marx y Engels a la falsa conciencia que atribuyen a los otros? Escapan asumiendo que mientras que la burguesía es una clase, el proletariado es (dialécticamente) una clase-no-clase. Para Marx y Engels la descalificación marxista golpea sólo a los burgueses y a la ideología burguesa; el proletariado es exonerado. Mannheim —a quien debemos la revisión y reflexión más inteligente del punto— advierte que esta salvación no se sostiene. Si el pensamiento está determinado por las situaciones de clase, entonces no se puede escapar a la conclusión de que también el pensamiento proletario es ideológico y, por consecuencia, igualmente falso para el pensamiento burgués. ¿Cómo le hace Marx para decir la

¹⁷ En el capítulo sobre ideología de mis *Elementi di teoría política*, la distinción se da entre ideología en el *saber* e ideología en la *acción*. “En el primer caso, el problema es de verdad (o menos); en el segundo caso es de eficacia (o menos)” (1990, p. 83). Aquí me ocupo, únicamente, de la relación ideología-verdad. Para la relación ideología-acción y otros aspectos del tema, véase apéndice.

verdad cuando afirma que todo el pensamiento es falso? Si lo que afirma es verdad, entonces, también, su afirmación es falsa.

Mannheim propone dos correcciones. En primer lugar, diluye la tesis clasista transformándola en la tesis del “condicionamiento existencial” del pensamiento (de la que deriva la sociología del conocimiento a la que se refiere). En segundo lugar, cambia al protagonista de la excepción: la clase-no-clase no es ya el proletariado, sino los intelectuales, la *sozial freischwebende Intelligenz*, cuya característica es, precisamente, la de fluctuar entre las clases y, por lo tanto, la de no estar vinculada al condicionamiento de clases. Ciertamente, si no encontramos alguno que haga excepción a la regla (alguno que diga la verdad), entonces la regla (la regla de que decimos lo falso) no puede ser establecida. Desde luego, el protagonista de la excepción planteado por Mannheim es más posible que el indicado por Marx. Aunque, la excepción de Mannheim pudiera matar la regla. Sostener que todo pensamiento se hace ideológico por la condición de clase y excluir de esta regla a aquellos cuyo trabajo es el de pensar, es establecer una excepción más grande que la regla: piensan mal (ideológicamente) aquellos que no piensan (los no intelectuales), pero piensa bien (no ideológicamente) quien piensa. De acuerdo; pero de este modo, el problema ya no subsiste.¹⁸

Sin embargo, a pesar de todas las objeciones,¹⁹ queda el hecho de que nuestra época está profundamente contaminada de una “sospecha ideológica” en razón de que la pregunta no es ya si una tesis es válida o verdadera. La pregunta se convierte en: ¿por qué es así?, ¿a quién sirve?, ¿cuál es el interés que se encuentra detrás? Por este camino, hace notar Hayek, se llega conjuntamente a un véase antes, irracionalismo y a un radical irracionalismo. Respecto del primero se postula una mente véase antes, privilegiada, en posesión de un saber incondicionado que hace excepción a la relatividad condicionada del saber de otros. Respecto del segundo, “si la verdad ya no es descubierta por medio de la observación, del razonamiento y de la discusión, sino por causas ocultas que, quedando

¹⁸ La tesis de Mannheim a la que me refiero está en *Ideología e utopia*, cuya primera edición es de 1929. En los escritos sucesivos de 1930-1935, recogidos en el volumen *Saggi sulla sociologia della cultura*, Mannheim se retracta, en el sentido de que se aleja cada vez más del marxismo.

¹⁹ Para la profundización de toda la cuestión (incluida una reinterpretación de la sociología del conocimiento) debo remitir a Sartori, 1979, pp. 102-118.

ignoradas al pensador, han determinado sus conclusiones, y si la verdad o falsedad de una proposición no está establecida ya por la argumentación lógica y por la verificación empírica, sino por el examen de la posición social de quien la ha pronunciado, el resultado es que la razón es echada fuera "(Hayek, 1952, p. 90). Por esta vía, observa Merton (1957, p. 503) a su vez, se llega, por un lado, a un "dogmatismo reforzado" y, por el otro, a un "nihilismo intelectual".

Sí, y así hemos echado a andar una cacería circular de brujas, en la que cazador y cazados son, todos, igualmente, brujas. Si la mía es ideología, también la de quien me contradice es ideología. Si yo tengo sólo dos ojos, no es que quien me contradiga tenga tres. Falsa conciencia la mía, falsa conciencia la suya. De este modo no sólo invertimos tiempo y energía en vano, sino que quedamos, cada vez más, atrás en el saber. Porque nunca, por este método se logra poner bajo acusación cualquier argumento sin argumentos. Es un verdadero paraíso para la subcultura, pero un auténtico desastre para la verdadera cultura.

Que quede claro: idea no es cualquier cosa que nos pasa por la mente. Estas "ideítas" ciertamente abundan. Pero en el significado serio e importante de la noción, las ideas son el producto terminado de la razón, el fruto del pensar razonando. Por lo tanto, crisis de ideas es crisis del entendimiento, crisis del saber y, también, del proceder de acuerdo, del saber hacer. Mientras estamos en la cacería de brujas (y nos empeñamos en cruzadas inútiles), en los hechos, los verdaderos y grandes problemas del mundo real están a la deriva, mal entendidos y, aún más, peor enfrentados.

6. ¿Fin de la ética?

La nuestra no es sólo crisis de ideas, es también, y ya lo decía, "crisis de ideales". Aunque se quiera sostener que los ideales derivan de las ideas o se vinculan con las ideas, los ideales viven y mueren por causa propia. Y los tiempos de agotamiento, y sus contrarios, los de regeneración de los ideales, son tiempos largos. Los ideales son valores, son creencias de valor. Por lo tanto, una crisis de ideales es, en último análisis, una crisis moral.

La última gran filosofía del hombre (occidental), como ser moral, es la ética de Kant. Después de Kant, la ética se desnaturaliza y, al mismo tiempo, pierde fuerza. Tal vez es porque la ética rige mejor si está sostenida por la religión (aunque no es el caso de la ética confuciana), y ciertamente también, porque el “progreso” que habíamos perseguido obsesivamente desde hace dos siglos, ha disminuido “en luces” y se percibe cada vez más como un progreso material; pero el hecho es —cualquiera que sean las razones— que el hombre occidental se convierte cada vez más en un animal económico. Los protagonistas de la gloriosa revolución inglesa del siglo XVII, de la Convención de Filadelfia, de la Revolución Francesa, no concebían la política como el problema “de quien obtiene qué y cómo”. Pero cuando Lasswell lo dijo así²⁰ nadie se escandalizó; parecía obvio que la política consistiese en obtener, agarrarse de las greñas, aferrar. Y cuando Raymond Aron, al final de los años cincuenta, explicó el “fin de las ideologías”, su racionalización de aquella profecía era completamente económica.

“En una economía de crecimiento”, escribía Aron, “el problema de la distribución se transforma radicalmente respecto de como se configuraba en el pasado. Durante siglos la riqueza había sido una cantidad casi fija... Si alguien tenía demasiado, quería decir que algo le había sido quitado a algún otro. Pero cuando la riqueza de la colectividad crece, año con año, en un tanto por ciento, la velocidad del crecimiento llega a ser más importante, aun para los no privilegiados de la redistribución” (1960, p. 12). Así, el argumento es que dado un pastel, la economía busca hacerlo más grande, y la política, cómo subdividirlo. Si la relación entre pastel y bocas permanece constante, entonces surge el conflicto político entre quien está satisfecho y quien está insatisfecho. Pero si el pastel crece y se multiplica, entonces el imperativo económico de hacer más grande prevalece sobre el conflicto político de quién se apropia de cuánto. Por lo tanto, la política, y especialmente la política ideológica, está destinada a convertirse en secundaria. A la larga todos entenderían que la solución no es la lucha de clase, tomar para mí lo que te quito a ti, sino, en cambio, un pastel suficiente para todos. Hasta aquí Aron.

Pero de inmediato uno se pregunta ¿puede crecer el pastel al infinito,

²⁰ *Politics: Who Gets What, When, How*, es el título del libro de Lasswell que se publicó en 1936.

a una velocidad suficiente y superior a la velocidad con la que crecen las bocas por satisfacer? Además, ¿es verdad que el hombre se puede reducir a un animal por saciar?

Si así fuere —yo lo dudo muchísimo—, entonces se trata de una carrera loca y la derrota es segura. La Tierra es un planeta de recursos limitados. Mientras más la tecnología los explote y sustituya, llegaremos finalmente a estallar. Si la carrera no es controlada físicamente (y mentalmente) el bienestar que logrará producir será de breve duración. Por otra parte, ni siquiera el bienestar es del todo “bueno”. Es plausible que una sociedad que proporcione bienestar sin tanto afán de labor (en el significado original de fatiga, esfuerzo, pena), no sea ya una sociedad “revolucionaria”, de lucha de clase, pero se convierte rápidamente —con nuevas generaciones que encuentran el bienestar dado o regalado— en una sociedad que sufre de vacío y de aburrimiento, y por lo tanto, descontenta, infeliz y rabiosa. Acabada la preocupación por sobrevivir, aparece al ansia de “cómo vivir”. Aunque, y precisamente, en las sociedades opulentas, la verdad por redescubrir es que no hay curaciones económicas para los males que no son económicos, y que una persona amoral, que ha perdido la ética, no puede encontrar la buena vida ni alimentar la buena sociedad.

Nuestras sociedades se han transformado en sociedades reivindicativas, en las que todos reclaman derechos desvinculados de los deberes. El cálculo de los derechos-deberes es complicado. Se conciben derechos sin deberes, deberes sin derechos y proporciones y distribuciones diversas entre derechos y deberes. Pero una sociedad en la que todos reivindican derechos para sí y deberes para algún otro es, a la larga, una sociedad que no funciona. Sin contar con que crecen las “deudas”, y que éstas se traducen en obligaciones sociales (véase apéndice). Llega un punto en el que el coro de los derechos produce una sociedad parasitaria con resultados negativos. Pero sobre todo, una sociedad entretejida únicamente por “acciones interesadas”, gestionada sólo por animales utilitarios, por egoísmos “racionalmente calculados” no puede ser una buena sociedad. No estamos, me temo, en presencia de un hombre moral lanzado para que se lo trague una sociedad inmoral. Hoy, la sociedad inmoral es un espejo del hombre utilitario.

7. Inteligencias y novitismo

Cada generación quiere ser nueva, original, tiene necesidad de sentirse expedita y ligera, debe decir algo que no se haya dicho y contradecir lo que se ha dicho. Si así no fuese, nuestra vida no tendría objetivo, ni la historia y su dinamismo. Pero no es fácil ser originales. El camino más fácil es la ignorancia.

Quien no sabe se puede despertar cada mañana con una nueva idea (nueva para él). En los años sesenta, vimos a una generación convencida de que no habría habido luz en el mundo hasta que no fuese encendida por los veinteañeros de entonces. Quien resultó “capaz” —por don natural— ha redescubierto el paraguas. Aunque, las más de las veces, el paraguas no se abría, y el redescubrimiento había sido redescubierto mal (tal vez ya se encontraba mejor dicho y mejor explicado por Aristóteles). Y muchos han buscado la originalidad en el extremismo. Pero el extremismo, como la hace notar finalmente Ortega y Gasset, es su negación.

El extremista es un “falsificador nato”, es aquel que sustituye la innovación con la exageración. Exageración “es lo contrario de creación, es la definición de la inercia. Los inmoderados son siempre los inertes de su tiempo. El hombre creativo... conoce los límites de la verdad que es tal, y precisamente, por ello, está siempre alerta, siempre listo para abandonarla en el momento en que comienza a convertirse en no-verdad” (Ortega, 1932, p. 742). El intelectual extremista prospera, en cambio, robando las ideas a otros y haciendo pasar su distorsión por una innovación. En realidad su originalidad está en el rumor, en los decibeles, en la inflación de las palabras, en exagerar la verdad hasta transformarla en no-verdad.

El primer retrato completo del personaje que hoy identificamos bajo el nombre de *intelligetzia*,²¹ nos llega, en 1927, del libro de Benda, *Il tradimento dei chierici*. En este texto, Benda opone los laicos, “aquellos que desempeñan la función de atender los quehaceres mundanos”, a los clérigos, aquellos “que no están ocupados en la obtención de fines prácticos.” Durante milenios, los clérigos han sido extraños del todo a las “pasiones políticas”, pasiones que, más bien, han contrastado, mirándolas

²¹ La palabra es de origen polaco y ruso. Véase Pellicani, 1975, y las dos elecciones antológicas de Huszar (1960) y Gella (1976).

desde lo alto “como moralistas”. Es cierto que los clérigos “no han logrado impedir que los laicos colmaran la historia de masacres y del estruendo de sus odios”; sin embargo, “gracias a los clérigos durante dos mil años la humanidad ha practicado el mal, pero honrado el bien”. No obstante al final del siglo XIX “sucedió un cambio fundamental: los clérigos comenzaron a jugar el juego de las pasiones políticas... Hoy... los clérigos están involucrados en las pasiones de la política con todas las características de las pasiones: la propensión a la acción, la sed de resultados inmediatos, la preocupación exclusiva del fin, el desprecio por la argumentación, el exceso, el odio, las ideas fijas” (1927, pp. 139-3). Se entiende que el retrato de Benda reflejaba a los clérigos que “habrían traicionado”, no a todos los intelectuales. Pero desde entonces, el clérigo a la antigua acaba en minoría.

Las inteligencias de nuestro tiempo reconocen sus orígenes en el siglo de las luces. Pero me parece más exacto ver en el intelectual activo de hoy, un fruto de la explosión romántica. Los *philosophes* del Iluminismo eran herederos de las ideas claras y definidas de Descartes, y su misión era, precisamente, la de iluminar difundiendo el saber. Diferente completamente al “movimientismo” que se afirma en la izquierda hegeliana, la cual se funda en el historicismo romántico y se recoge bajo la insignia del deber ser “histórico a cualquier costo”, lo que quería decir que se debía siempre anticipar y aventajar a la historia, recorriéndola previamente y guiándola. En realidad, su activismo no era de acciones, sino de palabras, de exageraciones verbales. Desde entonces, hemos tenido siempre alrededor —aunque a intervalos— exageradores que exageraban. Al final, la atmósfera de nuestro tiempo ha llegado a estar permeada de exceso, de aclamación por cuanto está “fuera de las proporciones”: aclamado precisamente porque la “proporción” es despreciada, porque la “medida” no hace noticia, no produce éxito, y no hace historia.

Los nuevos fenómenos requieren, para ser identificados, de un nuevo nombre. A mí me gusta mucho (y es mi propuesta) “novismo”, el ansia de ser nuevos cueste lo que cueste. El novista está siempre rebasando, siempre en superación. Como escribe Daniel Bell, algunos (muchos) de nosotros siempre estamos “más allá”, siempre “más allá de la moralidad” y, también, “más allá de la cultura” (1976, p. 50).

Ciertamente, el destino del hombre es ir siempre hacia adelante, no

detenerse y, mucho menos, volver atrás. Pero ¿"adelante" y "atrás" respecto de cuál punto de referencia? La historia es el mito de Sisifo, cada generación reinicia desde el principio. Ninguno de nosotros nace civilizado: nuestra verdadera acta de nacimiento lleva el año. Nuestra edad histórica, nuestra madurez de hombres del propio tiempo, debe ser siempre reconquistada, siempre se debe recuperar. Y cada vez el proyecto se alarga, cada vez hay que volver a subir un poco más. Algunas veces parece que no soportamos el esfuerzo, que la línea de la tradición occidental es muy larga, que ya no logramos más recorrerla. Algunas veces nos surge la sospecha de que el hábitat histórico es más civil que sus civilizados habitantes, y que las civilizaciones se desintegran, precisamente, porque terminan por adelantarse a sus protagonistas. ¿Estamos preñados de futuro, o bien, estamos perdiendo el paso?.

El hombre —es parte de su naturaleza— nunca se detiene. Pero eso no significa, me temo, que al moverse avance. "La condición humana consiste en grandes problemas y cerebro pequeño" (Lindblom, 1977, p. 66). De algo estoy seguro: para progresar es necesario proceder recordando (cuando menos los errores), sabiendo y aprendiendo. El novismo prospera en la ignorancia, desprecia la humilde fatiga de probar y volver a probar y premia la exageración. Es una receta casi infalible de derrota.