

Apéndice

EL FUTURO

Nada nos ha asombrado más del comunismo que el
modo en que ha salido de la historia.

MARTIN MALIA

1. LA DEMOCRACIA SIN ENEMIGO

En 1789 se prendía la chispa de la Revolución Francesa. Por una coincidencia singular, es en 1989 que se prendió la chispa que cerró el ciclo revolucionario comenzado en París, exactamente dos siglos antes. La Revolución Francesa duró, como movimiento revolucionario creciente, del 9 de julio de 1789 al 28 de julio de 1794, cuando también la cabeza de Robespierre rodó bajo la hoja de la guillotina. El comunismo cae en 1989 en Europa del Este y también se disuelve en Moscú en 1991: cinco años de vorágine revolucionaria en el siglo XVIII, dos años de rápida descomposición, dos siglos después. El símbolo del comienzo de la edad de las revoluciones fue la caída de la Bastilla el 4 de julio de 1789. La caída del Muro de Berlín, el 9 de noviembre de 1989, es el símbolo del fin del Estado revolucionario por antonomasia. La disolución del comunismo nos deja en presencia de un vencedor absoluto: la democracia liberal.

Es importante subrayar que el vencedor es la democracia liberal, porque desde hace medio siglo se nos ha contado que las democracias eran dos: formal y real, capitalista y comunista. Esta “alternativa inexistente” (véase antes, XIII.2 y XIII.4) debió estallar entre nuestras manos para que su inexistencia fuera reconocida. Pero ahora lo falso está a la vista y todos lo pueden ver. La democracia que ha vencido es la única democracia “real” llevada a cabo sobre la Tierra: la liberal-democracia.

Perder al enemigo cambia todos los puntos de referencia. La democracia, sin embargo, no tiene problemas externos, fuera de sí misma. Paradójicamente, aunque no tanto, perder al enemigo externo destapa la caja de Pandora de los problemas internos. Por un lado, es más y más difícil rechazar a la democracia; por el otro, y conjuntamente, quizá también lo es gestionarla. Avancemos paso a paso. Para comenzar, se debe entender bien, cuál es nuestra victoria y en qué radica, sin caer en los triunfalismos exagerados y prematuros.

Mientras tanto, hay múltiples tipos de victoria (incluyendo la de Pirro), y abatir al enemigo no significa tomar su lugar. Hoy, la victoria de la democracia es *in primis*, victoria de un principio de legitimidad. A la larga es una victoria decisiva; pero, en breve sólo será una victoria preliminar. Y si después distinguimos, como insiste con precisión Morlino (1980, especialmente en el capítulo 4), entre instauración y consolidación de una democracia, el paso de la primera a la segunda es largo. En América Latina la experiencia ha sido hasta hoy, de posesiones de poder sin consolidación, o de cualquier modo, de consolidación casi siempre precaria. En Europa del Este, todavía estamos, como es inevitable, en la fase de instauración. Y, allá, en donde la caída de los regímenes comunistas se ha transformado en un colapso generalizado, es muy pronto para prever si la medicina que mantendrá al paciente con vida, será cualquier democracia.

La diferencia de fondo es la que existe entre la victoria a medias y la victoria completa. La primera, abate a un enemigo y basta; mientras que, en el segundo caso, el perdedor se convierte al régimen del vencedor. Pero, aun cuando la victoria es completa, es decir, cuando vienen a ser o son retomadas las democracias que no estaban, aun así la consolidación exige tiempo y podemos obtener democracias inestables. Afirmando eso, pasemos al estado de los hechos.

Geográficamente, la victoria de la democracia se circunscribe al mundo industrializado. Nunca he considerado que la modernidad sea un paraíso terrestre que el Occidente debe proponer e imponer al resto del mundo. La única superioridad cierta de la modernización es la tecnológica. Pero esta superioridad basta por sí sola para hacer de la modernización un proceso que no se detiene, un destino casi inexorable. Tarde o temprano, la técnica de la modernidad, es decir, su componente tecnológico, terminará por llegar a todas partes. Por lo tanto, si la democracia marcha

con la modernización, si a donde llega una, también llega, antes o después, la otra, es razonable prever que la geografía de la democracia se irá extendiendo en sintonía con la geografía de la modernización.

Pero, en los inicios de los años noventa, la realidad de los hechos es que la victoria de la democracia se detiene, *grosso modo*, en los confines de África,¹ excluye a una gran parte del continente asiático (China es grandísima) y se enfrenta con el rechazo de los países islámicos en los que la política y la religión, lo espiritual y lo temporal, son uno solo.² Así que la victoria espacial de la democracia está todavía muy lejos de ser global. Por otra parte, si la geografía de la democracia, como forma política, se circunscribe a la mitad más extensa y más importante del planeta Tierra, entonces podemos hablar de la victoria de la democracia como principio de legitimidad. Sobre este frente sólo resisten el Islam y las sociedades en las que el tradicionalismo no ha sido corroído todavía. Pero en todo el mundo “despertado” y rasgado por la modernidad llega a ser cada vez más verdadero que el poder legítimo —el único poder al que se debe libre obediencia— es el poder con investidura popular, elegido desde abajo.

La legitimación democrática del poder se ha encontrado en el pasado con tres enemigos: un enemigo escatalógico (el comunismo, como reino de los fines); el derecho divino, o de cualquier manera, hereditario-tradicionalista; y, la pura y simple fuerza, los regímenes de espada. De estos tres enemigos, sólo el comunismo era moderno en el sentido de que saltaba al presente y se proponía como un futuro que se prolonga. El segundo, el poder teocrático, sagrado, hereditario y legitimado por la tradición, existe y resiste, pero sin fuerza de expansión *extra moenia*. En cuanto al poder de la espada, éste radica en la fuerza: pero una fuerza que ya casi está

¹ Es verdad que también en África las dictaduras están vacilantes. No pudiendo ya jugar sobre la rivalidad entre las superpotencias, buscan ayudas económicas, exhibiendo o prometiendo fachadas democráticas que son de dudosa credibilidad.

² Los países musulmanes son una veintena. Sólo Turquía, laicizada, *manu militari*, por Atatürk en los años veinte, es una democracia (aunque con intermitencias y resurgientes dificultades religiosas) desde la terminación de la Segunda Guerra. Pakistán y Bangladesh (que oscilan entre tentativas democráticas y recaídas) e Indonesia (autoritaria), son países musulmanes pero no “fundamentalistas”. En realidad, el fanatismo islámico se irradia con el Irán de los *ayatola* y prospera, sobre todo, a lo largo de la faja mediterránea (en Sudán pero, también, se ha visto recientemente en Argelia) de los países árabes y entre los palestinos. Es válido subrayar que el fanatismo religioso de la política se circunscribe a las áreas islámicas de obediencia coránica. El hinduismo, es una especie de politeísmo; y la tradición confuciana es casi sin Dios.

desnuda, sin “misión”, que se justifica sólo como necesidad. Los regímenes de fuerza, las dictaduras, si acaso continuarán existiendo y proponiéndose pero como remedio y mal necesario. Por consiguiente la democracia ya no se encuentra frente una antilegitimidad con igual reclamo. La legitimidad que descende de lo alto ha dejado de legitimar. No es que todos se han convencido de que sólo la democracia funciona. Pero ya está difundida la convicción de que un sistema político no puede durar sin el sostén de una efectiva legitimación popular.



¿He olvidado al nacionalismo? No, porque el único nacionalismo “imperialista” tiene fundamento religioso, lo cual nos lleva al caso del Islam y, especialmente, al fundamentalismo coránico.³ El imperialismo comunista está muerto. Y los nacionalismos que hoy pululan y vuelven a estallar son localistas, fragmentados y desmembrados. No son nacionalismos de conquista, sino, de regreso a identidades preexistentes, de recuperación de “pequeñas patrias”. Que esta exhumación de las pequeñas patrias sea genuina, queda, con frecuencia, por verse.

En la pedacería del imperio soviético (y alrededores) no juegan solamente las “naciones” —las identidades culturales y lingüísticas— sino, también, el ofrecimiento de la “nueva clase”, es decir, el abordaje al poder. Quien no era nadie o sólo teniente en el gran Estado multinacional puede llegar a ser general en la unidad mononacional porque parece que no existe otro remedio. Quien perdió el cargo como comunista, lo salva disfrazándose de nacionalista e irredentista. Una buena mitad de los casos del inopinado despertar de atavismos es sospechosa; cuando menos en el sentido de que podía ser acomodada en el ámbito de estructuras confederadas (que no se deben confundir con estructuras federales). Y queda por ver si las microunidades que surgen de las ruinas del pasado son, o serán, unidades viables y sensatas.

En este momento, sólo importa dejar afirmado que el nacionalismo de

³ Diría que, si acaso, se trata siempre de un imperialismo sin fuerza de expansión, cuando menos en el sentido de que el fundamentalismo islámico es tanto más movilizador cuanto más se convierte en ortodoxo; pero su ortodoxia conduce al estancamiento económico. Para la ley coránica el interés es usura; lo que ya pone al margen a todo el sistema bancario y financiero del mundo contemporáneo.

finales del siglo XX no surge como alternativa de legitimidad, como una antilegitimidad antidemocrática. De seguro, oiremos gritar a diestra y siniestra que la “nación”, su independencia y su defensa, son primero que todo, que es imperativo primario. Pero la movilización nacionalista deberá siempre buscar, terminada la emergencia, un aval democrático. Repito: el nacionalismo de hoy no surge como una legitimidad sustitutiva de la legitimidad democrática. Vuelve a diseñar las fronteras, pero en nombre de la nación no puede legitimar una tiranía. El nacionalismo del regreso a casa, y del estar en casa propia, siempre postula a un ciudadano que elige *su* gobierno.

Se dirá que el nacionalismo no es solamente identidad cultural y lingüística, sino también racismo, es decir, “vínculo de sangre”, identidad genética. Si así es, así se le conoce. Nación no es raza. El mundo está lleno de etnias; y puede darse muy bien, por ejemplo, que los países africanos se encaminen hacia reestructuraciones étnicas, o, también, tribales. Pero, en cuestión racial, el problema no surgirá —en los años por venir— por nuevos Estados monoétnicos y con fundamento étnico; surgirá por fenómenos de rechazo social al interior de los Estados nacionales existentes. No es un problema que se deba descuidar. Pero no se aleja respecto del fundamento de legitimidad. Cualquiera que sea el aglutinante de nuestra convivencia —lengua, costumbre, cultura, religión, o, también, etnia— en todo caso, el mundo modernizado ya no cree en la legitimidad autocrática.



Hasta ahora he hablado de la victoria de la democracia liberal. ¿Podemos extender el argumento a la llamada democracia capitalista? He sostenido siempre (véase antes, XII.6) que decirlo así es un “mal decir” que genera confusión y confunde. Genera confusión porque invierte la jerarquía entre capitalismo (que es lo menos) y el mercado (que es lo más); y confunde, porque de dos cosas diferentes, el sistema político y el sistema económico, hace una.

Esta diferencia también se aplica tal cual en los regímenes comunistas, que eran, por un lado, dictaduras políticas y, por otro, economías de plano, es decir, de no-mercado. Preguntaba, al principio, cuánto habíamos ganado y respecto de qué. Preciso ahora de la siguiente manera: la victoria de

la democracia sobre la dictadura comunista no se convierte automáticamente en el fin de todas las dictaduras: es una victoria a medias. Por el contrario, la victoria del mercado sobre la planificación es aplastante.⁴ La democracia ha ganado como principio de legitimidad; es mucho, pero no es todo. En cambio, el sistema de mercado vence en todo: es una victoria completa. Los regímenes comunistas que no se rinden —sobre todo, China— quedan iguales como sistemas políticos, pero ellos también buscan transformarse en sistemas económicos no-planificados, es decir, piloteados y estipulados por mecanismos de mercado. Pongámoslo así: la derrota económica del comunismo es todavía más grave que su derrota política.

Pero si en economía todo se convierte en sistema de mercado, ¿no se convertirá también la perspectiva, a título de consecuencia política, en democracia? Sí, pero también, en alguna medida, no (véase antes, XII.8). En cuanto principio, una economía de mercado es compatible con cualquier sistema político que le permita libertad al mercado. Por lo tanto, libertad de mercado y dictadura se acoplan. Asentado esto, es claro que el “contagio democrático” hará que el acoplamiento sea siempre más difícil: la victoria de la democracia, como principio de legitimidad, permite prever que el éxito del mercado se convertirá, cada vez más, en demanda de democracia. Bien entendida, la condición es que el mercado tenga éxito, que en verdad produzca bienestar. Pero bajo esta condición el caso de los “tigres” autoritarios del Sureste asiático crea un precedente: el extraordinario despegue económico de Singapur, de Taiwán, y de Corea del Sur, hace, o hará inevitable, su democratización. Lo que no quita —debo insistir— que siempre se darán, o podrán darse, economías de mercado sin democracia. También es cierto lo anterior porque no se puede decir que la democracia promueva siempre y facilite la autonomía del mercado.

Resumo. El viento de la historia ha cambiado de dirección, y sopla en una sola: hacia la democracia. En donde la política es autónoma (de la religión) y en donde llega el soplo de la modernización (que también es occidentalización), un gobierno es legítimo sólo si es elegido por los

⁴ “Hasta en una perspectiva moral y emancipatoria —concede Salvador Veca (1990, p. 126)— las críticas o las dudas... no implican imercado *sí o no*... más bien, debemos considerar el problema de cuánto, con cuáles vínculos, con cuáles integraciones.”

La democracia sin enemigo

271

governados y fundado en su consentimiento. Para el *Zeitgeist*, el espíritu de nuestro tiempo, la democracia ya no tiene enemigo: ya no está enfrentada por legitimidades alternativas. Pero vencer en la guerra no es vencer en la paz. Le hemos dado vuelta a la página; pero, por eso, el libro del futuro está más abierto que nunca.

2. EL FIN DE LAS IDEOLOGÍAS

El fin de las ideologías fue una profecía prematura de inicios de los años sesenta. Pero, ahora, la profecía está madura. El fin del comunismo es, para empezar, el fin de su ideología. Los regímenes del Este y luego, la misma Unión Soviética, se han dejado arrollar casi sin defenderse por la razón fundamentalísima de que habían perdido la fe en sí mismos. Los comunismos son (eran) proyectos con temperatura ideológica alta, proyectos creídos —fuertemente creídos— por creyentes. Como estaban fundados sobre el dogma, se habían hecho rígidos por el propio dogma. Podían durar, pero no podían cambiar. Por otra parte, entre más duraban más se transparentaba que su pretendida “infalibilidad cognoscitiva”, fracasaba cada día que pasaba. Reducidos a catedrales pobladas por falsos creyentes, los regímenes comunistas eran (lo hemos descubierto tardíamente *ex post*) inmensas fachadas infladas de vacío. Así, el principio del fin llegó de la nada, de un resbalón sobre una cáscara de higo: como los alemanes del Este, al descubrir que podían darle la vuelta al “muro” y poder escapar a Austria vía Budapest. Después de poco tiempo, el Muro de Berlín era derrumbado y la fachada caía, y desde finales de 1989 el colapso ha sido total.

Se desprende que el fin de una ideología no es el fin de todas las ideologías, ni de la ideología en sí por sí. Pero el marxismo ha sido la ideo-

logía máxima, la superideología, de nuestro siglo. Por lo que la palabra ideología ha llegado a ser la palabra *passé-partout*, —dice todo, por lo tanto nada— (véase antes, XIII.5), cuando “ideología” se refiere a “marxismo” entonces sí sabemos de qué estamos hablando. Y por más que se quiera sostener que también liberalismo, “democraticismo”, socialismo, nacionalismo y similares, sean ideológicas, aún así no son (si y cuando lo son) ideologías con igual grado y portada. A diferencia de sus modestísimos concurrentes, el marxismo es definitivo, explica la historia, prevé el futuro y promete la sociedad perfecta. Sustituirlo con una mezcla de igual cabida y de equivalente movilidad de seducción, no será un hallazgo fácil. Y, entonces, por más que el fin de la ideología marxista no sea el fin de la ideología como categoría (o seudocategoría) del espíritu, aún así el *homo ideologicus* es hoy, un animal extraviado, una ánima perdida.

Por lo demás, debe quedar claro que el fin del marxismo, como ideología, no es el fin del marxismo como filosofía. Si cae el “filósofo revolucionario”, no cae, por eso mismo, el filósofo. Sí, la derrota del primero irá a redimensionar al segundo; pero, aún así, se continuará discutiendo sobre eso que está vivo y sobre eso que está muerto en el pensamiento de Marx. También debe quedar en claro, en segundo lugar, que el fin de la ideología no es, ni puede ser, un hecho instantáneo. La expresión va entendida con cautela y con muchos granos de sal. El deceso de la ideología marxista, es, simplemente, un proceso histórico que de modo verosímil involucra a varias generaciones en un poner en camino.

Si en los países del Este, el marxista “creyente” es ya una *rara avis*, los marxistas por interés, los marxistas “utilitarios” que añoran las ventajas del pasado y que se arraigan en el cargo que tenían, son millones y millones. El ideal se ha apagado, pero la enorme red de los intereses constituidos sobrevive. Y es reforzada con potencia por un quebranto muy rápido y muy devastador de lo que ha sido —y es— la Unión Soviética. También se debe separar bien el caso del hombre del Este que ha vivido la experiencia del “marxismo real”, del caso del marxista intelectual de Occidente que sólo se comprende con el “marxismo verbal”. Para este último, la crisis se mide a la distancia: es máxima en Europa pues está cercana, mínima, o de cualquier manera mucho menos, en las Américas (Norte y Sur) que están lejanas.

Así que el fin de la ideología está aconteciendo con velocidades muy

diferentes. El marxista que creía en verdad, está casi extinguido en los países en donde el marxismo ha reinado. El fin de la ideología está también en transcurso, relativamente acelerado, en Europa Occidental; pero es relativamente lento en los países que están a diez mil kilómetros de Moscú, en los que el marxismo ha llegado tarde y en los que acabará, preveo, con igual retraso. Si nos referimos a una velocidad media de extinción, el paisaje de conjunto no es todavía de fin, sino, más bien, de agotamiento. Entonces “fin”, aquí, se debe entender como un proceso de salida del marxismo que no tiene regreso, pero cuyo curso será largo y torcido. Se dice rápido al intelectual marxista que su sistema de ideas y de creencias ha muerto. Tal vez; pero queda que él no tiene otra cosa para “rehacerse la cabeza”. El marxismo es monopolizante y de encierro; y el marxista en crisis es un poco como el cura que colgó los hábitos.

Hasta ahora he dicho ideología, sin precisar bien. Ahora preciso. Así como no acepto el uso decir-todo, y que así todo sea ideología, yo digo idea cuando entiendo idea, ideal cuando entiendo ideal, filosofía cuando entiendo filosofía; lo que permite utilizar “ideología” con un significado residual y específico, como un sistema de ideas y de ideales transformados en creencias. Esta transformación implica ideas que no son pensadas, sino, precisamente, “creídas”; lo que quiere decir que se convierten en ex-ideas, ideas vacías, ideas congeladas que salen de la cabeza para entrar en la boca y pasar de la boca al oído sin que ninguno las repiense más. En suma, las ideas transformadas en creencias son ideas fijas, objeto de fe y ya no de reflexión. Lo que explica por qué las ideologías (no las ideas) son las que tienen fuerza movilizadora. Viceversa, si un sistema de ideas ético-político no adquiere una fuerza adecuada de movilización, entonces no ha logrado convertirse en ideología. Como Friedrich ha observado atinadamente: “las ideologías son sistemas de ideas”, (*action related ideas*), ideas en acción y acciones-movilizadas (1963, p. 89). Daniel Bell dice, igualmente bien, que el término designa: “la conversión de las ideas en palancas sociales” (1962, p. 400). Y la definición que más se ajusta es la de Gramsci: las ideologías son “vulgarizaciones filosóficas que llevaron a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad” (1975, vol. II, 10, párrafo 2).¹

¹ Como es evidente, las definiciones mencionadas arriba se refieren al nexo entre ideología y acción, presuponen la entrada de las masas en la política. En esta referencia.

Una vez aclarado el concepto, sucesivamente se debe precisar que un sistema de creencias no consiste únicamente en nociones, sino también en un modo de ver, en un modo de interpretar. Esta última es la ideología como *Gestalt forma mentis*, como estructura que encuadra y descifra la realidad. De ello se deriva que la ideología marxista puede morir como conjunto de nociones y sobrevivir muy bien como forma mental. El marxismo es como un par de binoculares, o mejor, de anteojos, que hace ver el mundo tal como lo filtran sus *aprioristas*. Y el punto es que los binoculares marxistas viajan al parejo de la terminología marxista, con el vocabulario del marxismo. Mientras que continuemos diciendo, por ejemplo, “democracia capitalista”, la democracia será entendida, y mal entendida, como un sistema de dominio económico y no como una estructura política. De igual manera, mientras que continuemos diciendo democracia “burguesa”, continuaremos viendo, en todas partes, maldad y siniestros intereses de clase, sin ver tantas otras cosas que implica la democracia. Y, así, se podría seguir.

Decía que el fin de la ideología marxista es, en realidad, el inicio del final: un proceso cuyos tiempos varían y variamente serán lentos y largos. De este proceso aislaré dos temas —en parte sustantivos y en parte de *forma mentis*— comenzando por la mistificación de la revolución y concluyendo por el “pensamiento correcto” el *good think*, el de orwerliana memoria.

“ideología” es el descubrimiento (de no hace más de un siglo) de que las masas se pueden manipular y movilizar “ideologizándolas”. La relación entre ideología y pensamiento, o ideología y verdad, es diferente, y ya ha sido tratada antes, XIII.5.

3. LA CULTURA DE LA REVOLUCIÓN

Ideología es una palabra nueva: se remonta a menos de dos siglos. Revolución es una palabra más antigua; pero, hasta la gloriosa revolución inglesa de 1688-1689, era usada únicamente en el significado astronómico de movimiento constante y recurrente, de movimiento circular (la revolución de los planetas alrededor del Sol). Y, en verdad, ni siquiera esta revolución fue “revolución”, en nuestro significado del término. Comenzó como una invasión convocada y no resistida por Guillermo de Orange, y fue casi, solamente, una “revolución constitucional” que legalizó, en la Cámara de los Comunes, el fin del absolutismo y el inicio de la monarquía parlamentaria. Si acaso, una verdadera revolución (en nuestra perspectiva) fue la primera, aquella de Cromwell y sus “santos en armas” puritanos, de los años 1644-1660. Cromwell hizo decapitar a Carlos I, instaló una república (Commonwealth) y se convirtió en el Lord Protector. Y, sin embargo, nadie llamó revolución a aquella que hizo Cromwell. Para llegar a la primera verdadera revolución, que se declarase como tal, se debe esperar hasta 1789; y al declararse como tal, la Revolución Francesa cambiaba el significado astronómico del término: “revolución” ya no era un movimiento con retorno, sino, al contrario, un impacto que rompe. Desde entonces, la palabra revolución indica una ruptura y, precisamente, un asalto-conquista del poder desde abajo y que, luego, reestructura el poder.

Bien entendida, la historia abunda en insurrecciones y revueltas populares; pero no eran revoluciones porque no estaban alimentadas por un diseño, les faltaba “proyecto”; eran explosiones y basta.

Igualmente, la historia está colmada de golpes de Estado y de revueltas de palacio; pero no las consideramos revoluciones porque son “sin masa”. Entonces, las revoluciones son sublevaciones populares movilizadas por ideas y por ideales que prefiguran un “nuevo orden”. Por lo tanto, la Revolución Francesa fue un nuevo tipo de evento registrado y transcrito en un concepto nuevo.¹

Hasta aquí todos pueden convenir. Pero el marxismo, poco a poco, ha logrado interpolar dos agregados en la noción de revolución. El primero es que las revoluciones que no son “de izquierda” no son revoluciones, sino, en cambio, contrarrevoluciones. De ello derivaba que sólo eran tales las revoluciones marxistas, las revoluciones con matriz comunista. Pero, en 1989, casi nadie se arriesgó a sostener que las revoluciones del Este que han abatido a los regímenes comunistas eran contrarrevolucionarias, revoluciones reaccionarias. De este modo, la “izquierdización” del concepto ya se ha disuelto y parece sepultada.

En cambio el segundo agregado es serio. Intuitivamente “revolución” está por evento revolucionario, es decir, por un conjunto de acontecimientos circunscritos a: el ataque desde abajo, una secuela de actos de fuerza y de violencia y, en fin, la reestructuración del sistema de poder. Digamos que esta es la definición *política* de revolución. El marxista la extiende. Para él, la revolución no concluye con la conquista del poder y la instalación de un nuevo orden político. Para él, la verdadera “revolución” debe implantar, también, un nuevo orden económico-*social*. Así que la definición marxista de revolución es una definición amplia: política sí, pero más *social*. A primera vista, el agregado convence. También yo, en el pasado, había considerado que se podían dar dos definiciones de

¹ Para Tilly, una “doble soberanía”, o mejor dicho, una “soberanía múltiple es el signo que identifica a las revoluciones” (1975, p. 519). La idea de la doble soberanía (que se remonta a Trotsky) seduce por su simplicidad. Pero sufre de tres limitaciones: 1. define una “situación revolucionaria”, pero, todavía, no una revolución (la situación puede, o no, dispararse); 2. tuerce, o de cualquier manera, fuerza mucho a la noción de la soberanía (y también porque las segundas soberanías pueden ser o son, con frecuencia, ausencia de soberanía; zonas o poblaciones que no obedecen); 3. no permite distinguir entre revolución y recesión (revolución o guerra civil, entendida para dejar un Estado y no para conquistarlo para sí).

revolución, una estrecha (política y circunscrita) y, la otra, omnicomprensiva (económica-social), con la condición de que fueran distintas y empleadas apropiadamente. Pero, de este modo, se me escapaba —ahora lo considero— el veneno escondido en la cola.

La revolución “ampliada”, es decir, entendida en sentido lato es, en sustancia, una revolución sin plazo. La definición política de revolución configura que debe terminar y que termina (exactamente como las guerras) en un momento preciso: la derrota del vencido y la victoria del vencedor. Por el contrario, la definición amplia configura una revolución que nunca termina y que llega a la teoría de la revolución continua. Si la revolución debe rehacer todo, y como finalidad debe rehacer también al hombre, entonces, también puede continuar hasta el infinito, *ad infinitum*. Atención, el punto no es si las resoluciones tienen, no tienen, o deban tener una prosecución económico-social. Es bastante obvio que siempre la tienen en la realidad. Nunca se ha visto en los hechos que una revolución se haya detenido y encerrado en el interior del palacio que ha conquistado (si fuera así, no pasaría de ser un golpe de palacio). Y yo pasaré también a sostener, dentro de poco, que la parte importante de las revoluciones es qué cosa producen después, una vez concluido el evento revolucionario. Entonces, el punto es si la intervención económica-social del régimen instalado por la revolución deba suceder con *métodos revolucionarios* y con el precio de todas las personas que por comodidad se tuvieron que asesinar (un sinnúmero).

Por lo mismo, es verdaderamente importante distinguir entre revolución y *después*, y esto queda en la definición estrecha y puntual de revolución. Si la demarcación entre evento revolucionario y gobierno posrevolucionario (con revolución vencedora y Estado rehecho) es cancelada, la “revolución continua” llega a ser la “dictadura continua”. Muchas gracias, pero, es exacto eso lo que deseamos evitar. Por cuanto se quiera continuar sosteniendo que la revolución política es una revolución “incompleta”, el punto es —repito— que la contaminación de la revolución en el contexto económico-social no debe suceder con los métodos violentos del acto revolucionario. De otra manera, la revolución se autodestruye: cuanto más llega a ser permanente (y por lo tanto, violencia que continúa), tanto más devora a sus propios hijos, o mejor dicho, a los hijos que hubiera podido tener. El emblema de la revolución comunista es el mito de Saturno.



Hasta ahora he precisado la definición de revolución. La “cultura de la revolución” espera, en cambio, la exaltación de la revolución. Hasta la mitad de nuestro siglo la idea de que la violencia fuera “buena” era, si la había, una idea de pequeñas sectas de conspiradores. La idea general (de los revolucionarios) era que la revolución era necesaria y que la violencia era, desgraciadamente, el reverso inevitable. Pero en aquellos años debutaban, en el Occidente, generaciones de jóvenes para quienes nunca había habido hambre, guerra, y menos aún revolución, es decir, experiencia auténtica, sobre la propia piel, de violencia y de muerte. También por esto, eran, tal vez, generaciones idealistas, fácilmente convertibles al perfeccionismo democrático.

El perfeccionista (como decía anteriormente en el capítulo IV) considera que los ideales se deben realizar al pie de la letra. Cuando advierte que forzándolos se voltean y producen resultados inversos, su receta es, únicamente, la de hacer más fuerte la dosis, de exagerarla. Y frente al fracaso inevitable, se genera un círculo vicioso. Al final, el perfeccionista se rencuentra como revolucionario. Lo existente es intrínsecamente malvado, y para extirpar el mal del mundo, es necesario despedazarlo y crear un mundo nuevo *ab imis fundamentis*. Con este impulso, con esta rabia, la cultura de la revolución suministra las coartadas necesarias: la idea de que nada cambia (en serio) sin violencia y conjuntamente, la idea de que la revolución es en sí misma un acto creativo.

La gravedad de la tesis, de que sin violencia no puede haber “cambio radical” (así, por ejemplo, Moore, 1966) no debe pasar inadvertida. Que la historia gotee de violencia y de sangre es, desgraciadamente, la verdad. Pero el elogio de la violencia, la idea de que la violencia sea no solamente necesaria sino salvadora, no precede a las *Reflessioni sulla violenza* de Sorel, de 1908. Sergio Cotta observa de modo exacto: “El hecho verdaderamente característico de nuestro tiempo es la exaltación de la violencia. Hasta el siglo XIX... no se encuentra alguna huella consistente de tal exaltación... Si alguna vez se enseñaba a usarla es porque se pensaba que se trataba de un mal necesario en algunas circunstancias, no ciertamente de un bien. También así pensaba Maquiavelo. Ciertamente se pueden encontrar en el pasado no pocas exaltaciones de la fuerza... (pero) se trata de la fuerza y ya no de la violencia” (1978, pp. 21-22).

Ya que la exaltación de la violencia equipara violencia y fuerza, es importante aclarar la distinción. Se entiende que de la fuerza, o mejor dicho del uso de la fuerza, puede pasarse a la violencia: pero como el hielo que se diluye en agua, igualmente la fuerza que se transforma en violencia se convierte en violencia. A la fuerza le basta la coerción; la violencia (lo dice la palabra) es efectivamente violar el ejercicio, violentar. Violencia es hacer mal brutalmente; la fuerza de por sí, no. La fuerza manda, impone y somete; la violencia agrede, hiere y destruye. La fuerza es una *vis coactiva* compatible con el estado de paz; la violencia caracteriza al estado de guerra. El Estado que me impone sus leyes (y si las violo, me arresta), que envía a juicio y condena (con procedimientos judiciales correctos), es “fuerza”; un agresor que me pone un cuchillo en el vientre, el asesino que mata, o una muchedumbre que me lincha, son “violencia”. ¿La misma cosa? En los años sesenta-setenta ha habido toda una noble competencia para responder que sí; para oscurecer la diferencia.

Se comenzó con traducir mal, o interpretar mal, de cualquier manera, a Max Weber. Su conocidísima definición del Estado, lo hace titular del “monopolio del uso legítimo de la fuerza física”.² Admitamos que la traducción también pueda ser: “monopolio... del uso de la violencia.” Aun así ¿cómo se puede ignorar la calificación “uso legítimo”? Uso legítimo es subordinación de la fuerza y/o de la violencia al Estado de derecho y a la juridicidad de la política. Referirse a Weber para hacerlo decir que el Estado es violencia es un original forzamiento a simple vista que revela, todavía más, una asombrosa ignorancia sobre qué tan endeudada está la condición humana con la civilización del derecho. Pero la torcedura de la teoría weberiana es solamente el inicio.

La imagen del “mundo como violencia” es difundida, en todos los casos, a través de dos ventanas. Por un lado, se inventa la violencia que no se ve y que no se siente, una violencia latente y omnipresente. ¿Quién ha dicho jamás que la violencia exija violentos y violentadores? Galtung (1975) nos descubre que no es así, porque también existe la “violencia estructural”, porque son las estructuras mismas lo que nos violenta. Por un lado se sostiene que una definición “científica” de la violencia no puede

² Así lo traduce, correctamente para mí, el texto coordinado por Pietro Rosui (1961, vol. II, p. 692). Por regla, Weber dice *Herrschaft* (dominio), *Kraft* (fuerza), *Macht* (poder); mientras que el término alemán para violencia y “uso” de la fuerza es *Gewalt*.

acoger violaciones negativas que después son discriminaciones “ideológicas”. La ciencia es neutral y, por lo tanto, sólo puede aceptar la violencia concebida como una interacción entre otras tantas, como una interacción “normal”. Una normalización de la que Nieburg (1969) recaba esta conclusión: que la violencia es prueba extrema de la vitalidad de los valores.³

Sobre estas premisas, todos los embrollos pueden ser posibles. El del marxismo ha sido el de redimir la violencia propia (la viga) y denunciar y ver como pérdida la violencia de otros (la pajilla). Así, en los años sesenta una gran parte de la opinión ha considerado que el verdadero “violento” —el agente primario de la violencia— fuese el Estado; pero, atención, no el Estado de la dictadura del proletariado, sino precisamente, y sobre todo, el Estado liberal-democrático (exhibido oportunamente en las semblanzas infames de Estado capitalista-burgués). Y el otro embrollo —al que compete esta obra— ha sido el de inventar una violencia “con la finalidad consciente de abrir un nuevo camino” (Cotta, 1978, p. 11). Es el pedazo que faltaba para transformar la revolución en creación, en acto creativo y creador.



Así que la idea central de la cultura de la revolución es que la violencia revolucionaria es creativa de por sí. No es cierto que los actos de violencia colectiva sean actos de destrucción. Lo cierto es precisamente lo contrario: que de la destrucción sale *eo ipso* la nueva construcción. ¿En verdad? El ideólogo que sale de la ideología está obligado a pensar (si no, no sale). Entonces, reflexionemos: ¿cómo es que la destrucción da creación? ¿Es posible esto?

Sí, es posible, pero con una condición preliminar: que la revolución rompa un saco que contiene a alguien que va a nacer vivo y vital. El argumento no es que de cualquier revolución se deriva la creación. El argumento es, en cambio, que las revoluciones creativas son únicamen-

³ Sin llegar a tanto, Tilly (1975) también se enroca en el estudio que más hace texto, en la justificación neutral de la violencia. El absurdo de nuestro tiempo es el de invocar a la sociedad en el momento mismo en el que cancelamos los parámetros (de bien y de mal) que la califican.

te las revoluciones que liberan a una criatura a punto de nacer. Por sí sola, la violencia destruye y punto; pero si destruye lo que obstaculiza el diseño de una ciudad y sociedad mejores, entonces sí podemos hablar de la revolución como creativa en el sentido de que remueve los impedimentos de esa creación. Pero si nada preexiste, nada sigue. De por sí el evento revolucionario sólo desbloquea. Y eso no basta. Para ser creativa, no basta que una revolución desbloquee; sino que también es necesario que el Estado rehecho por la revolución no sea un Estado que vuelva a bloquear. Las condiciones, entonces, son dos: que antes haya un niño apto para crecer; y que no sea instalado, después, un Herodes que lo mate.

La Revolución Francesa desbloqueaba a la sociedad de la estrechez del absolutismo monárquico y proponía para después de la revolución, el proyecto iluminista, los ideales del siglo de las luces. Pero fue de nuevo bloqueado por el terror y, por lo tanto, los frutos que llevaba en su seno maduraron en los revolucionarios de 1830 y de 1848: casi todas sin gran violencia, pero verdaderamente creadoras en cuanto a los resultados, porque instaban un Estado “abierto” que “dejaba libre” a la sociedad. Con muchos saludos para la tesis de que sin violencia no cambia nada: en las revoluciones liberales la violencia fue un simple empujón y el cambio fue enorme: se instaló el *Estado desbloqueador*.

Veamos las revoluciones inspiradas por el marxismo. En el *Anti-During* Engels nos deja con el altisonante dicho de que el comunismo es “la ascensión del hombre del reino de la necesidad al reino de la libertad”. Era, en substancia, el punto en que nos dejaba, como se ha visto (véase antes, XIII.1), también Marx. Y cuando Lenin se adueñó del poder en 1918, estaba todavía —en cuanto al diseño del futuro— detenido en el primitivismo libertario de sus dioses-oscuros. Lenin sabía cómo vencer en una revolución; pero no tenía ninguna idea sobre qué cosa edificar una vez ganada la revolución, así que su revolución cayó rápidamente en mano de la “fuerza de las cosas”. En términos de violencia y de baño de sangre, el comunismo de guerra y la llegada de Stalin al poder, obtienen la primacía. Pero una vez destruido todo lo destructible, el desdoblamiento de la revolución soviética en lo positivo ha creado únicamente lo indigno de crear. El Estado que se debía extinguir se reconvirtió rápidamente en un Estado desmesuradamente más absoluto y más tiránico que el Estado zarista. El reino de la libertad nunca se asomó. Y con la cubierta del reino de la igualdad se instaló una

“nueva clase” dirigente: los iguales más iguales que los otros. Si la violencia “crea” lo nuevo, lo inédito creado por la revolución soviética ha sido la planificación centralizada, la economía de mando impuesta por Stalin. Ha sido —hoy, todos lo vemos— la peor invención de la historia: una mala economía que ha llegado a la destrucción de la economía.

¿Era necesario Stalin? La mayoría dice que sí. Pero la necesidad de Stalin depende del tipo y grado del retraso de Rusia alrededor de 1914. La historiografía en boga exagera la nota sobre el atraso social y económico de la Rusia de Nicolás II. En cuanto a su atraso social, no hay duda. Pero no podemos hablar igual de un subdesarrollo económico. El hecho es que Rusia en 1914 era la cuarta potencia industrial del mundo, con mucha gran industria (mitad de los trabajadores laboraban en fábricas con más de quinientos ocupados). Y si se tiene presente que la tecnología militar era medida entonces por la tecnología *tout court*, es cierto que en aquellos años los ingleses temían que los acorazados construidos en los astilleros rusos pudieran hundir los de ellos, y queda el hecho de que los expertos militares de la época preveían que para 1917 Rusia lograría la paridad militar con Alemania.⁴ Agréguese que el país era intelectualmente vital, vitalísimo: junto con sus escritores y literatos, se exhibían también matemáticos de primerísima línea. ¿Stalin era necesario? Según yo, solamente ha sido nefasto.

A Rusia en 1917 le ocurrió una revolución desbloqueadora; en cambio, Stalin aprisionaría a Rusia en el Estado más bloqueador de la historia. Si la Rusia de los zares tenía un retraso en su desarrollo era porque estaba detenida *políticamente*, en 1848, a diferencia de los países que desde esa fecha habían llevado a cabo su revolución constitucional. Sin embargo, el potencial industrial y tecnológico no fue producido por Stalin: ya existía.

¿Fue necesario Mao? Cuando los datos salgan a la luz, puedo prever que para China la respuesta será negativa. Los chinos que han emigrado a todo el mundo son industriosisísimos y arriesgados. También en China la revolución quería desbloquear, pero Mao la volvió a bloquear. Y su tan aplaudida (por nuestros revolucionarios) revolución cultural fue solamente un retroceso hacia la destrucción cultural.

⁴ Véase Stone (1984) que documenta muy bien cómo Rusia, al momento del estallido de la Primera Guerra Mundial, estaba al mismo nivel del despegue industrial del conjunto de los países europeos.

Quien sale del sueño dogmático del ideologismo debe volver a creer: es falso que el cambio deba ser —para ser— revolucionario, y que sea más revolucionario cuando es más violento. Además es falso que las revoluciones, para llegar a sus metas, deban ser revoluciones “extensas”, revoluciones violentas de larga duración. Si acaso, es lo contrario; es decir, que a mayor violencia —ya sea en intensidad o duración— corresponde solamente mayor daño y mayor destrucción. Los medios para hacer la revolución condicionan y, con el tiempo, controlan el fin. Hablar de una revolución que nunca termina es hablar de la violencia que nunca termina. Y la violencia que nunca termina es la peor sociedad. La loca embriaguez revolucionaria de nuestro siglo mide la revolución con sangre: mientras más sangre, más auténtica es la revolución. La verdad es que las revoluciones creativas han derramado poquísima sangre: es el caso de la gloriosa revolución inglesa; de la Revolución Francesa hasta antes del Terror; de las revoluciones de 1848; en suma, de las revoluciones que sí desbloquearon.

La ironía de todo esto es que con el advenimiento de las democracias liberales se dedujo que las revoluciones perdían su razón de ser. El razonamiento para llegar a este concepto era impecable. Las revoluciones son necesarias como respuestas a regímenes *rígidos*, a sistemas “sordos”, desprovistos de mecanismos de cambio. Por lo tanto, las autocracias, las dictaduras y las monarquías absolutas son sistemas que hay que romper y basta. Pero las democracias son sistemas *flexibles*: pueden ser reformadas y son procedimientos susceptibles que esperan recibir y tratar las demandas sociales. ¿Qué sentido tiene asaltar las democracias? De hecho el asalto ha sucedido, pero no ha logrado más. Sí, las revoluciones han golpeado también a las democracias; pero la revancha ha sido que la democracia las ha vaciado. Las revoluciones contra la democracia han sucedido en caja cerrada o mejor dicho a caja vacía. Nuestros pequeños grupos revolucionarios tienen en mente una sola idea, una fijación equivocada: la idea de que un nuevo mundo purificado del mal resurgirá misteriosa y milagrosamente de la creatividad de la violencia. Pero *ex nihilo nihil fit*, de la nada, nada nace. El revolucionario que es “todo acción” con nada en la cabeza no la hará de lavadero de la historia: es su enterrador.



La ironía de la acción no termina aquí. Mi premisa ha sido que por revolución se debe entender un movimiento que viene *desde abajo*. Esta concepción surge de la Revolución Francesa y de la historia misma. La ironía es, por otro lado, que la idea de que una revolución es tal solamente si surge de las masas y “asciende” fue clamorosamente desmentida por la Revolución Rusa. También la Revolución Rusa surgió desde abajo, pero bajo ese criterio duró solo siete u ocho meses. La revolución desde abajo fue solamente la de febrero de 1917, con continuas revueltas de campesinos en las provincias. Pero la revolución que cuenta es la de octubre. El evento decisivo en nuestro siglo se dispara en el momento en el que el poder pasa a manos de Lenin (que en febrero estaba todavía en Suiza). Y la revolución de octubre puede resumirse en una conquista militar de una noche —mientras el *demos* (pueblo) dormía—, obra de la guardia roja y de los soldados revolucionarios: un golpe de mano que fue denunciado el día siguiente por los socialrevolucionarios y por los mencheviques del Congreso Panruso como un “golpe de Estado”.

Entonces, entre el 24 y 26 de octubre de 1917, la revolución desde abajo se volteó, en pocas horas, en una revolución desde arriba; desde esa fecha todo el curso de la revolución fue “verticalista”. En la asamblea constituyente de enero de 1918, de 707 asambleístas elegidos, sólo 175 eran bolcheviques y Lenin disolvió con la fuerza la asamblea. Desde entonces, todo ha sido un ininterrumpido servirse del *desde abajo*. Por eso los marxistas acceden a la definición extendida de la revolución; precisamente, con base en su criterio, de que la revolución fue desde arriba.

Se podrá rebatir, retrospectivamente, que la revolución comunista se ha extraviado y ha sido traicionada, precisamente, por su curso verticalista. La tesis llega a ser, en tal caso, que una revolución desde arriba no se logra. Pero, también, esta tesis se enfrenta con la desmentida clamorosísima de la extrañamente denominada “restauración Meiji” del Japón (que no restauró absolutamente nada y, en cambio, revolucionó todo).

En el breve lapso de un veintenio, entre 1868 y 1889, Japón pasa de su medioevo (el shogunato) con clausura estancada, a la apertura al resto del mundo y a la modernidad. Esta transformación “iluminada” (es precisamente el significado de Meiji), fue hecha toda sin el mínimo recurso a la

violencia por una reducidísima élite altamente educada; y se trató, en verdad, de una transformación radical y en grande, no sólo del sistema político sino, todavía más, de la estructura social y económica del país. ¿Cómo la colocamos? Si decimos que no fue una revolución porque toda fue hecha desde arriba, entonces no fue una revolución ni siquiera aquella de Lenin y sucesores. Si, en cambio, por revolución se entiende —como sostienen los marxistas— una revolución económica-social además de política, entonces el Japón moderno nace de una revolución propiamente dicha, que fue una revolución desde arriba muy bien lograda.

Probablemente el pensamiento posideológico, liberado de las paradojas y tabúes, deberá revisar el concepto de revolución de pies a cabeza. Aquí me limito a destacar que la interpretación del concepto depende ampliamente de cuál es la característica central para nosotros. Si esta característica es el “cambio radical”, entonces debemos admitir a la revolución desde arriba como una variable con título pleno de subespecie. Paradójicamente, hacía notar que el modelo de esta interpretación es (aunque haya llegado al fracaso) la revolución leninista. En cambio, si estamos con el modelo francés, entonces la característica central es la implicación del *demos* y el soporte de la masa. Pero, ya sea desde arriba o desde abajo, ninguna revolución ha sido “creativa” en razón de la cantidad de violencia que haya desplegado y de cuánta sangre haya vertido. Y este es el punto que a mí me importaba dejar firme.

4. EL RECTO PENSAMIENTO

El ideologismo acostumbra a no pensar, es el opio de la mente; pero, también, es una máquina de guerra en espera para agredir y silenciar al pensamiento de otros. Como hacía notar (véas antes, XIII.3), la política ideológica se despliega como una guerra de palabras y, más precisamente, como una guerra entre “nombres nobles” que el ideólogo asigna, y “nombrecillos innobles”, descalificables y despreciables que el ideólogo endosa a quien no marcha detrás de él. Así, los últimos cincuenta años nos encontramos cada vez más caídos y decaídos ante el *bombardeo de los epítetos*. Quien no está conmigo es, variadamente, fascista, reaccionario, capitalista, elitista, racista, etcétera. La lista de las palabras es larga y todos la conocemos de memoria.

Se comprende que los nombres “malos”, que dicen mal de cualquier cosa o persona, son parte integrante del vocabulario y tan antiguos cuanto es antigua la palabra. Pero nunca se había entendido —cuando menos entre seres pensantes que profesan el pensar— que fueran sustitutos del argumento que los justifica. Si el profesor Bigio decía del colega Biagio “es un puerco”, Biagio tenía derecho de preguntar por qué y “puerco” se le explicaba. Pero el *homo ideologicus* no es así: el epíteto lo exonera del argumento. La descalificación ideológica es gratuita: no debe ser explicada, no es necesario que sea motivada.

El ideologismo da absoluta certeza y, por lo tanto, no exige prueba, no presupone alguna demostración.

Se recordará que Tocqueville y, más aún, John Stuart Mill, denunciaban en su tiempo una “tiranía de la mayoría”, entendida como opresión del pensamiento (véase antes, VI.2). Pero su denuncia no prefiguraba para nada la opresión ideológica del pensamiento. Tocqueville y Mill se preocupaban del conformismo que, a su manera de ver, hubiera sido impuesta a los menos por los más, en nombre del derecho de los más. Dejemos aparte si las culpas eran, en la materia, de la mayoría (yo lo dudo). Queda el punto de que el conformismo social impuesto por la sociedad —por las presiones de quienes nos rodean— no es para nada el conformismo político impuesto por el ideólogo.

Que cada sociedad solicite “conformidad” y margine la desviación es normal, siempre sucede: *conformis* significa, en el latino tardío, tener en común la misma forma: ser sociedad, estar en sociedad, y también conformarse a los usos, costumbres y valores del conjunto en el que somos socios. Una sociedad, toda de desviantes, todo de desasociados, es una contradicción *in termini*, y será una sociedad en la que no se puede vivir. Pero, al afirmarse la visión pluralista del mundo, pone límites precisos a esta conformidad del convivir. En la acción, mi libertad sí debe ser conforme a la libertad de los otros (debe existir una perfecta reciprocidad); pero, en el pensamiento, soy libre de pensar en otra forma. Para el ideólogo no. Para el ideólogo, quien disiente es un enemigo que debe ser tratado como enemigo. Y para él, el máximo enemigo “objetivo” es precisamente el pluralismo. La ideología es, para repetir a Tocqueville, “la mayoría que aprieta un lazo formidable alrededor del pensamiento”. La ideología es el derecho de no tener razón y de atropellar la razón. Y es así la agresión de minorías “videntes” que esperan imponer a todos su recto pensamiento.



Terminado el miedo, engañado el santo. Es probable que las nuevas generaciones no leerán a George Orwell y su extraordinaria novela *1984*. Con mayor razón debe recordarse. Para nuestra inmensa fortuna, el mundo del Gran Hermano, imaginado por Orwell, ya no es una amenaza. La profecía —como era la intención de su autor— se ha autodestruido. Pero

para entender hasta qué grado es un inédito histórico el pensamiento apresado, basta observar que *1984* no podía venirnos a la mente sin referencia a 1948 (el título de Orwell invierte los dos últimos números del año en el que se publicaba el libro). Hobbes ya había advertido que entre los poderes del Leviatán estaba el supremo poder de definir el significado de las palabras. Lewis Carroll se había divertido, y nos había divertido con Humpty-Dumpty que explicaba a Alicia que “cuando yo uso una palabra, quiere decir que yo decido lo que diga” (1887, cap. VI). Pero la de Carroll era una fábula, y Humpty-Dumpty era un huevo. El “neolenguaje” identificado por Orwell era, en cambio, un subproducto real, realísimo, de la sistemática propagación de lo falso aplicada por Stalin y por Hitler; era guerra llamada paz, opresión llamada libertad, exterminio llamado solución, invasión llamada liberación. Con la terminación de la Segunda Guerra Mundial, lo falso de Hitler moría con él; pero lo falso de Stalin crecía e inundaba. Orwell fue el primero que entendió y hasta el fondo cuál era la apuesta y la naturaleza del juego; y ningún texto nos ilumina sobre los horrores del programa ideológico cumplido, mejor que su “Apéndice” sobre los *principios del neolenguaje*.¹ Orwell principiaba y explicaba así:

El fin del Neolenguaje no era únicamente el de proporcionar un medio de expresión para la concepción del mundo... del Socing (Socialismo inglés), sino, sobre todo, aquello que hacía imposible cualquier otra forma de pensamiento. Quedaba sobrentendido que una vez que el Neolenguaje fuese adoptado definitivamente (alrededor del 2050) y olvidado, por el contrario, el Arqueolenguaje, un pensamiento herético, es decir, un pensamiento en contraste con los principios del Socing, hubiera sido literalmente impensable... Eso se había obtenido, en parte, mediante la invención de nuevas palabras, pero, sobre todo, mediante la supresión de palabras indeseables y la eliminación de aquellos significados heterodoxos que podían haber quedado... Daremos un solo ejemplo. La palabra *libre* existía todavía en Neolenguaje, pero sólo podía ser usada en frases como “este perro está libre de pulgas”... La libertad política e intelectual ya no existía... por lo tanto se carecía de una palabra para expresarla... Pero aparte de la supresión de palabras de carácter patentemente herético,

¹ Me atengo a lo máximo, a la traducción italiana de *1984* (1950, pp. 317-319) salvo el vocablo *good-think* que ahí expresa “piensa-bien” y que yo, en cambio, traduzco “recto pensamiento”.

la reducción del vocabulario era considerado un fin en sí... El Neolenguaje era entendido no para *extender* sino para *disminuir* las posibilidades del pensamiento.

El año 2050 no será el año del advenimiento definitivo del neolenguaje. ¿Será el año de su sepultura definitiva? El antiguo decía: *amicus Socrates, sed magis amica veritas*.² Durante gran parte del siglo XX, es Marx el que ampliamente llega a ser el amigo; y quien se manifestaba amigo de la verdad, quedaba sin amigo. Para regresar a la verdad, es decir, a la ética de la devoción a la verdad, el camino por recorrer hacia atrás es largo. Pero si *veritas* llega a ser verdaderamente nuestro amor, lo tenemos que lograr para el año 2050.



El intelectual de Occidente ya vive libre desde hace casi dos siglos. Ya no es interrogado y quemado por un Torquemada; ya no está al servicio del mecenas que lo mantiene; y ya no acaba en prisión por delitos de pensamiento. Pero, ¿si vivimos libres, somos en verdad libres de *pensar libremente*? Quien pone la mano en su corazón y busca bien, sabe muy bien que no lo somos. Prisión no; pero, presión y aun intimidación, sí mucha.

Desde que tengo memoria, yo he vivido entre “pensamiento de derecha” y “pensamiento de izquierda”. Desde que tengo memoria he visto siempre al intelectual de éxito colocado en el punto justo del eje derecha-izquierda. En los años sesenta el punto justo estaba “muy a la izquierda” y quien superaba más y aventajaba, era premiado más. En los años ochenta el punto justo ha sido “menos a la izquierda” y la carrera se ha transformado, en parte, en una carrera para quedar en la carrera (y en la silla). Y ¿en los años noventa? Por ahora entreveo, sobre todo, la diáspora, el despedazamiento de los *puntos justos*. Mientras el marxismo fue hegemónico, la nota la daban los marxistas. Cuando el marxismo se hunde, al dios que falló lo sustituye un desordenado politeísmo de divinidades menores. La nueva palabra de orden (de gran moda en Estados Unidos) es “políti-

² La lección *amicus Plato, sed magis amica veritas* no es correcta, aunque sí está justificada por el hecho de que es Platón que así hace hablar a Sócrates en el *Fedone*.

camente correcto”. Pero bajo un nuevo término, la sustancia es la misma, y si acaso, los devotos del políticamente correcto están más rabiosos, enojados y facciosos que nunca. En el momento, por la Gran Luz que se apagó, están refugiándose bajo “mil puntos luz” encendidos como abanico, y abarcando casi todo. ¿Patadas de ahogado? No sé. Pero sé que el punto justo no desaparecerá por inanición.

Ciertamente, el *homo ideologicus* es hoy un animal extraviado, que ha perdido su Biblia. Extraviado, pero siempre numeroso y acostumbrado a la victoria fácil de la injuria sin demostración, del epíteto sin argumentos. El móvil del Iluminismo era *sapere aude!*. Lo hemos volteado en la edad del oscurantismo ideológico con *sapere fuge!* No es necesario saber, ¡cuidado con pensar!

A quien preveía y auspiciaba, en los años sesenta, el fin de la ideología, le fue contestado por la izquierda que los Aron, los Bell, los Lipset, eran los lacayos del *status quo*, la conservación de lo existente.³ El argumento (se hace por decir algo) es bueno para la eternidad y para cualquier circunstancia. Y el más bestia de las bestias no requiere más para agredir a quien piensa, para descalificar a quien sabe y para intimidar a quien resiste. El marxismo nos deja como herencia el parásito mental (ideológico), cómo la ignorancia —una ignorancia armada y arrogante— derrota al saber. Será un parásito difícil de extirpar.

La pregunta era: ¿somos en verdad libres de pensar libremente? La respuesta es: no, todavía no. La verdad de la derecha y la verdad de la izquierda están todavía con nosotros. Quien no se deja intimidar, queda, en verdad, libre; pero se queda también sin nada: un don nadie castigado por el silencio, por el ostracismo y por la marginación. La fama, el éxito, los premios, siempre van para quien husmea el viento de lo políticamente. Para la clave de la ideología como *forma mentis* y de mecanismo de pensamiento bloqueante, cantar victoria es prematuro. El fin de la ideología para ser un verdadero “final”, debe ser el fin del pensamiento y de la tiranía de la ideología sobre el recto pensamiento.

³ Véase, por todos, a C. Wright Mills, “Letter to the New Left” (1960) acogida en Waxman (1968). El estribillo es que también de la tesis del fin de la ideología es una ideología y más exactamente “una ideología... de autocomplacencia que resulta la única vía que hoy se abre de aceptación y también de justificación del *status quo*” (1968, p. 131).

5. CRÍTICA DE LA CRÍTICA

El evangelio de Marcuse ha sido que nuestro tiempo era “tiempo de negación”. Pero él ve el caso de la negación de las sociedades libres que lo permitían. El “pensamiento crítico” de la escuela de Frankfurt ha criticado al Oeste pero nunca al Este. Al llegar a los confines del imperio soviético, el llamado pensamiento crítico perdía sus filosísimos dientes y quedaba (en sus buenos tiempos) ciego, mudo y maravillosamente acrítico. La atrofia de la verdad ha viajado en tándem, durante más de medio siglo con la hipertrofia de la crítica. Pero no es que la segunda haya equilibrado a la primera. Es, más bien, que el pensamiento sin verdad —la ideología— ha sido agravado por la “crítica sin pensamiento”, hasta llegar a lanzar sablazos a ciegas y a granel, y más aún, al delirio de autodestrucción.

La herencia de los sesenta es una “cultura de lo contrario”, es decir la idea de que es necesario ser críticos por fuerza y que la independencia de la mente nos impone siempre ser punzantes o “adversarios”. Ahora sólo dios sabe cuánta crítica sea necesaria y cuántas son las cosas que merecen la crítica. Pero si debemos contrariarlo todo, entonces por fuerza, los beneficios de tanto criticar llegan a ser dudosos. Quien critica a cualquier costo, por el simple hecho de contrariar, es sólo un zapador. No digo que los zapadores no sirvan. El mundo es variado, y entre sus variedades debe

incluir, también, al *debunker*, al denunciante y al desacralizador. Pero cavar hoyos es ejercer la crítica fácil, y es precisamente la facilidad de criticar la que obstaculiza y echa a perder el criticar difícil: las críticas útiles, constructivas y, obvio, centradas. Es un hecho que en nuestro mundo pululan personajes que gritan con “gran” perfidia, pero que no tienen idea de cómo llegar a algo mejor.

El espíritu crítico, si es auténtico, debe aceptar ser criticado. Y la “crítica de la crítica” consiste en que la crítica elevada como fin en sí mismo se reduce a un simple y puro “adversario ritual”, que hace más mal que bien. Aunque todo sea criticable, ya que la perfección no es de este mundo, queda por establecer el *cómo* y el *porqué* de la crítica. El intelectual *debe* ser crítico no porque esté escrito en los diez mandamientos, sino porque se empeña —y siente su deber empeñarse—, en la construcción de una ciudad buena. De ello deriva que su deber no es el de criticar sin más; sino también el de buscar el entender en *pro de qué*, con qué sentido y con qué fin. El primero debe incluir al segundo. De otro modo, el ejercicio es muy fácil y también —en lo que se refiere al deber y a lo debido— poco honesto.



Lo importante es la diferencia entre crítica negativa y crítica constructiva. La primera niega y punto: lo cual sirve para bloquear o deshacer cualquier cosa. Por otra parte, también criticamos por cambiar; para solicitar cambios y mejorar, lo que exige un *negar constructivo*. Y en ambos casos la crítica “seria” debe satisfacer, preliminar o conjuntamente, dos condiciones y, así, hacerse dos preguntas. La primera es: *¿para qué sirve?*, *¿cuál es el fin?* La segunda pregunta es: *¿cuál es la alternativa?*, *¿qué cosa irá a sustituir a qué cosa?*, *¿tenemos un remplazo?* y *¿será mejor que lo remplazado?* *¿Cuántos somos los que procedemos así?* Ciertamente no muchos. La pregunta, *¿para qué sirve?* se sustituye con la pregunta *¿a quién sirve?*, que desvía el planteamiento hacia una cacería de brujas. Y así llegamos al ataque sin preguntarnos cuál es su sentido, hacia dónde nos lleva y cuidándonos de no llegar justo donde no queríamos ir.

Tomemos la crítica del elitismo: uno de los máximos triunfos del epíteto sobre el argumento. El argumento, como se ha visto (véase VI.8),

está fundado sobre casi nada. Pero la “descalificación elitista”, goza hasta hoy de óptima salud y muestra cuánto el ideologismo, como técnica de intimidación y de hacer a un lado el pensamiento, queda fuertemente atrincherado. La crítica del elitismo ¿para qué sirve y a quién favorece? Si contestaran los antielitistas, “a mí me favorece para subir y así bajar a quien está arriba de mí”, dirían la verdad. En cambio, dicen ser defensores del pueblo y promotores de la igualdad.

¿Es eso verdad? Sobre el primer punto basta observar que la alternativa del llamado elitismo es el populismo, que desde que el mundo es mundo el populista le hace al demagogo, y que el demagogo es el engaña-pueblo por excelencia. Y en materia de igualdad (véase cap. X), el antielitismo llega a la descalificación, a la valorización de la incompetencia, a la igualdad en demérito y, ya clamorosamente, a la degradación de la educación. Finalmente empezamos a criticar la escuela que no funciona. Pero la escuela que no funciona es, en gran parte, la escuela que critica el proceso de selección y que enseña el antielitismo.

Queda, como segundo ejemplo, la literatura de denuncia de la *dependencia*, de la explotación que las economías fuertes imponen a las economías débiles (considérense como subespecie las de Sudamérica). Concedamos, en hipótesis y por brevedad, que la literatura en cuestión sea verdadera. Aun si así fuese ¿cuál es la alternativa? ¿El rechazo a la inversión *gringa*? ¿La autarquía? Por supuesto, no es que el dinero deba y pueda llegar *gratis et amore Dei*. Y así, cuando se les presenta la cuenta, la teoría de la *dependencia* proporciona una coartada a las políticas económicas fracasadas que han dilapidado 400 mil millones de dólares en el colapso del Estado en desarrollo. Como caso de “fracaso crítico”, el de la *dependencia* es verdaderamente destacable.

Un terreno —tercer ejemplo— de gran insatisfacción es, además, la representación, a la que llueven por todas partes las críticas. Nadie, ni siquiera yo, está satisfecho con su funcionamiento. Pero debe valer, aun para la institución de la representación, la pregunta: ¿cuál es la alternativa? La democracia referendaria ¿puede llegar tecnológicamente al límite, a la democracia electrónica? Ya he contestado secamente que no (véase cap. V). ¿A la democracia participatoria? Es cuestión de ponerse de acuerdo sobre el significado de participación y cómo instituir la. Pero la medicina participatoria que tanto emocionó a los “sesentayochistas” y que ha

navegado junto con el antielitismo es un remedio peor que el mal, además de no poder sustituir técnicamente, a la representación (véanse, caps. IV, V, VI y VIII). La última propuesta ha sido la democracia por sorteo, es decir, la representación confiada y salvada por el azar (Emery, 1991). Pero en este punto conviene decir, precisamente, *pueri sunt et puerilia tractant*, son niños dedicados a niñerías. Si este es el remplazo, yo me quedo con la representación elegida.



Como se ha visto a lo largo de la primera parte de este libro, la teoría de la democracia se ha ido desdoblado: por un lado, la teoría normativa, por el otro, la teoría empírica. Bien, pero esta diferencia terminó en una apertura o, dicho de otro modo, en dos líneas paralelas que nunca se encuentran. Queda así descubierto el terreno en el que lo ideal y lo real interactúan, algunas veces juntándose con éxito, y otras acabando en la derrota. Nos falta, entonces, una teoría completa —que sea a la vez prescriptiva y descriptiva— y que se pueda poner a prueba en la interacción entre ser y deber ser. ¿Cómo se relacionan? Y, ¿cómo debemos maniobrar la presión de los ideales frente a las resistencias de lo real? Mi respuesta es que nos debemos regular con relación con el “peligro opuesto” y los resultados inversos (véase especialmente el capítulo IV).

Hirschman ha atacado la tesis del “efecto perverso”, una tesis según la cual “*toda acción* que espera mejorar algún aspecto del orden político, social y económico sirve, únicamente, para exacerbar la situación que se quiere mejorar” (Hirschman, 1991, p. 7, el cursivo es mío). Más precisamente, la teoría del efecto perverso sostiene, según Hirschman, que “la tentativa de empujar a la sociedad en una dirección determinada resultará de su movimiento... en la dirección opuesta” (p. 11). Me alejaría del tema tratar de probar que Hirschman va al ataque de un molino de viento, de una “teoría” que nadie sostendría en la forma generalizada de “toda acción”. Aquí me debo limitar a subrayar que mis nociones de peligro opuesto y de efecto invertido no comparten nada, ni siquiera un dedo meñique, con la teoría imaginada (imaginaria según yo) por Hirschman. Tan es así, que yo puedo suscribir, su misma conclusión. “Sostengo” declara Hirschman (en Bosetti, 1991, p. 56), “que del hecho de que cada

acción humana tenga consecuencias inesperadas no se sigue, necesariamente, que la acción humana tenga, únicamente, consecuencias contrarias a los fines para los que se ha llevado a cabo.” Es cierto, de otro modo, ni siquiera existirían las democracias liberales —constitucionales (que son, dado el caso, frutos de intervenciones y “proyectos” logrados, conforme a los intentos), Y mi referencia al principio del peligro opuesto continúa el planteamiento de Hirschman al explicar, precisamente, cómo *evitar* las “consecuencias contrarias”.

Regresando al hilo de mi planteamiento, el punto que Hirschman ignora y que, en cambio, a mi parecer es el punto central de cualquier discurso sobre el *backfiring*, sobre los fines del regreso, es que la estrategia de aumentar siempre las dosis de la maximización que persigue la realización integral del ideal, es errada en la teoría y suicida en la práctica. A la estrategia de la maximización ahora contrapongo la estrategia de la optimización “satisfactoria” dirigida por los *feedbacks* de las retroacciones del mundo real. Vale por sí misma, aunque la propuesta ha sido etiquetada de moderada (cuando me ha ido bien) y de igual manera decapitada, *more ideologico*, por una etiqueta sin argumento. Pero ahora que el perfeccionismo maximizante está hecho pedazos, es tiempo de que el normativista haga caso del problema que ha eludido siempre: el problema de la gestión de los ideales. En este sentido, más que en cualquier otro, la teoría de la democracia debe ser repensada completamente. O, al menos, así me lo parece.

Todavía hoy nos preguntamos sorprendidos, por qué desde el fin de la Segunda Guerra Mundial no ha sucedido, ni siquiera virtualmente, el que “alguna democratización duradera fuera encaminada por una victoria nacional de la izquierda”; y por qué todas las democratizaciones logradas hayan sido gestionadas por “partidos moderados”.¹ A preguntas de este tenor se pueden dar mil respuestas circunstanciales. Pero ¿por qué sorprenderse? Nos sorprendemos porque se nos escapa la razón de fondo: que los partidos extremistas sí pueden vencer durante un breve término, pero que, inevitablemente, pierden la victoria porque “exageran en los ideales” y, así, tropiezan con resultados adversos. ¡Atención!, no es que

¹ Cito de Nancy Bermeo, 1990, p. 371, precisamente porque lo escrito se titula “*Rethinking Regime Change*”. Lo escrito es bueno, pero, precisamente, no soporta la reconsideración.

los partidos moderados sepan hacer lo que la izquierda no logra, sino que los partidos moderados (lo dice el nombre) no son maximizadores, no “fuerzan” las cosas, y así escapan al bumerán de los ideales que fracasan. Pero el problema que no se presenta a los moderados se presenta con prepotencia a quien lo rechaza.

Afirmar que la prioridad de recuperar la teoría de la democracia es el tema y el problema de la *aplicabilidad*, de cómo volver realizables los ideales, no significa en modo alguno que la teoría normativa deba ser “crítica” de lo que existe. Y no pido menos crítica. Pido más crítica, hecha mejor. Y pido que alguien se ocupe, más aun, de la conversión de la teoría en práctica. Todos proponen ideales dejados a la mitad del aire; casi nadie nos explica *cómo aplicarlos*.

6. RETORNOS, COMIENZOS Y ENTRADA EN EL MERCADO

La expansión victoriosa de la democracia acontece —es importante subrayarlo— en dos modos y contextos diversísimos: como *ritorno* a la democracia, o también, como comienzo, como instalación *ex novo*. En América Latina siempre se trata (México aparte) de retorno, de redemocratización. En los países del Este Europeo y más allá se trata, en mayor parte, de democratización por primera vez.¹

En el primer contexto la transición es fácil en el sentido de que basta resucitar, tal vez con algún retoque, el Estado preexistente. América del Sur está acostumbrada a la intermitencia entre dictadura y no; nunca se ha tropezado con una dictadura totalitaria; y el ciclo de retorno a la democracia siempre se ha cumplido en la amplia memoria del hombre. En el peor caso, Paraguay, el hombre a caballo (así Finer, 1976), el general Ströesner, ha quedado en la silla durante 35 años. Pero la dictadura militar duró en Brasil un veintenio, la dictadura de Pinochet en Chile 17 años, y las varias dictaduras argentinas (de Perón y luego de los militares) se han agotado, cada una, en el giro de un decenio o menos.

¹ Sólo Checoslovaquia ha sido una democracia funcionante durante todo el periodo 1918-1939. En Hungría, Polonia y Rumania las experiencias democráticas después de la Primera Guerra Mundial terminaron rápidamente en dictaduras. En Rusia, la fase "democrático-burguesa" duró únicamente de febrero a octubre de 1917.

En el segundo contexto, aquel de los países excomunistas, el problema no es de transición: es de injerto y de comienzo. Aunque es verdad que la democracia como forma política siempre puede ser importada y copiada, aun así no es claro en cuál forma (presidencial, parlamentaria, u otra) deba ser implantada. Y luego el injerto, para lograrse, exige que haya raíces. En cambio, en los países del Este los regímenes comunistas han hecho *tabula rasa*, han desarraigado todo. Por otra parte, han durado demasiado. Por lo menos, el comunismo ha sido impuesto durante 40 años; y en la Unión Soviética ha durado directamente 70 años. Hay que agregar —y es el punto central— que los sistemas comunistas también son sistemas de economía comunista. América Latina nunca ha conocido la planificación colectivista; en cambio, Rusia y los países del Este han perdido mucho, hasta la memoria de una economía no mandada.

Por lo tanto, la diferencia entre los dos caos es grandísima. Democratización quiere decir simplemente, en América Latina, *salida* de la dictadura. En los países excomunistas, democratización quiere decir, a lo más, *entrada* en el territorio desconocido de una sociedad y una economía de mercado. La primera es un modesto retorno a lo conocido. La segunda es un salto acrobático hacia lo desconocido. Y en el interior de la región que fue comunista se debe distinguir, por último, entre periferia y centro, entre los países europeos con comunismo impuesto (por la fuerza) y el comunismo originario, fundante, que lo imponía. Para los primeros, el fin de los regímenes comunistas es una doble liberación; no es sólo adquisición de libertad interna, sino, también, libertad de la opresión externa. La euforia inicial de encontrarse libres de hablar, protestar y votar, es una euforia que tal vez pasa pronto; pero la libertad como independencia, como liberación del extranjero, es felicidad que no pasa. Para el comunismo fundante, para el imperio soviético, no es así; es, si acaso, al revés.

Pongámonos en el lugar del *everyman* soviético, hoy ruso. Para él, el balance es casi todo pérdida, y con pérdidas traumatizantes. La libertad que experimenta es, ampliamente, inseguridad, libertad de miseria, quedarse en la calle y morir de hambre. Por lo demás, se rencuentra como ciudadano de un Estado que se ha perdido, simultáneamente, a sí mismo (desmembrándose) y toda su fuerza. De repente, ha sucedido que una superpotencia encuentra que es impotente, hecha pedazos y con una pobreza desesperante. Y todo esto —*excusez du peu*, perdón si es poco—

sin buena y suficiente razón. En la memoria histórica, nunca ha sucedido que un inmenso imperio, aún en el pleno de su fuerza militar, todavía visto por todos (especialmente por los propios ciudadanos) como invencible, se haya disuelto de repente sin que nada lo abatiera, sin ninguna derrota externa y ni siquiera por algún desbarajuste interno.² ¿Por qué? ¿Cómo ha podido suceder eso?

El vaciamiento ideológico es un factor debilitante que explica la esclerosis, o también, la fragilidad del sistema; pero no es, de por sí, un factor desencadenante. El vaciamiento estaba en curso desde hacía tiempo; y ya había sucedido ampliamente sin que hubiese acontecido nada. Se puede racionalizar sobre lo repentino del derrumbe y su enormidad, observando que un sistema apoyado todo en el mando —sobre un mando que ha atrofiado a la sociedad civil y toda la esfera de los *sponte acta*— es, por eso mismo, un sistema que no sabe remediar la ausencia de mando. Pero, también, esta racionalización no quita que en el momento en el que sucede una catástrofe se debe tratar de entender por qué ocurre precisamente en ese momento. Un *crack* repentino no se desencadena por condiciones, se desencadena por acciones. Y, entonces, el ciudadano exsoviético tiene razón de preguntarse atónito, ¿por qué? Y tiene razón en no entender; o mejor dicho, de entender que el imperio soviético está muerto por suicidio involuntario, de muerte preterintencional. Está aturdido, lo está en pleno derecho. Puede ser que su aturdimiento lo abata y lo induzca a la resignación. Pero también puede ser que se convierta en rabia, en deseo de revancha, en rechazo de una humillación que siente inmerecida, en frustración agresiva.

Es cierto que la catástrofe ha sido excesiva, muy rápida —e insisto— sin justificación adecuada y suficiente. Quien ha sido derrotado en la guerra, está obligado por las armas de otros a aceptar la propia derrota. Quien se lanza a un conflicto civil ve con sus propios ojos el daño que se produce con sus propias manos. Pero el hombre exsoviético no ha perdido ninguna guerra; no ha destruido nada; no tiene ni siquiera el consuelo de *mea culpa*, de poderse declarar en culpa. ¿Sufrirá hasta el fondo o buscará tornar hacia atrás? Lo sabremos en su momento.

² El llamado golpe de Estado de los “conservadores” en agosto de 1991, no fue tal (o lo fue poquísimo), pues no hay *golpe* de poder contra sí mismo. La única conjura de esos conjurados —del cuarto de los botones, en el que Gorbachov los había instalado— fue (en sus intenciones) obligar a Gorbachov, aislado en Crimea, a avalar su hecho cumplido. Si acaso, el *golpe* lo ha hecho Yeltsin, en aquel momento.



Obviamente mucho dependerá de la recuperación económica. Yo nunca he considerado (véase antes, XII.2) que todas las economías del mundo contemporáneo fueran “mixtas” y, en esta perspectiva, que sus diferencias fueran de grado: un argumento malo que ha sostenido la malísima conclusión de que se podía pasar “gradualmente” del mercado a la planificación y, viceversa, de la planificación al mercado. No, y de hecho el colapso de la economía planificada sólo ha producido una vorágine de la que ni siquiera se puede ver el fondo. Si la economía planificada es una economía “no-natural”, una antieconomía de desperdicio y estancamiento, no es que una economía de mercado sea “natural”, es decir, que brote por sí misma y de la nada.³ El mercado funciona por sí mismo, una vez que se ha puesto a funcionar; pero no es que baste el “dejar hacer y dejar pasar”, para hacerlo nacer. Para implantar la economía de mando ha bastado el mando de Stalin; pero ni siquiera la brutalidad y la crueldad del mando a lo Stalin hubiera podido instalar lo no mandable. El mercado es un “orden espontáneo” (véase cap. XII) en el sentido de que se autogestiona; no en el sentido de que es un parto espontáneo, una hierbecilla que nace apenas las cabras no la comen.

No confundamos un bazar o una plaza, en donde se compra y se vende, con un sistema de mercado. Un sistema de mercado es una creación histórica con muchos presupuestos. En tanto, exige un ordenamiento jurídico adecuado que asegure, entre otros casos, certidumbre. En segundo lugar, postula a un animal relativamente raro: el emprendedor. Los países del Este pululan hoy de traficantes, de personas que se las arreglan para hacer dinero. De ellos nacerá, también, algún emprendedor. Pero, los primeros semejarán a los segundos tanto como los usureros a un banquero. El emprendedor arriesga, pero no es el especulador que arriesga y basta; debe tener espíritu de iniciativa, pero no es un simple y puro improvisador. El emprendedor invierte guiado por la capacidad de prevención, de cálculo y de gestión. En fin, en tercer lugar, un sistema de mercado

³ La referencia a la “mano invisible” está, a este propósito, fuera de lugar. Las metáforas de la mano visible e invisible son complementarias: sin una no tiene sentido que haya la otra. La idea de que la historia se pueda reducir a una ingeniería o de cualquier modo a intervenciones intencionales (la mano visible) es absurda; pero la idea de que todos los eventos se confíen a la gestión de la mano invisible es igualmente infundada.

presupone un universo de consumidores-productores, quienes responden a las “señales de los precios”.

Todas las condiciones mencionadas —y ando de prisa— están notoriamente ausentes, o atrofiadas de cualquier manera, en la tierra que fue la de los sistemas planificados. Desde hace medio siglo de planificación ha brotado el “hombre protegido” que vive una vida agradable, que se ha encerrado dentro del nicho que se le ha asignado, pero que no sabe vivir fuera del nicho. El hombre protegido, el hombre del nicho, es un ser humano asustado por las incertidumbres de la sociedad abierta y, todavía más, por la carrera competitiva. El hombre del Este está atraído irresistiblemente por la abundancia y el consumismo del Oeste, pero carece de preparación alguna para pagar un precio: la crueldad del mercado, la desocupación, el trabajar en serio, la casa que cuesta. Por cuanto feliz esté de poder salir de su jaula, queda visceralmente atado a las seguridades (económicas) que le daban el convento o la prisión.

La verdad es que en el Este se deberá repetir y volver a ser un casi símil de la “gran transformación” (Polanyi, 1944) que inaugura a la primera sociedad industrial: una gran transformación que es una terrible pérdida de raíces. Igualmente, el hombre que sale del nicho se encuentra expuesto a un casi símil del “miedo a la libertad” de la que en un tiempo nos advertía Erich Fromm (1942). Los países ya planificados deberán llegar a la economía de mercado, pues se trata de una opción obligada, sin alternativas. Pero cuándo, cómo y con cuántos obstáculos y desviaciones está por verse. Instalar una forma democrática es relativamente fácil, o de cualquier modo, ya sabemos cómo se hace. Instalar una sociedad y una economía de mercado en donde imperaba su negación —el mando planificante— ni siquiera sabemos cómo se hace. Y, todavía menos, sabemos cómo se hace para instalar las dos cosas conjuntamente.

Claus Offe resume el problema observando que la simultaneidad de todas las transformaciones en aplicación en el Este, genera una “sobrecarga” desmedida de la que puede resultar toda una serie de bloqueos recíprocos. Por ejemplo, estos: “1) la política democrática puede bloquear la privatización y la mercantilización, 2) la privatización puede lograrse, pero, sin producir mercantilización y, por lo tanto, crecimiento y prosperidad... 4) la política democrática se puede desarrollar sin llegar a la resolución pacífica del conflicto social porque está dominada por conflic-

tos étnicos y territoriales que no se prestan a las formas democráticas de compromiso; 5) la mercantilización puede lograrse sin generar... alguna distribución equitativa de sus beneficios; 6) la acumulación de contrariedades y frustraciones de estos obstáculos puede instaurar un tipo de “democracia”... que después sea una dictadura presidencial populista; 7) viceversa, de aquellas frustraciones puede surgir una mercantilización sin propiedad privada y así un retorno a la propiedad de Estado de los instrumentos productivos” (Offe, 1991, pp. 886-887). En suma, casi todo puede descarrilarse e ir por mal camino.

7. LA ECONOMÍA ECONÓMICA

Como apenas se ha visto, el retorno de la democracia a la dictadura “necesaria” (aunque poco o nada legítima) siempre es posible. El retorno a la economía planificada es, en cambio, impensable por la formidable razón de que la caída del mercado restablece qué cosa es, y qué cosa no es, la economía. Mientras se crea que los sistemas de mercado tienen alternativas, entonces es importante llamarla así. Más decir actualmente economía de mercado, es una redundancia. En la base, en sus principios fundantes, la economía es una sola: es la economía (*pace* Joan Robinson, 1980) que llamamos neoclásica. Se comprende que los economistas se dividan en escuelas y que continúen dividiéndose, *inter alia*, entre liberales que preferirían mercados imperfectos a gobiernos perfectos, e intervencionistas, que piden a los gobiernos guiar a los mercados. Pero *qué cosa es la economía*, y *qué cosa no*, no está en discusión. La discusión y las revisiones están al nivel de las ramas, pero el tronco es lo que es.

La palabra economía es transparente para quien sabe griego: *oikos* es casa, morada, mobiliario (así decía León Battista Alberti) y *nomos* es ley, principio normativo, regla. Por lo tanto, *oikonomía* y de ahí, “economía”, que significa: conjunto de normas para la casa, imperativo democrático (*domus* es latín para *oikos*). En inglés *oikos* llega a ser *household* y *householding*: tener (*hold*) casa y, conjuntamente, lo que la casa contiene;

y entonces *oikonomía* se hace, por extensión, *law of the household*: ley que mantiene la casa. Ahí nos quedamos. Y por más de dos mil años (desde Aristóteles) el significado del término no se ha separado mucho de aquél, el de sus orígenes. Por cuanto la morada se extiende a la posesión de la tierra y a la prueba del *ager*, del campo, la ley “agrícola”, la ley de “tener campo”, no es diferente de la regla de tener casa.

El salto hacia adelante acontece con la revolución industrial, el nacimiento del capitalismo financiero y del dinero para invertir (véase antes, XII.6 y XII.7). Que el dinero como fin en sí exceda de la *oikonomía* ya fue percibido por los antiguos; y fue percibido negativamente como un exceso que los griegos llamaron *crematística*, técnica de la riqueza...¹ Pero nuestra crematística ¿sale verdaderamente, y del todo, de la *oikonomía*? El problema de las grandes generalizaciones es que recortan al mundo y lo bloquean a futuro. En realidad, el crecimiento histórico acontece a poco a poco; se traduce en un mosaico, o también, en una masa. En este mosaico o masa, no está todavía la *oikonomía*. El pequeño propietario, el burgués medio, siempre actúa según las leyes de la casa. Las excepciones son notables, pero, todavía hoy, un 90 por ciento de la población que posee una casa se regula por los criterios de la *oikonomía*, no de la crematística. Aún hoy, el hombre como animal económico es tal, y está mejor, cuando cuida de sus propios muebles. Y aunque el centro de atención se desplace del “cuidar de lo propio” al beneficio, al “siempre querer más”, aún así el beneficio se lleva a casa o se atribuye a la prosperidad conjunta de los que incluye la casa.

Hasta aquí —es claro— me he referido a la economía privada. La economía pública o de Estado no ha entrado todavía en el planteamiento porque ha tenido una llegada recientísima. Hasta los años veinte, el Estado tasaba y gastaba; pero nunca ha sido un “Estado económico” en sentido propio, es decir, propietario y gestor de bienes productivos. La noción de economía pública no precede a la literatura socialista, no encuentra aplicación práctica sino hasta después de la Primera Guerra Mundial y ni siquiera en todas partes.² ¿Por qué nace una economía pública? Nace en parte por necesidad y como remedio conyuntural: el Estado se adjudica industrias que de otra manera fracasarían, por proteger el empleo, y

¹ La expresión griega era *chrematistiké techne*.

² Por ejemplo, el Estado económico no ha llegado nunca a Estados Unidos o al Japón, en donde la inversión se deja solamente a la iniciativa privada.

similares. Pero en su parte más importante nace por proyecto, porque el proyecto socialista era el de eliminar la propiedad privada.

Aquí haré una digresión, para dejar firme si economía de *propiedad privada* y economía *privada* son o no la misma cosa. En el pasado sí; pero, hoy, y en perspectiva, no. La propiedad privada aparece “natural” y está concebida como un derecho natural mientras queda una propiedad protectora que tutela, en uno, vida, libertad y bienes (véase antes, XII.7). Pero no hay nada más obvio y normal que un patrimonio desmedido pierda cualquier razón de ser “natural”. De hecho el ataque a la propiedad privada coincide con la salida de la casa, con su caracterización capitalista y su constitución en poder externo. El *dominus* de la casa dominaba en casa sobre una familia que, por extensa que fuera, era *suya*, aun en el sentido de que era él el que debía proveer para los suyos, para toda su *gens*. Ese *dominus* era entonces un patrón con obligaciones. El propietario-patrón del capitalismo salvaje manda del mismo modo “fuera de la familia”. Todo es suyo, él decide por todos, pero su *poder externo* no implica obligaciones. Sus obreros o empleados no están a su cargo; cuando no son necesarios simplemente son descargados, es decir, *desempleados*.

El salto, si lo analizamos bien, es enorme, devastador. Aunque este tipo de “capitalismo patronal” está ampliamente en extinción.³ Los sustituye —cuando menos en importancia— el “capitalismo anónimo” de los gigantes del mercado, comandados por los *managers*: un patrón que no es, por nada y en nada, un patrón propietario. Y entonces la revolución de los *managers*, avizorada por James Burham desde 1941 cancela la *propiedad-poder*, y la convierte en el *poder sin propiedad*. El ataque a la propiedad continua, más no se sabe muy bien contra quién. Sobre este punto regresaré dentro de poco. Mientras tanto, importa establecer que un sistema económico puede ser privado sin estar gestionado por propietarios privados. Lo que hace una bella diferencia. Por otra parte, retomemos el hilo del planteamiento con esta pregunta: ¿Con base en qué criterio la economía privada se debe eliminar y sustituir con una economía de Estado, con una economía planificada? La respuesta socialista es —reducida al máximo— que la propiedad privada es injusta. Es difícil negarlo.

³ Bien entendido, el gran capitalismo privado (aún siendo menos “patronal” a la manera de hace un siglo) todavía caracteriza a algunos países industriales avanzados, incluyendo a Italia. Pero esta variante no incide sobre el punto que iré desarrollando.

Queda que este argumento es moral y, también, un argumento a medias. ¿Así que cuál es el argumento económico? El argumento completo (y positivo) es que la economía pública promete ser no sólo justa, sino, también, más ventajosa que la economía privada. Si fuese más justa y ya, no bastaría. La economía exige una justificación conforme a los propios principios, que son principios de utilidad. Por lo tanto la pregunta se transforma: ¿Cuál es *la ventaja* de la economía pública? Se contesta que mientras la economía privada da ventajas a los privados, la economía pública atiende al interés general y, en suma, sirve al público. Sería bello si así fuese. Pero no es así y ni siquiera es lógicamente plausible que lo sea.

La lógica del planteamiento económico es que la economía dejada a los particulares está gestionada por cada uno, *por sí mismo*; bien para él si lo hace bien y mal para él si lo hace mal. En cambio la economía pública es una economía gestionada por algunos para *otros*, para terceros generalizados y desconocidos, y por ello mismo, un sistema económico irresponsabilizado: quien lo controla —el burócrata o el político barrigón— nunca paga de su propio bolsillo, *ni pierde lo suyo*. En el contexto de la economía privada quien pierde desaparece (y por eso mismo también acaba por no molestar); en el contexto de la economía pública quien pierde puede seguir perdiendo tranquilamente (y también molestar) puesto que nunca es él quien pierde.

Y no es sólo cuestión de costos; también es cuestión de motivaciones. Lo mío es parte de mí. Lo de los otros es como cosa de nadie. De lo propio es instintivo tener cuidado. ¿De lo de otros, o de una *res nullius*, a quién le importa? La casa propia es custodiada; la casa rentada es aprovechada. Y mientras nos quedamos en el ámbito de la *oikonomía*, en pequeño, en el auténtico imperativo doméstico, poseer implica mantenimiento sin costo y un trabajo gratis realizado para sí mismo; mientras que la propiedad pública implica costos altísimos de administración, reparación, además de los de mantenimiento, que constituyen desembolsos efectivos. Con estas referencias se podría casi decir que la propiedad privada se automantiene, mientras que la propiedad pública se autodesgasta.

La objeción es que el nexo entre propiedad y “cuidarla” es cultural y que en muchas culturas no se da; de lo que se deduce que es modificable, y así en una cultura colectivista la propiedad colectiva sería cuidada tanto como lo es en la cultura de individualismo posesivo. El primer punto es

exacto; pero no explica por qué hay economías que nunca despegan. Por ejemplo, la mayor parte de los países negros de África continuará, probablemente, estancada, aun después del abandono de las economías socialistas, precisamente porque a las culturas subsaharianas les falta la idea de proteger (algo propio que no hay y que nunca ha habido). En cambio, el segundo paso es altamente inverosímil y patentemente desmentido en la realidad, precisamente por la experiencia del comunismo. El desarraigo del individualismo posesivo no ha engendrado en tierra colectivista ningún sentimiento de protección en el contexto del “mío” al contexto de la cosa de todos. La cosa o casa de todos está marchita y basta.



Hasta aquí tenemos un vencedor seguro. Pero, atención, la economía privada tiene influencia sobre la economía pública, cuando la comparación se hace entre dos extremos: por un lado, el pequeño o mediano propietario privado cuyos muebles llegan hasta donde él llega (y viceversa), y, del otro lado, el Estado propietario-industrial que se sustrae a la competición y queda intocable aun cuando sus cuentas no cuadren. Pero entre tales extremos se ha interpuesto un tercer género: el capitalismo anónimo. La propiedad de los colosos del mercado está distribuida entre millones de pequeños accionistas, lo que se traduce en una propiedad sin poder.⁴ En cambio, el poder se concentra en las manos de *managers* que no son propietarios en ningún sentido. El animal es huidizo y debemos tratar de apresararlo.

Primera pregunta: ¿en qué sentido son privadas las corporaciones gigantes? Lo son en el sentido de que los propietarios son (al menos en la mayoría) accionistas privados. Pero se trata de una propiedad muy atenuada. Supongamos, el propietario de una billonésima parte es únicamente un inversionista: puede comprar, puede vender, pero su poder, en concreto, ahí acaba.

⁴ En tal caso, aún el cinco por ciento del capital accionario puede llegar a ser controlado; pero no se traduce, por regla, en poder de dirigencia. En Estados Unidos son las compañías de seguros o los fondos de la pensiones que detentan, con frecuencia, los paquetes de control de las grandes *corporaciones*, pero estos controladores “teóricos” casi nunca interfieren en la gestión: si están descontentos, venden.

Segunda pregunta: ¿en qué sentido los colosos del mercado son “de mercado”? Lo son en el sentido de que deben ser competitivos y que, si pierden, van a la quiebra. Pero —primera duda— nuestro gigante ¿está verdaderamente sometido al mercado, a las leyes del mercado, o también domina al mercado? Por lo que surge una duda contraria: que nuestro gigante sea “demasiado del mercado”, en el sentido de que su horizonte temporal es trimestral, que obsesivamente esté dominado por el vencimiento de los dividendos y, por lo tanto, que ya no sabe más cómo invertir y gestionar a largo plazo. Sea como sea, está claro que el imperio de los *managers* “está en el mercado” a su modo, y en modo poco seguro o en punto óptimo.

Tercera pregunta: si el poder es de los *managers* (no de los propietarios), ¿qué tipo de poder es? Y mientras tanto, ¿quién hace a los *managers*? El proceso es ampliamente de cooptación. Esta cooptación también puede ser salvaje o reñidísima; pero queda como una procreación interna de dirigentes que se nombran entre ellos. Si esto es así, ¿quién los controla? El sistema se ha convertido de controlador-controladores de dirección, en composición cruzada que “dejan hacer”: yo no te disturbo, y tú correspondes al no disturbarme. Lo que crea, o recrea a su modo, un poder irresponsabilizado. En el caso del Estado industrial, la irresponsabilidad se configura así: el *manager* inepto cuyos números están en rojo no cae, sus pérdidas son absorbidas por las cajas del Estado. En cambio, en el caso de las sociedades anónimas del mercado, el *manager* que pierde, cae. Pero cae hoy, con un paracaídas de oro predispuesto por él mismo: cae enriqueciéndose. El propietario privado derrotado por el mercado, cae empobreciéndose. En cambio, el *manager* sin propiedad privada, al ser excluido, se hace pagar, sin pagar de su propio bolsillo.

De este *identikit* del *manager* de las empresas anónimas privadas, resulta que él no estará tan seguro de que le irá mejor como *manager* público. Es cierto, pues mientras el *manager* de Estado esté nombrado únicamente por méritos políticos, hace pagar las pérdidas a los contribuyentes y se sustrae a los imperativos de la competencia; por lo tanto es preferible el *manager* privado. Pero la victoria del mercado sobre la planificación está obligando al Estado económico a volver a entrar en los rangos, a convertirse en competitivo. Y, en tal caso, el veredicto se debe emitir caso por caso.



La economía —podemos decir con Hegel— se refiere a la esfera de las necesidades. Y con las necesidades no hay que bromear. En cambio, hemos bromeado mucho también con las necesidades, considerando y sosteniendo que hay una economía de derecha y una economía de izquierda. Es una de las tantas tonterías del pensamiento ideológico. Con el fin de la ideología se deberá convenir —veremos cuánto será necesario— que el planteamiento sobre derecha e izquierda comienza en donde la economía termina.

El término economía designa, por un lado, un conjunto de actividades productivas de bienes y servicios y por el otro, un criterio: producir “económicamente”, es decir, al menor costo posible, ahorrando en el gasto y ganando en la venta. La economía debe marchar con ganancia, para ser tal. Una economía que marcha sin ganancia, que pierde, es una economía no-económica y, al final, no es economía. Igualmente, en economía el *porro unum* es invertir y producir. La llamada “economía social” pide que el imperativo económico esté acompañado por un rostro humano y temperado por razones del corazón. Así sea. Pero cuando del “producir” se pasa al “distribuir” (las ganancias recabadas por ese producir) entonces se sale de lo económico y se entra en lo ético-político. La economía no es todo; y por eso no va mezclada con lo que no es.

Lo repito: la economía se tiene para producir riqueza. En cambio, la distribución o redistribución de la riqueza le corresponde, en concreto, a la política. Y son las distribuciones las que pueden ser declaradas de derecha o de izquierda. Queda que la política sólo puede distribuir riqueza si la economía la produce. Si la economía no funciona, la política no tiene nada que distribuir y termina por distribuir pobreza. La autonomía y precedencia (de la riqueza) sobre su distribución, es de procedimiento. Podemos considerar que la segunda es más importante que la primera. Pero la prioridad de procedimiento queda como es. Si antes no hay qué comer, sólo podemos dividir el hambre. No es una solución apetecible.

Resumo. La demanda era: ¿cuál es la economía económica? En primera instancia, la *oikonomía*. Pero cuando la casa llega a ser muy grande se deja atrás y entonces sobreviene el mercado, como criterio regulador. En tal caso, el límite entre buena y mala economía se establece por la

competencia: quien queda sujeto a reglas competitivas está en la economía; quien las viola, sale de la economía. Y así es más o menos. Pero nuestros sistemas económicos, decía, son un poco como mosaicos. Un pedazo es aquel del propietario patrón; otro, aquel de la propiedad sin poder; un tercero, aquel del poder sin propiedad; y otro, todavía, aquel del Estado patrón. Estos pedazos ¿cómo se relacionan entre sí?

En economía la regla férrea es que quien se equivoca debe pagar (de otra manera, estamos en la des-economía). Aunque en las diferentes partes la naturaleza de este “pago” es diversa. En cuanto a la propiedad, el pago es máximo: quien se equivoca pierde lo suyo. En cuanto al capitalismo anónimo, el *manager* pierde el puesto, pero no pierde lo suyo. Y en cuanto a la propiedad pública, el dirigente que se equivoca, ni siquiera se puede decir que pierde el puesto; aquí nada prohíbe que, quien se equivoca, nunca paga nada. Hasta aquí, la escalerilla es nítida. Pero pongamos que el *manager* público esté sometido a la misma sanción que el *manager* de los gigantes del mercado. En tal caso, los dos casos llegan a ser equivalentes. La economía de Estado es la peor en la medida en que llega a estar protegida y es contaminada por el control político. Pero en razón de principio, no se ha dicho que la economía privada de los *managers* deba ser mejor que la economía pública, así como no se ha dicho que la privatización sea el remedio para todos los males. No exageremos: lo privado no es siempre bello y lo público no siempre es feo.

8. CIUDAD BUENA Y POLÍTICA MALA

La derrota del comunismo es la derrota de la ciudad mala. La derrota de la planificación colectivista es la derrota de la economía mala. Pero la *política mala* no está derrotada. Al contrario. He dejado la noción de mala política al último, porque es la más difícil de precisar. En una edad ideológica la empresa es vana. Pero en una edad posideológica, la empresa es tentadora. En parte, buena y mala política son, inevitablemente, nociones relativas. Pero sostener que no existe algún criterio objetivo (o de consenso intersubjetivo) para distinguir entre buena y mala política es equivocado e induce a equivocaciones costosísimas.

Una tajada gruesa e importante de la acción del Estado contemporáneo es su política económica. La política económica es *política*: es decidida por un personal político con base en consideraciones que nunca prescinden —en las democracias— de cálculos electorales. Pero tiene por objeto la economía, es decir, llega a resultados que son medibles y que no son materia de opinión. En política, y eso basta, el momento de la verdad es aplazable, y la verdad, con frecuencia, se puede oscurecer. Pero en política económica, llega el momento de la verdad; no es posible ocultarla ni aplazarla, y ni siquiera es “intrínsecamente cuestionable”.¹

¹ Reclamo a este propósito, la terminología de la teoría de la *essential contestability*, de

Por ejemplo, ¿quién cuestiona que la política de un Estado que enfrenta sus propias deudas emitiendo billetes sea mala? Las políticas inflacionarias son defendibles a breve plazo y en caso coyuntural; pero la inflación estructural es indefendible.² Y hay políticas de pleno empleo, de control de los precios, de contribución y gasto, que se han probado y revelado centenares de veces como infaliblemente contraproducentes y que generalmente ya se consideran malas políticas. Por lo tanto, no se debe exagerar declarando que en la política bueno y malo son únicamente predicados ideológicos relativos a quien los predica. Convengo en que la buena política del conservador siempre será la mala política del socialista y viceversa. Pero no convengo en que toda la política se deba relativizar en este modo. La “democracia en déficit”, que no logra controlar el gasto y que cae en el torbellino vicioso de la deuda-inflación, es sin lugar a dudas una democracia afectada por la mala política. No es ideología el afirmarlo; si acaso, es ideología el negarlo.



¿Cómo es que la democracia en bancarrota es tan frecuente —América Latina ha sido devastada— y cómo es que el “riesgo-déficit” afecte endémicamente también a las democracias consideradas? Las razones son muchas. Pero la primera, la razón por encima de los demás, es que hoy el Estado democrático no es estructuralmente idóneo para frenar el gasto.

Nuestras constituciones fueron concebidas en el siglo XVIII para enfrentar la ciudad mala, vale decir, para controlar y limitar al poder absoluto. Uno de estos límites, el más antiguo (se remonta al medievo) está puesto por el principio *no taxation without representation*: que el soberano no puede imponer contribuciones sin el consentimiento de los representantes de los contribuyentes, es decir, de los causantes. A cambio de este consenso, los contribuyentes pedían voz y peso para el cuerpo que

la naturaleza intrínsecamente cuestionable y siempre por cuestionar de los conceptos (Connolly, 1974). Como teoría es bastante risible; pero como moda ha tenido su decenio de fulgor.

² Estructuralmente, aún los niveles relativamente modestos de inflación son distorsionantes, sea porque oscurecen la función de los precios (pues como todos crecen, ninguno advierte cuáles precios crecen demasiado) sea porque desaniman la proyección a mediano y largo plazo. Ambos puntos ya son ampliamente reconocidos.

los representaba; y así, poco a poco, se fueron constituyendo los primeros parlamentos (en Francia, los Estados Generales).³ El poder de estos parlamentos era precisamente “el poder sobre la bolsa”: un poder entendido para contratar y, al mismo tiempo, para frenar el gasto. Y esta función de contención del gasto se transfirió a los parlamentos de las constituciones liberales.

En la doctrina de la división de los poderes, el gobierno puede gastar sólo cuanto el parlamento le pasa; y de hecho, el parlamento era un guardián que tenía buena vista y avaro, porque representaba a quien pagaba. Caminó así mientras así fue. Pero con la extensión del sufragio se convirtieron también en electores los que no tenían nada o tenían poco, aquellos que no pagaban. Y así, el representante que frena el gasto, porque representa a los contribuyentes, se sustituye poco a poco con el representante acelerador del gasto, porque representa a los beneficiarios. Al final, la fórmula *no taxation without representation*. Con el sufragio universal, aunado a la transformación del Estado mínimo (al que sólo se pedía orden y leyes), en el Estado hace-todo, al que se pide que remedie todo, los parlamentarios llegan a ser también los más gastadores de los gobiernos.

El dique que ha tenido en equilibrio los balances del Estado hasta cerca de la mitad de nuestro siglo, ha sido la palabra “balance” (¡poder de las palabras!), que se traduce en la idea de que un balance se debía balancear, que debía estar en equilibrio. Pero este dique se ha roto con Keynes. No es que Keynes recomiende *sic et simpliciter* el “desbalance” del balance.⁴ Pero los políticos son grandes simplificadores que comprenden lo que les conviene. Y para ellos, Keynes autoriza el endeudamiento y el gasto sin fondos. Ha sido el gran embrollo. Durante 40 años todos hemos —quien más, quien menos— vivido a cuenta del futuro, cabalgando el tigre del *carpe diem* imprimiendo papel llamado moneda.

El hombre es una criatura débil que resiste mal la tentación. Y el político es, para caer en la tentación, el más débil de los hombres. El desbalance del balance es inevitable, o de cualquier manera difícil de

³ Este desarrollo ha sido intermitente y tortuoso. Véase, para una reconstrucción sumaria, Sartori, 1990, pp. 177-184.

⁴ Véase, por otra parte, a Buchanan y Wagner (1978) quienes atribuyen la “democracia en déficit” —y este es el título de su libro que ha divulgado la etiqueta— precisamente a Keynes.

evitar, si las estructuras no nos ayudan. Y de hecho ocurre que no ayudan, que nuestros sistemas constitucionales han perdido *al guardián de la bolsa*. Nuestras constituciones “frenan” muchas cosas, pero no el gasto. De ello deriva que la irresponsabilidad fiscal invade y corroe el sistema. De la ciudad buena puede salir mucha política mala.

La entrada en la democracia de los países que salen del comunismo depende en gran medida de su reconversión en “buenas economías”. Pero depende también del ejemplo de las democracias, que se proponen como democracias modelo. Y tanto el ejemplo como el modelo, dejan mucho que desear.

El último Dahl se pregunta: “Si rédito, riqueza y posición económica son también recursos políticos, y si estos recursos son distribuidos desigualmente, ¿cómo es posible que los ciudadanos sean políticamente iguales? ¿Y si los ciudadanos no pueden ser políticamente iguales, cómo le hace la democracia para existir?” (1989, p. 326). Según yo, Dahl exagera aquí, y exagera mucho. Y si este es el *modelo* que se proponen vender las democracias avanzadas a las democracias incipientes, es un modelo que las hará descarrilarse repentinamente. Como observa Di Palma, juiciosamente, la entidad recomendable es una “entidad normativo-analítica, una conclusión abstracta derivada de estándares axiomáticos... Es, en cambio, un conjunto de instituciones y prácticas, de reglas y procedimientos, estrechamente políticos y ya probados” (1990 b, p. 15). En cuanto al ejemplo, también en este sentido y también en términos de “buena política”, el ejemplo no es tan bueno. Admitamos que sabremos introducir en nuestros políticos la responsabilidad fiscal,⁵ y que nuestras economías se conformarán, en lo posible, al modelo de la *oikonomía*. Aún así, el potencial de “mala política”, del futuro en el que estamos entrando, es copioso por los motivos que ahora pasaremos a ver.

⁵ Los modos posibles de retomar el control de la bolsa son muchos. Si la integración en Europa llega a una moneda única, sustraída al control de los diferentes Estados, será, físicamente, para Europa, la salvación. Para los proyectos americanos de limitación constitucional del gasto, cfr. Wildavski (1980) y R.E. Wagner y otros (1982).

9. HIC SUNT LEONES

Espero que nadie extrañe la estabilidad por el terror, la paz fundada sobre la *mutual assured destruction*, sobre la destrucción recíproca segura (de las dos superpotencias mundiales) que hemos dejado atrás. Pero el fin de la estabilidad del terror, es el inicio de un periodo de alta inestabilidad. El llamado nuevo orden se configura, en realidad, como un “nuevo desorden”. En los últimos cincuenta años la inseguridad externa es lo que nos ha estabilizado en lo interno. Ahora la ecuación se invierte: la mayor seguridad externa permite, y tal vez impulse, una mayor inestabilidad interna.

La experiencia de vivir sin enemigo es novísima para el género humano. Y para quien no tiene enemigos, le puede suceder el llegar a ser el peor enemigo de sí mismo. Como nota Giuseppe Di Palma, “Mientras llega a ser más difícil resistir *a la* democracia, llega a ser más fácil resistir (si se quiere resistir) *dentro* de la democracia” (1990, pp. 240-41). Para mis fines, modificaría así ese pasaje: mientras llega a ser cada vez más difícil resistir a la democracia, ¿sabrá la democracia resistirse a sí misma?

En los mapas antiguos las tierras desconocidas eran indicadas con *hic sunt leones*, aquí están los leones. Nosotros estamos entrando en un mundo pleno de leones. Algunos leones están ya muy identificados —por ejemplo la bomba demográfica (hoy irracionalmente alentada o insuficiente-

mente desalentada: sólo China la combate seriamente) y la amenaza del colapso económico— que no atañen a la teoría de la democracia. Pero otros leones nos atañen y son animales, hasta hoy, por identificarse y harto desconocidos. Nos espera un futuro lleno de incógnitas. Para empezar, esta incertidumbre: ¿qué cosa será la “izquierda”?

El fin de las ideologías no es, por eso mismo, el fin de la “derecha” y la “izquierda”. Ni acabará, me atrevo a esperar, el abuso: la matemática o la genética de izquierda, el modo de actuar de la máquina de la derecha, y así, miles de tonterías similares. Pero para navegar en los mares de la política de masas siempre es necesaria una brújula cuyo norte-sur llega a ser, en política, derecha-izquierda. Alrededor de 1990, esa brújula enloqueció con una “izquierda” que gira 180 grados hacia la derecha (los comunistas que se convierten, precisamente en el lugar donde nacieron, en “conservadores”), y la “derecha” que gira igualmente y se coloca a la izquierda (los anticomunistas que se convierten, precisamente en Moscú, en “progresistas”). En ese momento el desconcierto de la izquierda comprensible. Y también es saludable porque aquella locura destruye la fijación dogmática de la noción. Lo que no quita que aquellos que se sienten de izquierda, continuarán declarándose como tales. “Izquierda” es una bandera que no será arriada; y el enemigo de la izquierda —la derecha— es el único, o de cualquier manera, es el mejor enemigo que nos queda. Pero, ¿cuál será —aquí la incógnita— el nuevo vino en las barricadas viejas?

Todos los viejos criterios de identificación de la izquierda y la derecha se despedazaron.¹ En cuanto a que el marxismo e izquierda son hermanos siameses, se deriva que tocaba decidir a los marxistas, en cada caso, qué era lo “políticamente correcto” para la izquierda. Pero veamos esto con mayor detenimiento. Bobbio observa que “respecto de los valores la izquierda está caracterizada siempre por la preferencia dada a la igualdad; respecto a la visión general de la historia, es favorable al cambio, a la innovación; respecto al actuar político es intervencionista, o sea, propende a servirse de los poderes públicos” (en Bosetti, 1991, p. 133). Sí, pero estas caracterizaciones o se diluyen demasiado o no aguantan más. En

¹ Sobre la arbitrariedad y la dificultad para determinar qué cosa sean “derecha-izquierda”, me he detenido en varias ocasiones. Véase Sartori, 1976, pp. 78-79, 334-335, 337-338; y Sartori, 1982, pp. 144-146.

razón de la primera, es un hecho que el marxismo ha empobrecido y entendido muy mal el concepto de igualdad, y que nuestra mejor comprensión de la igualdad surge hoy de la crítica de su simplificación “de izquierda” (como resulta del capítulo X). Agrega que la “preferencia dada a la igualdad” ha pasado, y con mucho, la señal a la izquierda: ha acabado por cancelar la libertad.² En segundo lugar, ya es del todo evidente que la reconducción de la “izquierda” al cambio e innovación se inscribe en una distorsión de la perspectiva. A largo plazo, la izquierda es perfeccionista: y el perfeccionismo es intrínsecamente inmovilismo *casticista*. A corto plazo, es un hecho que la Unión Soviética y los regímenes comunistas han vencido sobradamente en la fosilización a todos los regímenes declarados de derecha. Y el punto es que la izquierda no es diferente de la derecha cuando pide el cambio contra el poder de otros y la conservación del propio poder. En cuanto al intervencionismo de los poderes públicos, la discusión versa ya, para todos, sobre cuándo es mejor intervenir y cuándo no, de qué manera y sobre qué cosa. En lo que tiene de diferente, el intervencionismo de izquierda fracasa; y en lo que no tiene de diferente, ya no es de izquierda.³

Un último criterio de posible identificación, el más abstracto, es que “la izquierda asume la racionalidad social como rectilínea” (Bosetti, 1991, p. 39). Pero este criterio es el más derrotado de todos. Al final, la pregunta llega a ser si la izquierda o la derecha son, solamente, barricadas vacías colmables al gusto. En la práctica ha sido así mucho; pero no en cuanto a los principios.

En principio, la “izquierda” es la política que reclama la ética y rechaza lo impuesto. En los intentos, y en su autenticidad, izquierda es hacer el bien a otros, altruismo; mientras que “derecha” es atender el bien propio, egoísmo. Pero después interviene, para complicarlo todo, la heterogénesis de los fines, o de cualquier modo, intervienen las “consecuencias imprevistas” de nuestros intentos. El punto había sido ya recogido en la metáfora de la mano invisible de Adam Smith. El padre de la economía no afirmaba que el perseguimiento de la utilidad privada era virtud sino, notaba que,

² Así, también, en los *liberals* americanos del volumen *Equalities* (Rae y otros, 1981), en donde el problema de la libertad en el contexto de la expansión de la igualdad no es ni siquiera tomado en consideración.

³ Confirma R.M. Unger: “Hemos heredado una concepción según la cual... la izquierda es estatista y la derecha antiestatista. Esta distinción ya no funciona, se derrumbó” (en Bosetti, 1991, p. 121).

sin quererlo ni entenderlo, el crudo perseguimiento del propio interés producía resultados benéficos para todos. Entonces, la heterogénesis de los fines —la mano invisible que Hegel transforma en la astucia de la razón— transforma las intenciones: el egoísmo puede servir al interés colectivo y, en la misma medida, el altruismo puede naufragar en el daño generalizado.⁴

Como premisa la “izquierda” tiene las credenciales vencedoras: es virtuosa y persigue el bien. Y, también, como premisa la “derecha” se defiende mal: no se interesa en virtudes y hace únicamente los hechos propios. Pero aquí surge una paradoja. Así como la “derecha” no reclama ninguna moralidad, no se expone al fracaso moral. Por el contrario, quien presume de moralidad, muere de inmoralidad. Las credenciales éticas de la izquierda son también su talón de Aquiles. Robespierre practicaba la virtud en la que él creía. Sus descendientes predicaban una virtud en la que creen poco y practican todavía menos. La izquierda de nuestro tiempo es moralmente genuina en sus creyentes y activistas de base; pero es, por lo demás, moralmente hipócrita en sus vértices. Si el poder corrompe un poco a todos, corrompe más la izquierda en el poder.

Así, es la heterogénesis de los fines que explican los acontecimientos alternos y el continuo replanteamiento de la dialéctica entre izquierda y derecha. Sobre esta consideración vuelvo a la pregunta de ¿cuál será el nuevo vino que irá a llenar a la “izquierda”?

Una izquierda liberada del encarcelamiento marxista podría ser una izquierda más inteligente y sensata de aquella que hemos conocido. Pero una izquierda ya sin anhelos, desvinculada del marxismo, también puede ser una izquierda que lamentablemente serlo. Aunque estuviese equivocado, el marxismo era un armario con instrumentos doctrinarios de respeto. Contra el marxismo se podía discutir; más contra la nada se discute mal. Y en este momento avizoro más que otra cosa, una izquierda que se deshila, que se desbarata, oscilante entre el activismo populista, el negativismo sin sentido (la crítica a cualquier costo) y la *cupio dissolvi*. Se entiende que

⁴ Hirschman revela que el “concepto de *unintended consequences* introducen, originariamente, incertidumbre y apertura en el pensamiento social... pero los adeptos del efecto perverso regresaron a ver el universo social como algo que se puede prever enteramente” (1991, pp. 36-37). Hirschman apreciará que yo me quede con la concepción originaria que él aprueba; pero, en verdad, sin mérito, porque la acepción atacada por él, no me parece que exista.

una pezuña dura durará. Y, más bien, es probable que “el odio de izquierda” se intensifique porque —observa Minogue— “es el momento en el que los radicales han perdido todas las utopías plausibles —desde la soviética a la cubana— por lo que pueden llegar a ser más forzosamente intolerantes con la sociedad en la que viven” (citado en Hollander, 1992, p. 281). Por otra parte, “también, es probable, que las varias sectas de persuasión trotskista o maoísta sobrevivirán, desde el momento en que su virtud ha sido siempre la de estar completa y felizmente incontaminados por cualquier realidad” (Kolakowski; 1992, p. 54). Pero lo grueso de la próxima izquierda que viene, será plasmado —preveo— en la videopolítica.

De la videopolítica en general trataré en la conclusión. Aquí basta anticipar cómo la “izquierda” se configura en televisión, es decir, en imágenes. El punto central del problema es que la televisión favorece la acción y sofoca el planteamiento. Los eventos videodignos (agotados los muertos que sean, los heridos, los incendios, las inundaciones, los terremotos, y otros desastres naturales) son las marchas, las protestas, la violencia. Sí, cualquier cabeza que habla es admitida: pero la preferencia va a las entrevistas casuales de quien no tiene nada que decir; y de quien está obligado a tener, si no es otra cosa *ex officio*, algo que decir en 20 segundos. Termina en que para el videodependiente, informado solamente por la televisión —muchísimos hoy en día—, la política se reduce a esto: por un lado la acción directa y los *slogans* de los marchistas; y, por el otro, la retórica en píldoras y para efectos del demagogo y del populista.

Lo anterior, acaba en que la videopolítica promueve la democracia protestataria y hace enemiga a la democracia razonante. Se entiende que estas son distorsiones, debidas ampliamente al instrumento. No por nada son distorsiones que son más fáciles de explotar “desde la izquierda” que “desde la derecha”.⁵ Y si es así, entonces la izquierda sería está en graves dificultades, y si la izquierda videoplasmada (y también videosirviente) vence, entonces todos estaremos en graves problemas.

⁵ Está claro que la conexión entre izquierda y movimientismo es cultural y que hoy se aplica a la democracia occidental. En el pasado, Europa ha conocido movimientismos de derecha (como el fascismo y el nazismo); y hoy los nacionalismos y el fundamentalismo islámico —caracterizados ciertamente por un alto potencial de movilización— pueden ser declarados movimientismos de derecha. Pero en nuestras democracias, el “movimientismo” está “movido por la izquierda”, desde hace, al menos, 50 años.



Una segunda incertidumbre se inscribe en esta consideración: que nuestras sociedades se están convirtiendo, característicamente, en sociedades de derecho-pertenencias y más precisamente en sociedades de pertenencia, en las que los ciudadanos se sienten acreedores de débitos, de cosas que les pertenecen. Se trata de un gran salto hacia adelante que debe comprenderse dando un paso hacia atrás.

Las libertades medievales eran “privilegios”; pero privilegios a los que les correspondían obligaciones. El señor debía proteger a la comunidad que dirigía; el soberano erogaba privilegios a cambio de prestaciones; y así sucesivamente, para toda una miríada de relaciones cuya universalización se expresa en la fórmula de los derechos-deberes, en el principio de que los derechos implican deberes. Los privilegios se transforman en derechos cuando llegan a ser iguales: no sólo *los mismos para todos*, sino, también, *extendidos a todos*. Y la fórmula de los derechos-deberes se traduce, en concreto, *en un equilibrio* entre derechos y deberes: un equilibrio que le da sustancia a la “sociedad libre”, que es como decir la autonomía de la sociedad civil, su capacidad para gestionarse y reequilibrarse por sí misma. Pero ya no es así. Hoy, la conexión entre derechos y deberes ha sido despedazada, y los derechos ya no son iguales en el sentido de que no son los mismos para todos: son más grandes para algunos, más pequeños para otros.

Ya hemos visto las razones (véase antes, especialmente, X.4) de estas transformaciones. Rawls las resume en este criterio: a quien tiene menos le debe ser dado más. Y los derechos han sido dados iguales por la “igualdad compensante” (o por la discriminación al revés). Bien. Pero queda el hecho de que una sociedad de derechos sin deberes, y también de derechos desiguales, es una sociedad desequilibrada, en equilibrio inestable y difícil de reequilibrar. Posteriormente se podría observar que de este modo estamos regresando de los derechos a los privilegios. Pero atención: los privilegios medievales postulaban obligaciones, mientras que nuestras pertenencias son privilegios sin obligaciones. Una bella diferencia. Y no es la única.

La sociedad de las pertenencias —que son también crecientes— no es solamente “toda de derechos”, también es una sociedad caracterizada por

la reivindicación de *derechos materiales*.⁶ Los derechos sancionados por las constituciones primigenias eran “derechos jurídicos” que proveían espacios y garantías de libertad, no derechos que atribuían beneficios sustantivos. Una relectura retrospectiva nos la hace ver como “derechos sin costo”, derechos que no se transferían al balance del Estado, como voces de gasto. Es solamente en nuestro siglo que a los derechos sin costo se agregan, poco a poco, derechos-beneficios que cuestan. Primero, el derecho a la instrucción; después el derecho a la salud, así como los varios derechos vinculados a la llamada libertad de las necesidades (el derecho a la alimentación, a los subsidios, y similares); en fin, actualmente también el derecho a la vivienda.

Todos los derechos materiales son derechos que cuestan y, por lo tanto, son beneficios que alguien debe pagar, aun en la forma generalizada de costo social. Por otra parte, en tales casos ese costo no va a un fondo perdido; en otros, sí va. Por ejemplo, el costo del derecho a la instrucción es, sin duda, una inversión productiva, un costo que es repagado. En cambio, alimentar al hambriento, subsidiar al desocupado, pagarle al enfermo, son costos, en todo o en parte, que van a un fondo perdido: son costos humanitarios que nos imponemos porque así nos lo dicta nuestra conciencia civil. Es *justo* que así sea; pero también es *necesario* que lo “costoso” de los derechos-beneficios esté relacionado con los recursos que lo pagan. Lo que equivale a decir que mientras los derechos “formales” son derechos absolutos (incondicionales), los derechos materiales son, por fuerza, relativos a las posibilidades materiales. En cambio, la sociedad de las pertenencias los percibe y reclama como derechos absolutos. Y aquí cae, o deberá caer, el burro.

Es cierto que la inseparabilidad entre derechos materiales y recursos materiales queda como tal, aunque no le hacemos caso. Pero una inseparabilidad que acontece muy tarde, nos detiene, precisamente, muy tarde. El límite, el límite “objetivo” de los recursos se logra, solamente, cuando *todos* los recursos de un Estado se asignan al pago de las “pertenencias

⁶ La distinción ritual es entre derechos civiles (*grosso modo*, los derechos del hombre de las Declaraciones de los Derechos), derechos políticos (la extensión universal del sufragio y la participación), y los derechos sociales. Confieso que la distinción entre derechos civiles y políticos se me escapa, es decir, que los dos términos son ampliamente sinónimos. En cuanto a los derechos sociales —llamados también económico-sociales— los indico aquí como “derechos materiales” para poner mejor a prueba la distinción.

debidas”. Obviamente no podemos llegar a tanto; un gobierno también debe proveer los servicios, las infraestructuras, el orden público, un mínimo para la defensa, la justicia. Pero, mientras tanto, y por un poco de tiempo, podemos hacer trampa en el juego con el endeudamiento. Es lo que hemos hecho, abundantemente. Y, sin embargo, continúa el modo de proceder.

Atención, el punto no es sobre *cuánto* de las erogaciones esté destinado a las necesidades sociales; el punto es sobre el *título*, sobre su justificación. Si un beneficio es debido como un derecho natural o de nacimiento, no es ni siquiera un beneficio: nos espera, lo tomamos y ni siquiera debemos decir gracias. Si después ese beneficio es debido a título absoluto, entonces nunca será suficiente, siempre será, en alguna medida, una obligación incumplida: la comida no está suficientemente pagada, los subsidios son insuficientes y luego ¿qué pasa en la vivienda? ¿por qué no llega? Ortega y Gasset (1930) ya había avizorado, en los años veinte, el surgimiento del tipo humano del “niño viciado” y malagradecido que espera todo gratis y que ni siquiera se siente solidario con las condiciones que le aseguran los beneficios que pretende. La sociedad de las pertenencias es una incubadora ideal de ese niño viciado.

Y, entonces, los derechos materiales ¿a qué título se deben? Declaremos “derechos”; pero precisemos que son —como son— derechos *sui generis*, relativos y no absolutos, condicionados y no incondicionales. De lo que se deduce que son debidos en la medida de lo posible y bajo la condición de que su costo material sea pagable. Si se quiere, las pertenencias son “debidas” con cajas llenas, pero no con cajas vacías. Equiparar los derechos materiales a los derechos formales no es solamente un error de concepto; es también una estupidez práctica que transforma a una sociedad de beneficiados en una sociedad protestataria de descontentos.

La democracia va en déficit —explicaba— porque estructuralmente está indefensa, porque ha perdido al guardián de la bolsa. Pero ese guardián sería superfluo en ausencia de rateros. Y quién va más allá que todos al asalto de la bolsa es, precisamente, la sociedad de las pertenencias con falso título. Es la medida de “todo es debido”, la democracia quedará en déficit y la mala política en auge; y todo esto sin fruto, porque la sociedad de las pertenencias disfruta de generosidades que no aprecia.



La tercera incertidumbre —la mayor— es que estamos abandonando el mundo constituido por “cosas leídas” para entrar al mundo de las “cosas vistas”. La transición ocurre después de medio siglo —o menos aún— de “cosas oídas”, es decir, de oír la radio. Pero la radio todavía es, a su modo, lectura. Quien abandona el diario por la radio, se detiene en la lectura, pero aun siempre “hace que le lean”. Y he aquí que, de golpe, la televisión *hace ver*. Es una novedad extraordinaria, la revolución que abate por miles y miles de leguas a todas las revoluciones, incluyendo la de la impresión.⁷ Desde que existe el hombre, éste nunca ha visto los eventos del mundo: se los han contado, y reducidísimas élites intelectuales se han ordenado para explicar el mundo, pensándolo. Desde que el hombre existe y hasta los comienzos de los viajes en masa, el mundo “visto” se reducía al mundo en el que el hombre había nacido y transcurría la vida: una determinada campiña, un pueblo, una ciudad. En cambio hoy, estando sentados frente a una pantalla podemos ver todo, en cualquier parte.

En general, el primer impacto de tele-ver es “despertante”. El mundo que precede a las comunicaciones de masas era, podríamos decir, un mundo que dormía, dormido porque estaba encerrado en millones y millones de nichos sin ventanas. Con la televisión, los nichos se han abierto y así, el tele-ver “hace cambiar”, pone en movimiento lo inmóvil y vitaliza lo inerte. En los acontecimientos del Este es igualmente incuestionable que el video poder ha sido “liberador”. Las revoluciones que han arrollado a los regímenes comunistas han sido rápidas y pacíficas, casi sin resistencia y sin sangre (salvo en Rumania), precisamente porque estaban reforzados y protegidos por la visibilidad. En sus inicios, el video ha exhibido marchas que fácilmente hubieran podido ser detenidas con alguna metralla; pero, precisamente, un poder ya incierto del propio poder no quería *hacer ver* muertes con ametralladoras. En China, las autoridades han silenciado los medios de comunicación masiva y apagado las televisiones occidentales antes de intervenir y aplastar a los estudiantes con los

⁷ La primera Biblia impresa de Gutenberg aparece alrededor de 1445. Fue el inicio de la “movilización intelectual” y del público “consumidor de cultura” (así Bendix, 1984, p. 111). El consumismo de la cultura es, hoy, multiplicado por mil y mil. Pero la videocultura ya no es “cultura” en el sentido histórico (y arraigada en la historia) del término.

tanques; pero en Praga, en Budapest, en Alemania y, en fin, en 1991 en Moscú, “oscurecer la visión” ya no era posible. Cuando los ciudadanos, encerrados en casa, han visto en el video que podían salir y bajar a la calle sin peligro, salieron en masa a la calle y la revolución venció rápidamente. Pero sin tele-ver y video-poder no hubiera sido así.

Hasta aquí los méritos. Pero, en el plazo más largo la pregunta fundamental llega a ser: ¿qué cosa sucederá al *homo sapiens* frente al *homo videns*? Idealmente quisiéramos que el primero fuese completado y también enriquecido por el segundo. En cambio, asistimos en la realidad a la sustitución brutal del hombre sapiente por el hombre vidente, así, la llegada de un animal ocular que sabe sólo que ve, que ve “sin saber” y, por lo tanto, un ser humano cuya vida ya no está entretejida por conceptos sino eminentemente por imágenes. De lo que posteriormente deriva que nuestro vivir se entreteje, siempre más, con *emociones*. La lectura no nos sacude y calienta más de lo normal; las imágenes conmueven e involucren: hacen amar, sufrir y odiar.

Así, nuestro destino dependerá, cada vez más, del “poder de la imagen”. En el mundo dominado por la televisión, todo, o casi todo, se reconduce a “ver”. Y el problema es que ver es únicamente ver: nada más. El *homo videns* es, decía, sin saber. Para el *homo ludens*, el hombre jocoso que se divierte y reposa, la televisión es magnífica. En cambio, para el *homo sapiens*, verdaderamente no es magnífica. El ojo no es la mente. La televisión traduce los problemas en imágenes; pero si después las imágenes no son traducidas en problemas, el ojo se come a la mente: el ver puro y simple no nos ilumina para nada sobre cómo se deben encuadrar, proporcionar, enfrentar y resolver los problemas. Si acaso, es lo contrario: todo está desproporcionado y ni siquiera se entiende ya cuáles son los problemas falseados y cuáles los verdaderos.

Podemos tomar, para dar un ejemplo, la pobreza. En vastas regiones del mundo la pobreza es terrible y generalizada. No es nueva, siempre ha existido. Pero hasta la llegada de los medios de comunicación masiva, los pobres no se habían dado cuenta de qué tan pobres eran; ahora lo advierten y, por consecuencia, la pobreza llega a ser intolerable. ¿Cómo remediarla? ¿Marchando en contra de la pobreza y asegurándose de que la marcha se transmita debidamente? De esta manera el problema se ha promovido: lo que está bien. Pero, ¿cómo lo resuelve-

mos? La televisión en cierta manera no nos lo dice; y, si acaso, hace al problema más intratable que nunca.

Generalmente se admite que la televisión explica poco o mal. Pero —se rebate— la televisión informa. ¿En verdad? Lo que es verdad es que informa a un mayor número de personas; pero a todos los informa (respecto al diario) mucho menos. Por lo demás, y este es el punto sobre el que siempre se debe insistir y regresar, reduce la información a lo visible. Aunque “informar” es solamente “dar la noticia” (una aceptación verdaderamente mínima de ese concepto), las noticias transmitidas conceptualmente están, a su vez, filtradas por dos criterios: deben ser “videogénicas” (atrayentes y fáciles de ver), y también videorredituables (en razón de los índices de los gustos de los usuarios). Y lo videorredituable termina por ser la vaca con cinco piernas, el cantante en boga y, en general, el evento “caliente”, clamoroso, extraño, picante, lacrimoso. ¿Información? Sí, pero, sobre todo, de lo que excita, de lo trivial. El hecho es que lo digno de ser visto no corresponde de modo alguno, a lo digno de ser sabido. ¿Es por lo tanto —para regresar a la premisa— una información que siempre es insuficientemente explicada? ¿Qué información es? ¿Información, o más bien, desinformación? McLuhan (1964) decía que los medios de comunicación masiva producen el pueblo globalizado. Yo diría que producen al contrario un mundo “pueblificado”. Mientras que la realidad se complica, las mentes se simplifican. Y mientras el mundo se engrandece en visibilidad, nosotros vemos todo en pequeño, es decir, vemos pequeñeces más que otra cosa.⁸



La democracia es una apertura de crédito al *homo sapiens*, a un animal suficientemente inteligente para saber crear y gestionar por sí mismo una ciudad buena. Pero si el *homo sapiens* está en peligro, la democracia está en peligro. El comunismo no ha logrado fabricar un “hombre nuevo”; pero el videopoder de hecho lo está fabricando. Hasta ahora, el poder formador del hombre (antropogénico) del video no se ha desplegado plenamente

⁸ Para mayores desarrollos y profundizaciones, debo renviar a “Video-poder”, ahora acogido en Sartori; 1990, pp. 303-315.

porque se le oponen, todavía, las generaciones formadas por “cosas leídas”. Pero dentro de poco, todo pasará a manos del hombre (verdaderamente unidimensional) formado por “cosas vistas”. ¡Qué Marcuse ni qué nada; ¡No es otra cosa que el fin de la historia! La historia está rehaciendo sus premisas que superan directamente nuestra capacidad para imaginarlas.

Con mayor razón no nos podemos permitir proceder “como antes”. Las políticas que heredamos son, en gran parte, las políticas por volver a pensar *ex novo*. La buena noticia —entre aquellas que no lo son— es que el fin de las ideologías permite verdaderamente “repensar”, es decir, volver a pensar libremente, de repensar sin miedo (de pensar). Hay una necesidad grandísima. Una democracia malentendida —es la tesis que atraviesa todo este libro— es una democracia mal puesta.

El mundo modernizado que hoy gobierna sin democracia, juega sin legitimidad. Pero, también, el juego democrático puede ser jugado mal. ¿Sabrá la democracia resistir a la democracia? Sí, pero bajo la condición de jugar con más inteligencia y, sobre todo, con más responsabilidad de la que hoy se ve alrededor. Sí, porque el pesimismo de la inteligencia debe combatirse con un optimismo de la voluntad. Pero si nos mecemos en la hamaca de la ilusión (irresponsable) de un futuro “seguro”, entonces es seguro que eso no será. Kolakowski hace notar muy bien (1992, p. 43): “La euforia es siempre breve. La euforia del poscomunismo ya pasó y las premoniciones de los peligros inminentes son crecientes”. Entre éstos, las cabezas de borra de algodón, plenas de aire frito y criadas vía éter.